

# Encontrarse en el corazón

## Un diálogo cristiano-budista sobre el amor-compasión

Mauricio Yūshin Marassi  
Matteo Nicolini-zani



Traducción parcial (capítulos budistas)

Autor: Mauricio Yūshin Marassi:

-El budismo según la compasión

-Claridad y libertad

Traducción: Roberto Poveda

Solo para uso privado

# El budismo según la compasión<sup>1</sup>

a Valentina Alessandra Lieve

## El contexto: el nacimiento del mundo

El budismo es un sistema integrado, queriendo decir con ello que cada parte puede ser entendida o aclarada en términos de otra. Aquello que comúnmente llamamos «compasión» no es una excepción; es la descripción, desde su aspecto acogedor, del comportamiento de aquel que recorre su vida intentando hacer vivir con ella la enseñanza del Buddha. Pero este mismo comportamiento podría mostrarse según distintas acepciones como, por ejemplo, el no aferrar, la gratuidad, la atención al valor interior de la vida, la comprensión o visión de la realidad tal como es y así sucesivamente.

Por este motivo en el budismo no existe un estudio específico o una atención privilegiada o exclusiva en la confrontación con esta virtud; siendo parte natural del comportamiento de quien haya elegido el budismo como dirección interior es como el aire que respiramos, que está en relación activa con los pulmones, con la oxigenación de la sangre y que por tanto, en definitiva, determina la vida misma.

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, por ejemplo para aclararlos o situarlos en un contexto, cultural incluso. Así también la compasión, con sus distintos matices, aparece en el budismo de la misma manera, en episodios y comportamientos desde los cuales es posible distinguirla y valorar su importancia.

En términos analíticos el ánimo compasivo es aquel que considera el mundo, y en particular al prójimo, como existente realmente, incluso si nos encontramos en un mundo en el cual no existe nada, ningún fenómeno que posea una naturaleza vital fija e independiente, es decir que tenga la característica de existir para siempre, estando todo a punto de transformarse desapareciendo. Pero si tuviésemos solo este punto de vista<sup>2</sup>, esta perspectiva o conocimiento de la vanidad de todo, incluso las penas de nuestro prójimo no serían más que niebla en el viento, no valdría la pena ocuparse de ella. Por ello hacemos frente a nuestro ser hombres o mujeres, tomándonos en serio el sufrimiento alrededor nuestro, incluso aunque el nuestro eventualmente haya desaparecido; sin reconocer la realidad del sufrimiento, de la infelicidad de la condición humana, seríamos inhumanos.

La esencia experiencial, como señalaba antes, que caracteriza de forma marcada al budismo nos lleva a tener que aclarar el sentido con el que quisiera inicialmente usar el término «religión», dando por

---

<sup>1</sup> La estructura básica del presente capítulo está constituida por la intervención en el congreso *In ascolto delle tradizioni cristiana e buddhista* mantenido cerca de la Hospedería del monasterio benedictino de Camaldoli desde el 6 al 8 de junio de 2014. El texto original ha requerido algunos añadidos útiles para definir mejor el discurso y volver más comprensible un texto escrito, destinado por su naturaleza a ser leído en ausencia del autor. El siguiente capítulo, titulado «Claridad y libertad», en cambio nace de la profundización, también de los puntos críticos, de la confrontación entre dos experiencias religiosas distintas respecto al plano de ese sentimiento religioso que llamamos «amor, «caridad», «compasión», *ágape*, *ahimsa*... Una profundización surgida de una relación personal consolidada con Matteo Nicolini-Zani, monje de Bose, durante la cual se ha desarrollado un sereno y franco hábito de diálogo.

descontado<sup>2</sup> que es a menudo usado cubriendo una amplia gama de significados, incluido -impropiamente- el de «Iglesia». Existen, esquemáticamente dos modos de estar comprometidos en cuestiones que, no siendo ni materiales, ni técnicas, ni fantasiosas, ni patológicas en sentido estricto, tienen que ver con ese ámbito que en Occidente está etiquetado como «religión». Por brevedad, para señalar estos dos modos, usaré la eficaz representación que de las dos modalidades hace Simone Weil, si bien refiriéndose únicamente al cristianismo: existe «[la religión] de los místicos y la otra»<sup>3</sup>. Por «religión de los místicos» entendemos la experiencia directa de lo divino. Con «la otra» entendemos todo lo demás. Como es sabido el budismo nace como respuesta a la infelicidad, es decir ese dolor de vivir que nace en nosotros incluso siendo inocentes solo por haber nacido y vivir en este mundo, y en ese dolor que brota en nosotros cuando en cambio inocentes no somos.

Esta propuesta religiosa se desarrolla después en un recorrido real, es decir no imaginario o unido 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 de nosotros las personas queridas desaparecen en la muerte, aquellas que no quisiéramos junto a nosotros... están siempre aquí; perdemos una a una las personas y las cosas que amamos y no logramos tener aquellas que queríamos... pero dentro de nosotros no se desarrolla esa 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 terrenos podría estar escrito con letras mayúsculas- incluso en medio de grandes dificultades, el tiempo transcurre sin herirnos, y allí donde se produzca una herida, el tiempo de su curación no es amargo.

He usado la expresión «sumergirse en el bien» queriendo expresar la experiencia de zazen, es decir el estar quietamente sentados en el silencio inmóvil, práctica fundamental y objetivo en sí mismo que caracteriza, si bien de forma no exclusiva, esa área de la religión budista conocida como Zen. Más en detalle, «Zen» es el nombre moderno de esa parte del budismo que, desde su origen, busca mantenerse unidos a la modalidad antes descrita con las palabras «experiencia personal de lo divino». En nuestra vida sin embargo el tiempo de zazen en el cual estamos quietamente sentados en el «bien» no es todo el tiempo, existen muchos otros momentos en los que interactuamos con las personas y con los objetos que componen nuestra vida.

Por tanto nuestro programa de «bien» y de disolución de la infelicidad, para ser de verdad eficaz, tiene que incluir también el tiempo de las relaciones, del trabajo, del ocio y del reposo, de otra manera no podrá en realidad funcionar. Intentemos entonces observar todo nuestro tiempo según una óptica

---

2 Recuerdo que esta palabra tiene un primer origen en el latín *religio*, usado por Cicerón en el sentido de «releer», «recorrer de nuevo», «reconsiderar» con cuidado todo lo que tiene que ver con el culto de los dioses (Cicerón, *De natura deorum*, II, 28). Fue el cristiano Lactancio entre los siglos IIIº y IVº quien propugnó una interpretación distinta del término *religio*, retomada después por San Agustín, haciéndolo derivar del verbo *religare*, en el sentido de estar «emparentados y unidos a Dios» (Lactancio, *Divinae institutiones*, IV, 28). A partir del siglo XVI, con la reforma protestante, el término «religión» es atribuido a las dos confesiones cristianas, catolicismo y protestantismo, después, en el siglo XVII, también judaísmo e islam serán denominadas «religiones» (cfr. s.v. «Religione», en *Dizionario delle religioni*, a cargo de P. Poupard, Mondadori, Milán 2007, pp. 1539-1540. [Existe traducción española, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 2003])

3 S. WEIL, *Lettera a un religioso*, a cargo de G. Gaeta, Adelphi, Milán 1996, p. 42. [Existe traducción española, *Carta a un religioso*, Editorial Trotta, Madrid 2011.]

budista, es decir haciendo referencia a la experiencia y no a la abstracción. Y comencemos precisamente desde el inicio del tiempo: el nacimiento. Estamos habituados a pensar que la expresión «yo he nacido» significa que la persona que soy ha aparecido de improviso aquí, en el contexto humano, en eso que llamamos ahora siglo XXI.

Sin embargo este modo de ver no nace de la experiencia, sino más bien de la idea que nos hacemos al ver aparecer otras vidas a medida que vivimos. Si observamos en cambio a partir de nuestra experiencia personal, todo el mundo nace y se desarrolla con nosotros<sup>4</sup>. Es muy raro recordar los primeros meses de vida, pero ciertamente tenemos constancia de cómo nuestro mundo, con los años, se ha expandido gradualmente hasta asumir las dimensiones que hoy tiene.

En este punto podemos sustituir la palabra «vida» por la palabra «mundo» y considerar así que todo aquello que normalmente llamamos «mundo externo» es simplemente nuestra vida, como así también esa parte que por contra consideramos interior, interioridad, espíritu. Así pues, todo aquello que está dentro y fuera de mí, si bien con distintas modalidades, compone día a día mi vida. De la misma manera sucede para cada uno de vosotros, esto que estáis leyendo participa en la formación de vuestra vida y la relación que establecéis con estas páginas es parte de la cualidad de vuestras vidas.

Cuando digo que «todo el mundo nace conmigo», no es necesario pensar que yo quiera convencer o que pida creer en una naturaleza mágica o embrujada de una realidad que siendo completamente parte de mí podría modificar o alterar a placer, haciendo aparecer o desaparecer este o aquel elemento. Se trata de intentar considerar un punto de vista que se sigue de la experiencia, es decir no modificado por los preconceptos. No es por tanto una metafísica, sino un punto de observación. No se trata de creer, por ejemplo, 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 lo que signifique morir.

También las personas que encuentro, aquello que de ellas está en mi mundo, es parte de mi vida y vivirá mientras viva, y el yo que está en ellas sobrevivirá incluso después de mi muerte, en la hipótesis de que vivan más que yo.

No es necesaria 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 último análisis a mi consciencia. Las personas que encuentro son parte de mi vida porque soy consciente de su presencia. Si no las hubiese encontrado, no habrían entrado en mi vida y yo en la suya.

Por tanto, dando un paso más, es posible afirmar que vida, percepción y consciencia están estrechamente unidas, hasta el punto que no es posible separarlas si no es -quizás- en el caso de eso que llamamos «vida vegetativa». Siguiendo el camino en el que vida, percepción y consciencia son necesarias una a otra, podríamos decir que para cada uno de nosotros la realidad es un devenir que se desarrolla, que acaece enteramente al interior de la propia consciencia<sup>5</sup> Un poco como sucede cuando, por ejemplo, soñamos que nos persigue un lobo: en ese caso el bosque en el que corremos, el lobo que

---

4 Cfr. K. WATANABE, «Introducción», en E. DÖGHEN, *Il cammino religioso (Bendōwa)*, a cargo del “La Stella del Mattino”, Marietti, Génova 1990, pp. 11 ss.

5 Cfr. *The Lankavatara Sutra*, cit. II., 4-7, pp. 66-71.

nos persigue, el miedo y nosotros que corremos, todo está al interior de nuestra consciencia o, con otro lenguaje, es parte de nuestra mente.

Me podríais objetar que ahora no estamos soñando y, sobre todo, que vosotros no estáis en mi mente. Es verdad, quizás no estamos soñando, pero todo aquello que yo puedo vivir de vosotros y vosotros de mí debe pasar por nuestra percepción y por tanto, para cada uno de nosotros, es o no es, según que esté o no esté en la consciencia.

Como decía antes esta perspectiva no constituye una metafísica o una cosmología, no se trata de establecer cómo son las cosas, sino de intentar observar la realidad 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 habitual y mecánicamente consideramos como mundo externo o mundo objetivo está formado por las percepciones elaboradas por nuestra mente<sup>6</sup>.

Este es el contexto desde el cual es posible afrontar el tema del «budismo según la compasión». Por ello nos moveremos a partir de la interacción de las enseñanzas del Buddha con aquello que en las distintas etapas del discurso hemos llamado vida, mundo, consciencia, mente, o bien experiencia individual carente de añadidos contruidos por el pensamiento.

\*\*\*

Las enseñanzas del Buddha -que, recordémoslo, tienen como única finalidad la de conducirnos y mantenernos en el recorrido que constituye la disolución del sufrimiento, edificando la paz- se apoyan sobre cuatro elementos cardinales:

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

Veamos muy brevemente cada uno de estos cuatro elementos. Con «vida ética» intento expresar una actitud de base que nos vea como padres en la confrontación de toda la realidad, dentro y fuera de nosotros. Padre y madre de cada situación que activamos directamente y, desde luego con distintos niveles de implicación, de todas las personas y las cosas con las cuales de alguna manera entramos en contacto. La característica que distingue a un padre es la de cuidar, prestar atención, dar plena acogida en las relaciones con los hijos. Por esto uso la metáfora del padre, la actitud ética del budismo es la de el que cuida.

El segundo punto es el que he definido «consciencia de la impermanencia». No se trata ciertamente de pensar con placer 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 de hecho de que nosotros, las personas alrededor de nosotros, los objetos, cada cosa tiene una vida limitada y por tanto antes o después desaparecerá. Es más, podemos decir que ya está desapareciendo. No es por tanto una especie de pesimismo o de masoquismo, más bien se trata de abrir los ojos ante una realidad de vida

---

6 «Comprendiendo que las opiniones/perspectivas dualistas son proyecciones de la mente, es posible liberarse de la opinión/idea de una realidad existente o no existente» (*The Lankavatara Sutra*, cit. III, 79, p. 231).

que nos pone en una dimensión correcta respecto al tiempo y por tanto respecto a la escala de valores que usamos viviendo.

El tercer elemento, y este es el que de manera más clara caracteriza a la escuela zen, es la práctica que en japonés se llama «zazen»<sup>7</sup>. Simplificando al máximo, podemos decir que zazen consiste en estar sentados inmóviles, en silencio, delante de un muro. Esto sería todo lo que hay que saber; sin embargo, puesto que es normal sentirse desconcertados ante una práctica para muchos insólita y desconocida, dediquemos algunas líneas al tema.

Si retrocedemos al relato hagiográfico<sup>8</sup> en el que consiste la biografía de los primeros treinta y seis años de vida de Siddhārtha Gautama, vemos que en el momento de convertirse en el Despertado, es decir el Buddha, estaba sentado, en silencio, inmóvil bajo un árbol. Ese estar sentado es por tanto la forma humana del despertar, con tal de que sea precisamente *ese* estar sentados, es decir con tal de que nos sentemos de la misma manera que el Buddha. Es decir con la espalda enderezada, las piernas cruzadas, las manos colocadas sobre los talones, la mirada relajada y la respiración espontánea, silenciosa. El aspecto significativo es que, si bien se trata de estar simple y únicamente sentados, ocurre de manera natural que apenas nos hemos acomodado sobre el cojín, hemos enderezado la espalda y cruzado las piernas, un pensamiento aparece en nuestra mente. Puesto que no estamos sentados con la intención de pensar en nuestras cosas, nos despertamos a nuestro presente, enderezamos nuevamente la espalda y... casi de inmediato comienza a surgir otro pensamiento. Apenas nos damos cuenta de ello, se trata de salir del nuevo sueño con los ojos abiertos, dejarlo ir y después, una y otra vez, es preciso seguir así. Sin ceder a la tentación de elaborar los pensamientos, salir cada vez del sueño de cada momento. El objetivo no es hacer desaparecer los pensamientos, lo que es verdaderamente importante es permanecer despiertos, volver a despertarse cada vez que nos perdemos en los sueños. Para no soñar es necesario despertarse abandonando los sueños, por esto a veces se habla de dejar ir, o bien de no seguir los pensamientos. Eso es zazen.

El cuarto y último elemento es el «sostén de la fe». Un tipo de fe distinta a la acepción común que damos a ese término. Para representarla podemos decir que *fe* en el budismo tiene el sentido opuesto de aquel que, en la cultura cristiana, se entiende con *idolatría*. Con una pequeña aclaración, cada objeto de fe hay que considerarlo como un ídolo. Por ello *fe* en sentido budista no significa ni creer en algo, ni creen en alguien, sino creer y basta. La fe budista es la simple expresión de un corazón confiado. Hay quien ha definido esta actitud como «optimismo ontológico» y su función es sostenernos al afrontar las mil dificultades que nos encontramos de frente en el camino religioso. Un corazón confiado no se descorazona, se renueva y mira delante. La fe según el budismo no es certeza ni «demostración de cosas que no se ven», como dice la carta a los Hebreos (cap. 11,1). Es un sentimiento apenas un paso más allá de la esperanza, está atravesada por la duda y alimentada por la experiencia. Por esto fe y experiencia deben de caminar juntas, porque una sostiene a la otra.

La realidad de la fe según el budismo posee una economía completamente personal, no se apoya en nada fuera de nosotros mismos, ni se comunica a los demás como si fuese un credo, no es de hecho un

---

7 Término que ha entrado sin traducir en el léxico occidental, literalmente significa «sentarse zen». Uso este término en particular porque pertenece a la escuela al interior de la cual he sido formado, pero cada budismo tiene su forma de decirlo, si bien hay algunas diferencias; véase, por ejemplo, *samatha-vipassanā* (lit. «permanecer en la paz-visión profunda») en el *Theravāda* (cfr. infra), y *dzogchen* (lit. «gran perfección») en el *Vajrayāna*, llamado comúnmente «budismo tibetano».

8 Cfr. *Buddhacarita (Le gesta del Buddha)* de Ásvaghosa (siglo II d.C.).

credo. La forma verbal que la tradición ha dado a este movimiento del espíritu la encontramos ya en los *sūtra* más antiguos: «No creed ni siquiera en mis palabras, tomad refugio en vosotros mismos y no en otra cosa»<sup>9</sup>. Es una forma pura de considerar la fe, supera la necesidad de un objeto o de un contenido, permaneciendo como un acto positivo del espíritu. Sin embargo, puesto que todo discurso sobre aquello que no tiene contenido corre el riesgo de crear artificialmente un contenido, por el momento, por lo que tiene que ver con la fe, es mejor detenerse aquí.

Si observamos los cuatro elementos que he reunido, vemos que tienen todos un punto en común: se fundan 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 paternal, en la confrontación con nuestra realidad de vida. Si no fuese gratuita, no sería ese tipo de cuidado, si tuviese un interés escondido, un premio a conquistar, no la podríamos definir de esa manera. Un padre que atiende a un hijo por interés, cualquiera que sea este, en la mejor de las hipótesis es un egoísta. Significa moverse por el bien sin mirar a un provecho, incluso cuando ese bien vaya claramente en desventaja nuestra.

Un comportamiento así debe llevar a las espaldas, además de la gratuidad, la no negación del sufrimiento del otro, de otra manera sería insensato. La experiencia permite afirmar que incluso el sufrimiento es un estado ilusorio, la impermanencia no tiene excepciones<sup>10</sup>, pero cuando la ilusoriedad del dolor no es realizada<sup>11</sup>, es sin embargo cierto padecer. Intervenir entre las personas y las cosas, incluso *pro bono*, es rodearse de las dificultades del mundo, nos pone en juego entre las olas del bien y del mal, es un aferrar momentáneo y por ello, en alguna medida, nos hará sufrir; por tanto, desde un punto de vista relativo, mundano, es un error. Es un error necesario, obligatorio en la confrontación con una realidad que nos pone en juego como humanos entre los humanos. Es preocuparse por la vida, por toda la vida, incluso a nuestro pesar. Es el precio que el hombre paga para ser completamente humano. Volveremos en seguida sobre este aspecto, con la ayuda de Simone Weil.

La misma característica de gratuidad se puede encontrar en la consciencia de la impermanencia, es decir la consciencia de la caducidad radical, de la provisionalidad de nuestro mundo/vida. Si es vivida con claridad, esta consciencia también lleva a no aferrar, a no aferrarse a personas o cosas porque todo es perecedero, mortal y por tanto la posesión no es el bien sobre el que conviene invertir, destinada como está 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 si preferimos decirlo así. Este es un momento de completo soltar:

- Las manos no tocan nada, por lo cual renunciamos al tacto.
- Se escoge un lugar silencioso, por lo que renunciamos al uso del oído.

---

9 Véase por ejemplo *Mahāparinibbānasuttanta* (*El gran discurso de la entrada en el nirvāṇa definitivo*), II, 33, en *La rivelazione del Buddha*, 2 vol., a cargo de R. Gnoli, C. Cicuzza y F. Sferra, Mondadori, Milán 2001-2004, vol. I, p. 1141: «Sed una isla para vosotros mismos, tomad refugio en vosotros mismo y no en otra cosa». O bien *Dhammapada* (*Parole di dhamma*), XII, 4 (160), en *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 534: «El propio sí mismo, en verdad, es refugio de sí mismo».

10 Si bien no existe algo a lo cual llamamos «impermanencia», encontramos escrito: «La no existencia de aquello que existe es el resultado de la impermanencia» (*The Lankavatara Sutra*, cit., III, 79, p. 228). Véase también: «Aquello que surge/aparece no es ni permanente ni impermanente. ¿Por qué? Porque la existencia externa no puede ser determinada» (*ivi*, III, 79, p. 231)

11 Realizar la ilusoriedad del dolor, de la infelicidad, no es un razonamiento, es una actividad espiritual posible al armonizar los pasos de la propia vida con la práctica de zazen.

- Se quema un incienso que tiene un olor siempre uniforme, por lo que renunciamos a lo olido.
- La lengua apoya contra el paladar, por lo que renunciamos al gusto.
- Delante de nosotros hay un muro, por lo que renunciamos a toda visión.
- Las piernas están cruzadas por lo que renunciamos a la movilidad.
- Durante zazen nos callamos, por lo que se renuncia a la palabra.

El punto más delicado es que durante zazen renunciamos a llevar a su realización cualquier pensamiento y cualquier sentimiento; permanecer despiertos, volver a estar despiertos implica el abandono de los sueños. Incluso la parte más sutil de nuestro ser, dejando de aferrar, se sitúa en una condición de renuncia, una renuncia gratuita porque no procura nada que obtener. Es la salida de lo humano.

Finalmente, la práctica de la fe vacía. No obteniendo ningún beneficio, el sostén de la fe muestra su gratuidad en la completa ausencia de una meta o de un contenido pensable. Me permite ser aquello que soy y continuar mi camino, nada más, sin ni siquiera ofrecer la consolación de un... Consolador.

Ante un programa tan minucioso de gratuidad, que en el caso del “cuidar” es además a fondo perdido, alguien podría pensar: ¿Pero si en cada una de las situaciones, en la ética, en la cognitiva, en la de zazen no recibo nada, qué mérito tiene todo esto? Es decir, ¿por qué tendría que comprometerme con este camino? Precisamente aquí, para dar el siguiente paso, entra en juego el sostén de la fe, la firmeza de un ánimo confiado.

De hecho la respuesta a la pregunta sobre porqué dedicarse a cosas que no producen ninguna renta está enraizada en la motivación básica, en la instancia que ha llevado al nacimiento de este recorrido religioso. El problema al que la religión budista ofrece un vía de solución no es un problema material, no es un problema de acumulación, sea espiritual o material, ni es un problema de adquisición de una condición social y ni siquiera de la adquisición de una identidad de grupo. Aquello de lo que parte el desarrollo del camino budista es el problema de la infelicidad, del sufrimiento existencial, resumido en los seis ejemplos clásicos<sup>12</sup>:

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

Este y no otro es el campo de acción del budismo; por tanto, si le preguntamos, si lo ponemos a prueba, estas y no otras son las promesas de las que hemos de pedirle cuentas.

Con una pequeña sorpresa además, que sin embargo al comienzo, cuando nos decidimos por la práctica religiosa, es completamente inesperada, de otra manera no sería una sorpresa. La desaparición del sufrimiento existencial no es la realización de la nada, o un simple vaciamiento que nos proporcione una vida ciertamente carente de angustia, pero también carente de vitalidad. La realización según la enseñanza budista conduce hacia una forma de plenitud natural, es decir no generada, no condicionada

---

12 Cfr. *Dhammacakkapavattanasutta (Discurso della messa in moto della ruota del dhamma) = Samyutta Nikāya, LVI, 11, in La rivelazione del Buddha, cit., vol. I, pp. 5-12.*

por los logros y por la acumulación de las cosas del mundo. Por esto al principio he hablado de «experiencia directa de lo divino», no para traer a escena un aspecto teísta, desde el momento que en el budismo no se habla nunca de Dios, sino para indicar el disfrute de un bien fuera de todo aspecto mundano, desligado de cualquier interés y de cualquier logro. Un bien que se genera uniendo el propio corazón a lo increado, por usar las palabras de la tradición. Sin embargo, al hablar de esto nace un problema, porque aquello que hace poco he definido como «plenitud», se convierte fácilmente en una aspiración, en una presa a conseguir, y esto anula su posibilidad porque esa plenitud se manifiesta precisamente en el no desear, en el no aferrar.

Este es el cuadro global. Ahora no nos queda sino examinar cómo funcionan estas enseñanzas, una vez que hemos entrado en contacto con nuestra vida/mundo según la acepción, el punto de vista que hemos esbozado al principio. Y, al hacer esto, nos detendremos sobre los aspectos inherentes a nuestro tema, es decir, todo eso que puede ser legítimamente definido como «compasión».

### **De las semejanzas con el cristianismo a la especificidad del budismo**

Hasta ahora hemos trazado las líneas que delimitan el campo de juego sobre el cual se desarrolla la partida que llamamos «vida» y lo hemos hecho desde un ángulo insólito, es decir desde dentro, desde un punto de vista orientado por nuestra propia percepción. Hemos señalado después las cuatro enseñanzas básicas dejadas por el Buddha. Veamos ahora como podríamos movernos intentando seguir esas indicaciones que, en conjunto, constituyen aquello que únicamente nosotros occidentales llamamos «budismo»<sup>13</sup> y que hasta hace no muchos años nadie nunca ha llamado así<sup>14</sup>.

Para poder situarnos según las reglas que hemos elegido para el juego -que es en realidad un juego muy serio puesto que lo que se sitúa sobre este es la sustancia de nuestra vida-, es necesario saber por lo menos que ese fenómeno religioso multiforme llamado «budismo», nacido en la India alrededor de hace dosmilquinientos años, se ha caracterizado durante su desarrollo, en líneas generales, según dos tendencias u orientaciones. La primera de estas dos tendencias es conocida hoy con el nombre de *Theravāda*, es decir «Escuela de los Ancianos» o «Escuela Antigua», la segunda lo es en cambio bajo el nombre de *Mahāyāna*, que quiere decir «Vehículo Universal» o «Vehículo Total»<sup>15</sup>.

A pesar de que se trata de una situación fluida, con grandes márgenes de superposición, esta doble división, al menos en parte, hemos de tenerla cuenta. No por cuestiones culturales o formales, sino porque en el desarrollo religioso de la persona las pertenencias respectivas determinan de forma diferente como es considerado y puesto en práctica aquel aspecto que hemos convenido en llamar «compasión».

---

13 Cfr. P.C. ALMOND, *The British discovery of Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge 1988. No ha existido nunca un nombre con el que denominar todos los «budismos». Quizás la definición que podría ser aceptada y declinada en las distintas lenguas es «enseñanza del Buddha», no entendiendo sin embargo con «Buddha» una persona u otra.

14 Incluso el término «religión» es incongruente cuando se usa en relación al budismo, por el simple motivo de que en Oriente esta palabra existe solo desde tiempo reciente, permaneciendo sin embargo completamente carente del significado que tiene en nuestra cultura. La división de la cultura humana en categorías separadas (religión, filosofía, ciencia...) es característico de la cultura occidental.

15 Literalmente *Mahāyāna* significa «Vehículo Grande», en el que *mahā* («grande») tiene la misma etimología que el latín *magnus*.

Como he subrayado la doctrina budista se desarrolla únicamente como testimonio, como un dar cuenta de la experiencia concreta de aquellos que han intentado e intentan poner en práctica la enseñanza del Buddha, por ello las dos tendencias u orientaciones que he nombrado arriba no son otra cosa que la representación a través de testimonios articulados de dos formas, ambas legítimas, de acoger dentro de nosotros una vocación religiosa. Entendiendo por «vocación religiosa» un continuo proceso de conversión, en sentido literal, es decir el abandono en tiempos cada vez más breves de la muy humana deriva hacia una vida divergente, es decir orientada por las sirenas y por los mil atractivos del mundo, en 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 manera orientativa, la Escuela de los Ancianos o *Theravāda*, con la elección del celibato y del monaquismo. Una elección en la que la atención de la persona esta orientada a la propia vida interior, a la realización día tras día del *nirvāṇa*, es decir la realización de la beatitud y de la felicidad producidas por la continua cercanía interior del bien, gracias al alejamiento, material incluso, de las tentaciones y de las molestias del mundo.

De los testimonios llegados hasta nosotros podemos suponer que en los tres primeros siglos, es decir desde el siglo VI al IV a.C., la comunidad budista estaría compuesta por eremitas y por grupos de monjes itinerantes, mientras que en la fase inmediatamente posterior apareció la formación de las primeras comunidades residenciales. La exclusividad monástica de la vía budista ponía de hecho al alcance de un número limitado de personas la posibilidad de vivir las enseñanzas del Buddha. El budismo era para aquellos que estaban en condiciones de realizar una elección radical incluso sobre el plano existencial además del religioso, interior.

A partir del siglo III-II a.C. encontramos una novedad importante. Paralelamente a la situación anterior se desarrollo una nueva tendencia que se autodefinió como *Mahāyāna*, un nombre que podríamos traducir incluso como «Arca universal»<sup>16</sup>. En esta renovación de la comunidad religiosa, la forma de vida monástica ya no es la única condición humana posible para vivir la enseñanza del Buddha<sup>17</sup>. Para dar una imagen de esta nueva dirección recurramos a uno de los textos más antiguos, el *Suttanipāta* o *Colección de los discursos*, un texto que aparece en el siglo V-IV a.C. En el segundo párrafo del capítulo primero encontramos el llamado *Discurso del Dhaniyo*, en el cual leemos en los dos primeros versos:

Dice Dhaniyo:

«El arroz está cocido, las vacas han sido ordeñadas.  
Vivo con mi gente en la orilla del río Mahī;  
mi cabaña está cubierta [por un techo], el fuego arde,  
por tanto, oh cielo, llueve si lo deseas».

Dice el Despertado:

«Libre de la ira y de las obsesiones  
resido por una noche en la orilla del río Mahī;  
mi cabaña está descubierta, el fuego apagado,

---

16 Sobre las posibles influencias griegas y chinas, además de las hindúes, en la formación del *Mahāyāna*, cfr. *Il sutra del Diamante. La cerca del paradiso*, a cargo de M.Y. Marassi y G. Iorio, Marietti, Genova-Milán 2011, pp. 51 ss. [existe un traducción de este texto: <https://drive.google.com/file/d/0B5ONawViqayncWJjam90S3J6RmM/view>]

17 Sobre la nueva figura religiosa propuesta por el *Mahāyāna*, cfr. *ivi*, pp. 57 ss.

por tanto, oh cielo, llueve también si lo deseas»<sup>18</sup>.

Se representan aquí dos elecciones distintas de vida, la del buen cabeza de familia y la del asceta. Podríamos decir con otras palabras, la del que vive con religiosidad la propia vida al interior del mundo y la de quien ha renunciado al mundo. Según el *Mahāyāna* estas dos figuras pueden representar dos posibilidades encarnadas por la misma persona. La idea nueva es que se puede personificar a un buen padre de familia que reúne la mejores condiciones para su «gente» -condiciones ejemplificadas aquí en el trabajo realizado, en un techo sólido, en el arroz preparado y el fuego encendido- y al mismo tiempo un hombre o una mujer cuya práctica diaria y cuya consciencia se abren a la perspectiva de la completa inpermanencia de este mundo, un mundo vivido en la continua y serena separación de cualquier apego. El resultado es una persona que cuida su mundo y que para sí mismo no tiene ninguna demanda de posesión y de seguridad. Un equilibrio aparentemente imposible<sup>19</sup>, difícil en cualquier caso, pero necesario para afrontar enteramente la existencia, sin rechazar un aspecto para abrazar otro aparentemente más digno de mérito.

Según esta perspectiva, la atención en realizar instante tras instante la disolución del sufrimiento entrando así en el reino de la alegría interior ya no es esperada de una vida que se consume en el silencio del claustro, sino que incluye a todo el mundo. Esto conlleva que en la tradición del budismo *mahāyāna* la vida ética, que (junto a la práctica del cuerpo, la consciencia de la vanidad del mundo y la fe) participa en la disolución de la infelicidad de vivir, apunte a la intervención benéfica, desinteresada, en la confrontación con toda la realidad dentro y fuera de nosotros a partir de aquello que desde el lenguaje bíblico es denominado como nuestro prójimo, nuestra «gente». Con la condición indispensable de que tras nuestro actuar no exista ninguna búsqueda de beneficio, ni siquiera interior, es decir que nuestra intervención sea solo y puramente gratuita.

Si bien la Escuela de los Ancianos, el *Theravāda*, ha marcado principalmente los budismos difundidos en el Sudeste asiático, como los de Śrī Lañkā, Birmania y Tailandia, y también durante una etapa Camboya, y el denominado «Vehículo Universal» o «Gran Vehículo» sea el tipo de budismo difundido en China y después en todo Extremo Oriente, ambas tendencias, precisamente porque han nacido de la vida vivida por hombres y mujeres de religión, no son una división estudiada en una mesa o meramente geográfica, sino que están dentro de nosotros, dentro de nuestro sentir de hombres y mujeres en el momento en que estamos implicados, día tras día, en una elección de profunda y continua conversión.

Hay momentos y etapas en los que estamos más predispuestos a estar alejados del barullo y del ruido del mundo para ocuparnos de la paz interior en el silencio y en el recogimiento, hay otros momentos y etapas de nuestra vida, en cambio, en los que nuestra vitalidad y energía se expresan de modo solar, sin desviarnos incluso cuando participamos en las relaciones con otras personas. Además existen personas que por naturaleza, por experiencias adquiridas o por cultura, al dedicarse a una vía religiosa solo se sienten completas abrazando completamente una elección monástica, mientras que otras están más inclinadas a mantener un lazo con el mundo y una función en él. Por esto, si bien los budismos de la Escuela de los Ancianos están mayormente orientados a favorecer atmósferas monásticas y de separación del mundo, también en aquel entorno encontramos tendencias y situaciones de apertura a un

---

18 *Suttanipāta*, 18-19 (cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 846).

19 Como parece imposible, vista con ojos convencionales, toda la propuesta de liberación del Buddha. Cfr. *Solo una imposible impresa può liberare l'uomo nell'infinito*, texto disponible en <http://www.lastelladelmattino.org/mono/>. [existe traducción al castellano de este texto: <http://www.lastelladelmattino.org/wp-content/uploads/2010/04/Solo-una-imposible-empresa-puede-liberar-al-hombre-en-el-infinito.pdf>]

modo de vivir la religión fundamentalmente laico. Por contra, en todos los ámbitos de la escuela *Mahāyāna* no faltan los monasterios y los eremitorios, si bien la elección de la forma monástica puede ser una elección temporal, incluso a repetir más veces, pero no necesariamente para toda la vida.

Dicho esto, intentaremos ilustrar la complejidad de los elementos que he ofrecido hasta aquí a través de ejemplos. Las indicaciones más antiguas para plantear la relación con nuestro prójimo las encontramos en el ya citado *Suttanipāta*, un texto que se dirige a la comunidad budista en un estadio en el que prevalecían los grupos itinerantes y los eremitas. Tanto unos como otros vivían de la limosna, consistente sobre todo en alimentos para la única comida consumida cada día, como es tradición todavía hoy en los monasterios del «budismo de los Ancianos». Los monjes estaban pues, durante parte de la jornada, en contacto con las poblaciones de los pueblos y de las ciudades, donde a veces eran requeridas plegarias, de curación y de intercesión. Veamos dos estrofas del capítulo I del *Suttanipāta*, titulado *Discurso de la benevolencia amorosa*:

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

Con buena voluntad por el cosmos entero,  
se cultiva un corazón ilimitado:  
sin odio, sin enemistad<sup>20</sup>.

La atención, aquí, se dirige 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 es, antes que nada, el de los seres vivientes, después el del universo entero, es decir toda la naturaleza, todo la creación.

El segundo ejemplo lo tomaremos del *Dhammapada, Las palabras de la Enseñanza*, una obra compilada alrededor del siglo III a.C.:. Leamos las seis primeras estrofas:

Todo lo que somos es generado por la mente.  
Es la mente la que traza el camino.  
Como la rueda que sigue  
la huella del buey que lo arrastra,  
así nos acompaña el sufrimiento  
cuando hablamos o actuamos alocadamente  
con la mente oscurecida.

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

---

20 *Suttanipāta*, 149-150 (cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., vol I, pp. 870-871).

«Me han insultado, maltratado,  
me han ofendido, robado»,  
manteniendo tales pensamientos  
reavivamos el fuego del odio.

Si nos liberamos del todo  
de pensamientos que insinúan:  
«Me han insultado, maltratado,  
me han ofendido, robado»,  
el odio se apaga.

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

Quien es pendenciero olvida  
que moriremos todos;  
no existen litigios  
para el sabio que reflexiona sobre la muerte<sup>21</sup>.

Estos seis versos representan el programa de máximos respecto a la ética según la Escuela de los Ancianos o *Theravāda*, junto al contexto en el que estas indicaciones están insertas. La frase que se repite idéntica en los primeros dos versos: «Todo lo que somos es generado por la mente. Es la mente la que traza el camino», resume de forma extremadamente sintética el punto de vista que he indicado al principio: todo el juego del bien y del mal, del dolor o de la felicidad se desarrolla en nuestra mente, en nuestro corazón. Por ello, como afirman los versos que acompañan a esa frase, depende de nosotros construir un mundo de dolor o bien edificar una vida serena. La llave de la paz está en nuestra manos.

Y además está la respuesta a la obvia objeción 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 remite a mi comportamiento interior. No es el haber sido insultado, engañado, aplastado lo que genera dolor, sino nuestra respuesta, es decir el dejar que se desarrollen pensamientos de lamento y de odio es lo que genera sufrimiento en nuestro corazón.

Aquí se está hablando directamente de la práctica que hemos llamado «zazen», el dejar ir aquello que surge para continuar sumergiéndonos en nosotros mismos, en aquello que somos antes de haber desarrollado cualquier pensamiento o sentimiento<sup>22</sup>. Por lo cual dice el *sūtra*:

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

---

21 *Dhammapada*, I, (1-6) (cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, pp. 503-504).

22 Es interesante señalar que *prajñā*, el término sánscrito con el que en ámbito budista se define el verdadero conocimiento, el saber verdadero, literalmente significa «antes del conocimiento».

Y finalmente, en la última estrofa:

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

Palabras estas 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 las prioridades y la escala de valores, dándonos una colocación real en el tiempo y en las relaciones.

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

Intentando sacar una conclusión de estas dos lecturas podríamos decir que esa parte de la enseñanza que llamamos «ética» y que en el budismo se explica en la atención, en el cuidado de todos los componentes de nuestra vida, o de nuestro mundo si se prefiere decir así, está modulada de forma más amplia o más restringida según las circunstancias en las que se encuentra viviendo la comunidad. Es decir según las condiciones de vida de los interlocutores naturales. Y, en los primeros tres o cuatro siglos, se trata siempre de monjes o 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 el monaquismo ya no es condición indispensable para realizar enteramente el despertar, que -es bueno aclararlo- consiste en disolver el mal de vivir realizando la felicidad profunda. En este nuevo budismo, que hoy llamamos *Mahāyāna*, la descripción del cuidado, de la atención en la confrontación con el prójimo entendido como toda la realidad, se convierte en más refinada, más sutil. Los interlocutores cambian, su realidad de vida es más articulada, más compleja.

En el nuevo modo de proponer la práctica religiosa el aspecto de la fe adquiere gran importancia, precisamente porque la dirección espiritual en la que consiste el *Mahāyāna* presupone una gran confianza en el Vehículo Universal, en lo incognoscible, fuera de mi control. El objetivo, también al cuidar de la realidad, consiste en el adherirse, que es precisamente confiar, en la parte más auténtica del ser, convirtiéndose en un dócil y vivo instrumento.

Hay que señalar que la otra vertiente de la vida, el aspecto más allá de lo mundano -llamado en sánscrito *asamskṛita*, es decir «no construido», «no fabricado»- no es un descubrimiento del nuevo budismo. También en el budismo antiguo se habla de lo increado<sup>23</sup>, de lo «sin-muerte»<sup>24</sup>, del único lugar seguro en el que tomar refugio. Es sin embargo con la llegada del nuevo budismo que, como dice

---

23 «Interrompe con empeño 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*, XXVI, 1 (383) (cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 576).

24 «Cuando los sabios residen en la contemplación/ de la naturaleza impermanente del cuerpo y de la muerte y de toda existencia condicionada,/ experimentan alegría y satisfacción/ penetrando hasta lo sin-muerte», cfr. *Dhammapada*, XXV, 15 (374) (cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. 574).

su mismo nombre, el «Vehículo grande» se convierte en central, punto de partida y punto de llegada a cada paso del camino religioso.

Si la realización del aspecto impersonal, ultramundano del hombre es intuitivamente la dirección natural de la práctica de zazen, menos evidente resulta cómo es posible confiar en aquello que somos fuera de la realidad personalista o egoica en el momento en el que intervenimos en las cosas de la vida cotidiana.

Por muy difícil que sea de decir y, sobre todo, de realizar, esta posibilidad consiste en olvidarse de sí mismo interviniendo en la realidad sin resultado escondido. Es una apertura gratuita en la confrontación del mundo, externa a la búsqueda de un resultado personal de cualquier género. Más concretamente se trata de poner nuestra energía en juego no según nuestro arbitrio sino en respuesta a la realidad, incluso cuando comporte desventajas evidentes para nuestra vida. Se trata por otra parte de pequeñas decisiones en la vida de cada día; una práctica de vida en la que el sostén de la fe es fundamental, porque poner en riesgo, como norma, nuestros intereses personales, sean materiales o espirituales<sup>25</sup>, sin ningún motivo es una operación que requiere constante firmeza de ánimo<sup>26</sup>.

Todavía más difícil se revela mantener las condiciones interiores necesarias, tanto para estar en condiciones de acoger el reclamo de la realidad sin dejarse engañar por nuestro deseo de protagonismo, de quietud, o por la simple pereza, como para salvaguardar una verdadera pureza de comportamiento.

Intentemos ahora representar cuanto hasta ahora he dicho leyendo algunas frases de Milarepa, monje eremita tibetano del siglo XII, conocido en Italia gracias a un film de Liliana Cavanai de 1973. En el texto *Vida de Milarepa* encontramos:

Rechaza todo aquello que el egoísmo hace parecer bueno y que daña a las criaturas. Al contrario, haz aquello que parece pecado pero es de provecho a las criaturas, porque es obra religiosa. [...] En una palabra, actúa de manera que no te ruborices de ti mismo [...], incluso cuando te opongas a algunos libros<sup>27</sup>.

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 calificuéis como religioso aquello que el orgullo mundano os hace hacer<sup>28</sup>.

---

25 Sucede frecuentemente que intervenir en la realidad siguiendo la exigencia de alguien, comporta -por lo menos durante un cierto tiempo- la pérdida de la serenidad interior.

26 En la literatura budista existen innumerables ejemplos de la compasión, o del espíritu de perdón del Buddha, en particular ante la confrontación con aquello que es llamado «el enemigo»; por ejemplo en el capítulo XXXVIII del *Mahāparinirvāṇasūtra* se narra un episodio en el que el Buddha se encontraba en meditación en la orilla de un río cuando un rey se acercó acompañado de su séquito y de sus numerosas concubinas. Puesto que las concubinas se habían acercado al Buddha, el rey, celoso, intentó poner a prueba su paciencia/indulgencia y con la espada cortó varias partes de su cuerpo. El Buddha, no teniendo ni ira ni odio dentro de sí, se mantuvo sereno. Sobre este episodio y su lugar en la práctica, cfr. *Il Sutra del Diamante*, cit., p. 133, n. 23. En el budismo la práctica del perdón consiste en dejar desaparecer aquello que debería ser perdonado.

27 J. Bacot, *Vita di Milarepa. I suoi delitti, le sue prove, la sua liberazione*, Adelphi, Milano 2001 4, pp. 213-214.

28 *Ivi*, pp. 220-221.

Después de una frase aparentemente banal: «Perseguid tan solo la santidad», continúa:

Los discípulos [le] preguntaron: «¿Si estas prácticas exteriores fuesen beneficiosas 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 para los demás. No benefician ni siquiera a sí mismos. Es como si un hombre arrastrado por un torrente pretendiese salvar a los otros»<sup>29</sup>.

Incluso un gran santo como Milarepa reconoce que ofrecerse a sí mismo en una condición de perfecta gratuidad es difícil. Sin embargo Milarepa nos ha dejado indicaciones para identificar y superar esta dificultad, que, como he señalado, tiene dos momentos sucesivos: primero reconocer cual es nuestro lugar, nuestra rol en el instante en el que estamos viviendo en el corazón de la realidad -es decir, en palabras de Milarepa, si se da el caso hacer «aquello que parece pecado pero es de provecho para las criaturas, porque es obra religiosa»-, y después la segunda dificultad, la de vivir este actuar con plena pureza, en «santidad», usando las palabras de Milarepa.

Vayamos a buscar en otro lugar la aclaración de cómo afrontar las dificultad testimoniada por Milarepa, porque es precisamente al resolver esa particular dificultad cuando en nuestra acción -según el *Mahāyāna*- llevamos completamente 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 más importantes textos de la mística budista. Examinemos por tanto una cita de este *sūtra*, una obra que a causa de la profundidad de los temas tratados hay que afrontar con mucha atención. El texto de *sūtra* consiste en una conversación, con preguntas y respuestas, entre el viejo monje Subhūti y el Buddha. En el párrafo 4 el discurso versa sobre el significado de *dāna*, término que, en mi versión del *sūtra*, he traducido como «don», y en el que la etimología de *dā* es la misma de la que deriva «dar», como también precisamente «don» (por tanto también «perdón»), pero también «dote», «dación», «dativo», etcétera, es decir aquellos significados y comportamientos que implican por parte nuestra aquello que en términos mundanos es definido como «pérdida», «renuncia», sea esta de carácter material o inmaterial. Así pues con *dāna*, y por tanto con «don», se entiende también ese particular modo de ofrecerse o de prestarse que hemos convenido en llamar «compasión»; aunque el sentido es más amplio, comprendiendo todo acto de cuidado o atención en la confrontación de la vida en su globalidad.

Leamos pues:

§ 4. Además, Subhūti, un bodhisattva que ofrece un don no debe basarse sobre algo, si ofrece un don no debe esperar algo. Cuando hace un don no deberá estar motivado por aquello que ve, ni por aquello que escucha, por un olor, por un gusto, 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 ligado a la concepción de un objeto del pensamiento. ¿Y por qué? La gran cantidad de méritos, Subhūti, de quién ofrece dones sin condiciones no es fácil de medir. Qué piensas, oh Subhūti, ¿es fácil medir la extensión del espacio hacia el este?». Subhūti respondió: «No, ciertamente no, oh Bienaventurado» El Bienaventurado dijo: «Y del mismo modo, ¿piensas que es fácil medir el espacio que se extiende al sur, al oeste, al norte, hacia arriba,

---

29 *Ivi*, pp. 221.

hacia abajo, en el medio o en cada una de las diez direcciones?», Subhūti respondió: «No, ciertamente no, oh Bienaventurado». El Bienaventurado dijo: «Exacto Subhūti, no es fácil medir la gran cantidad de méritos de un ser-del-despertar que sea completamente generoso sin ninguna demora. Entonces Subhūti, quién quiera entrar en el camino del bodhisattva deberá realizar dones sin estar apegado ni siquiera a una idea<sup>30</sup>.

Sin entrar en detalles, señalemos que si en el momento de actuar nuestras motivaciones no se pueden basar en el uso de nuestros sentidos, no 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 sin salida. Este *impasse* aparece todavía más claro en la frase siguiente:

Por eso el Buddha ha dicho: “Por un ser del despertar que no tenga ataduras puede ser dado un don. No da quien da ligado a formas y colores, a sonidos, olores, sabores, sensaciones de tacto o ideas” . Subhūti, un ser del despertar renuncia a un don de esta forma, por el bien de todas las criaturas<sup>31</sup>.

El *sūtra* nos está diciendo que cuando tenemos cualquier motivación o interés ligado a cualquier motivación o interés sensorial o mental, precisamente por amor a las criaturas es mejor renunciar, porque, si en vez de desde el fondo del alma, la acción nace desde nuestra característica humana, identitarias, como la voluntad, el deseo, los apegos, los prejuicios, las preferencias, los principios, etcétera, en palabras de Milarepa «no es beneficioso para las criaturas», incluidos nosotros; en otras palabras, es el modo equivocado, en sentido religioso, de entrar en relación con los demás y con las cosas. Las indicaciones de no basar nuestra acción sobre ninguna de las facultades de escoger y preferir es la representación, precisamente al interior de la acción, del sentido profundo de la fe en Vehículo Universal. Incluso en el momento ético, en aquel que la apariencia parecería siempre un acto religioso porque es la puesta en acto del «dar», el discernimiento no ha de ser hijo de nuestras capacidades como criaturas, sino por aquello que somos al salir de la escena todo aquello que preferimos, pensamos, creemos, queremos ser.

Es confiarse sin condiciones a aquello que podemos definir como corresponder de forma completamente pura a la inmensidad de la vida, al 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 que estamos en sintonía cuando nos confiamos sin reservas a aquello que, aun no teniendo nombre, es llamado convencionalmente «Gran Vehículo».

Este género de lenguaje, basado únicamente sobre «cómo» actuar, puede dejar perplejos porque no deja ningún espacio a aquel mundo mental que en Occidente llamamos «teología» ni a aquel gimnasio del intelecto llamado «metafísica». Busquemos entonces, por lo menos en parte, remediar esto introduciendo a una autora occidental; se trata de la eminente estudiosa y religiosa francesa del siglo pasado citada al comienzo, Simone Weil, que nacida de familia judía elige ser cristiana y, aun habiendo vivido solo treinta y cuatro años, nos ha dejado una serie de reflexiones extremadamente ricas y estructuradas. Es importante anticipar que S. Weil, en la práctica, ha sido una precursora del diálogo interreligioso, desde el momento en el que su lectura del cristianismo pasa también a través del estudio de la *Bhagavadgītā* y los *Upaniṣad*, leídos por ella -al parecer- directamente en sánscrito. Y no solo, su

30 *Il sutra del Diamante*, cit., § 4, pp. 96-97.

31 *Ivi*, § 14, pp. 135-136.

religiosidad está filtrada también por el estudio de *Daodejing* y el budismo Chan, el origen chino del Zen<sup>32</sup>.

S. Weil en sus escritos habla de «obediencia a las relaciones con las cosas»; un tipo de obediencia, dice, según «una necesidad a la que no es posible no obedecer» porque «es necesario obedecer a la necesidad y no a la coerción, a las relaciones de las cosas y no a la gravedad» y después porque es «necesario aprender a obedecer en tanto que espíritu y no en tanto que materia»<sup>33</sup>.

«Aprender a obedecer en tanto que espíritu y no en tanto que materia», traducido al lenguaje del *Sutra del Diamante*, se convierte en: «Por un ser del despertar que no tenga ataduras puede ser dado un don. No da quien da ligado 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 nuestra acción religiosa se podría basar sobre nuestros gustos y preferencias o sobre nuestras ideas de justo y equivocado, en cambio de responder dócilmente al reclamo, a la petición que nos llega de la vida:

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 cesa 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<sup>34</sup>.

La frase: «Cuando creemos poder escoger, en realidad somos inconscientes, prisioneros de la ilusión y nos convertimos en un juguete» se puede emparejar a la cita de Milarepa, allí donde este dice: «No intentéis calificar como religioso aquello que el orgullo mundano os lleva a hacer». La frase de S. Weil: «una acción es impuesta por la situación elegida claramente percibida» es lo que he intentado decir poco 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 vida misma». Mientras que la frase final de S. Weil «La única elección es la de ascender» corresponde a las palabras de Milarepa: «Perseguido solo la santidad».

Es una lógica, o una perspectiva, por la cual la relación auténticamente religiosa con la realidad consiste en seguir una elección que no parte de nosotros, sino de la vida misma. Actuar o no actuar y su dirección se generan de una inmersión en la que entre nosotros y el Vehículo Universal ya no existe distinción, un conjunto vivo que comprende todo, incluso a nosotros, y que por ello está fuera de nuestro control. Un «donde» en el que, para no estar en una estridente contradicción, solo podemos obedecer dócilmente, secundar.

---

32 Cfr. M. ZANI, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursi, Milán 1994, p. 52.

33 Cfr. M. VETÒ, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna, Casalecchio (BO) 2001, p. 39. Citado en S. Moser, *Il «credo» di Simone Weil*, Le Lettere, Florencia 2013, p. 70.

34 S. WEIL, *Quaderni*, 4 vol. compilados por G. Gaeta, Adelphi, Milán 1982-1993, vol. II, p. 275. Citado en S. MOSER, op. cit., p. 70.

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

Tras haber citado a S. 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 con «confiarse a la llamada que nos viene de la realidad», a través de un ejemplo muy conocido en la cultura religiosa: la parábola del samaritano (cfr. Lc 10, 29-37). A diferencia del sacerdote y del levita que siguen su propio camino, es decir llevando a la práctica una elección personal, el samaritano responde a la llamada de la realidad. Podemos decir que cumple el gesto religioso para él posible en esa situación: abdica de sus intereses, renuncia al contenido de sus pensamientos. En cambio el levita y el sacerdote pasan de largo sin pararse. Sea que han actuado por indiferencia o por que no consideraban que les tocara a ellos ocuparse del pobre diablo herido, han pensado que podían elegir, que podían intercambiar su juicio en vez de aceptar ser instrumentos de la vida.

Cuando nos comportamos evitando por pereza, astucia o interés someternos a la llamada de la vida, e igualmente cuando cedemos al protagonismo interviniendo de forma arbitraria, entonces marcamos nuestro actuar con el individualismo y de esta manera el error aflora, se distingue y pone en letras mayúsculas nuestro nombre y apellidos. Cuando en cambio la respuesta acogedora hacia la vida es impersonal, entonces es humilde; no porque quiera parecerlo, sino porque cuando el comportamiento es parte natural de la realidad no tiene, en su interior, la idea de realizar el bien, ni tiene, fuera, la apariencia de quien se muestra compasivo.

Expresándonos de nuevo con un lenguaje en parte derivado de S. Weil podemos decir que intervenir en la creación según lógicas y racionamientos humanos, o bien orientarnos según alguna conveniencia, equivale a elegir la fuerza en lugar del amor. Pienso que, en términos teístas, ese comportamiento puede considerarse un intento de competir con Dios.

\*\*\*

Ahora, 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 no es así. Las religiones son distintas y lo son en sentido vertical, es decir nacen sobre presupuestos, sobre problemáticas diferentes y por tanto, incluso cuando contienen indicaciones y análisis similares, lo hacen por motivos diferentes porque es distinta la problemática 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. Pero esta diversidad, lejos de ser un límite o de constituir una desventaja, es en cambio riqueza, una riqueza para todos.

En este contexto con «religiones» entiendo recorridos de dirección clara, serios, experimentados durante mucho tiempo, constatados por la experiencia vital de quién los ha abrazado siguiéndolos hasta

el fondo, al interior de los cuales el hombre puede, con confianza, entregar su vida edificando el bien día tras día.

El hecho de que existan distintas religiones, nacidas y desarrolladas sobre distintas problemáticas, permite al ser humano que tiene claro el cansancio, la belleza, el dolor y la maravilla que comporta el existir, elegir libremente su camino interior, como ha hecho S. Weil, por ejemplo.

Es decir adherirse, tomar la forma de esa particular vía de edificación interior que profundiza, clarifica, resuelve la problemática del vivir según la propia sensibilidad y la propia exigencia sincera como viviente.

No estoy hablando de una especie de supermercado de las religiones en el que se pueda entrar y elegir aquella que más curiosidad nos produce y que más nos atrae, o aquella que no hace interesantes o que está de moda. Estoy hablando de un acto doloroso, igual que es doloroso desprendernos de nuestro pequeño tesoro de autocomplacencia, pero que nos permite, por ejemplo, no acomodarnos acríticamente, perezosamente, en la tranquilizadora religión «de casa»; hablo de una modalidad en la que incluso escoger como nuestra la religión al interior de la cual hemos nacido sea una adhesión convencida y motivada, completamente *ex novo*. Repito, convencida y motivada, porque sinceramente busquemos, precisamente en aquella forma, la fuente del bien para nuestra vida. Sucederá entonces que la presencia de diferentes recorridos religiosos se revelará riqueza y no un trastorno, como a veces sucede en cambio cuando nuestra elección no es ni convencida ni motivada, o bien bien cuando no ha sido realmente realizada.

Es normal que sean los cristianos los que se interroguen sobre cual sería el punto central de la «buena noticia» de la que Jesús se ha hecho interprete y, sobre todo, a cual problemática interior, personal, esa «buena noticia» de Jesús apunta resolver. Sin embargo, para aclarar mejor mi pensamiento, me aventuro a una pequeña comparación entre las dos vías religiosas, la budista y la cristiana; obviamente en el ámbito del tema que estamos tratando, la compasión.

La problemática sobre la cual nace el recorrido budista, lo hemos visto anteriormente, se funda sobre la constatación de que los seres vivos, todos los seres vivos, al interior de su existencia encuentran dolor e infelicidad. La «buena noticia» según el Buddha es que es posible disolver la infelicidad y alcanzar una sutil pero indestructible felicidad interior. El Buddha histórico se pone como testimonio de esta posibilidad y, en la práctica, dice: «Mira, igual que lo he conseguido yo, un ser humano como tú, aun cuando es un camino difícil y lleno de obstáculos, podrás conseguirlo también». Este es el punto. Por tanto, incluso aunque tomemos en consideración el elemento que hemos llamado «compasión», si estamos hablando de budismo es sobre ese trasfondo que lo hemos de proyectar. Por ello, se trate de 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 necesario paso siguiente deberá de ser: «Quiero aprender como se hace». El resto, todo el resto, por muy fascinante, noble o tranquilizador que sea, si no tiene que ver con el programa de trabajo, corre el riesgo de convertirse solo en una ralentización, una distracción, cuando no en un obstáculo para la construcción de nuestro camino interior.

Volvamos ahora a las citas precedentes que, confirmándose mutuamente, podrían dar la impresión de que cristianismo y budismo tienen en común no solo algunos principios clave, sino también una parte considerable del recorrido. Releamos la cita de S. Weil respecto al tema de la vida de relación, allí

donde se pregunta si el ser humano que intente seguir un recorrido religiosos tiene la posibilidad efectiva de elegir entre un comportamiento empático con la realidad y un comportamiento excéntrico, personal, o incluso egóico.

Elección ilusoria. Cuando se cree poder escoger, en realidad se es inconsciente, prisionero de la ilusión y nos convertimos en un juguete. Se cesa 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 mientras está ausente otra cosa. S. Weil introduce 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. Veamos ahora aquello que he señalado como una ausencia. En la frase que he citado falta el porqué o por gracia de qué debería yo de volverme dócil, obediente según la denominada necesidad introducida por S. Weil.

La explicación la encontramos sin embargo muy clara en la frase que presento a continuación y que extraigo también de S. Weil:

El significado de todo ello es que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, puede realizar o bien puede volver imaginaria tan solo su semejanza con Dios; hace verdad su semejanza con Dios cuando elige la vía de la obediencia<sup>35</sup>.

Vía de la obediencia o vía de la necesidad que se pierde, podemos añadir, cuando pretendemos ser nosotros los que determinamos nuestro papel 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*.

Más allá del lenguaje usado, hay claramente una concordancia, diría incluso una identidad de plasticidad espiritual o de movimiento interior entre algunas instancias del cristianismo según S. Weil y el budismo, sobre todo aquel budismo que elige como referencia base el confiarse al Vehículo Universal, definido *asamskrita*, es decir, literalmente, «lo increado». Pero está claro igualmente que las motivaciones, el porqué de todo aquello y por tanto la dirección global de lo que hemos definido como movimiento espiritual es en ambos casos distinta.

Es de hecho explícito que para S. Weil, y creo que puedo decir para el cristianismo en su conjunto, la clave de todo, la motivación de una elección de ascesis o de santidad tan pura como para trasformarnos, sin personalismos, en la realidad viva, es única y exclusivamente realizar, viviendo, la semejanza con Dios. A no confundir con el querer volverse Dios, obviamente.

Veamos ahora otra cita que hemos utilizado, es decir la parábola del samaritanos, de la cual leemos ahora el prólogo:

Un doctor de la ley se levantó para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?». Jesús le dijo: «¿Qué está escrito en la ley? ¿Qué leéis allí?». Aquel respondió: «Amarás al señor tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza y con toda tu mente y al prójimo como a ti mismo». Y Jesús: «Has respondido bien, haz esto y vivirás». Pero

---

35 Cfr. P. FARINA, *Dio e il male in Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2010, p. 128. Citado en S. MOSER, *op. cit.*, p. 71.

aquel, queriendo justificarse, dijo a Jesús: «¿Y quién es mi prójimo?». Jesús respondió: «Un hombre descendía de Jerusalem a Jericó...» (Lc 10,25-30)

El resto ya lo hemos visto. En la primera frase de este prólogo se expresa con claridad una motivación, es decir: «¿Qué debo hacer para heredar la vida eterna?». La indicación: «Amarás al señor tu Dios con todo el corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza y con toda tu mente», desde el punto de vista del movimiento espiritual, puede ser puesta al lado del *Sutra del Diamante*, en el fragmento ya citado en el que se dice:

Además, Subhūti, un bodhisattva que ofrece un don no debe basarse sobre algo, si ofrece un don no debe esperar algo. Cuando hace un don no deberá estar motivado por aquello que ve, ni por aquello que escucha, por un olor, por un gusto, 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

Este acercamiento es posible porque en ambos casos se habla de una absoluta separación de cualquier lazo terreno, de volver la atención completamente hacia otra parte alejando la mirada del mundo; sin embargo, aquí también está claro que ambas religiones se mueven según distintas motivaciones, y por tanto persiguen finalidades distintas.

Usando un símil desacralizador, equipararlas sería de alguna manera como equiparar dos personas porque viajan en dos automóviles de igual carrocería, cuando en realidad la primera va a Roma por razones de trabajo y la segunda va a Milán por turismo. Incluso en la semejanza de las formas, que a veces es incluso identidad, de esta diversidad de intenciones nos da cuenta el caso a mi parecer evidente de la parábola del hijo pródigo. Si bien con pequeñas diferencias, esta parábola aparece en el capítulo IV del *Sutra del Loto*<sup>36</sup>, y en el evangelio de Lucas (cfr. Lc 15,11-32). Sobre una misma estructura narrativa que podría hacer pensar en quien sabe qué concordancias, se apoyan dos tradiciones, cada una con 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.

\*\*\*

Cuanto he dicho hasta ahora es, sin embargo, aquello que tiene que ver con la tradición, que por sus propias características transmite comportamientos y ejemplos de alto nivel. Las cosas se complican si consideramos que el budismo también tiene un aspecto popular e, igual que sucede en el cristianismo popular donde lo piadoso y el sentimentalismo a menudo cubren, esconden el sentido religioso de la compasión, también sucede lo mismo en la parte numéricamente más relevante de los budistas. Sobre todo entre los occidentales, que adoptan con mayor facilidad y velocidad los aspectos de la religión budista que parecen similares a ese cristianismo de prédicas vibrantes, en las que se suscita a propósito conmoción y exaltación y que crean un malentendido que a muchos cristianos les lleva a creer en el cristianismo como la religión del sentimentalismo y de lo piadoso. Mientras que, en cambio, el ejemplo

---

36 Cfr. *Sutra del Loto*, a cargo de L.Meazza, Rizzoli, Milán 2001, pp. 128-142. [Existe traducción al castellano: *El sutra del loto*. Ed. Herder. Barcelona, 2015]

más básico de compasión, es decir la parábola del samaritano, no contiene ni siquiera una indicación a aburridas, aunque quizás catárticas, manifestaciones emotivas.

Hay una parte del budismo en la que la compasión tiene un papel central, sobre todo si se manifiesta con formas asombrosas en el sentido del autosacrificio o de la dedicación. Existen también escuelas del budismo en las que los fieles están habituados, educados, por ejemplo a realizar dones en forma de dinero, y es necesario decir que esta educación consiste a menudo en estimular donaciones hacia el clero; y ello porque la práctica de *dāna*, es decir del donar, es considerada una acción de consecuencias extremadamente positivas, y tales consecuencias son considerada todavía mayores cuando las donaciones están dirigidas a los religiosos...

Por otra parte, en aquellos países en que se ha desarrollado en países fuertemente influenciados por la cultura hindú y por tanto en los que la creencia en el renacimiento está muy difundida, compasión, generosidad y donaciones son considerados como causas excelentes, verdaderas inversiones para obtener ventajas en esta vida y también en las posteriores.

Entonces, siendo nuestra vida un sistema integrado con la vida de los demás, la entrada de bien en ese sistema, sea por el motivo que sea, no puede sino aumentar el bien global del sistema. Sin embargo, estas consideraciones que se basan sobre el cálculo de ventajas o desventajas, aun siendo deseables, no son «obra de religión», por usar las palabras de Milarepa. Deberían ser, si acaso, parte de una norma cultural, cívica, de buena convivencia civil.

Los comportamientos virtuosos interesados, orientados a una finalidad, están ciertamente en condiciones de reducir, incluso notablemente, la cantidad de sufrimiento y de infelicidad a la que todos sin distinciones estamos expuestos diariamente; sin embargo, si observamos el programa de trabajo del budismo, está claro que no está en el realizar obras de caridad esperando una recompensa espiritual ni en imitar al samaritano como obediencia a una regla que saldremos de la angustia que suscita en nosotros enfermedad, envejecimiento y muerte; ni siquiera obtendremos ningún beneficio ante el dolor que nace en nosotros por la pérdida de las personas queridas y por la imposibilidad de alcanzar y conquistar aquello que deseamos.

No solo la angustia de vivir y de morir continuará acompañándonos, sino que podría desarrollarse, si hemos malinterpretado el mensaje religioso creyendo que a nuestro ser caritativos o compasivos va unida una promesa de recompensa, un profundo sentimiento de desconfianza por no haber recibido el premio que esperábamos, una desconfianza que se convertirá, se podría convertir, en abandono de la fe.

Si bien realizar el bien incluso únicamente con el objetivo de obtener un beneficio es algo a lo que hay que animar y que hay que considerar apropiado, ese acto entra en una óptica de reducción del daño<sup>37</sup>, no resuelve el problema de raíz. El verdadero mensaje religioso no tiene que ver con este nivel del discurso. A mi parecer cuando las Iglesias -o los hombres y las mujeres de religión- por interés, por ignorancia o por indolencia no aclaran la verdadera dimensión, el ámbito, en el que nos encontramos cuando realizamos un bien con la finalidad de obtener un bien, cometen un grave error que incluso daña a la misma religión.

---

37 Para profundizar en esta perspectiva cfr. M. Y. MARASSI - G. IORIO, *La Via libera. Etica buddista ed etica occidentale*, s.l., La Stella del Mattino, Fano (PU) 2013. Agotado sobre papel, el texto esta disponible gratuitamente como e-book (o pdf) en <http://www.lastelladelmattino.org/libronline/>. [existe disponible una traducción al castellano en <https://docs.google.com/file/d/0B5ONawViqaynQzMybVU3MVFfRzQ/edit>]

\*\*\*

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

- La práctica del cuerpo llamada «zazen» en japonés.
- La conciencia 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 las múltiples maneras, ocasiones, modalidades de cuidar nuestra vida interconectada con la de nuestro prójimo, también está eso que llamamos «compasión», es decir la activación de un actuar que comporte por nuestra parte una atención desinteresada a la vida de los demás, incluso cuando esto comporte una pérdida, un daño a nuestros intereses.

Los japoneses, a veces muy radicales en sus formas, han sintetizado esta forma particular de cuidado de la realidad con la frase: «Obtener es la ilusión del mundo, pérdida es despertar»<sup>38</sup>. Eso significa que ahí donde mi actuar sea motivado por cualquier ventaja o preferencia nos encontramos en el mundo «en el que tiña y herrumbre corroen», por usar las palabras del evangelio (Mt 6,20). Pienso que – siempre en relación al movimiento espiritual y no en relación a las motivaciones y a la finalidad- La expresión «Obtener es la ilusión del mundo, pérdida es despertar», si bien con cautela, puede ponerse al lado de Lucas 17,33, es decir: «Quien busque salvar la propia vida la perderá, quien en cambio la haya perdido la salvará».

En la tradición budista, durante alrededor de veinticinco siglos, esta actitud en ante la confrontación con la vida ha sido representada con distintos términos. El primero es *karuṇā*, traducido normalmente como «actitud compasiva», pero que, derivando de la base *krī* de la cual se deriva el verbo *kirati* -cuyo futuro tiene el para nosotros familiar sonido de *karitā*- significa «sacar», «dar», «poner a disposición algo propio». *Karuṇā* tiene por tanto un sentido muy cercano al término *dāna* que ya hemos visto y que hemos traducido como «don», «dar», «perdonar», etc.

El segundo término, usado históricamente para representar la actitud de la que estamos hablando, es *maitrī*<sup>39</sup>, habitualmente traducido como «benevolencia» y también «amor» y que derivando de *mitra*, literalmente «amigo», tiene un sentido que podríamos traducir como «amigabilidad», «amistad».

Finalmente, sobre todo -pero no únicamente- en el nuevo budismo, es decir en el denominado mahāyāna, empezó a usarse un término que en la tradición de los Upaniṣad primero y después en la de los Jaina poseía ya a sus espaldas una cultura milenaria. Me refiero a *ahimsā*, palabra hecha famosa por Gandhi y que es habitualmente traducida como «no violencia», pero que literalmente significa «inocencia», puesto que esta compuesta por el privativo *a* y por *himsā*, desiderativo del verbo «ser nocivo» [“nuocere” en it.], «herir», «hacer daño». *Ahimsā* tiene un papel tan central en toda la religión

38 En japonés: *Toku wa mayoi, son wa satori* 得は迷い、損は悟り. La frase es atribuida a Kōdō Sawaki, famoso monje zen del siglo pasado (cfr. [https://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki\\_K%C5%8Dd%C5%8D/](https://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_K%C5%8Dd%C5%8D/)).

39 Más conocido bajo la forma *pāli*; *mettā*.

hindú, y por tanto en el budismo, que en los antiguos textos hindúes llamados *Purāṇa* la personificación de *ahiṃsā* es representada como mujer y compañera de *dharma*, la eterna ley universal.

En cualquier caso, es evidente que en todo el budismo la indicación básica de una vida ética incluye también aquello que en Occidente entendemos con compasión, no como elemento particular sino en tanto que parte natural de una actitud global más amplia, aquello que con mis palabras he definido como «actitud paternal» o «cuidado desinteresado, gratuito». Ello porque la norma de comportamiento, la indicación o enseñanza deriva de la realidad, es la realidad de quien gratuitamente da, cuida, regala amistad a todo, sin buscar nada a cambio y afronta de buen grado las desventuras y los problemas que podrían derivar de ese comportamiento.

Confiándose al Gran Vehículo, es decir a aquello que somos cuando no somos, o bien cuando somos si bien de un modo impersonal, también se realiza *ahiṃsā*. Sucede que si el protagonista es nuestra parte impersonal, «eso» es compasivo, y si le dejamos hacer a él<sup>40</sup>, su tendencia normal es la amigabilidad. Cuando conseguimos no interferir con nuestros intereses o con nuestra voluntad de distinguirnos, el comportamiento natural, normal, es cuidar. Así pues, el confiarse al Gran Vehículo y la compasión coinciden, no por elección nuestra sino porque esta es el comportamiento natural de aquel.

Para concluir este capítulo, un ejemplo clásico. Se dice que Siddārtha, llamado después el Buddha, el Despertado, en el momento del despertar -pensando en la imposibilidad de comunicar a los demás un sentido que se encuentra más allá de lo pensable- habría decidido permanecer en silencio respecto a su experiencia. Después, en aquel silencio, tuvo fe y se confió, y apareció entonces la compasión, y de esa manera, durante sus siguientes cuarenta y cinco años, hasta el último instante de vida, hizo precisamente aquello que Siddārtha había pensado imposible.

---

40 Uso el pronombre masculino en sentido neutro: «aquí» no existe ni masculino ni femenino.

# Claridad y libertad

## Profundizar la confrontación

El libro que estás leyendo es fruto de la colaboración de dos personas que recorren caminos distintos, los cuales, aun permaneciendo como tales, se acercan cruzándose para después alejarse sin perderse de vista, porque ambos están dirigidos a la conversión. Esta colaboración también está hecha de diferencias y de crítica: la sal del diálogo. Aquello que nos une no aparece en esta líneas, entre otras cosas porque las palabras para decirlo no existen. Un acto espiritual es un hecho y -por muy elocuente que pueda parecer- como tal es mudo. Además de siempre nuevo. Aquello que se renueva cambia, y las palabras de antes ya no lo representan. Así pues el hilo que nos une queda en el fondo, libre de aparecer y desaparecer según las circunstancias, sin interrumpirse.

Nicolini-Zani ha expresado en su texto cuales son los contornos dibujados por él para una aproximación al diálogo que apunte a comunicar cristianismo y budismo sobre el plano del sentido de compasión. Es también de sus textos que toman nota las palabras que siguen.

\*\*\*

En materia de diálogo interreligioso existe en el campo cristiano una tendencia que se explicita en el leer la religión del otro según las categorías y las «medidas» de la religión cristiana. La cual se plantea así como patrón para medir el nivel de salvación de la otra en base al contenido o no del «misterio crístico»<sup>41</sup>. Este método, por tanto, es propuesto incluso en el momento en que se delinea un diálogo con los budistas sobre el plano de la «compasión», o más específicamente, sobre el plano del *agápe*: el nivel de *agápe* en la religión de mi vecino se convierte en la medida de su valor de salvación.

Considero inadecuado esta manera de proceder por dos órdenes de motivos. A mi modesto parecer ese método esta, en primer lugar, en conflicto con la posibilidad llamada «diálogo». si este es entendido como una relación entre iguales, con características de completa reciprocidad. Creo que para que el diálogo, el encuentro de dos voces, sea posible, es necesaria la diversidad, la claridad de identidad y la reciprocidad. La actitud del que busca en mí aquello que es importante para él está, en cambio, sobre el camino que niega la diversidad, es decir la posibilidad de descubrir en mí una novedad inesperada. Si quién dialoga conmigo valora en mi religiosidad solo aquello que él ya posee y ama dentro de su religión y de su moral (así es como leo lo que dice Giuseppe Ruggieri, citado por Nicolini-Zani), niega o no valora mi identidad, porque en ella va buscando solo los elementos de la suya. Y niega también la reciprocidad como característica del diálogo, porque esta manera de aproximarse hace que el valor querido por él y que el busca en mí se convierta en medida también del valor de mí forma religiosa.

En otras palabras, buscar a Cristo o el eco del *agápe* cristiano en el budismo o, más bien, en el corazón de los budistas comporta el riesgo de un proceso de homologación y las apariencias de un proceso inquisitorial: aquí existe el Cristo-*agápe*, aquí en cambio no.

---

41 Este tipo de enfoque requiere, entre otras cosas, que los cristianos conozcan bien el «misterio crístico» de forma que estén en condiciones de discernirlo allí donde está escondido en las otras formas religiosas.

En el budismo (en el corazón de los budistas) es necesario buscar al Buddha, y esto significa ver/comprender/realizar el Buddha (y por ello, eventualmente, *ahimsā*). Como también deberían de hacer los budistas en diálogo, en el cristianismo (en el corazón de los cristianos) deberían buscar a Cristo, no al Buddha. Con esto quiero decir que una profunda y auténtica comprensión del otro en el plano de su diferencia religiosa debe pasar por aquello que en antropología cultural se llama «contaminación». En cierto modo, en alguna medida debo «convertirme en el otro» con el objeto de que su identidad me resulte (más) clara, sin tener que leerla a la luz de la mía.

Diálogo en el respeto de la identidad y reconocimiento de diversidades potencialmente verticales, quizás inconciliables, pero no por ello negativas o en oposición, sino más bien y precisamente por ello más interesantes. Más distintas son las religiones y más amplio es el espacio de la verdad. Por lo menos como hipótesis a verificar en la práctica pienso que es más profundo y productivo un diálogo que parta del presupuesto por el cual el Cristo (entendido como «principio crístico») y el Buddha (entendido como «principio búdico») pueden ser hermanos, vecinos, armónicos pero no coincidentes. De otra manera la semilla del «solo nosotros somos los justos, por lo que vuestra justicia, si existe, es ya la nuestra» esta ya plantada y producirá dolor, primero que nada en el sembrador.

En el diálogo entre cristianos y budistas la «diferencia cristiana» y su dimensión absoluta se legitiman aceptando la «diferencia budista» en su dimensión absoluta. Y viceversa, considerar la religión del otro una simple «mediación que participa de la salvación» porque el amor salva solo en la medida en la que nos hace participar de Cristo, como afirma Nicolini-Zani sobre la base de las citas de Geneviève Comeau y del padre Jacques Dupuis, significa sostener que aquello que se puede encontrar de bueno en aquella solo lo es por su posibilidad de acercarse a Cristo. Es una posición preestablecida en la que entre los dos dialogantes uno pretende que su forma religiosa constituya en cualquier caso el polo principal, relegando a la otra a un papel secundario. El diálogo que surgirá estará completamente desequilibrado de forma que será tan solo aparente.

Desde hace mucho tiempo intento, de varias maneras, profundizar el diálogo con personas que viven su propia religiosidad en la estela de Jesús. En los últimos decenios por parte cristiana la acogida y el respeto de las otras religiones han crecido de forma continua; sin embargo, la posición desequilibrada antes descrita es prácticamente constante en los cristianos en diálogo, como si tuviesen miedo de perder su especificidad al aceptar, a la par, la del otro. Podría parecer que se sienten constreñidos a defenderla, por ejemplo con frases como: «Si el cristianismo es la religión del evangelio, es decir que se define más por el espíritu que por la letra, entonces no puede englobarse junto a otra religión» (Claude Geffré, citado más adelante por Nicolini-Zani), como si el espíritu fuese de «propiedad» cristiana, como si no fuese posible una espiritualidad que no se origina y no concluye en un horizonte cristiano. Temo que esto, que parece una especie de provincianismo religioso, no sea sino el reflejo de un temor profundo, injustificado a mi parecer, porque allí donde las especificidades son reales no tienen necesidad de ser defendidas por un *estatus* de exclusividad. El testimonio es suficiente para rendirles justicia.

El enfoque que desearía respecto a un diálogo sin miedo, sin necesidad de enrocarse, lo leo por ejemplo en las palabras de San Pablo cuando dice: «Me he hecho débil con los débiles, para ganar a los débiles; me hecho todo con todos, para salvar de todos modos a alguno. Todo lo hago por el evangelio, para hacerme copartícipe con él» (1Cor 9,22-23). Si nos tomásemos en serio ese «todo con todos», se acreditaría al apóstol como tramposo. Igualmente creo que la operación que Pablo realiza en Grecia de remitir el «dios desconocido» (At 17,23) a Dios *simplemente*, indica la misma dirección: no sabemos, por eso buscamos. En otros términos, «dios» es el nombre que atribuyo al misterio. Y entonces, ¿quién

soy yo para erigirme en juez para decidir en qué medida se alberga en ti el misterio «correcto»? Si lo que leo en san Pablo es aceptable, también por parte cristiana existirían los presupuestos para un tipo de diálogo que prevea la contaminación en la reciprocidad.

Es esta una hipótesis que tiene raíces lejanas. Está a la base del proyecto inicial sobre el que nace y se ha desarrollado la Stella del Mattino<sup>42</sup>, que con muchas dificultades, temores y vueltas a comenzar todavía camina. La idea de esta comunidad, que en algunos aspectos no tiene una existencia convencional porque no tiene una sede física, nació hace muchos años en el sentir de Kōshō Uchiyama (1912-1998)<sup>43</sup>, abad entre 1965 y 1975 del monasterio zen japonés llamado Antaiji, lugar en el que pasó una parte de mi vida. El padre Uchiyama, antes de abrazar la vida monástica budista, fue profesor en una escuela de teología católica e incluso después no abandonó nunca el estudio del cristianismo. Consideraba que el mundo moderno tiene necesidad de una perspectiva religiosa simple, clara, esencial, orientada únicamente a la salvación del hombre de la limitación de sus condición y consideraba que esto sería posible si cristianismo y budismo tomasen el camino de un encuentro realizable en la vida cotidiana, sin miedo de una reciproca contaminación, en el respeto de las recíprocas identidades. Esta idea se convirtió en un proyecto realizado por su sucesor Kōhō Watanabe<sup>44</sup> que vino a Italia en 1987 junto a tres monjes italianos formados bajo su guía.

Hoy mi actividad, y también este libro, son la continuación de aquel antiguo proyecto, en la consciencia de que para mí y, pienso, para cada budista el diálogo no puede tener un espíritu apropiativo, el de encontrar en la religión del otro los elementos que me enriquezcan a mí o a «mí» vía religiosa, es decir que generen un crecimiento en salvación, en despertar. En el diálogo, como en cualquier otra parte, el único fin perseguible es el de ofrecer, testimoniándola, la posibilidad de despertar, de salvación. Esto se convierte en real solo en la consciencia y en el pleno respeto de la forma religiosa encarnada por mi interlocutor<sup>45</sup>.

Volvamos al sentido de «contaminación». Con el fin de que esta adquiriera un profundo significado religioso sería necesario un recorrido que vaya más allá de la simple escucha o el muy laudable y difícil acogimiento, en el que se proponga como un movimiento activo en el que un cristiano, incluso uno solo, aprenda, realice completamente zazen<sup>46</sup> y después, de manera confiable, ofrezca testimonio. Si

---

42 Una comunidad budista zen en diálogo con el cristianismo. Se puede leer su historia, resumida, en: [https://it.wikipedia.org/wiki/La\\_Stella\\_del\\_Mattino/](https://it.wikipedia.org/wiki/La_Stella_del_Mattino/).

43 Tōkyō, 1912 – Kohata, 1998. Cfr. [https://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama\\_Kōshō](https://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama_Kōshō) . Es posible descargar gratuitamente, en formato pdf, *Lo zen di Dogen come religione*, una de sus obras, en esta dirección: <http://urlin.it/12cof3> (en italiano), y también en castellano en: <https://goo.gl/z6e6FY> .

44 Aomori, 1942. Cfr. [https://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe\\_Kōhō](https://it.wikipedia.org/wiki/Watanabe_Kōhō).

45 El acogimiento respetuoso de la religión del otro en el budismo tiene una historia muy antigua, Son famosos los edictos del rey budista hindú Aśoka Mauriya el Grande (s. III a.C.), incisos sobre estelas de piedra hasta los límites de su imperio. En el edicto n. 7 encontramos: «Todas las religiones deberían vivir en cualquier sitio, porque todas desean el autocontrol y la pureza de corazón». En el n. 12: «He honrado todas las religiones. Debería haber crecimiento en los fundamentos de todas las religiones. El crecimiento puede suceder de muchas maneras, pero en la base de todas está la limitación de la palabras; no elogiar demasiado la propia religión o condenar la de los otros sin una buena causa. Y si hubiese un motivo de crítica, exponerlo de forma cortés. Se debería escuchar y respetar la doctrina profesada por los demás. El contacto [¿diálogo?] entre las religiones es una cosa buena. El rey Aśoka, “Amado por los dioses”, desea que todos estén bien informados sobre las doctrinas de las otras religiones» (cfr. *The Edicts of King Ashoka*, a cargo de S. Dhammika, Buddhist Publication Society, Kandy 1993, descargable de forma gratuita en <http://http://www.cs.colostate.edu/~malaiya/ashoka.html/>)

46 Ha habido y hay todavía numerosos cristianos que practican y han practicado durante mucho tiempo zazen, el antecesor de estos fue el jesuita Hugo Enomiya-Lassalle (1890-1990), que escribió: «La verdad es que si un cristiano que lleva dentro de sí todo el cristianismo, practica intensamente zazen, tras algún tiempo verá literalmente encenderse de

esto sucediese, existen buenos motivos para creer que estaríamos ante un momento crucial, para el budismo además de para el cristianismo. En ese punto preguntarse cual relación tenga con Cristo aquella experiencia, ya no otra porque se ha convertido en propia, constituiría el nacimiento de un futuro potencialmente revolucionario para la humanidad.

Sería, casi, igualmente beneficioso que ocurriese lo contrario; que un «nacido budista» que viva plenamente zazen, penetrase afondo el «misterio crístico». Y digo «casi» igualmente beneficioso por un motivo concreto, real; el zazen es algo que en el cristianismo no solo no existe, sino que representa de alguna manera una carencia. Es decir, falta una práctica experimentada y refinada durante milenios, en la que cuerpo, mente y espíritu «trabajen» juntos al máximo de sus posibilidades con la finalidad de que estas sean superadas. Durante la cual desaparece «yo», «hombre», «mujer», «cristiano», «budista»... Después, cuando nos levantamos del cojín<sup>47</sup>, se puede ser cristianos (budistas, islamistas...).

El punto resolutivo es que vivir concretamente, cada día, aquello que podemos llamar «muerte a sí mismo» sumerge, abre, introduce en aquello que al comienzo de esta páginas he llamado «experiencia de lo divino» y eso no es lo mismo que hablar de ello. Más bien, solo hablar de ello está en el extremo opuesto.

Desde mi punto de vista es posible un enriquecimiento recíproco de ambas propuestas religiosas, y es realizable si sobre un plano de reciprocidad y gratuidad cada uno está dispuesto a dar un paso en la dirección propuesta por el otro<sup>48</sup>. Pienso que tras haber probado en nosotros mismos, durante mucho tiempo y a fondo, el actuar en nuestro espíritu de la religiosidad del otro, será posible entonces hablar de «valor salvífico», o no, en su religión. Desde dentro y en el mismo plano. Y cuando el otro descubra lo «específico budista (o cristiano)» a partir del propio testimonio, hablará la misma lengua.

Buddha no es un concepto, ni un personaje literario, ni alguien que vivió hace dos mil quinientos años; no tiene un rostro visible o representable. Así pues, en lo que respecta a zazen, no consiste ni en contemplar un rostro más o menos amoroso reconociendo tranquilizados que la alteridad en el fondo no es tal. No existe nada que ver, se trata de practicar una clara esencia que poco a poco se expresa, se manifiesta, a través de nosotros. Llamar «buddha» a esa esencia no es más que una convención. Pretender hacerla entrar en el «Espíritu de Cristo como toda riqueza espiritual humana», como sostiene Edmond Pezet citado por Nicolini-Zani al final de su escrito, es no haber entendido su naturaleza ni siquiera de lejos. Es un intento de volver a llevar al terreno de las muchas cosas humanas «algo» único y no clasificable ni siquiera como humano. *Mutatis Mutandis*, corresponde a querer reintegrar el amor de Dios entre tantas riquezas humanas; una más entre otras. El problema no es creer que la sabiduría de Buddha entre en el Espíritu de Cristo; cada cual es libre de creer aquello que quiere, será su experiencia la que lo confirme o corrija. Profundamente equivocado está el paralelismo entre (la sabiduría) de Buddha y «cualquier riqueza espiritual humana». Si aquello que los budistas entienden con «buddha» o «sabiduría de buddha» fuese algo, una idea o una riqueza entre tantas, el budismo en tanto que vía

---

improviso las verdades cristianas y las palabras de las escrituras» (cfr. H. ENOMIYA-LASSALLE, *Zen e spiritualità cristiana. Nell'insegnamento di un padre gesuita e maestro zen*. Edizioni Mediterranee, Roma 1995, p. 34). Esto descrito por Lasalle no es la virtud profunda, esencial del zen sino una especie de resultado colateral, de alguna forma marginal. Es normal que, cuando nuestras opiniones, estereotipos y hábitos mentales caen, incluso la capacidad sapiencial, liberada, encuentre beneficio.

47 Como hemos visto en el capítulo precedente, zazen consiste en estar sentados; habitualmente nos sentamos sobre un espeso cojín redondo puesto sobre una estera o un cojín más delgado, sobre el que apoyamos las rodillas.

48 Pienso que esto podría ser la «segunda milla» de la que habla el evangelio de Mateo (cfr. Mt. 5,41).

trascendente de salvación no tendría ningún sentido. Es necesario realizar (la sabiduría de) buddha antes de poder comenzar a hablar de ella.

Sería extremadamente importante si en un futuro fuese posible un cristianismo budista<sup>49</sup>, como auspicia Nicolini-Zani citando a Jürgen Moltmann. La energía nueva que brotaría de ello llevaría a recorridos actualmente impensables, cancelando un pasado en el que el cristianismo a menudo ha viajado llevando consigo el modelo cultural occidental considerado como el único en condiciones de acoger y desarrollar valores cristianos. En su larga historia el budismo, no por merito de alguien sino gracias a su estructura interna completamente vuelta hacia el espíritu y en condiciones por tanto de renacer en cada forma cultural, se ha insertado plásticamente en las culturas más distintas<sup>50</sup>, aceptando con facilidad las religiones autóctonas, manteniendo al mismo tiempo la experiencia de zazen, o experiencia directa de lo divino, fuera de las creencias, de las teorías, de las teologías y de los conflictos.

## El diálogo y los textos

Otro punto del desarrollo del escrito de Nicolini-Zani, respecto al cual gustoso ejercito mi crítica, concierne a la propuesta de plantear un método de diálogo que se funde sobre una confrontación de textos. A mi parecer es un método que no tiene en cuenta suficientemente la realidad extracristiana, además de que podría ser desventajoso para el mismo cristianismo.

La propuesta de la confrontación de textos parte del presupuesto de que todas las religiones tendrían un único canon y además «cerrado», como por ejemplo el de la religión cristiana que acoge como sagradas las escrituras del Antiguo<sup>51</sup> y el Nuevo Testamento en una versión cerrada en el siglo II. En el budismo, aparte del impropriamente definido como Canon pāli<sup>52</sup>, existen el Canon sánscrito, el Canon chino, el Canon tibetano, el Canon coreano, el Canon japonés y además las escrituras producidas por cada escuela, siempre (incluso hoy) implementadas, un conjunto de decenas de millares de textos<sup>53</sup>. Ante una situación así, ¿cuáles son los textos que tendríamos que comparar? ¿Quién los escogería? ¿En cuáles de sus distintas versiones?

---

49 A propósito de un posible florecer budista sobre una cultura cristiana, de una cristianización del budismo o de una posible absorción del budismo por parte cristiana, cf. M. Y. MARASSI, *Il buddismo mahāyāna a través de los lugares, los tiempos y las culturas*, 2 vol., Marietti, Génova-Milán 2006-2009, vol I, pp. 244-245. Desde un punto de vista lógico, puesto que no existe en el budismo ninguna enseñanza en la cual se niegue a Dios, pienso que se puede ser budista y creer en Dios, con tal de que no se afirme, crea o piense que se cree en Dios porque se es budista. En ese punto el problema se convierte en no imaginar y en no definir a Dios, de otra manera ese «ser budistas» no se da.

50 A partir de la hindú. La inculturización hindú ha durado casi cuatrocientos años (cfr. M. Y. MARASSI, *Il buddismo mahāyāna*, vol I, cit., pp. 16 ss., 241 ss.)

51 La versión del Antiguo Testamento que ha entrado en el canon católico es la de los Setenta, siglos III-II a.C. Mucho habría que decir sobre la opción de definir, todavía hoy, como «antiguo testamento» (por tanto superado, obsoleto por causa de la presencia del nuevo) aquello que para otra religión es todavía la escritura actual, vigente.

52 Mantengo esta dicción como es usada habitualmente, aun siendo una tautología: «El nombre de la lengua deriva de hecho del canon mismo, cuyo nombre “canon pāli” ha sido acuñado por los primeros estudiosos europeos que habían malentendido la expresión “lengua pāli” como indicadora de la lengua en la que había sido redactado este canon. Al contrario “pāli” quiere decir precisamente “canon” y la expresión “lengua pāli” debería haber sido entendida más bien como “lengua del canon”» ([http://it.wikipedia.org/wiki/Lingua\\_pali/](http://it.wikipedia.org/wiki/Lingua_pali/)).

53 Una parte de lo cuales esta representada por los «textos mismos» en distintas versiones. Sin embargo a menudo dichas versiones son tan distintas que, mientras que una determinada versión puede estar entre los textos fundamentales, o canon, de una determinada escuela, las otras en cambio son excluidas.

Una de las motivaciones de semejante trabajo de acercamiento y comparación parece apoyarse sobre el hecho de que el cristianismo, en sus Escrituras, pueda servir de piedra de toque, en tanto que máxima expresión del concepto de compasión/*ágape* al interior de las escrituras religiosas. Por tanto esta idea, según me parece, es inadecuada a un diálogo sobre el plano de la reciprocidad, pero, aceptando que pueda ser puesta en práctica, ¿estamos seguros de que las Escrituras cristianas serían tan perfectas como para poder ser usadas como medida? ¿Estamos seguros de que el mensaje de los dos Testamentos contiene una representación de *ágape* suficientemente radical para poderse plantear como piedra de comparación?

Desde mi punto de vista existen varios ejemplos que desmienten esa hipótesis.

Como premisa quisiera, sin embargo, que quedase absolutamente claro que no pretendo hablar de la religión cristiana a través de las Escrituras cristianas, sino única y exclusivamente de cuál imagen de *ágape* emerge de algunos pasajes de las Escrituras cristianas, la cual, según una cierta manera de concebir el diálogo, debería ser la medida de la presencia de *ágape* en las otras religiones. Aquello que voy a hacer es por tanto un discurso que podríamos definir de crítica literaria o sobre la eficacia literaria.

El primer ejemplo que quisiera mostrar se repite tanto el evangelio de Mateo (cfr. Mt 21,18-22) como en el de Marcos (cfr. Mc 11,12-14. 20-21)<sup>54</sup>. En estos pasajes de la Escritura nos muestra Jesús que, teniendo hambre, se acerca a una higuera para ver si tiene frutos. No habiéndolos encontrado, la maldice y la seca incluso, se precisa en en la versión según Marcos, «no era la estación de los higos». Si bien Jesús, tanto en Mateo como en Marcos, usa posteriormente el suceso para explicar que la fe puede mover montañas, la imagen que en esa circunstancia nos es dada del comportamiento de Jesús está lejos de de una actitud de amor y comprensión por los ciclos de la naturaleza. No muestra ninguna compasión por la higuera, en reposo tras haber, tal vez, producido muchos frutos.

Después, en el evangelio de Marcos (cfr. Mc 5,1-14) y en el de Lucas (cfr. Lc 8,26-34) hay una historia, un poco extraña a mi modo de ver, respecto a una legión de espíritus inmundos que habitan en un pobre agitado. Aquellos espíritus piden y obtienen de Jesús el ser transportados, por así decir, a una manada de dos mil cerdos que inmediatamente después, bajo la aterrorizada miradas de los guardianes, se arrojan al mar y se ahogan. Supongo que, todavía más que lo sería hoy, la pérdida de dos mil cerdos tenía que ser un desastre de grandes proporciones para aquellas gentes. También en esta ocasión Jesús está impassible frente a tanta desventura, a pesar de que exista ciertamente una responsabilidad por su parte en lo sucedido, no tiene una palabra de compasión ni por los cerdos ni por sus pobres guardianes.

Otro episodio desconcertante es la explicación de la parábola del sembrador ofrecida por el evangelio de Marcos (cfr. Mc 4,1-12), en la cual parece precisamente que el lenguaje metafórico, la enseñanza expresada a través de la parábola, sirva para no ser comprendida «por los de fuera» con la finalidad de que a ellos no se les permita la conversión.

---

54 En Lc 13,6-9 es contada otra historia, en la cual, a pesar de que la higuera no da frutos desde hace tres años, le es concedido otro año para demostrar su capacidad productiva ante los cuidados que le son proporcionados. Una prorroga de un año no es mucho, pero ciertamente el corazón del campesino que a implora por la higuera a su dueño muestra el rostro de la compasión.

No he buscado estos episodios evangélicos<sup>55</sup> a propósito para componer el capítulo de un libro. Durante años me han vuelto a la mente varias veces y me han llevado a interrogarme con estupor sobre aquello que me parece una incongruencia respecto a la perfección amorosa de la figura de Jesús que me había sido presentada por mis educadores. Las he vivido siempre como contradicciones y esta opinión se ha reforzado descubriendo la literatura oriental, en particular -aunque no solo- la budista, donde *ahimsā* crea un trasfondo sobre el que corren todas las figuras religiosas, para la cuales su decir y actuar está automáticamente en concordancia con esta. Contradicciones con *ahimsā* como las citadas, en aquel ambiente literario no serían posibles. Allí donde la escritura es testimonio sobre la base de *zazen*, algunas asonancias no se pueden manifestar.

Sin embargo la narración religiosa que más me ha maravillado siempre respecto a la representación del Dios cristiano se encuentra en otros pasajes de la Escritura, es aquella en la que se dibuja la figura del Dios de Abraham. La narración de la prueba de fe de Abraham (cfr. Gen 22,1-18) tiene dos aspectos, uno que concierne a la naturaleza misma de la compasión y otro que concierne a la fe. Observando ambos aspectos, resulta muy difícil considerar al Dios del *ágape* como creador de esa historia.

Lo que más me maravilla en la forma en la que es narrado este episodio es que Abraham pueda creer sin manifestar duda ninguna que la voz que le pide un sacrificio humano pueda ser la voz de Dios. Esto hace pensar que en la concepción que Abraham tiene de Dios ese tipo de petición puede ser natural o por lo menos posible. Si comparamos la imagen de Dios reflejada por la aquiescencia de de Abraham a ese tipo de petición con el tema «Dios es amor», a mi modesto parecer, las dos cosas juntas no se sostienen. Un dios que, creyendo en él, se presenta con ese tipo de orden no puede ser amor<sup>56</sup>. Y viceversa. Estamos en el llamado Antiguo Testamento, es verdad, pero el Dios de Abraham, tal y como está plasmado en aquel modo de escritura, no ha sido superado nunca explícitamente por el cristianismo. Ni, es necesario reconocerlo, por el islam o por la religión hebrea.

El segundo aspecto crítico de la narración de Abraham es el tipo de fe que es requerida a Abraham, una fe para nada gratuita puesto que está unida a la promesa de la tierra (cfr. Gen 12,7) y de una estirpe numerosa (cfr. Gen 22,17) y por otra parte ciega, completamente privada de discernimiento<sup>57</sup>, hasta el punto que acepta obedecer a una voz que le pide un sacrificio humano. Temo que la elección de considerar ese tipo de fe, y al Dios que la requiere, como origen del derecho y de los deberes morales está a la base de muchos de los más graves problemas del mundo actual. Repito que no estoy criticando una religión en su conjunto, sino la forma literaria de representar la religiosidad según las elecciones narrativas de un texto particular.

En otros aspectos la construcción de la historia del sacrificio de Isaac tiene una gran eficacia. Si se pudiese prescindir de los elementos que he evidenciado, el tipo de certeza de la relación con Dios que he delineado tiene una característica absoluta. Interpretado en clave personal, representa la ausencia de confusión y de rémoras egóicas necesario para la práctica religiosa, con tal de que -es necesario añadir- pueda manifestarse sobre un trasfondo de gratuidad y de compasión/*ahimsā*<sup>58</sup>.

55 Existen otros, como por ejemplo el episodio de la mujer cananea (cfr. Mt 15,21-28) o sirio-fenicia (cfr. Mc 7,24-29) comparada con un perrito.

56 No tengo la pretensión de querer establecer «cómo debería ser Dios»; mi valoración tiene que ver con el hecho de que la narración representa a un hombre, Abraham, que creía en un dios que pedía sacrificios humanos. Ese dios no puede ser el «Dios cuyo nombre es amor».

57 Un ejemplo de un tipo de fe, ni ciega ni unida a ganancias o promesas, al «servicio» de una religiosidad gratuita verificada por el discernimiento de la experiencia es delineada en el capítulo precedente.

58 Desde los mismos puntos de vista, muchas otras cosas podrían encontrarse en el Antiguo Testamento y en particular en

Una de las diversidades, o riquezas, entre las religiones reside en el modelo de «hombre ideal» que estas tienden a representar/construir y que de manera más o menos explícita se convierte en el punto de referencia para culturas enteras. La representación de Dios que encontramos en la Escritura es uno de los aspectos portadores de ese modelo en la cultura occidental incluso en la forma literaria que he llamado «Dios de Abraham».

Estos son los motivos por los que pienso que el cristianismo no tiene nada que ganar del diálogo entendido como cotejo de las escrituras y ni siquiera, si a pesar de todo tal programa fuese llevado a término, que las Escrituras cristianas puedan constituir una piedra de toque válida. En el caso de que por parte budista fuese planteada una operación equivalente a la búsqueda de *ahimsā* en las Escrituras cristianas, tal incongruencia resultaría evidente, constituyendo un obstáculo cara a la hermandad profunda con Jesús y con la religiosidad cristiana en su conjunto.

Todavía un apunte más que es solo aparentemente lingüístico y después, para concluir, una consideración respecto al sentido de la historia en las religiones.

Me sucede a menudo que escucho a personas, a estudiosos, a practicantes de distinta extracción religiosa, utilizar términos como «amor» y «compasión» como si estuviesen automáticamente en condiciones de estar diciendo lo mismo que dice el otro en ese ámbito. No es así<sup>59</sup>. «Amor», por ejemplo, tiene en Confucio un sentido interesante igualmente pero profundamente distinto del que se le da tanto en el cristianismo como en el budismo<sup>60</sup>. Incluso la llamada «regla de oro», que también promulga Confucio<sup>61</sup>, aun indicando un aparente consonancia de comportamientos, está orientada de forma distinta en las distintas religiones<sup>62</sup>. No solo, aun cuando tal regla pueda ser ciertamente una buena indicación en el plano de la civilización humana, en la que existe siempre el riesgo de que

---

el Génesis que profundamente contradicen el sentido de *ágape*; basta pensar en aquel «poblad la tierra, sojuzgad y dominad sobre los peces del mar y sobre los pájaros del cielo y sobre todo ser viviente que se arrastre sobre la tierra» (Gen 1,28) que colabora -sino está entre sus orígenes- con una actitud de posesión y explotación del planeta y de sus habitantes.

59 Este es uno de los motivos por los que en los capítulos precedentes, si bien brevemente, he querido informar sobre el sentido de *karuṇā*, *mairī* (o *mettā*) y *ahimsā*. La historia, la amplitud y el campo de acción de estos términos, no solo en la confrontación con las personas sino con todo lo creado, animales, plantas y cosas, debería ser estudiado en un trabajo aparte. Como también tendría que examinarse el motivo por el que, en la cultura cristiana, el mandamiento «no mataras» es entendido de manera restrictiva, como si estuviese referido solo a los seres humanos. No he escuchado nunca, por ejemplo, a ninguna autoridad eclesiástica decir una palabra sobre la caza, es decir sobre el matar animales por diversión.

60 En los *Diálogos* (XII, 22) encontramos: «Verdadera humanidad (*ren* 仁) es amar a los otros». Aquello que Confucio entiende con estas palabras es aclarado en otros pasajes, en los que ese «amar a los otros» consiste esencialmente en comportarse siempre de manera ritual, sobre todo en presencia de y en las relaciones con las personas. El comportamiento ritual implica «vencer el propio yo para volverse a los ritos, esto es *ren*» (XII, 1), significa renunciar a los gustos personales, al preferir y al desdeñar para observar solo la etiqueta. La renuncia de sí mismo en razón del rito es la vía de Confucio, amar consiste en esto, no tiene ninguna relación con *ágape*. Comportarse humanamente (es decir afectuosamente) equivale a comportarse ritualmente. Cfr. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese*, 2 vol., Einaudi, Turín 2000, vol I, pp. 53-54. [Existe traducción al castellano: *Historia del pensamiento chino*, Ediciones Bellaterra, Biblioteca de China Contemporánea, Barcelona, 2006). N.d.t.].

61 «¿Mansedumbre (*shu* 恕) no es quizás la palabra clave? Aquello que no queráis que os sea hecho, no hacérselo a los otros» (CONFUCIO, *Dialoghi*, XV, 24). Cfr. A. CHENG, op. cit., vol. I, p. 54)

62 En la literatura budista la «regla de oro» o de reciprocidad no aparece. En una obra del siglo VIII atribuida a Śāntideva, monje budista hindú de escuela *Madhyamaka*, llamada *Guía para el estilo de vida del bodhisattva* (*Bodhisattvacharyāvatāra* o *Bodhicaryāvatāra* en sánscrito) encontramos una indicación estructuralmente similar pero de distinto significado: «Ver a los otros como a sí mismo y a sí mismo como aquello que son los otros para las personas comunes». Cfr. *La rivelazione del Buddha*, cit., vol. I, p. XLIII.

prevalezca la ley de la jungla, y a pesar de que va mucho más allá del «ojo por ojo...», no tiene un verdadero valor religioso, es decir universal. Por ejemplo, la formulación positiva que encontramos en Mateo 7,12: «Todo cuanto queráis que los hombre os hagan a vosotros, hacédselo también a ellos», es peligrosa. Aun reconociendo la evidente amigabilidad que caracteriza ese acto, si yo tratase a los demás como yo quisiera ser tratado... no creo que estuviesen precisamente contentos. Como seguro que tampoco estaría contento si ciertas personas me trataran como se tratan a sí mismas. Existen diferencias entre las personas que, si son ignoradas en razón de un comportamiento paritario, generan sufrimiento. Cualquiera que esté casado, por ejemplo, conoce la exigencia (¡religiosa!) de «dos personas, dos criterios».

En la teología cristiana es preponderante la idea de que la historia es Historia, es decir un recorrido coherente y continuo en el cual Dios desarrolla su proyecto. Sin embargo esta idea pertenece solo al cristianismo. Desde la perspectiva budista (y creo poder afirmar lo mismo respecto al hinduismo y el taoísmo) la historia, en ese sentido, no existe; no solo hay una perspectiva distinta del tiempo, sino que el papel de la religión no está en la construcción de este o de aquel mundo entendido como proceso histórico global a largo plazo. El papel de la vía religiosa, según una perspectiva budista, está en la edificación de este o aquel hombre; la historia recomienza desde el principio al interior del espíritu de cada uno<sup>63</sup>. Más precisamente, no existe un budismo preconfeccionado, preparado, listo para tomar y aplicar; el único budismo realmente existente es aquel que hacemos vivir *ex novo*, dejando que nuestra vida se modele según la enseñanza<sup>64</sup>. Una construcción religiosa que cada uno de nosotros puede reinterpretar, reinventar sobre la base del único modo, a través de los intentos de la propia experiencia dando forma a una vida nueva e irrepetible, tal como es cada uno de nosotros.

Usando las palabras de forma extremadamente hábil podríamos decir que la verdadera religión se da solo en la herejía<sup>65</sup>.

---

63 Podemos decir que a.B. (antes de Buddha) y d.B. (después de Buddha) no hay locuciones relativas a una fecha fijada en un tiempo lejano, sino referidas a una discriminante en el corazón de cada cual: «antes de haber acogido la enseñanza de Buddha» y «después de haberla acogido».

64 Este es el motivo principal por el que es imposible dar una descripción del budismo en tanto que forma o regla de vida. También respecto a esto cfr. M. Y. MARASSI – G. IORIO, *La Via libera*, cit.

65 Herejía deriva del griego *airesis*, «elección». Herejía como vía original, sin concesiones al estereotipo, a los hábitos, a la vacía repetición.