



RESURRECCIÓN-RENACIMIENTO

*Diálogo entre cristianismo y buddhismo frente al misterio de la vida y de la
muerte desde la intuición cosmoteándrica*
de Raimon Panikkar

TESIS DOCTORAL

Estudiante:

CAMILO ALFONSO LÓPEZ SAAVEDRA.

Director:

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA, Ph.D.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
DOCTORADO EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ, COLOMBIA

2020

RESURRECCIÓN-RENACIMIENTO

Diálogo entre cristianismo y buddhismo frente al misterio de la vida y de la muerte desde la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

CAMILO ALFONSO LÓPEZ SAAVEDRA.

Director:

JOSÉ LUIS MEZA RUEDA, Ph.D.

Informe final de la investigación realizada
como requisito para optar por el título de
Doctor en Teología.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DOCTORADO EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ, COLOMBIA

2020

Dedicatoria

*A quienes redescubren
en la muerte la vida.*

AGRADECIMIENTOS

A Estella Torres de Occhino quien hizo posible todos mis estudios en teología. A José Luis Meza Rueda, mi director de tesis y amigo, por su valioso acompañamiento en esta investigación. A la Universidad Santo Tomás por favorecer en mi horario laboral espacios para el estudio doctoral. A mi familia, que ha sido un apoyo indispensable en este proceso. Finalmente, a la sabiduría de la Vida, pues la muerte de mi padre Alfonso López Mora y la de otros familiares y amigos, me ha despertado a la consciencia plena de la relación que a ellos me une.

Tabla de contenido

Introducción.	8
---------------	---

Capítulo 1 Preliminares.

1.1. Planteamiento del problema.	11
1.2. Justificación.	13
1.3. Estado del arte.	15
1.3.1. Pregunta de los seres humanos hoy acerca de la vida y de la muerte.	16
1.3.2. Sobre la resurrección.	16
1.3.3. Sobre el renacimiento.	19
1.3.3.1. Estudios cristianos sobre el renacimiento.	19
1.3.3.2. Estudios orientales sobre el renacimiento.	21
1.3.3.3. Sobre la intuición <i>cosmoteándrica</i> .	22
1.4. Objetivos de la investigación.	24
1.5. Método de la investigación.	24

Capítulo 2

Equivalencias homeomórficas: intuiciones fundamentales sobre la vida y la muerte.

2.1. Apertura a lo real.	30
2.1.1. Heráclito de Éfeso.	32
2.1.1.1. El fuego: polaridad armónica e incesante transformación-impermanencia (<i>anicca</i>).	34
2.1.1.2. Ser fuego.	40
2.1.2. Nada- <i>sunyata</i> : la experiencia mística del Maestro Eckhart.	41
2.1.2.1. Adentrarse en el tiempo: de camino a la eternidad de la nada.	44
2.1.2.2. Morar en la nada: <i>sunyata</i> .	47

2.1.2.3. La plenitud vacía.	53
2.1.3. San Juan de la Cruz: la noche oscura y la visión profunda- <i>vipassana</i> .	54
2.1.3.1. Noche oscura del alma.	56
2.1.3.2. La visión profunda <i>vipassana</i> .	61
2.1.4. Arthur Schopenhauer: la contemplación, la ascesis y el nirvana.	66
2.1.4.1. El arte de vivir y la ascesis como vía de liberación.	71
2.1.5. Martin Heidegger: la insustancialidad del Ser (<i>Lichtung-Anatta</i>).	75
2.1.5.1. Ser y <i>anatta</i> : pura relación.	80
2.1.6. De camino al encuentro.	84

Capítulo 3

Cristianismo y buddhismo en diálogo: Muerte-resurrección y muerte-renacimiento.

3.1. Una comprensión cristofánica de la experiencia de Jesús.	86
3.1.1. Jesús de Nazaret-identificación.	86
3.1.2. Discusión preliminar: jesulogía-cristología.	87
3.1.3. Inicios de su vida.	91
3.1.4. Muerte y resurrección de Jesús.	92
3.1.4.1. Muerte de Jesús.	93
3.1.4.2. Causa de su muerte por asuntos religiosos.	95
3.1.4.3. Causa de su muerte por asuntos políticos.	97
3.1.4.4. Causa de su muerte por fidelidad al Padre.	99
3.1.4.5. Integración: compromiso histórico ineludible de la propuesta de Jesús.	100
3.1.4.6. Resurrección.	105
3.1.4.7. Resurrección en Pablo.	106

3.2. La plenitud del hombre: una cristofanía.	113
3.2.1. Inmanencia en la trascendencia, trascendencia en la inmanencia.	116
3.2.1.1. Buscarte has en Mí, buscarme has en ti.	118
3.2.1.2. Buscarte has en Mí.	119
3.2.1.3. Buscarme has en ti.	122
3.3. Buddha: el despierto.	130
3.3.1. Las cuatro nobles verdades.	132
3.3.1.1. Primera noble verdad del Buddha: naturaleza del sufrimiento (<i>dukkha</i>).	132
3.3.1.2. Segunda noble verdad del Buddha: origen del sufrimiento (<i>samudaya</i>).	141
3.3.1.3. Tercera noble verdad del Buddha: cesación del sufrimiento (<i>nirodha</i>).	143
3.3.1.4. Cuarta noble verdad del Buddha: camino de liberación (<i>marga</i>) y el noble óctuple sendero.	147
3.4. La muerte en el <i>mahayana</i> , el <i>vajrayana</i> y el <i>zen</i> .	151
3.4.1. La muerte en el buddhismo <i>mahayana</i> .	152
3.4.2. El <i>vajrayana</i> y la muerte.	159
3.4.3. El <i>zen</i> y la muerte.	167

Capítulo 4

La muerte: una realidad *cosmoteándrica*.

4.1. La intuición <i>cosmoteándrica</i> .	178
4.2. Hacia una nueva comprensión de la a-dualidad vida-muerte: <i>la tempiternidad</i> .	192
4.3. La nueva inocencia.	198
4.4. El agua de la gota: relación en plenitud.	208
Conclusiones.	220
Bibliografía.	237

Introducción

La pregunta por la muerte es ineludible. Tarde o temprano todo ser humano tiene que vérselas con ella. Ya sea por enfermedad, violencia o vejez, es una realidad a vivir en cualquier momento, simplemente está ahí. Del cómo la comprendamos dependerá nuestra manera de vivir; es decir, si se la concibe como enemiga temible, la vida estará hecha de temores, pero, si por el contrario se la considera una hermana amorosa, el momento presente podrá ser vivido intensamente y en libertad. En todo caso, quede claro, la pregunta por la muerte es la pregunta por la vida.

De hecho, esta investigación tiene como propósito explorar las comprensiones de la vida y de la muerte tanto en el cristianismo como en el buddhismo. No obstante, el abordaje del buddhismo no se llevará a cabo desde los prejuicios cristianos convencionales sino, más bien, el método de aproximación será la hermenéutica diatópica teniendo como hilo conductor la intuición *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar.

La hermenéutica diatópica, método creado por Panikkar, es un camino a recorrer desde la propia tradición religiosa hacia el otro. Lógicamente, al llegar al territorio desconocido habrá comparaciones de todo tipo, como sobrevaloración de lo propio y minusvaloración de lo otro. Pero, a medida que el conocimiento desde dentro de eso diferente se va efectuando, se recuerda lo olvidado en la tradición de origen, y se descubren nuevos rostros de la divinidad insospechados hasta ahora.

Entonces, en lugar de comparar se comparte. La hermenéutica diatópica no se desarrolla en la arena de la batalla sino en el ágora del diálogo, pues, en el escenario intercultural e interreligioso quien regresa de otra tradición a la propia se ha transformado sin perder su identidad; antes bien, su ser se ha enriquecido, ampliado, nutrido, para redescubrir su autenticidad más honda.

Así pues, tiene lugar aquí, un diálogo entre las distintas comprensiones del cristianismo y del buddhismo,¹ de ningún modo, para demostrar la superioridad de una sobre la otra, sino para abrir camino a la mutua fecundación. Ello, será constatable cuando se trate con mayor detenimiento el método en el primer capítulo.

Expuesto lo anterior, el segundo capítulo se ocupa de la coincidencia de fondo de pensadores y maestros espirituales tanto de Oriente como de Occidente, pues la nada, la relación, la visión profunda, el desasimiento, la liberación, son vislumbres esenciales tanto del buddhismo como del cristianismo y un soporte para la condición de posibilidad de un acercamiento no solo teórico sino vital. Si bien ambas experiencias son disímiles en algunos aspectos, no son ajenas ni a la *coincidentia oppositorum* ni mucho menos al encuentro directo.

El tercer capítulo, desde la perspectiva cristiana se detiene en el acontecer cristofánico como plenitud de lo humano, es decir, en la manifestación del misterio último de lo real en la concreción ontológica. Para ello, la experiencia histórica de Jesús es un camino que se hace propio y descubre el existenciario sobrenatural como estructura antropológica fundamental. En efecto, el hecho cristofánico no es suprahistórico, sino dado en el aquí y ahora. Así, la vocación divina y la relacionalidad radical son realidades fácticas en la temporalidad. De hecho, la escatología que brota de allí, muy paulina por cierto, es la más auténtica del cristianismo y la más cercana al buddhismo.

En este sentido, este acápite en un segundo momento trata la comprensión de la muerte en las escuelas *mahayana*, *hinayana*, *vajrayana* y *zen*, siendo esta última, por considerar el ahora como espaciosidad del acontecer del *satori*, la que tiene mayores puntos de encuentro con el cristianismo. Razón por la cual, en este capítulo ocurre una primera aproximación de los dos *topoi*: el cristiano occidental y el buddhista oriental, que se será llevada a un nivel superior en el capítulo siguiente.

¹ Se usarán las denominaciones *Buddha* y *buddhismo* pues son una traducción más cercana a las lenguas pali y sánscrito, sin embargo, en las citas de otros autores se respetará la redacción Buda y budismo, cuando sean tomadas textualmente.

Finalmente, el cuarto y último capítulo es el ágora de encuentro entre las dos comprensiones del misterio de la muerte desde la intuición *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar. El motivo, es que en esta intuición se integran todos los aspectos explorados en el capítulo segundo, es decir, las equivalencias homeomórficas: (nada-*sunyata*, impermanencia-*anicca*, visión profunda-*vipassana*, contemplación-cuatro nobles verdades, insubstancialidad del ser-*anatta*) y los expuestos en el tercero. En consecuencia, de este diálogo interreligioso resultará una comprensión más honda del misterio de la muerte, que no está desligado del misterio de la vida, objetivo primordial de esta investigación.

Capítulo 1

Preliminares

1.1. Planteamiento del problema.

El problema del que se ocupa esta tesis doctoral es la comprensión dialogal entre el cristianismo y el buddhismo, pues Oriente comprende el misterio de la vida y de la muerte a partir del renacimiento y Occidente desde la resurrección, dos perspectivas '*aparentemente*' distintas e irreconciliables. Se subraya el '*aparentemente*' porque, si el problema se aborda arañando cada acepción superficialmente, la ignorancia obstaculiza el diálogo. Pero si, por el contrario, se ausculta a profundidad el núcleo fundamental de cada una, la interfecundación da lugar a una nueva comprensión.

Las sagradas escrituras cristianas describen la resurrección con estas palabras en la voz del apóstol Pablo:

Cristo murió por nuestros pecados según las escrituras, y que fue sepultado; que resucitó al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Pedro y luego a los Doce... Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primer fruto de quienes duermen el sueño de la muerte. Porque lo mismo que por un hombre vino la muerte, también por un hombre ha venido la resurrección de los muertos. Y como por su unión con Adán todos los hombres mueren, así también por su unión con Cristo, todos retornarán a la vida. (1Co 15, 3-4, 20-22).

Esta cita nos sitúa frente a cuestiones fundamentales en un escenario interreligioso: ¿será que no basta al cristianismo la creencia en la resurrección para buscar en el buddhismo respuesta a sus propias preguntas frente al drama del morir? Y, si le es suficiente, ¿por qué preocuparse

por la concepción oriental? Además, cabe añadir que el diálogo resurrección-renacimiento en el saber teológico tiene estrecha relación con la cristología² y la antropología.³

De otra parte, el renacimiento, vendría a ser el vislumbre del ahora en el cual concurren tiempo y eternidad, tal como lo expresa la filósofa Mónica Cavallé, citando dos místicos occidentales muy cercanos a Oriente: “Cuando se advierte que no hay más realidad que ‘ahora’. Este es el ahora sin límites, sin comienzo ni fin, absoluta y permanente novedad; en expresión de Eckhart: ‘el único ahora ininterrumpidamente nuevo’, o como decía Angelo Silesio: ‘Hombre, si te lanzas en espíritu más allá del espacio y del tiempo, puedes a cada instante estar en la eternidad’”.⁴

Dadas las dos visiones, a fin de una aproximación diatópica del misterio de la muerte desde el diálogo interreligioso cristianismo-budhismo, se formula la siguiente pregunta de investigación: *¿Cómo la resurrección cristiana y el renacimiento budhista, a partir de un*

² Esta investigación opta por una cristología ‘*crisofánica*’ desde la que sustenta la comprensión de resurrección. La razón es la siguiente: “La sustitución de la palabra cristología por la palabra cristofanía no significa olvido del logos, sino superación de la aproximación puramente racional y una apertura temática a la acción del Espíritu en el estudio de la figura de Cristo. El Hijo del hombre no es comprensible ni real sin el Espíritu que lo vivifica. Dos palabras nos ayudan a comunicar lo que queremos decir. La primera es *fanía*, es decir, manifestación, aparición directa, sin intermediarios a la consciencia humana que se hace consciente de algo, aunque no lo pueda comprender por la razón. La segunda palabra es *experiencia*, entendida como la consciencia de la presencia inmediata y, por tanto, como última instancia de cualquier actividad humana... La cristofanía penetra en toda manifestación del espíritu humano. Está abierta al diálogo y busca una integración de la figura de Cristo dentro de una cosmovisión más amplia, no es una disciplina centrada exclusivamente sobre un determinado suceso del pasado, sino que aspira a ser una sabiduría sobre el ‘camino, la verdad y la vida’ (Jn 14, 6). (Compromiso con el mundo) ... La cristofanía interpela también a las otras culturas y es interpelada por ellas. Las otras religiones ya no son tratadas como adversarias o ‘paganas’ sino reconocidas en su propia autocomprensión. Esto permite no solo comprender mejor las otras tradiciones, sino también penetrar más profundamente dentro del misterio mismo de Cristo, que como un relámpago que recorre con su brillo todo el cielo de un extremo a otro (Lc 17, 24). El diálogo lleva a un mejor conocimiento de nosotros mismos y a una integración de la interpretación de los demás.” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 33-35).

³ La clave de la antropología en la que se sustenta la presente investigación y desde la que se entiende la categoría resurrección es ‘*cosmoteándrica*’, tal como lo evidencia la tesis doctoral de José Luis Meza: “El hombre es una imagen de la realidad, tanto como la realidad es una imagen del hombre. Por eso las tres partes de la realidad están presentes en el hombre como tres dimensiones. Panikkar señala que podríamos llamar a estas tres dimensiones del hombre de acuerdo con la tradición griega (lo sensible, lo mental y lo místico) ... Lo que posibilita, en coherencia con la realidad *cosmoteándrica* del ser humano, reconocer sus tres dimensiones constitutivas, que le permiten ser hombre y entrar en una relación armónica consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios, ser inmanente y trascendente, ser finito e infinito, ser histórico y transhistórico.” (Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, 171. 185).

⁴ Cavallé, *La Sabiduría de la no-dualidad*, 167.

diálogo interreligioso basado en la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar, posibilitan una comprensión más amplia del misterio de la vida y de la muerte?

1.2. Justificación.

José Luis Meza presenta una clara radiografía sobre el sentir del ser humano ante la muerte. Una realidad que todos tarde o temprano afrontan, y que vuelca hacia la transformación, la continuidad de la vida, la relación primordial que no sufre ruptura:

Somos conscientes de que la muerte es el fenómeno más universal. Todo el mundo sabe que va a morir y lo ve como algo natural. Sin embargo, Rahner nos dice: “En todo hombre vive una secreta protesta contra la muerte y un inextinguible horror ante ella”. Una antropología metafísica no puede explicar este hecho. La muerte se nos presenta como la convergencia de acción y fatalidad, como término y consumación, como muerte obrada y padecida, como plenitud y vacío, según se atiende a su aspecto de extinción biológica o a la consciente actitud humana espiritual... La *Gaudium et Spes* lo expresa bien: “el máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo”.⁵

Esta cita evidencia la muerte como realidad ineludible y sin respuesta definitiva: enigmática. La muerte frustra el deseo de permanencia, al tiempo que abre a dimensiones antes no contempladas. De esta forma, todo cambia, en especial, las prioridades de la existencia, pues del mismo modo que se comprende la muerte se comprende la vida.

En efecto, esta investigación es importante por dos razones. La primera, porque responde a uno de los retos mayores de la teología hoy: el diálogo entre religiones. Y, la segunda, porque cristianismo y el buddhismo siendo dos religiones que se han preocupado por responder al misterio de la muerte,⁶ su diálogo de seguro dará a luz un horizonte más amplio de sentido sobre el misterio de la vida misma.

⁵ Meza-Rueda, “Morir la muerte, vivir la vida: misterio, realidad y plenitud”, 188-189.

⁶ Estoy en total desacuerdo con la afirmación de Torres Queiruga propia de una comprensión dual de la muerte: “Si bien hasta tiempos recientes este problema no recibió mucha atención por parte de la teología, todo indica

Ya el Concilio Vaticano II invitó a reconocer la verdad presente en otras religiones, y exhortó al diálogo interconfesional, imperativo de la teología actual:

Una de las aportaciones más importantes del Concilio Vaticano II fue el hecho de que la Iglesia reconociera oficialmente que había verdad en otras religiones: “La Iglesia no rechaza nada de lo que las otras religiones contienen de verdadero y santo” (NA 2); aunque ya lo había manifestado San Justino, cuando hablaba del “*logos spermatikós*”, las semillas del Verbo extendidas por toda la humanidad. El Cardenal F. König, que tantos años dedicó a estudiar la relación entre el cristianismo y las religiones de la tierra, hacía unas afirmaciones que nos sitúan ante la cuestión del diálogo interreligioso como el mayor desafío del cristianismo y las religiones en el nuevo milenio: “En el umbral del tercer milenio, estos son precisamente los temas decisivos para el destino de la Iglesia”.⁷

Esta investigación es un aporte a la teología no porque cristianismo y buddhismo estén en diálogo en torno a la resurrección y renacimiento, sino porque la *intuición cosmoteándrica* del teólogo indo-catalán Raimon Panikkar podría ser su estatuto dialogal. El diálogo dado, entonces, no será dialéctico, es decir, o es resurrección o renacimiento, sino dialógico, esto es, de mutua fecundación.

Así las cosas, este trabajo da respuesta a la necesidad de infinito del ser humano que se resiste a estar constreñido por la finitud. Para Panikkar, eternidad y temporalidad no se yuxtaponen, sino que están indivisiblemente entrelazadas:⁸ “La vida no es nuestra, no se aguanta por sí

que está llamado a hacer correr mucha tinta. Y pienso que no tanto por el tema de la repetición de las existencias, como por el más profundo de la concepción de la vida ultraterrena en sí misma: ¿permanece la identidad personal o queda diluida en una identidad indiscernible con el Absoluto?... La primera nota, pues, que en este frente especifica la idea bíblica de resurrección es su carácter decididamente personal... En Oriente prevalece muchas veces la afirmación de lo impersonal”. (Torres Queiruga, *Repensar la Resurrección*, 143).

⁷ Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología el saber y la vida*, 27.

⁸ La a-dualidad es una marca del pensamiento de Panikkar que resulta de la intuición *advaita*. Panikkar considera que tal intuición resuelve el problema de la mediación con un pensar que no es dialéctico. La mediación promueve una relación interna y constitutiva entre dos polos –en cuanto polos–: “Un polo no es un polo sin el otro, de manera que el conocimiento de un polo exige también el conocimiento del otro. No se conoce un polo si solo conocemos un polo sin conocer el otro [...] Los ‘dos’ polos forman precisamente una polaridad a-dual. La mediación no une dos entes, sino que es la misma unión, unión que no significa unidad ni unificación sino polaridad constitutiva. La mediación nos hace ver que no se trata de dos entidades que luego se relacionan sino que la relación es lo primario. No permite la *reductio ad unum*”. (Panikkar, *De la mística*, 79).

sola, se apoya precisamente en la vida. Si al inicio de mi existencia era la vida, aunque no mía, al fin de ella se vuelve a la vida. La vida no muere”.⁹ Esta tesis, es un brote de sentido y un aliento de vida para quienes sienten el latido infinito en su ser.

1.3. Estado del arte.

Gracias a la colección física de la biblioteca de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá como a sus bases de datos, fue posible hacer un rastreo de los estudios recientes referidos a los conceptos claves de esta investigación doctoral. Primero, se han clasificado aquellos textos que refieren a la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte de autores que han abordado esta cuestión desde diversos campos epistémicos, tales como: filosofía, teología, psicología y antropología. Segundo, algunos escritos de teólogos occidentales que definen qué es resurrección y dan claridad al respecto del término, para luego, abordar estudios tanto occidentales como orientales sobre el renacimiento, a fin de lograr una aproximación precisa a su significado. Por último, ha tenido lugar la exploración a algunos libros de Raimon Panikkar que dan razón de la intuición *cosmoteándrica*, neologismo que para esta investigación es el estatuto dialogal entre el buddhismo y el cristianismo.

Por tanto, el hallazgo es que efectivamente han sido innumerables los estudios comparativos que se han realizado entre los dos *topoi*; no obstante, ninguno se ha aventurado a realizarlo teniendo como método la hermenéutica diatópica de Panikkar, ni mucho menos, ha puesto a dialogar sus comprensiones de la vida y de la muerte desde la intuición *cosmoteándrica*. De modo que, este estudio preliminar de las obras que se han ocupado ya del tema arrojan como resultado un camino expedito para la argumentación de la novedad de esta tesis doctoral.

⁹ *Ibid.*, 32.

1.3.1. Preguntas de los seres humanos hoy acerca del misterio de la vida

y de la muerte.

Humberto Maturana introduce la pregunta por el sentido de la vida en su texto *El sentido de lo humano* cuya propuesta para vivir con sentido es una vida compartida no competitiva, compartir vivifica, competir genera guerra y muerte.¹⁰ Asimismo, Juan Antonio Estrada coloca la pregunta por el sentido de la vida no en el momento final, sino en la manera en que esta se afronta.¹¹ Leonardo Bravo y Enrique Moros, sobre la pérdida de sentido respecto a la vida, afirman que se debe en gran parte al olvido de la dimensión sapiencial de la filosofía que es un elemento principal para interpretar la realidad.¹² Viktor Frankl desde uno de los lugares más crueles, un campo de concentración, se interroga por el sentido del sufrimiento.¹³

1.3.2. Sobre la resurrección.

En cuanto a lo que se ha escrito sobre la resurrección encontramos los valiosos textos de: Leonardo Boff para quien resucitar es la realización del ser humano en su plenitud;¹⁴ a Olegario González de Cardedal,¹⁵ quien cree que la resurrección es una semilla que desde ya

¹⁰ “El vivir en la lucha, la obediencia, la competencia, el control y la continua negación de dignidad que traen la falta de respeto por sí mismo y por el otro, constituyen una enajenación de lo humano. Lo triste es que este libro también muestra que mientras eduquemos a nuestros hijos en la valoración de la guerra, la competencia, las jerarquías y el control, no podremos vivir en la colaboración, la participación y la dignidad, ya que de esa manera continuaremos negando nuestra responsabilidad en el mundo que construimos al vivir, y seguiremos hablando de egoísmo humano para justificar el no hacernos cargo de ella”. (Maturana, *El sentido de lo humano*, 333).

¹¹ “Hay que analizar el significado de la muerte en un contexto nihilista. Aunque el ansia de inmortalidad sea consustancial a la persona, ha cambiado la forma de encauzarla en el contexto actual. El mismo concepto de salvación ha perdido sus connotaciones mágicas y de ultratumba, y ha sufrido un proceso de secularización y de antropologización. Ya no hablamos simplemente del sentido en el más allá de la muerte, sino de cómo vivirlo para afrontarla”. (Estrada, *El sentido y el sin sentido de la vida*, 19).

¹² “Una de las crisis está en haber renunciado a pensar acerca de los grandes temas que han preocupado y siguen preocupando al hombre, la filosofía perdió su dimensión sapiencial. Entre esos temas los religiosos. La renuncia que muchos auguraban liberadora, dejó al hombre desprovisto no solo de un medio racional para abordar esos temas, sino también de un criterio para interpretar la realidad”. (Bravo-Moros. “La pregunta por el sentido de la vida”, 644).

¹³ Frankl, *El hombre en busca de sentido*, 3.

¹⁴ “La resurrección, en la concepción cristiana, no es la vuelta a la vida de un cadáver sino la realización exhaustiva de las capacidades del hombre cuerpo-alma. Es la realización de la utopía humana y la afloración del hombre revelado latente en el principio-esperanza”. (Boff, *Hablemos de la otra vida*, 43-44).

¹⁵ “La idea de resurrección se perfiló al final de las experiencias de fe, vividas por el pueblo judío ante el Dios fiel, leal y justo. Su realización corporal aconteció en Jesucristo. Sin apelar a nada ni a nadie, sino dándose a ver y a vivir de parte de Dios como hombre nuevo, que cumple el pasado prometido (reino de Dios) y anticipa

está en el corazón del mundo. También a Andrés Tornos¹⁶ para quien resucitar es acogida y reconversión que Jesús hace de las esperanzas humanas. A Juan Luis Ruíz de la Peña, teólogo que propone la resurrección como reivindicación de la justicia divina, y en ella tiene en cuenta el compromiso histórico.¹⁷ A Jerry L. Walls¹⁸ estudioso que se preocupó por la visión beatífica final en el pensamiento de Tomás de Aquino. Y a Medard Kehl,¹⁹ quien arguye que el ser humano está más allá de la muerte, pues la resurrección ya está dada. Asimismo, Franz Josef Nocke²⁰ devela que la resurrección tiene que ver con el futuro del ser humano.²¹ Küng, por su parte, invita a que cada vez que se grite resurrección se libere al que sufre.²² Moltmann²³ también ve la resurrección como una esperanza que se torna terrenal y universal.

el futuro esperado (resurrección de los muertos). Jesús implanta en el corazón del mundo el signo de la vida definitiva”. (González de Cardedal, *Sobre la muerte*, 153-154).

¹⁶: “La esperanza basada en la resurrección de Jesús léase como culminación inesperada de las esperanzas de aquella historia de los judíos. Y en esa culminación, rotas las barreras de la ley, revelada la comunicación del espíritu, aparece la forma en que Dios acoge y reconvierte las esperanzas de toda la historia de la humanidad” (Tornos, *Escatología I*, 160).

¹⁷ “Crear en la resurrección es reivindicación, es el desenlace de la promesa utópica de justicia para todos, de libertad para todos y de todas las alienaciones, y confiar que este encuadre le haga creíble al menos a los hombres de buena voluntad”. (Ruíz de la Peña, *La Pascua de la creación*, 178).

¹⁸“Whereas Aquinas’s intellectualist view of the beatific vision has little place for the body, Eastern theologians emphasize the participation of the body in the ongoing experience of deification, or transformation. For Aquinas, it is essential that the beatific vision is an end, a condition of rest and completion. By contrast, Eastern theology envisions perpetual progress and holds that any notion of rest must be balanced by that of constantly increasing desire” “Mientras que el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la visión beatífica da un pequeño lugar al cuerpo, los teólogos orientales hacen énfasis en la participación del cuerpo en el curso de la experiencia de la deificación o transformación. Para Tomás de Aquino, es esencial una visión beatífica final, una condición para el descanso y terminación. Por el contrario, los teólogos orientales mantienen un progreso perpetuo y sostienen que ninguna noción de descanso debería ser equiparada con el deseo creciente de este”. Traducción del autor. (Walls, “Heaven”, 402).

¹⁹ “La fe decide sobre la vida y la muerte; otorga ya ahora una comunión de vida indestructible con Dios. Al creyente no le puede afectar la muerte corporal, pues posee ya la vida plena y está más allá de la muerte. El ahora no es una mera etapa previa a la que seguirá después el cumplimiento, sino que este se da ya ahora” (Kehl, *Y después del fin ¿qué?*, 152); “El amor de Dios conservará todo lo que la vida individual y la historia humana alberguen de relevante para la comunión definitivamente reconciliada con Dios y con los demás hombres del Reino de Dios; es decir, todo lo que hemos hecho o padecido en una fe confiada, en la esperanza y en el amor. Ahí reside la continuidad entre el mundo presente y el futuro”. (Ídem, *Escatología*, 152).

²⁰ “Resurrección del cuerpo significa entonces que todo el hombre, con toda la historia de su vida, con todas sus relaciones con los otros tiene un futuro. Hay que entender el cuerpo más allá de lo físico, en su dimensión personal”. (Nocke, *Escatología*, 147).

físico, en su dimensión personal”.

²² “Dorothee Solle no ha escatimado esfuerzos por dilucidar el tema de la resurrección en su significado para la situación de nuestro mundo. Su interés se centra en la relación existente entre la experiencia de la resurrección y la experiencia de la liberación de los hombres: “cuando nos decimos Cristo ha resucitado, verdaderamente ha resucitado, también gritamos liberación y convivimos con los hombres vejados, destruidos, con los pobres. Ha resucitado, decimos, y pensamos: estamos hartos, amamos a nuestra madre, la tierra; construimos la paz con toda nuestra vida. Hacemos de las espadas arados. Es menester experimentar en nuestra vida lo que significa la resurrección. Resurrección y justicia debe ser nuestra experiencia”. (Küng, *¿Vida eterna?*, 197).

²³ “El conocimiento de la resurrección del crucificado introduce la contradicción de un mundo irredento, percibida continuamente y en todas partes, introduce el duelo y el sufrimiento que ese mundo produce, en la

Un poco más mesurado que Moltmann está Ratzinger,²⁴ quien evita una escatología meramente política. Philippe H. Menoud habla de un crecimiento en plenitud del que participa el creyente gracias a la resurrección de Cristo.²⁵ Marie-Émile Boismard dice que el cuerpo resucitado de Jesús es una forma ocasional para alentar la fe de los discípulos, pero que su resurrección está más allá de toda materialidad.²⁶ Torres Queiruga, por otro lado, afirma que la resurrección de Jesús es la plenitud que acontece en nosotros.²⁷ Oscar Cullmann que la materia se transformará en materialidad espiritual en la resurrección.²⁸ *Gaudium et Spes* apunta que la resurrección de los muertos es un misterio indecible que solo se vivirá en su momento,²⁹ y Dodd finalmente cree la historia se ha convertido en vehículo de lo eterno.³⁰

confianza de la esperanza; y por otro lado, la confianza de la esperanza se vuelve terrena y universal... La esperanza nacida de la cruz y de la resurrección transforma lo nulo, lo contradictorio y doloroso del mundo en su todavía no y no permite que acabe en la nada”. (Moltmann, *Teología de la esperanza*, 257).

²⁴ Ratzinger, *Escatología*, pos. 30.

²⁵ “En Jesucristo vencedor de la muerte, la muerte toma, para el creyente, un significado esencialmente positivo. Es un crecimiento y no una destrucción; es una ganancia y no una pérdida. El creyente está asociado desde ahora, por la fe, a la victoria de Cristo; está destinado a la vida eterna y a la resurrección”. (Menoud, “La victoria cristiana sobre la muerte”, 188).

²⁶ “Es evidente que este cuerpo resucitado no está sometido a las servidumbres de nuestros cuerpos terrestres. La forma corporal, el cuerpo resucitado de Jesús no es más que una forma ocasional que el Resucitado se da para probar que verdaderamente ha resucitado. Ciertamente, es una forma real y no una alucinación, se hace tocar, come con ellos, pero es una forma ocasional, en el sentido de que solo tiene el fin de asegurar la fe de los discípulos; por eso esta forma visible no subsiste en el intervalo entre las apariciones. Por tanto, no puede facilitarnos información sobre la condición habitual, sobre la forma de ser de los cuerpos resucitados”. (Boismard, *¿Es necesario hablar de resurrección?*, 134).

²⁷ “Todo cambia en efecto, cuando la resurrección de Cristo se comprende como la realización plena, ejemplar y prototípica de la nuestra, porque entonces lo sucedido en él revela en plenitud lo que acontece en nosotros, y lo que descubrimos en nosotros nos ayuda a comprender y a verificar lo que de modo insuperable y definitivo se nos ha manifestado en él”. (Queiruga, *Repensar la resurrección*, 241).

²⁸ “El cuerpo carnal transforma en cuerpo espiritual cuando la creación entera sea producida de nuevo. En ese momento no habrá más que espíritu. La materia carnal será reemplazada por la materia espiritual. Ello significa que la materia corruptible será reemplazada por la materia incorruptible. En esta afirmación hay que guardarse muy bien de atribuir a la palabra espiritual el sentido griego, que excluye la idea de cuerpo. No se trata de un cielo nuevo y una tierra nueva... Nuestro lenguaje no posee las palabras para expresarlo. Una vez más remitimos al retablo de Grunewald, que representa la resurrección. Nos parece que acerca a la realidad que el apóstol Pablo ha concebido al hablar de cuerpo espiritual”. (Cullmann, *La inmortalidad del alma*, 54-55).

²⁹ “Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas, que Dios creó pensando en el hombre”. (Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, 39).

³⁰ “Si Jesús empleó el simbolismo tradicional de la apocalíptica para indicar el carácter extramundano o absoluto del reino de Dios, también empleó parábolas para subrayar e ilustrar la idea de que el reino de Dios había llegado entonces a los hombres. Lo inconcebible se había realizado: la historia se había convertido en vehículo de lo eterno; lo absoluto se había revestido de carne y sangre. Se trataba, por supuesto, de un misterio que entenderían

1.3.3. Sobre el renacimiento.

1.3.3.1. Estudios cristianos sobre el renacimiento.

En lo que refiere a los estudios cristianos sobre el renacimiento budhista los siguientes autores son de vital importancia: el del Cardenal Christoph Schönborn quien remarca en un documento eclesial la distancia existente entre resurrección y renacimiento.³¹ Walter Kasper, en el mismo documento, clarifica las diferencias entre Oriente y Occidente.³² Gabino Uríbarri piensa que el renacimiento es una ley cósmica sin más, y Magnin³³ cree el renacimiento es entregar el ser a la muerte.³⁴ Jaime Vélez Correa asegura que el cuerpo védico no contempla el renacimiento.³⁵ Jan Nattier toma a *Maitreya* como ejemplo del renacimiento en el

aquellos que ‘tienen ojos para ver y oídos para oír, aquellos a quienes es revelado no por la carne ni la sangre, sino por mi padre que está en los cielos’”. (Dodd, *Parábolas del Reino*, 186).

³¹ “¿Por qué el cristianismo ha rechazado siempre la reencarnación? Un texto del Concilio Vaticano II contiene al menos un rechazo implícito de la reencarnación; se trata de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (n. 48). Ahí se habla del “único curso de nuestra vida terrena”, con intención de rechazar la idea de reencarnación. Según lo que sé, la Iglesia nunca ha condenado explícitamente la reencarnación, no porque considere que es una doctrina compatible con la fe cristiana, sino, bien al contrario, porque la reencarnación contradice tan manifiestamente los principios de esta fe, que una condena nunca ha parecido necesaria... Si la reencarnación no tiene espacio en el cristianismo, esto es debido a que la vida en Cristo es el fin definitivo”. (Congregación para la Doctrina de la fe, *Temas actuales de Escatología*, 134).

³² “La respuesta del cristianismo a la pregunta sobre la vida después de la muerte y sobre la justicia de Dios no está determinada por una reflexión que se limite a este mundo, como la doctrina de la reencarnación, sino por la esperanza en la futura resurrección corporal de los muertos y en el juicio final de Dios sobre los vivos y sobre los muertos. Al cristianismo no se le adecua un renacimiento en el viejo mundo, sino un nuevo nacimiento desde lo alto, por medio del Espíritu (Jn 3, 35 s.) una nueva vida en el nuevo mundo, es decir, una vida en Dios y con Dios. Las teorías de la reencarnación en este mundo fueron vistas desde el principio como totalmente irreconciliables con esta esperanza cristiana”. (Ibid., 144).

³³ “Según la antropología cristiana, cada persona es única e irrepitible. Es una historia de libertad, creada por Dios por amor, en diálogo con Él y llamada a la comunión plena con Él. De ahí que la idea de reencarnación sucesiva del mismo sujeto, dando lugar a diferentes personas, repugne con la idea de esta historia individual e irrepitible con Dios (Hb 9, 27). La vida es un don de Dios pero no se repite. Es en el seno de la historia individual donde cada uno orienta su libertad para el bien o para el mal; este es el *Kairós*: el tiempo de la oportunidad y de la gracia. Por lo tanto, en las antípodas del eterno retorno. Los defensores de la reencarnación con frecuencia piensan simplemente en que es una ley cósmica sin más. La concepción de la libertad humana propia del cristianismo y, consecuentemente, de la historia resultan incompatibles con la creencia de la reencarnación”. (Uríbarri, “La reencarnación en Occidente”, 37).

³⁴ “Los occidentales ceden habitualmente al engaño de asimilar la resurrección de Cristo al renacimiento (mejor sería compararla a la extinción, *parinirvana*, del Buda). Una y otro no son del mismo orden, pues la resurrección marca definitivamente la primacía de la vida sobre la muerte restableciendo la existencia humana en su dignidad y en su plenitud y el renacimiento es la manifestación de que el ser sigue entregado a la muerte (a la discontinuidad y a la impermanencia).” (Magnin, “Budismo y cristianismo: perspectiva sobre dos caminos de liberación”, 141)

³⁵ “El hinduismo primitivo no muestra vestigios de reencarnación, ni siquiera en los himnos de los Vedas. Solo se manifiesta en los Upanishads cuyos más antiguos textos datan del siglo VII al VI antes de Cristo, como lo han demostrado los orientistas R. Grousset, P. Siwek y sobre todo Oldenberg, quien afirma ser un hecho irrefutable que la religión antigua de la India, manifestada en los himnos de Rig-Veda, se conservó ajena a la reencarnación... Tampoco el famoso *Libro de los muertos* enseña la reencarnación, sino que da reglas de

buddhismo tibetano.³⁶ David Knipe habla del mito hindú del desmembramiento del creador y el retorno de sus miembros, como imagen del renacer.³⁷ Finalmente, Boaventura Kloppenburg, por su parte, se encarga de descalificar la validez del renacimiento para el creyente cristiano.³⁸ Hay un estudio de Gerhard Gade³⁹ que hace un poco más explícito el encuentro entre resurrección y renacimiento que merece ser tenido en cuenta.

metempsícosis, que permiten tomar a voluntad cualquier especie de animal o el mismo cuerpo abandonado en la muerte. De ahí tomaron los escritores griegos la persuasión de que los egipcios enseñaron la metempsícosis como equivalente a reencarnación”. (Vélez Correa, *La reencarnación a la luz de la ciencia y de la fe*, 13-14).

³⁶ “*In most respects (with the exception of those few in East Asia who expected Maitreya’s imminent appearance), the constellation of beliefs and practices surrounding the future Buddha is quite traditional. Devotees born during his time are regularly described as attaining arhatship and no Buddhahood, and the rule that only one Buddha can appear in the world at a time still seems to hold. At the same time, however (first-second century CE), in certain Mahayana circles a new interpretation of the one-Buddha rule came into view: while it might be necessary to wait for billions of years to meet the next Buddha to appear in this world, the fact that there are other worlds throughout the ten directions meant that in some of them there might well be other Buddhas living and teaching in the present. Once introduced, this idea spread rapidly, and the names of specific Buddhas came to be associated with particular directions. Devotees thus aspired to be reborn in the eastern world of the Buddha Aksobhya, for example, or in the western land of Amitabha. New scriptures extolling these possibilities began to appear by the first century CE, and those recommending the cult of Amitabha, in particular, soon gained a wide following in East Asia*”. (Walls, *The Oxford Handbook of Eschatology*, 159).

³⁷ “*Alternative voices are also heard regarding an afterlife, some of them in the same hymns now cited. There are expressions of reversing creation when it comes to dispersal of the body. The Rig Veda Purusha hymn describes the self-sacrifice of primordial Purusha (man) and dismemberment of his body to create the components of the universe. From his mind (manas), the moon was born; from his eyes, the sun; from his atman, or life breath, the wind; from his ear, the quarters of space; and so forth. In the hymns Rig Veda 10.16.3 and Atharva Veda 18.2.7, the eye of the deceased human is directed by the funeral priest to go to the sun and the life breath (atman) to the wind. According to this perspective, personal human eschatology follows the cosmogonic end of Purusha and reinforces a micro-macrocosmic ideology with its circularity of elemental forms. It would almost appear in such a reintegration that every corpse contributes to some fundamental store of cosmic material recomposing elements of the original man. Significantly, it is sacrifice that serves as agency. Indeed, the ritual system central to Vedic life a thought depends on the notion of constant sacrifice, the reintegration of multiple elements into a moment of unity before a new dispersal into being*”. (Ibid., 173).

³⁸ “Primero porque en estas tierras católicas de Latinoamérica, hay, de hecho, una insospechada cantidad de movimientos y organizaciones que hacen de la idea de la reencarnación su mensaje principal. Segundo porque en el campo católico, no hay casi orientación escrita ni sobre lo que es reencarnacionismo en sí, ni sobre la actitud que un fiel católico debe tomar ante el aluvión de la propaganda reencarnacionista. Tercero, porque los mismos pastores-obispos, presbíteros y demás agentes de pastoral- que frecuentemente se encuentran con personas que les manifiestan sus dudas causadas por la propaganda reencarnacionista o les hacen preguntas relacionadas con el tema, no están suficientemente informados sobre el conjunto de esta doctrina, ni sobre la crítica que le puede o debe hacer”. (Kloppenburger, *La reencarnación*, 7).

³⁹ “En Occidente el deseo de inmortalidad inherente al ser humano se había nutrido casi exclusivamente de la esperanza de una vida en el más allá. Actualmente se constatan dos fenómenos nuevos y distintos. Por una parte, los estudios sobre el genoma humano hacen que algunos científicos alberguen la esperanza de una vida de duración indefinida en este mundo. Por otra, repunta la creencia en la reencarnación: otra manera de seguir viviendo en este mundo. Selecciones ha publicado recientemente dos artículos sobre el tema de la reencarnación. En el que aquí presentamos, el autor se hace eco del progreso en Occidente de la creencia en la reencarnación, la confronta con la fe cristiana y la contempla también desde una perspectiva puramente filosófica”. (Gerhard, “Reencarnación y resurrección, aclarando posiciones teológico-epistemológico”, 1).

1.3.3.1. Estudios orientales sobre el renacimiento.

El *Bardo thodol* o *Libro Tibetano de los muertos*⁴⁰ ofrece una descripción de la vida después de la muerte en el buddhismo tibetano. Así mismo, David Loy en su tesis doctoral sobre no-dualidad de la *National University of Singapore*, expone que el nirvana es la superación del ciclo del *samsara* en el buddhismo, y que la superación del tiempo consiste en reconocer que se es tiempo y, en consecuencia se está libre él.⁴¹ De igual manera, el texto de Ramana Maharshi⁴² advierte de la vida en el instante presente. Sri Aurobindo⁴³ considera que el proceso del renacer es el camino a través del cual poco a poco evoluciona la conciencia. Daisetsu Teitaro Susuki⁴⁴ asegura ha alcanzado la iluminación el que ya no vive más el ciclo temporal. Por último, el primer discurso de Buddha⁴⁵ da razón de la más primordial concepción de renacimiento en el buddhismo.

⁴⁰ “Si tu mal karma te hace ingresar en un útero, deberás saber cómo elegir el portal correcto. No debes entrar en cualquier útero. Si eres arrastrado por los tormentos del karma a entrar en cualquier portal, mantente en estado de meditación para evitarlo. Ahora eres dueño de elegir hacia dónde quieres continuar tu existencia: ante tus ojos verás pasar todos los lugares en los cuales podrás morar. Debes saber empero, que son dos las opciones que se te presentan: transferir el principio de tu conciencia a los reinos puros del Buda, o ingresar en un útero para volver a la vida impura del plano físico. Para alcanzar un nacimiento puro, debes obrar de la siguiente manera: para transmitir tu conciencia piensa como sigue: ¡ay de mí que desde el comienzo de los tiempos me hundí en el lodazal del ciclo de existencias! ¡Ay de mí que no logre ser liberado hacia el Estado Búdico, reconociendo la naturaleza de mi espíritu! Ahora siento temor por este *samsara* y no quiero continuar enfermándome en él. Es momento de escapar y obraré de tal modo que mi próximo nacimiento se produzca en el Reino Occidental a los pies de Buda Amitabha, en la forma suave de una flor de loto.” (Padmasambhava *Libro Tibetano de los muertos*, pos. 1389).

⁴¹ “Cuando los seres humanos mueren no pueden regresar a la vida, pero la enseñanza budhista nunca dice que la vida se transforme en muerte... Del mismo modo, la muerte jamás puede trocarse en vida... La vida y la muerte poseen una existencia absoluta, como la relación que sostienen el invierno y la primavera. No creamos, pues, que el invierno se convierte en primavera o la primavera en verano” (Loy, *No-dualidad*, 235).

⁴² Maharshi, *Sé lo que eres*, 22.

⁴³ “Efectivamente, desde la perspectiva evolutivo-espiritual tan dominante en Sri Aurobindo, en los orígenes del ser humano, la chispa divina, en forma de alma incipiente, apenas está desarrollada y poco puede influir en la marcha de los acontecimientos; no obstante, se halla detrás de todo paso evolutivo asimilando las múltiples experiencias que se van produciendo y destilando su tenue vibración espiritual. A medida que van pasando los siglos, siendo ella quien subyace como hilo conductor a las distintas vidas y personalidades que van possibilitando su progreso, la chispa comienza a crecer y a convertirse en una llama autosuficiente. Lentamente el alma comienza a crecer y fortalecerse a través de experiencias, del sufrimiento y del goce... goce que se manifiesta en la devoción religiosa hacia Dios, búsqueda de la justicia, como el querer conocer la verdad de las cosas, amor verdadero y fraternidad con los seres humanos”. (Merlo, *Sri Aurobindo*, pos. 1514-1537).

⁴⁴ “En el mundo de la iluminación no habría renacer. En el mundo de lo aparental estamos recayendo una y otra vez y tropezando en la misma piedra, porque no acabamos de salir de nosotros mismos” (Masiá, Suzuki, *Escuchar el Dharma y vivir en el Espíritu*, pos. 2097).

⁴⁵ “Estar encadenado al círculo de renacimientos (*samsara*), tener que soportar una y otra vez el sufrimiento de la existencia, es para los hinduistas, jaimistas, sikhs, bonpos y budistas una idea aterrador que les obliga a esforzarse por la salvación... Según las obras y acciones que efectuemos en esta vida (*karma*), malas o buenas, alcanzaremos el correspondiente mal o buen renacimiento. Pero el Buddha se opone tajantemente a la transmigración de las almas y plantea una doctrina del no yo. La persona concreta, según el Buddha, se compone

Un artículo interesante sobre los mitos platónicos y el renacimiento brinda un panorama amplio sobre la relación entre filosofía antigua y buddhismo.⁴⁶ Otro dedicado en profundidad al estudio del *karma* y el renacimiento en el buddhismo del doctor en filosofía buddhista (*geshe*) Tsultrim Gyeltsem da mayor claridad al respecto de estos temas.⁴⁷ Un artículo sobre el buddhismo y los enigmas del nirvana, da razón del estado de plenitud en la experiencia de la iluminación.⁴⁸ Y, finalmente, dos textos introductorios a la experiencia buddhista, se acercan de manera sencilla pero bien argumentada a los hitos de la vida y la muerte de esta espiritualidad.⁴⁹

1.3.3.3. Sobre la intuición *cosmoteándrica*.

El tomo VIII de las Obras Completas de Raimon Panikkar ahonda en la: “Visión Trinitaria y *cosmoteándrica*”, esto es, en el pensamiento *cosmoteándrico* de Panikkar.⁵⁰ No obstante, a parte de este tomo existe abundante bibliografía tanto en sus escritos como en otros autores. A continuación, vale la pena mencionar las más relevantes: tomo II de las Obras Completas titulado “Religión y religiones” que deja entrever la constante lectura *cosmoteándrica* de las distintas religiones.⁵¹ En esta misma línea, mi trabajo de maestría tuvo como plataforma la

solamente de cinco agregados o grupos (*khandha*), de los que ninguno se conserva más allá de la muerte. De ahí que a nadie se le pueda considerar alma, yo o sí mismo (*atta*). La persona es un conjunto de factores existenciales efímeros, ninguno de los cuales sobrevive a la muerte. La persona carece de alma y, por ello, está vacía (*sunya*). Pero no todo se pierde con la muerte. La reencarnación o, mejor dicho, renacimiento se consuma sin transmigración. La forma de existencia que ha perecido y su forma de existencia renacida, ni son idénticas ni son interdependientes; lo que les vincula es una condicionalidad; son los impulsos *kármicos* de su existencia anterior los que condicionan su reconexión –este término sería más acertado que reencarnación–, y es la tendencia ética de este impulso la que determina la forma y la calidad de la nueva existencia”. (Parakranabahu, *El Sutra de Benarés*, pos. 86-99).

⁴⁶ Manzano. “Mitos platónicos y reencarnación”.

⁴⁷ Gyeltsem. “El budismo”.

⁴⁸ Negre. “Budismo: enigmas de un nirvana misterioso”.

⁴⁹ Gyatso, *El budismo zen y la práctica contemplativa*.

⁵⁰ Panikkar, *Visión trinitaria y cosmoteándrica*.

⁵¹ “Las partes de un todo pueden ser las divisiones que nuestra mente hace pero ni el todo es la suma de sus partes ni sus partes son como gajos de un conjunto. La interpenetración, la *perichoresis*, la interconexión, la relacionalidad es constitutiva. No hay una dimensión sin la otra. Es la experiencia *cosmoteándrica* de la realidad” (Panikkar, *Religión y religiones*, 339). Asimismo: “Todo está en Dios, análogamente a como todo está en la conciencia y en el universo. Cada una de estas dimensiones está entrelazada con la otra: a esto hemos llamado experiencia *cosmoteándrica* (*perichoresis*), o mutua interacción de lo real, la vida de la Trinidad Radical” (Ídem, *Mística y espiritualidad: Espiritualidad, el camino de la vida*, 111); “La experiencia de Jesucristo es una experiencia trinitaria, y la Trinidad no es numerable. Nos encontramos involucrados en la aventura total de la realidad, en lo que he llamado Trinidad Radical, que es otro nombre para la experiencia *cosmoteándrica*”. (Ídem, *Mística y espiritualidad: mística plenitud de vida*, 408).

intuición *cosmoteándrica* para la identificación de una escatología en los escritos del autor, ahora, esta tesis doctoral que asume este ejercicio de maestría, va más allá propiciando un diálogo interreligioso entre cristianismo y buddhismo, desde la intuición *cosmoteándrica*, sobre el misterio de la vida y de la muerte. En concreto, si el primero trató de evidenciar la escatología de Panikkar, la cual, por supuesto es *cosmoteándrica*, el segundo, se centra en la operación de esta comprensión en el campo del diálogo interreligioso cristiano-budhista.

Cabe anotar que Panikkar ya había escrito sobre ello en un artículo titulado “El agua y la muerte”.⁵² Igualmente, es importante recalcar que uno de sus textos en el que se ocupa de la relación fe y razón, explicita que la intuición *cosmoteándrica* abre a la vivencia de la *tempiternidad*;⁵³ también *La plenitud del hombre* retoma ese lugar que ocupamos en el entretejido de la realidad.⁵⁴ Un texto de Kin Young Jae es especialmente importante para esta investigación porque relaciona escatología e intuición *cosmoteándrica*,⁵⁵ y otro de Jyri Komulainen que describe al ser humano como un misterio Trinitario.⁵⁶ Finalmente, José Luis Meza, quien desde una perspectiva ecosófica integra el *comoteandrismo* panikkariano en la relación ser humano-creación,⁵⁷ lo que abre a un horizonte de comprensión pericorético.

⁵² Ídem. “El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora”.

⁵³ Ídem, *La puerta estrecha del conocimiento*, 190.

⁵⁴ Ídem, *La plenitud del hombre*, 204; Ídem, *The Rhythm of Being*, pos.306: “*The cosmotheandric intuition is the awareness of the undivided reality of the whole: In sum, we can speak about the Whole only if in a certain way we can discover the unfolding of the Whole in its particular manifestations and this is possible only because each of us is a sort of image of the Whole-quemadmodum omnia. This forces us to recognize that any discourse about the Whole is necessarily provisional because the Whole itself has no extrinsic limits. This cosmoteandric vision which has in its present form emerged out of long years of prayer and reflection is not, however, offered as just a private image or an arbitrary fiat. On the contrary, it has developed in awareness of and in dialogue with the long history of reflection about the Ultimate in both the East and the West*”.

⁵⁵ “*In the perspective of Panikkar’s cosmotheandric experience, what is most real and important is neither past, present nor future in division. He accentuate no more than hic et nunc, ‘here and now’ integrate with past and future. At this point, we can realize that, in Panikkar’s cosmotheandricism the eschatological fulfilment of orthodox faith has diminished*” (Kyoung Jae, “*Raimon Panikkar’s Cosmotheandricism compared with Choi Jae Woo’s Waiting on God experience*”, 356).

⁵⁶ “*A significant feature of his anthropocentric thinking in the vision of man as intrinsically connected with the rest of reality: man is not an individual but a person that qua person has a constitutive relationship with his surroundings... this distinctive role of man as a ‘Trinitarian mystery’ is highlighted even in the title of one of Panikkar’s works*”. (Komulainen, “*Raimon Panikkar’s Cosmotheandricism Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity*”, 299).

⁵⁷ “*Ahora bien, si el ser humano forma parte de la realidad, entonces el hombre es una realidad cosmoteándrica. Es tierra, por tanto, no puede tener una relación de oposición con ella; si es cosmos es necesario un cambio radical de actitud; y si es naturaleza, su salvación (la de ambos) depende de esta nueva forma de ser juntos*”. (Meza, “*Ecosofía: Otra manera de comprender y vivir la relación hombre – mundo*”, 122).

1.4. Objetivos de la investigación.

1.4.1. Objetivo general.

Determinar los puntos de encuentro entre la resurrección cristiana y el renacimiento budhista, desde una teología interreligiosa basada en la intuición *cosmoteándrica* de Panikkar, con el propósito de lograr una comprensión más amplia del misterio de la vida y de la muerte.

1.4.2. Objetivos específicos.

- Actualizar la pregunta por el misterio de la vida y de la muerte, a partir de las equivalencias homeomórficas dadas entre las sabidurías cristiana de Occidente y el buddhismo de Oriente.

- Explicar tanto los fundamentos teológicos de la resurrección cristiana desde la escatología paulina y la cristofanía de Panikkar, como las comprensiones budhistas de la muerte a partir de las escuelas *hinayana*, *mahayana*, *vajrayana* y *zen*.

- Establecer, desde una teología interreligiosa basada en la intuición *cosmoteándrica* de Panikkar, un diálogo entre cristianismo y buddhismo para lograr una visión más amplia del misterio de la muerte que ilumine la existencia de todo aquel que tiene que vérselas con ella.

1.5. Método de la investigación.

La presente investigación asume el pluralismo religioso como un desafío para nuestros tiempos⁵⁸ y, por eso, dentro de una teología interreligiosa, responde a este desafío con un método que le resulta pertinente: la *hermenéutica diatópica*. Este método propuesto por el

⁵⁸ “Es verdad que las religiones han sido fuente de violencia incluso en sus textos fundantes... Pero no es menos cierto que las religiones posean un potencial inexaurible de paz que es necesario actuar. Las religiones no pueden seguir siendo fuente de conflicto ni entre sí, ni en la sociedad... Deben reconocerse, respetarse y tender puntos de diálogo. El diálogo interreligioso e intercultural constituye el imperativo categórico y el principal desafío al que han de responder las religiones si no quieren anquilosarse, ignorarse o peor todavía, destruirse unas a otras”. (Tamayo, *Razones para el diálogo interreligioso*, 3).

mismo Panikkar tiende puentes para el encuentro entre dos culturas, entre dos lugares,⁵⁹ sin juzgar con categorías extrañas, sus mitos, sus símbolos o su fe.⁶⁰ En este sentido, es un método que enriquece la propia identidad en lugar de diluirla, que aprende antes que enseñar algo, que halla equivalencias posibilitando la fecundación recíproca.

Panikkar cree que la hermenéutica diatópica se debe fundar en realidades simbólicas, es decir, que compenetren e integren realmente al ser humano con el Absoluto, para evitar la reducción de la fe a la doctrina, pues allí el distanciamiento entre sujeto que cree y el absoluto objetivado es enorme:

El diálogo religioso no es confrontación de doctrinas, sino que más bien usa el lenguaje del símbolo. Mientras que la doctrina se basa en la referencia objetiva de la ideología que la sostiene, el símbolo no es objetivo sino relacional: en la relación entre el símbolo mismo y lo simbolizado reside su fuerza expresiva. El problema está cuando la religión pierde su lado místico y tiende a convertirse en ideología y el lenguaje con que se expresa deja de ser

⁵⁹ “Panikkar afirma que la hermenéutica diatópica es el método requerido de interpretación cuando la distancia por superar, necesaria en cualquier comprensión, no es solo la que se establece en una cultura singular (hermenéutica morfológica), o en un tiempo (hermenéutica diacrónica), sino más bien la distancia entre dos o más culturas que han desarrollado independientemente y en espacios distintos (*topoi*) sus propios modos para alcanzar cierto grado de inteligibilidad acerca del mundo de la vida”. (Meza, “Hermenéutica diatópica”, 348)

⁶⁰ Para una mejor comprensión del símbolo en la existencia, y en la experiencia interreligiosa, se recomienda los siguientes textos, de los que se comparten algunos apartes: “Desde el punto de vista de esto último, la inversión copernicana con la que había comenzado Kant adquiere un nuevo y más amplio sentido. Ya no solo se refiere a la función lógica del juicio, sino que con la misma razón y derecho se extiende a cada dirección y a cada principio de configuración espiritual... Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función de la intuición artística, de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo una configuración perfectamente determinada no tanto del mundo, sino más bien para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva”, (Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, 35); “El hombre no se siente encastillado en su propio modo de existir. También él está abierto. Comunica con el mundo porque utiliza el mismo lenguaje: el símbolo. Si el mundo le habla a través de sus astros, sus plantas y sus animales, sus ríos y sus rocas, sus estaciones y sus noches, el hombre responde con sus sueños y su vida imaginaria, sus antepasados y sus tótems. Si el mundo es transparente para el hombre arcaico, este siente también que el mundo le mira y le comprende”. (Eliade, *Mito y realidad*, 69); “Creo firmemente que una de las mejores vías hacia el pensamiento religioso es la del simbolismo. Coincido con Eliade y Kitagawa (1986-128-135), en que el mundo habla a través de los símbolos, y que el símbolo no es un mero reflejo de la realidad objetiva sino que revela algo más profundo y más básico. El símbolo es capaz de revelar una perspectiva en la cual las realidades heterogéneas pueden articularse en un todo o aun integrarse dentro de un sistema; en otras palabras, el símbolo religioso permite al hombre encontrar una determinada unidad en el mundo y, a la vez, descubrir su propio destino como parte integrante de aquél”. (Rivera, *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*, 140).

simbólico y se vuelve lógico. Mientras que el lenguaje simbólico es plural y relacional, el lenguaje es unívoco y autorreferencial.⁶¹

Arribar a otros lugares sin creerse superior, tener una apertura cada vez mayor para abrirse y acoger, es actitud requerida para el diálogo intercultural e interreligioso. Sumergirse en los símbolos y beber de ellos toda sabiduría y sentido es el aliciente de esta aventura. Al encontrarnos con otras culturas y sus mitos, se descubren los mitos propios, “yo no sé cuál es el mito en el que vivo hasta que otro me lo descubre”.⁶² Por ejemplo, el mismo Panikkar vislumbró que el mito de Occidente es la historia, al haber elucidado el mito trans-histórico hindú. El método procede entonces como círculo vital que crea y recrea nuevas realidades, desmitifica y remitifica. Quien regresa de otra cultura y religión, ve nacer algo nuevo en él. Su dinamismo propio lleva a ver al otro como una epifanía del Misterio:

El diálogo interreligioso no es una estrategia para sobrevivir en tiempos de forzada pluralidad, sino una actitud existencial, como dice Javier Melloni: ‘creer conjuntamente a través de una palabra compartida’. El diálogo interreligioso es una necesidad. Necesitamos de los otros al mismo tiempo que tenemos algo muy valioso que compartir con ellos.⁶³

Después de enunciar la relevancia y la novedad del método en el diálogo interreligioso, es tiempo de decir cómo operará la hermenéutica diatópica en esta investigación. A continuación, se exponen los movimientos del método en relación con los capítulos que componen la tesis:

- El primer movimiento de la tesis buscará actualizar la pregunta sobre la vida y la muerte abordando autores occidentales que en sus búsquedas y hallazgos han tenido

⁶¹ Panikkar, *La religión, el mundo y el cuerpo*, 16.

⁶² “Por eso la hermenéutica diatópica no desmitologiza sino que transmitifica. Transforma nuestros mitos desde el momento en que los descubrimos como tales. Nos salva de caer en una falacia o de creer que todos los demás viven en mitos excepto nosotros. Una vez se entra en la lógica de la hermenéutica diatópica, se inicia un proceso que no termina. Si esperamos resultados definitivos, nos frustramos”. (Íbid., 353).

⁶³ Pérez Prieto, *La búsqueda de la armonía en la diversidad*, 64. Es interesante la visión que aporta el profesor Ciro Moncada de la universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia), porque considera que los estudios de la religión propician diálogos de fondo en torno a la búsqueda de sentido. He aquí algunos de sus textos: Moncada y Naranjo, “Aportes de la ERE al cultivo de la espiritualidad humana”, 116; Moncada, “Qué es lo nuclear de la Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia”, 77; Ídem, “Filosofía de la religión y Educación Religiosa Escolar”, 95.

cierta relación con el pensamiento oriental (equivalencias homeomórficas)⁶⁴ ya sea por su cercanía a un maestro espiritual o porque sus propias intuiciones se aproximan a él. El segundo movimiento explicará los fundamentos teológicos de la comprensión cristiana en la resurrección. Ambos movimientos corresponden al primer momento del método: *la experiencia situada de Occidente*.

- Luego, se procederá a conocer, identificar y profundizar la creencia budhista en el renacimiento a partir del *dharma* o enseñanzas de sus escuelas *hinayana*, *mahayana*, *vajrayana* y *zen*, movimiento que responde al segundo momento del método: *la experiencia situada en Oriente*.
- Para, finalmente, establecer en el tercer momento, desde una teoría interreligiosa basada en la intuición *cosmoteándrica* de Panikkar, un diálogo entre cristianismo-budhismo sobre la resurrección y el renacimiento, como respuesta al misterio de la muerte. Movimiento que se ancla al tercer momento del método: *la mutua fecundación o diálogo dialógico*.⁶⁵

⁶⁴ “Los equivalentes homeomórficos son equivalencias funcionales o correspondencias profundas que se pueden establecer entre palabras-conceptos pertenecientes a religiones o culturas distintas, yendo más allá de la simple analogía. Es lo que Panikkar llama ‘analogía funcional de tercer grado’ (...), que desempeña en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma) a la que otra noción desempeña en la propia” (Meza, “Hermenéutica diatópica”, 358; ver Pérez y Meza, *Diccionario panikkariano*, 108-110).

⁶⁵ Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 33.

Capítulo 2

Equivalencias homeomórficas: intuiciones fundamentales sobre la vida y la muerte.

*La multiformidad de la filosofía,
las contradicciones y las sentencias con pretensiones de verdad
pero mutuamente excluyentes,
no pueden impedir que en el fondo opere una unidad
que nadie posee pero en torno
a la cual giran en todo tiempo todos los esfuerzos serios:
la sabiduría una y eterna, la philosophia perennis.
A este fondo histórico de nuestro
pensamiento nos encontramos remitidos,
si queremos pensar esencialmente
y con la conciencia más clara posible.
Karl Jasper.⁶⁶*

El presente capítulo corresponde al primer movimiento del método *hermenéutica diatópica*. Su propósito es actualizar la pregunta por el misterio de la vida y la muerte abordando pensadores occidentales que en sus búsquedas hayan tenido cierta relación con el pensamiento oriental, ya sea por la cercanía a un maestro espiritual o porque sus propias intuiciones se aproximan a este *topoi*. Ciertamente, los autores aquí tratados se circunscriben en el campo de la sabiduría eterna o *philosophia perennis*, lo que permite descubrir en ellos equivalencias homeomórficas con intuiciones orientales tales como: *anicca, sunyata, vipassana, nirvana y anatta*.

Dicho esto, en las aproximaciones a cada uno de los filósofos aquí abordados, se intentará decir de *facto* cuál es el núcleo de su pensamiento que se relaciona con una intuición oriental. Ello quizá dé la sensación de llegar demasiado pronto a lo esencial y muy tarde a lo secundario, sin embargo, para lograr mayor profundidad en el conocimiento de cada filósofo, a lo largo de todo el texto se remitirá a estudios especializados que se detienen en lo que aquí solo es tratado de manera somera. En otras palabras, el interés de este capítulo es identificar

⁶⁶ Jasper, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, 17.

y exponer el hallazgo de cada autor en cuanto al misterio de la vida y de la muerte y su equivalencia homeomórfica oriental, a fin de evidenciar la posibilidad de un acercamiento sapiencial con el *buddhismo*.

Es en este sentido, que este capítulo inicia con un aparte dedicado al asombro como principio de la filosofía occidental y al desencantamiento del mundo como principio de la filosofía oriental (*dársana*),⁶⁷ actitudes que han aperturado horizontes gnósticos⁶⁸ y místicos insospechados en ambos *topoi*. Luego, emprende una pesquisa de aquellas equivalencias homeomórficas dadas entre algunos hallazgos occidentales y algunas nociones budhistas con el propósito de esclarecer que todo lo que emerge converge y, por tanto, constatar que el diálogo de fondo no solo es posible, sino un hecho: impermanencia (Heráclito) y *anicca*; nada (Eckhart) y *sunyata*, noche oscura (Juan de la Cruz) y *vipassana*; las cuatro nobles verdades y las vías de superación del mundo como voluntad y representación (Schopenhauer); *lichtung-anatta* (Heidegger). En definitiva, este primer movimiento investigativo es la condición de posibilidad de un encuentro que, en lugar de obstaculizar la concreción identitaria, la enriquece y amplía. Es además, para el encuentro de las dos visiones de la vida y de la muerte, la cristiana y la budhista, una fundamentación necesaria.

⁶⁷ “*Darsana* es la palabra más frecuentemente utilizada en las descripciones de los sistemas ideológicos habitualmente traducidos por filosofía. *Darsana* significa percepción, idea. De la raíz *drs*: ver, visión, considerar, percibir intuitivamente, contemplar, comprender investigar.” (Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 139).

⁶⁸ “*Episteme* es un verdadero *epi-stamai* (*istemi*, de la raíz *sta*), es decir, ‘poner delante’ de nosotros las cosas, como un desfile de modelos, de la manera que los modelos desfilen ante nuestros ojos para ser valorados y clasificados. Y si quisiéramos ser aún más sutiles, podríamos recordar que la matriz de *epi* no connota solamente ‘delante’ sino también ‘sobre’. La *episteme* sería entonces esa forma de conocimiento que se sitúa delante, pero también sobre las cosas, no solo para conocerlas sino más bien para controlarlas, dominarlas y poder predecir lo que harán, cómo se comportarán-ventaja sin duda no despreciable-. El pensamiento científico es ciertamente *episteme*, el pensamiento cristiano sería más bien una *gnosis*, de acuerdo con toda la tradición -distinguiéndolo del llamado gnosticismo-. En los últimos siglos, desde que el pensamiento cristiano, a causa de un complejo de inferioridad comprensible y de un deseo apologético igualmente explicable, ha pretendido acceder al prestigioso *status* de pensamiento científico, ha tenido que recurrir en ocasiones a verdaderas acrobacias por querer ser también *episteme*, acabando finalmente por tenerse que batir siempre en retirada. El pensamiento cristiano no es información sino consciencia, no se apoya sobre la observación, sino sobre la experiencia”. (Ídem, *La puerta estrecha del conocimiento*, 51).

2.1. Apertura a lo real.

La filosofía en Grecia surgió gracias al asombro.⁶⁹ Un asombro que hoy parece haberse extinguido y que es necesario redescubrir como capacidad primordial. Los primeros filósofos contemplaron todo cuanto estaba ahí con perfecta y brillante quietud sin forzar nada, se preguntaron por su origen y dinamicidad pues les inquietaba sobremanera el fondo de la realidad. Su intención no era otra que vivir a partir de eso que consideraron fundamento sin fundamento, y de la manera más espontánea y limpia se encaminaron hacia la unicidad constitutiva manifestada en formas distintas. Una vez anclados allí, la filosofía brotó.

Recuperar esta inquietud primordial por la realidad es hoy un desafío ineludible, ya que la separación entre conocimiento y ser tiene consecuencias nefastas en la existencia. De hecho, en la actualidad el desarrollo exagerado de lo artificial, deteriora los recursos naturales y conlleva a una vida insana como efecto de la pérdida de contacto con la sabiduría de la tierra. Se opta así por habitar en la periferia del sinsentido sacrificando una vida auténtica poniendo en venta “la primogenitura por un plato de lentejas” (ver Gn 25, 27-34).

De tal modo, es imperativo dejar de lado eso que enajena y hace olvidar el propio núcleo existencial. La ciencia y la tecnología tienen como fin posibilitar una mejor calidad de vida, el error está en su uso, cuando en lugar de hacer del planeta un lugar mejor, lo devora. Así, todo se agota en el análisis científico y no queda espacio para el cuidado y el asombro; adicionalmente, las relaciones reales se sustituyen por las conexiones virtuales no siempre

⁶⁹ “Se dice con frecuencia que la filosofía surge del asombro, pero también con frecuencia se interpreta que, por consiguiente, la filosofía, partiendo de él, indaga con el fin de disiparlo. Pero el asombro metafísico es de una naturaleza bien distinta: no tiene opuesto, no se acallará nunca, el conocimiento no lo apaga sino que lo acrecienta. Es admiración maravillada ante todo esto surgiendo de la nada. Y, más aún, ante nuestro propio asombro como una manifestación más de ese todo, que parece querer, en nosotros, contemplarse a sí mismo, admirarse ante sí mismo y celebrarse a sí mismo, como si este acto fuera el culmen, el cierre y el sello del círculo de la manifestación. Y es que no hay una vocación más elevada para el ser humano que la de atestiguar y cantar lo que es.” (Redondo, *El brotar del asombro*, pos. 40); “La filosofía es una manera de ver el mundo, de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí; la palabra ingenuamente nos recuerda que cuando Bergson define la filosofía como una transformación de percepción, escoge el ejemplo del pintor que, para mirar ingenuamente, es decir, a la percepción bruta de la realidad, está obligado a hacer un gran esfuerzo de transformación de su mirada, a desembarazarse de todos los hábitos que tenemos al ver las cosas. Así pues, la fórmula ‘mirar ingenuamente’ significa desprenderse de lo artificial, de lo habitual, de lo convencional, de lo construido, y volver en el fondo a una percepción, podríamos decir, elemental, libre de todo prejuicio. Ver la realidad como el surgimiento de una imprevisible novedad.” (Hadot, *La filosofía como forma de vida*, 190).

auténticas y mucho menos humanas. En este sentido la causa del hastío experimentado hoy por muchos tiene que ver con el alejamiento de su ser, pues enfocados en lo no-importante, se ven impedidos para despertar a lo desconocido, a lo desacostumbrado, a eso que está más allá de lo aparente y desde lo que sí o sí se vive plenamente.

Precisamente, Carl Gustav Jung comprendió a partir de sus estudios con tribus del continente africano que los problemas patológicos de Occidente se debían sobre todo al olvido del ser interior, al olvido de la dimensión espiritual:

Otro potente símbolo, un río, descendía de la montaña. ‘toda vida procede de la montaña’, decían los indios. ‘Igual que toda vida procede de la psique profunda’, pensó Jung. Ya lo había constatado en África: el ser humano occidental, al separarse de sus raíces religiosas, se empobrecía... En un diálogo con Ochwiay Biano, escucho decir sobre el hombre blanco: Los blancos tienen aspecto cruel. Buscan sin cesar. ¿Qué buscan? Siempre quieren algo. Están inquietos, no conocen el descanso. ¡Están locos! Dicen que piensan con la cabeza ¡Nosotros pensamos aquí! Y el hombre se puso la mano sobre el corazón. Este indio -diría Jung- había descubierto nuestro punto vulnerable y puesto el dedo sobre eso que no vemos.⁷⁰

Esto remite a la urgente necesidad de retornar a la no separación mente-corazón para así recuperar el asombro primero y vivir desde la más genuina expresión de lo real. A abordar la realidad desde la integralidad de las dimensiones humanas para hallar plenitud de vida. O, como enseñaron los teólogos Hugo y Ricardo de la Abadía de San Víctor: con los tres ojos del conocimiento.

He aquí una anotación al respecto:

La tradición medieval cristiana, así como la budhista y también otras (aunque con terminología distinta), hablan de los tres ojos del conocimiento (*oculus carnis*, *oculus mentis*, y *oculus fidei*). No olvidemos que se trata de tres sentidos, de una triple experiencia... Insistimos: cualquier visión con un solo ojo nos deforma la realidad porque en último término abarca solo lo que cae dentro de su campo visual; no abraza, por así decir, toda la

⁷⁰ Jacques Antier, *Jung: o la experiencia de lo sagrado*, 198-199.

realidad... Cualquier visión monocular carece de perspectiva. Vivir esta triple experiencia como un todo armónico es la gran tarea humana para llegar a la plenitud del hombre.⁷¹

Dicho esto, es momento de retornar a la Grecia antigua en la que la existencia de un filósofo de intuiciones profundas trastocó los razonamientos establecidos de su tiempo y desplegó el pensar a horizontes inexplorados hasta ese momento. No es otro que Heráclito de Éfeso. Su admiración por el fuego descubrió una filosofía perenne cuyo eco resuena aún en nuestros días. Dos cosas tendrán lugar en el siguiente apartado sobre Heráclito: explorar eso que alumbra el fuego ya sea como hoguera o como rayo, e inferir las implicaciones existenciales de ese vislumbre.

2.1.1. Heráclito de Éfeso.

Nació al norte de Mileto en la actual Turquía (540-480 a.e.c.), en la región de Jonia en Asia Menor. Los habitantes de su región lo describieron como un hombre huraño, un solitario que discrepaba de las decisiones y prácticas de sus gobernantes. De su obra *Sobre la Naturaleza* se conservan fragmentos gracias a los cuales su pensamiento ha sobrevivido al paso del tiempo, además de los testimonios que dieron de él Platón, Aristóteles, Diógenes Laercio y Teofrasto, entre otros. Fue discípulo de Jenófanes aunque el mismo Heráclito dijera no haber tenido maestros. Fue maestro de Crátilo, filósofo que llevó al extremo su pensamiento al afirmar que ni en el mismo río puede uno bañarse una vez. Heráclito, como casi todos los sabios, consideró las montañas lugares privilegiados para pensar y, en consecuencia, hizo de ellas su morada.

Timón de Fliunte escritor satírico del siglo III osó llamarlo ‘El oscuro’ y tenía razón, sus pensamientos expresados en fragmentos⁷² son enigmas que esconden algo más de lo que a

⁷¹ Panikkar, *De la mística*, 170;185.

⁷² “Los fragmentos de su obra fueron reunidos por primera vez y hechos inteligibles por Schleiermacher: *Herakleitos der Dunkle von Ephesos dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten* (1807, G. W., III, 2). Jack. Bernays (*Heracleitea* 1848) y la colección e interpretación de los fragmentos completada luego. El libro de Lasalle, *Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos* (2 vols., 1858). La mejor edición de los fragmentos, Ingram Bywater, *Heracleti reliquiae* (1887). Diels, 1901, en griego y alemán. Subsistió una escuela de Heráclito. Mediante las consecuencias que sacó del fluir de todas las cosas a los sofistas una base para su escepticismo. Influyó sobre Platón a través de su maestro Crátilo. La doctrina de Heráclito fue

primera vista se puede aprehender. El fragmento 1 lo confirma: “A los hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo, que pasan inadvertidas mientras duermen”.⁷³ Una sentencia bastante enigmática para los directos destinatarios epocales, y lo era por el simple hecho de su dormitación, es decir, por su preocupación encallada en lo superfluo y efímero; por ello, lo inverosímil y enigmático del pensamiento de Heráclito radicaba más en la ignorancia de los destinatarios y no en su modo de hacer filosofía. Así, adentrarse en el pensamiento del filósofo de Éfeso es transitar de lo aparentemente ilógico y contradictorio a la claridad.⁷⁴

Heráclito promovió el papel crítico de la filosofía, razón por la que distó de gobernantes y filósofos que llegaban a la verdad, no por búsquedas propias, sino por vía de aforismos ajenos. Un día dijo a un gobernante: “Prefiero jugar con los niños que gobernar con vosotros”,⁷⁵ como demostración de su admiración a la espontaneidad y transparencia de los niños y a la desaprobación de los intereses mezquinos de los políticos.

La inconformidad de Heráclito con el *status quo* era evidente. Para él la erudición pretende poseer la verdad y hace de los hombres tiranos, mientras que la sabiduría por el contrario se refleja en una vida sencilla. En el fragmento 50 alude: “El logos no es privativo de unos pocos, es una capacidad común a todo ser humano, y al mismo tiempo, es la ley universal de toda naturaleza”. Y, remarca en el fragmento 113: “Es común a todos pensar”. Esto denota la entrega del efesio a una sabiduría que se abre a perspectivas integradoras, y su distanciamiento de esa erudición que separa y fragmenta, y por tanto, excluye.

Una cita de Jaeger esclarece la integralidad del pensamiento del filósofo presocrático, ya que trata sobre la relación de mutua pertenencia del cosmos, el ser humano y Dios:

desarrollada por la *stoa* hasta desembocar en el panteísmo de Cleantes y de Crisipo”. (Dilthey, *Historia de la Filosofía*, 23).

⁷³ Los fragmentos de Heráclito que se citan en este aparte son todos tomados de: Eggers Lan, Victoria E., *Los Filósofos presocráticos I*. Y en ocasiones su abreviatura en el texto será: (fr).

⁷⁴ “Aunque conocido como el ‘oscuro’ es significativo que en Oriente se considere a Heráclito uno de los filósofos occidentales más claros. Esta contradicción se esclarece cuando se comprende que nos ha parecido oscuro no porque sus fragmentos sean en sí mismos herméticos, sino porque no siempre hemos dispuesto, en nuestro entorno cultural, del contexto y de las claves que nos permiten entenderlos. (Cavallé, *El arte de ser*, 249).

⁷⁵ Solana Dueso, *La voz de los maestros: Heráclito*, pos. 485.

Frente a los filósofos primitivos aparece Heráclito como la primera antropología filosófica. Su filosofía del hombre es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal, se haya sometido a las leyes del cosmos como el resto de sus partes.⁷⁶

Ahora bien, habida cuenta de algunos datos biográficos de Heráclito de Éfeso damos paso a la exposición de los puntos centrales de su pensamiento. Dos cosas merecen toda la atención, la primera, la armonía de los contrarios; la segunda, la constante transformación e impermanencia de lo real. Por supuesto, ambas posibles a partir de una reflexión sobre el fuego y alumbradas por él.

2.1.1.1. El fuego: polaridad armónica e incesante transformación-impermanencia (*annica*).

Los contrarios juegan un papel fundamental en el pensamiento de Heráclito. Si bien se puede sostener, existe cierto caos en el universo, también es válido afirmar que gracias a él la armonía es un hecho. Para Heráclito de Éfeso los contrarios permiten el equilibrio, mientras la uniformidad lo impide. Heráclito no dio tanta importancia al origen (*arché*) como sí los filósofos milesios; en cambio, se enfocó en las dinámicas del universo, todo lo vivo que hay en él, el movimiento y los opuestos: “El mar es el agua más pura y la más impura” (fr. 61). “Son lo mismo Hades, el dios de los muertos, y Dionisio el símbolo de la vida” (fr. 15). El efesio creía que un cosmos sin contrarios sería caótico.

Esta cita tomada de uno de los seminarios impartidos por Heidegger y Fink sobre Heráclito, indica cómo la muerte y la vida en su aparente contrariedad, en esencia, se complementan:

⁷⁶ Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, 179.

A la relación de los hombres consigo mismos y con todo o que les rodea pertenece también una relación fundamental con lo inmarcesible. Entendemos, pues, lo de “vivir la muerte de los hombres” y “morir la vida de los dioses” como una relación de entrecruzamiento mutua de la comprensión que tienen los dioses y los hombres de sí mismos y del ser. Los dioses viven la muerte de los hombres en la medida en que solo pueden comprenderse a sí mismos como inmortales en su sempiternidad frente al telón de fondo de lo efímero. Ellos son perdurables solo si, al mismo tiempo, están referidos a la esfera del cambio en el tiempo... No se trata de una doctrina de dos mundos de tipo platónico, sino de una teoría del mundo, de la unidad con las cosas individuales que se encuentran en el curso del tiempo.⁷⁷

En efecto, los contrarios subyacen en una misma cosa, las comparaciones son cualidades que existen solo de cara a otras. En todo caso, si en los contrarios la distinción es una característica, no así la separatividad. El filósofo por vocación está movido a hallar las contraposiciones de su objeto de estudio, pero también a develar sus relaciones. El ejemplo del agua del mar es ilustrativo, esta es buena para los peces, para las embarcaciones, para las aves que en ellas encuentran su alimento, pero para el hombre que quiera calmar su sed, resulta mortal.

Heráclito en este aspecto intenta construir puentes donde otros solo ven orillas separadas. “Una misma cosa es viva y muerta, lo despierto y lo dormido, joven y vieja; pues estos al cambiar son aquéllos y aquéllos al cambiar son estos” (fr. 88). De esta manera, las cosas son nodos en los que lo diferente se entrecruza. Los contrarios podrán tener incluso una diferencia universal bajo muchos niveles pero nunca será absoluta. Heráclito ve a los contrarios desde la perspectiva de la no diferencia absoluta lo cual le da vía libre para exponer su intrínseca indisociabilidad.

Al respecto, Heráclito trae la imagen del arco y la lira en los *Fragmentos*. En ella encuentra la analogía perfecta de lo: “convergente-divergente, consonante-disonante, de todas las cosas uno y de uno todas las cosas” (fr. 10)... “No comprenden cómo difiriendo concuerda consigo mismo: armonía de fuerzas opuestas, como la del arco y de la lira” (fr. 51). Un arco no es

⁷⁷ Heidegger y Fink, *Heráclito*, 136-138.

sin las dos partes que lo componen: la madera y la sirga, ambas de labor opuesta y, lo mismo, las cuerdas de la lira en tensión contraria es lo que da sonoridad armónica al instrumento.

A continuación, algunos de los fragmentos más explícitos al respecto de la relatividad de los contrarios:

- “De los elementos dispares surge la más bella armonía” (fr. 8).
- “Como de las cosas echadas al azar surge el más bello orden” (fr. 124).
- “La armonía invisible es mejor que la visible” (fr. 54).

Definitivamente, es una mirada distinta a la acostumbrada filosofía de su tiempo, pues respeta los contrarios sin excluirlos, más aún, los integra. En esto se distanció de su maestro Jenófanes para quien la unidad de los contrarios no era una salida al problema del bien y el mal, la luz y la oscuridad, la ignorancia y el conocimiento. Su maestro optó por expulsar del panteón a todos los dioses para afirmar la existencia de uno solo todopoderoso: *reductio ad unum*.

En el fragmento 54 Heráclito comenta que la armonía invisible es mejor que la visible. Con ello da un paso inusitado en la aproximación a los fenómenos yendo más allá de los límites de lo medible y verificable para adentrarse en lo indecible e inefable. Invita, por decirlo así, a vivir la frescura del momento desde la sabiduría que proviene de las fuentes del ser, a hacerse uno con Hades dios de la muerte y Dionisio dios de la vida, a morir y renacer cada día, a dejar atrás el pasado para acoger la novedad del presente sin anquilosarse en las contradicciones que este pueda traer consigo. Sin lugar a dudas, Heráclito de Éfeso cree que la pregunta por la muerte es la pregunta por la vida, que no es posible vivir sin morir, dando qué pensar sobre una de las contradicciones mayores con la que todo ser humano tiene que vérselas.

Por tanto, los polos opuestos se encuentran en algún punto debido a la existencia no substancial sino relacional de todo cuanto existe. Una anécdota de Aristóteles sobre Heráclito refiere precisamente a esa interrelación entre lo humano y lo divino: “Y lo mismo

que se cuenta que Heráclito dijo a los extranjeros que querían hacerle una visita, pero que, cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados; los invitaba, en efecto, a entrar con confianza, pues también allí estaban los dioses.”⁷⁸

En efecto, la visión heracliteana permite hablar del encuentro de los hombres con los dioses en la temporalidad, ya que su comprensión de mundo no es el de compartimentos fragmentados, sino el de todas las dimensiones anudadas. La manera de percibir su presencia es la intuición inmediata, que por analogía es la cálida habitación a la que invitaba a entrar a los extranjeros asegurándoles que junto al horno también encontrarían a los dioses:

Heráclito funda el dominio de la sabiduría cósmica, superior a la inteligencia ordinaria de los hombres, en su original doctrina de los contrarios y de la unidad del todo. También esta doctrina de los contrarios se halla en parte íntimamente relacionada con las representaciones físicas concretas de la filosofía natural milesia. Pero su fuerza vital no procede de las sugerencias de otros pensadores, sino de la intuición inmediata del proceso de la vida humana que se concibe como una biología que abarca, en una unidad compleja y peculiar, lo espiritual y lo físico como hemisferios de un solo ser.⁷⁹

En contraste, Heráclito fue criticado posteriormente por Aristóteles para quien el efesio “destruyó la sustancia y la esencia.”⁸⁰ pero lo malinterpretó, pues por el contrario, el presocrático fue capaz de reconciliar adualmente la posición de los filósofos de Mileto sobre el origen único y la suya de lo múltiple.⁸¹

De otro lado, ¿es el fuego para Heráclito el origen de todo? La respuesta es no, el fuego no es *arché*. Lo que Heráclito pretende con la alusión al fuego es elaborar un discurso sobre la fluidez, el constante movimiento de todo, sobre la capacidad de absorber o devorar las cosas,

⁷⁸ Aristóteles, *Partes de los animales* I 5 645^a, 17-21.

⁷⁹ Aguilera: “Dios, logos y fuego en Heráclito”, 24.

⁸⁰ Solana Dueso, *La voz de los maestros*, Pos. 914

⁸¹ Sobre la cuestión de lo uno y lo múltiple, merece la pena conocer el origen de la palabra *armonía* que, frente a las polaridades halladas en el ejercicio de la reflexión filosófica, ha sabido brindar caminos alternos hacia la *coincidentia oppositorum*. *Harmonía* es la hija de Afrodita diosa del amor y Ares el impetuoso dios de la guerra. Curiosamente, una diosa cuyo nombre remite a la concordia es hija de dos divinidades que expresan la antítesis, el amor (concordia), y la guerra (discordia). Heráclito fue en esta misma línea al discurrir sobre su comprensión de la relación de los contrarios.

es decir, sobre su poder transformativo. El fuego ilumina como bien se insinuó y lo que ilumina es el constante cambio de todo cuanto existe.

Entonces, Heráclito es un sabio y no un físico: “La sabiduría consiste en una sola cosa: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas” (fr. 41). Esa que retorna a lo esencial y fundamental: “El tiempo es un niño que juega”, (fr. 52). Supo que solo es posible percibir esa armonía invisible con la madurez de un niño cuyo conocimiento de todo es directo y espontáneo. Por eso, decidió vivir en las montañas, ya que la urbe había dejado de lado lo elemental y sus habitantes se extraviaban entre las trivialidades de las tiendas de mercado, incapaces de relacionar en un registro más alto los irreconciliables contrarios. “El día-noche, verano-invierno, guerra-paz, saciedad-hambre, se altera como el fuego que, cuando se mezcla con aromas, se denomina por la fragancia de cada uno” (fr. 67).

Panta rhei, todo fluye. En el más conocido de los fragmentos de Heráclito, el 91: “En el mismo río no es posible entrar dos veces”, hay una constante vital ya expuesta arriba. Si existe una armonía invisible que establece una relación de todo con todo, también en la impermanencia de la existencia cada momento mueve a recibir lo nuevo con apertura y flexión, pues las seguridades pierden asidero por lo que retener el flujo imparable de la vida es equívoco. Impedir a la existencia fluir es renunciar a vivir libremente en coherencia con la transformación de la realidad, para con infecunda terquedad retener lo que está destinado a cambiar:

La tesis originaria de Heráclito no es, pues, tan difícil de ver: lo esencial es la afirmación de que hay un logos inmanente, pero ignoto, que gobierna todas las cosas, y que, a pesar de ser manifiesto, los hombres no lo entienden ni lo obedecen (es decir, no lo reconocen como principio operativo en sus vidas). Que hay un logos que todo lo rige conduce, pues, dado el contexto inicial, a concebir el ámbito en que los hombres viven como un orden, cuyo principio o fundamento es el logos. Paradójicamente, sin embargo, en cuanto que los hombres no comprenden ni obedecen tal principio, el orden humano parece muy próximo al desorden. Lo penetran, no simplemente las dualidades, sino las escisiones. La necesidad humana consiste en la literal incoherencia, sobre todo, en la incapacidad para captar, y sobre

todo, para reproducir activamente la unidad cósmica del logos en la polis y en la propia psiqué.⁸²

Es clara la necesidad de conectar con la fuente de la que provenimos. En medio de la fluidez, es decir, en el constante cambio, se revela una sabiduría mayor que dista de las lógicas instituidas y a la que es necesario obedecer y escuchar. Esa coherencia imprescindible entre vida y lo que Heráclito llama *logos*, o sabiduría primera, es tarea fundamental de todo ser humano y no solo del filósofo. En cambio, es imposible hacerlo mientras se está en el sueño profundo de la ignorancia, de allí la figura del rayo que además de iluminar la realidad despierte de este estado de dormitación a la experiencia plena de la vida:

Frente a la tesis de los sabios de Mileto, Heráclito ve en el fuego el elemento cósmico esencial. Todo sale de él, todo está en él y todo retorna a él. El fuego es el autor de las grandes transformaciones, es escasez y abundancia, y constituye el factor modulador por excelencia del mundo mismo que fue, es y será fuego siempre vivo, que se enciende y se apaga acompasadamente. Pues bien, este fuego vital, informador y matriz de todas las cosas tiene un punto de inflexión, un factor racionalizador y un elemento de identificación y dirección que es el rayo, símbolo indeleble de la fuerza, de la determinación y de la masa ígnea que engloba todo lo cósmico, rayo que es, al decir de Heráclito, el fuego eterno, un fuego sabio y autor de la administración del mundo. El fuego genera el rayo y el rayo provoca el fuego, produciéndose una conjunción recíproca de principio y fin, de causa y efecto, que da lugar a la armonía, al proceder sabio y a la recta gobernación del mundo, por lo que el fuego pasa a ser, en palabras de Reinhardt: “una manifestación de la razón cósmica universal”.⁸³

El rayo es fuego pero intempestivo, más fuerte en toda la manifestación de su poder. A quienes les es imposible aprender del sencillo y casi imperceptible crepitar de una hoguera, el rayo les llama a volver la mirada hacia él. Es una señal de grandeza y quien lo observa se entera de su pequeñez pero al mismo tiempo del lugar que ocupa en el universo, de su unicidad y autenticidad.

⁸² Hülsz Piconne, “La unidad de la filosofía de Heráclito”, 29.

⁸³ Montes, *Repensar a Heráclito*, 121

El sabio reconoce una sabiduría mayor que todo lo rige y se deja alumbrar y guiar por ella. Es consciente de la luz que ilumina el cielo y la oscuridad que la sigue, como también del siguiente destello que por un momento manifestará la realidad en su más plena realización. De ninguna manera objetiviza el rayo, más bien, su conciencia no a-dual le hace uno con él, con la luz y la oscuridad. Se abre a la experiencia de la armonía invisible donde los contrarios se co-pertenece y no teme a la transformación continua, ya que posibilita estados cada vez más acabados del ser (*per-factum*).

2.1.1.2. Ser fuego.

Heráclito ofrece a la pregunta por el sentido de la muerte un resplandor ígneo que esclarece la pregunta por el sentido de la vida. Como bien lo expresó: la vida y la muerte son dos polos de una misma realidad y los cuestionamientos acerca de uno implican al otro. Para Heráclito, el fuego ya sea como hoguera o como rayo ilumina la realidad y la revela tal cual es en un registro superior a lo aparente.

Su resplandor transparenta la dinámica constante del cambio e insta a vivir no asidos a lo inmutable, sino más bien, a fluir en libertad en el caudal de la continua transformación. Al mismo tiempo, la fuerza del rayo da razón de la existencia de una sabiduría superior (*logos*)⁸⁴ que no conoce de escisiones y que gobierna el mundo con una lógica que desafía todo razonamiento calculador posibilitando una armonía invisible en la que los contrarios se encuentran. Conectar con ese fondo real es lo que permite el conocimiento de sí mismo y la realización plena de lo humano. Ser fuego, es atender al primordial llamado de la existencia y, por el contrario, no serlo es constreñirse a los límites de lo superficial.

⁸⁴ “En introducción a la metafísica (cuyo texto se basa en un curso dictado en 1935) la presencia de Heráclito es ya apabullante. Heidegger analiza explícitamente 18 fragmentos herácliteos. A partir de estos análisis, establece la *fysis* como el eruirse que brota, el ser como *fysis* y como presencia, el devenir como aparecer del ser, *pólemos* como posición discriminatoria del ser de los entes, y *lógos* como reunión o conjunción de lo que se junta. Esta idea de *lógos* como un reunir le parece aquí a Heidegger más originaria que la sostenida en *Ser y tiempo*. De hecho, solo porque el *lógos* es un reunir puede ser entendido como discurso. Pero, además, concebir el *logos* como un reunir nos lleva a entenderlo como equivalente al desocultar ocultante de la *alétheia*. Esta equivalencia (quizás deberíamos decir: este desplazamiento) explica gran parte del pensamiento posterior de Heidegger.” (Álvarez, “De Éfeso a Friburgo sin escalas”, 97).

Antes de proseguir con el siguiente punto, es claro que una lectura existencialista de Heráclito de Éfeso siempre estará abierta. Incluso, merecería una tesis doctoral a fin de lograr una mayor penetración en su pensamiento. No obstante, se ha identificado aquí el carácter esclarecedor del fuego tanto en su forma de hoguera como rayo, que posibilita la observación de la *coincidentia oppositorum* entre vida y muerte. Además de la equivalencia homeomórfica con el *annica* (impermanencia) del buddhismo que evoca la experiencia del presente porque nada permanece, todo se diluye.

Ahora sí, una equivalencia homeomórfica diáfana entre un místico occidental con una intuición budhista fundamental: *sunyata*. El concepto de nada en el maestro Eckhart, como veremos, fue bastante incomprendida hasta el punto de ser perseguido por las autoridades eclesiásticas de su época que cuidaban la conservación de la recta doctrina. Fue hasta el pontificado de Benedicto XVI que esta sospecha de herejía sobre sus escritos cesó. Su perspectiva divina a partir de la experiencia de la nada, en lugar de impedir el encuentro con el Absoluto, lo hace más profundo. En lugar de ser obstáculo para una vida en plenitud es camino expedito hacia ella.

2.1.2. Nada-*sunyata*: la experiencia mística del Maestro Eckhart.

Eckhart de Hochheim, más conocido como Maestro Eckhart, nació en Turingia (Alemania) en el año 1260 y murió en el año de 1328 en Avignon Francia. Fue dominico y contemporáneo de Tomás de Aquino (1225-1274). Se formó en la orden dominica donde aprendió a problematizar cuestiones para dar respuesta a necesidades contextuales, actitud que, sin lugar a duda, despertó en él un espíritu indagador más allá del ámbito exclusivamente académico.

Ingresó en el convento de los dominicos de Erfurt. Su formación inicial en teología le fue impartida en Colonia, lugar en el que Alberto Magno era referencia y autoridad, por eso, no es extraño que los escritos de Eckhart muestren entre líneas su pensamiento. Terminó sus estudios de teología en París. Durante los años 1293 y 1294 fue lector de sentencias (*collatio*) en la Sorbona. Escribió *Pláticas formativas (Die rede der unterscheidung=RdU)*, fruto de las charlas con sus discípulos interesados en cuestiones teológicas, esto, mientras también

desempeñaba los cargos de Prior de Erfurt y Vicario de Turingia. Sus charlas eran impartidas en alemán, pues consideraba el latín una lengua académica incapaz de hacer comprensible el mensaje evangélico a la gente sencilla de su tiempo.

La mayoría de sus datos biográficos reposan en documentos, protocolos y actos notariales llevados como registro en su proceso de acusación de herejía. Fue sentenciado después de su muerte, es decir, aunque conoció el proceso llevado en su contra y esperó la sentencia, murió sin saber el resultado final ni el alcance que tendría su teología en la mística, muy a pesar de las advertencias del Papa Juan XXII en *In Agro Dominico*, Bula publicada el 27 de marzo de 1329 en Avignon: “Si alguna vez un enemigo vierte cizaña sobre la simiente de la verdad, esta sea sofocada en su surgimiento, antes que se multiplique con una germinal nueva... Eckhart ha querido saber más de lo que era necesario y ha mostrado su doctrina al vulgo”.⁸⁵ Así pues, Eckhart murió en Avignon a la espera de la resolución definitiva de su proceso acusatorio de herejía en el año 1328, sin haber conocido dicha Bula condenatoria. Es más, Eckhart fue el primer teólogo de la Universidad de París en ser sometido a un proceso de herejía.

No obstante, fue rehabilitado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año de 1992. Después de 750 años la Iglesia Católica comunicó su rehabilitación a través de una carta del entonces cardenal y luego Papa Benedicto XVI, al maestro de los Dominicos Timothy Radcliffe en el año 1992:

El maestro Eckhart no necesita una rehabilitación en el sentido canónico del término ya que su persona, su doctrina, su apostolado o su espiritualidad, no fueron condenados realmente. Solo 28 proposiciones fueron censuradas, pero fueron sacadas de su contexto e imposibles de verificar, ya que no había manuscritos en Avignon. La doctrina de Eckhart es perfectamente coherente con la tradición ortodoxa de grandes teólogos como los capadocios,

⁸⁵ “*John, bishop, servant of the servants of God, of perpetual memory... When the enemy sows weed over seed of truth on it someplace, it is smothered when it emerges before it grows as shoots of the pernicious seed, so that seed of Catholic truth happily comes up, that of vice having been killed and the thorns of error having been eradicated... Wherefore with sorrow We make it known that in these times in the German Countries, someone by the name of Eckhart, said to be a Doctor and Professor of Sacred Scripture, belonging to the Dominican Order, wanted to know more than was necessary*”. (John XXII, *Bull In agro dominico*, 1).

Agustín, Tomás y los demás, y que cada una de las proposiciones condenadas, cuando se estudian con atención, puede interpretarse de una forma perfectamente ortodoxa. Por tanto, el maestro Eckhart no necesita ninguna rehabilitación, su doctrina está en consonancia con la ortodoxia católica, y es un teólogo digno de recomendación.⁸⁶

Fue gracias a místicos de los tiempos sucedentes e innumerables teólogos que encontraron en los escritos del Maestro Eckhart una fuente inagotable de sabiduría, que sus enseñanzas y textos perduraron y resurgieron con fuerza en la actualidad, una época en la que la mística viene teniendo un despertar sin precedentes.

Permítase aquí un breve inciso, pues es necesario decir que junto a Eckhart un grupo notable de místicos alemanes floreció en aquella época con aportes considerables a la teología. Entre ellos, dos hombres y una mujer de la orden dominica: Juan Taulero (1300-1361), quien enseñó que las cinco llagas de Jesús en la cruz están abiertas hasta el fin de los tiempos como puertas que dan acceso a la unión mística. Enrique Suso (1296-1366), que concebía dicha unión como un encuentro con Cristo hombre-Cristo Dios, en el que se habita entre el tiempo y eternidad embriagados por lo divino. Y, santa Catalina de Siena (1347-1380), de una particular perspectiva sobre el estado unitivo, el cual, muy bien describe la siguiente cita:

La primera vía está simbolizada por los pies de Cristo, que conducen los afectos hacia el costado que manifiesta el secreto de su corazón y ella misma se ve llena de amor. Pero este no es el fin de la vía espiritual, porque desde el corazón el alma ha de ser conducida hasta la misma boca, donde encontrará la Paz. En otro pasaje Dios le ruega a santa Catalina que se esconda en la profundidad del costado de Cristo, donde se le dará a gustar la naturaleza divina a través del amor de su humanidad.⁸⁷

Dicho esto, ahora tendrá lugar un desarrollo argumentativo del encuentro entre la experiencia de la nada del Maestro Eckhart con uno de los fundamentos de la filosofía budhista: *sunyata*.

⁸⁶ Markus Vinzent, "Maestro Ekchart rehabilitado", <http://ordopraedicatorum.blogspot.com/2010/05/maestro-ekchart-rehabilitado-un-buen.html>, (consultado el 27 de agosto del 2017).

⁸⁷ Graef, *Historia de la mística*, 254.

2.1.2.1. Adentrarse en el tiempo: de camino a la eternidad de la nada.

Eckhart conoció y reconoció la posibilidad de liberarse totalmente del tiempo, y paradójicamente lo expresó en el tiempo. Y es que, mediante el adverbio *nu* ‘ahora’ alude al ‘de repente’, al ‘instante’ a aquello atemporal en el tiempo, en definitiva: a la eternidad.⁸⁸ Por ejemplo, en el sermón *El Templo Vacío* explica que Jesús, al expulsar a los comerciantes del templo, no lo hizo porque estuvieran llevando a cabo una acción perversa, sino porque obstaculizaban el encuentro con Dios. Propone de este modo, una analogía entre lo que ocurre con el ser en búsqueda y este pasaje bíblico, pues el buscador corre el peligro de anquilosarse en lo accesorio impidiendo la autorrealización. Dios entonces le pide vaciarse de ello, expulsarlo. De allí que, para experimentar la eternidad en la dimensión temporal, es necesaria una no-acción, simplemente dejar atrás, vaciarse, ser un templo vacío, un espacio de encuentro y manifestación:

El hombre que quisiera concebir la verdad suprema y vivir en ella, sin un antes ni un después y sin obstáculo por causa de las obras o las imágenes que haya podido llegar a entender; debería estar vacío y libre, concibiendo de nuevo el don divino en aquel ahora y volviendo a darle nacimiento sin obstáculo en la misma luz, lleno de amor en Nuestro Señor Jesucristo. De esta manera las palomas se habrían marchado, es decir, los obstáculos y el apego por causa de las obras, que de otro modo son buenas, y en las que el hombre no busca lo suyo. Por eso Nuestro Señor habló con mucha bondad: ‘quítad eso de ahí’, como queriendo decir: ‘está bien, pero acarrea dificultades consigo’. Cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo.⁸⁹

A fin de vivir la plenitud en el tiempo se hace imprescindible dejar de lado lo que no es para dar paso a lo que es. Otras teologías del tiempo de Eckhart –e incluso hoy día– enseñan a pedir sobreabundante gracia, llenarse de su presencia, pero en la mayoría de los casos lo que se logra con ello es una saturación de ideas de Dios y de doctrinas que impiden la experiencia directa de Él. Precisamente, esas ideas por buenas que parezcan son las que deben ser

⁸⁸ Cirlot y Vega, *Mística y creación en el siglo XX*, 2016.

⁸⁹ Eckhart, *El fruto de la Nada*, 37.

abandonadas, pues Dios no es una idea y, solo libres de todo apego, es que se atiende a la auténtica voz divina.

En este sentido el sermón *La Virginitad del Alma* del místico alemán identifica la más genuina virginitad con el despojo de todo poseer, querer y tener. Explica que solo en el retorno al origen del ser es que se alcanza la virginitad en un estado pleno, es decir, la vida se transparenta de tal manera que lo vivido abre camino a la mostración del Dios constitutivo que habita en las profundidades de lo humano. Con ello da a entender que la pureza divina, una vez contemplada, otorga pureza a quien la ha hallado. “Solo los limpios de corazón verán a Dios” (Mt 5, 8-10). La experiencia de Dios es pues: dejación y encuentro.

Habitualmente, la experiencia mística es inalcanzable debido a la razón no trascendida y, por tanto, absolutizada. Las lógicas de no contradicción brindan seguridades y los conceptos resguardos seguros que hacen creer el camino a Dios es el solo racional; sin embargo, es todo lo contrario –asegura Eckhart—. Si bien en el amanecer de la existencia se ha conocido a Dios, en el atardecer de la misma se trata de desaprender y desandar lo sabido para experienciarlo.

Si al comienzo se ha tomado distancia de la experiencia para elucubrar y perder poco a poco la inocencia virginal, queriendo tener mucho y saber mucho, al final habiendo tenido la precaria satisfacción ofrecida, es momento de retornar al primer amor, al Dios verdadero. Así, alcanza el alma un estado virginal que supera al primero, porque ha acogido con alegría todo cuando se le ha dado y ha dejado ir con gratitud cuando se le ha pedido.⁹⁰ Es entonces, en esa transparencia virginal que ocurre lo eterno en la temporalidad.

¿Cómo puede, el hombre que ha nacido y alcanzado una vida intelectual, quedar vacío de toda imagen como cuando todavía no era? Si yo fuera en tal forma intelectual que todas las imágenes comprendidas desde siempre por todos, además de las que están en Dios mismo, estuvieran en mí, intelectualmente, y si a pesar de ello yo no sintiera apego por ninguna de ellas, ni en el hacer, ni en el dejar de hacer, ni en el antes ni en el después; si, antes bien,

⁹⁰ López, “Acoger con alegría y dejar ir con gratitud”.

estuviera en el ahora presente, libre y vacío, por amor de la voluntad divina, para cumplirla sin interrupción, entonces verdaderamente ninguna imagen se me interpondría y yo sería, verdaderamente, virgen como lo era cuando todavía no era.⁹¹

En suma, dado que abandonar cualquier seguridad implica abismarse en la nada, también es imprescindible vivir sin porqué. Siglos después de que Eckhart invitara a dejar de lado los porqués de la vida, Johann Scheffler más conocido como Angelo Silesio, un poeta religioso nacido en Breslavia, antigua región alemana de Silesia (25 de diciembre de 1624 - 9 de julio de 1677), escribiría un poema llamado precisamente así: *Sin porqué*, muy relacionado con la intuición Eckhartiana del vaciamiento:

*La rosa es sin porqué. Florece porque florece.
A ella misma, no presta atención. No pregunta si se le mira.*⁹²

En su tiempo, el Maestro Eckhart había escrito un sermón estrechamente relacionado con el poema de Angelo Silesio bajo el nombre *Vivir sin porqué*. En él alude al acto espontáneo que intuye la presencia divina en un acto que trasluce aquello de: *el fondo de Dios y nuestro fondo coinciden*.

Con todo, siendo la eternidad divina una realidad vital en la dimensión temporal, su no percepción se debe a la enajenación del mucho tener y, por el contrario, su experiencia es posible solo en la apertura vacía que abre el horizonte de la totalidad en el fondo del alma:

Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios. Aquí vivo de lo mío, como Dios vive de lo suyo. Para quien haya echado una mirada aunque solo sea un instante, sobre ese fondo, cien marcos acuñados en oro son como moneda falsa. Desde ese fondo interior debes hacer todas tus obras, sin porqué... Quien durante mil años preguntara a la vida ¿Por qué vives?, si pudiera responder no diría otra cosa que ‘vivo porque vivo’. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma. Si un hombre verdadero, que actúa desde su propio fondo, pregunta: ¿Por

⁹¹ Eckhart, *El fruto de la Nada*, 41.

⁹² Silesius, *El peregrino Querúbico*, I, 289.

qué realizas tus obras?, si pudiera contestar rectamente, no diría otra cosa que ‘las hago porque las hago’. Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser.⁹³

2.1.2.2. Morar en la nada: *sunyata*.⁹⁴

Los místicos han solido decir que el culmen de su camino espiritual es la unión íntima con Dios. El Maestro Eckhart, que no es la excepción, considera dicha unión solo posible a la experiencia de la nada. Su pensamiento tiene una similitud sorprendente con lo que en el buddhismo se ha dado en llamar *sunyata*. La razón, Dios y el ser humano sin perder su identidad de creador y criatura, Padre-Hijo, se unen sin confusión ni separación, sin ser uno ni dos en el vacío de la nada. La mejor manera de expresar este *mysterium coniunctionis* es la pura relación, a la cual se llega por el vaciamiento. Desde la unión mística los dualismos se comprenden como lo que son: apariencias. Lo real es la *relatividad radical*.

El neologismo *relatividad radical* de Raimon Panikkar denota que toda la realidad es relacional como la Trinidad. En el caso de Eckhart el encuentro es radicalidad relacional en cuanto hunde sus raíces en lo más profundo de lo real, donde halla la concavidad vacía en la que se conecta con lo más profundo de Dios. De allí que, para el místico de Turingia su fondo y el fondo de Dios coincidan. Raimon Panikkar viene a corroborar esta interconexión que no solo se da intratrinitariamente entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino también en la relatividad radical, en la trinidad radical o en la intuición *cosmoteándrica*, es decir, entre Dios, ser humano, mundo:

La experiencia de la trascendencia, como repetiremos aún, solo puede hacerse desde la inmanencia; y la de la inmanencia solo tiene sentido en relación a la trascendencia.

Inmanencia y trascendencia son dos nociones que apuntan a aquella realidad que no

⁹³ Eckhart, *El fruto de la nada*, 49.

⁹⁴ “Tal vez el budismo sea la tradición más radical en su reserva de afirmar nada sobre lo que es el centro, evitando cualquier tipo de sutantivación mental y ontológica. Tras el *Dharmakaya*, el Cuerpo Luminoso de Buddha que es coextensivo a la realidad manifestada le sucede el *sunyata* (la vacuidad) cuyo estado concomitante es el nirvana (extinción). Tales son los términos que se aplican a este abismamiento. Sus etimologías son esclarecedoras. El primero proviene de la raíz sánscrita *su*, ‘hinchar’, que hace referencia al espacio vacío que permite el vientre materno gestar el embrión. Nirvana procede de *nir* ‘apego’, ‘deseo’, ‘codicia’, ‘ansiedad’, o incluso ‘identificación’. (Melloni, *Perspectivas del Absoluto*, 338).”

es ni una ni dos. La realidad es relacional-como la Trinidad. Se trata pues en ambos casos de una realidad completa.⁹⁵

Así pues, Dios es relación y, en consecuencia, el ser humano también, por tanto, el encuentro de ambos confluye en la mutualidad recíproca. Unión mística que no se da únicamente en la muerte física definitiva, es decir, en la visión beatífica; sino que acontece en todo momento y en todo lugar sin discriminación. Si el ser humano se abre a la vacuidad plena el Dios que reposa en su interior le conduce a la unión plena con Él.

En el sermón llamado *Dios y yo somos uno*, Eckhart aduce:

No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio, ni por nada que nos sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su ser y su propia vida. Alguna gente simple se imagina que deberían ver a Dios como si estuviera allí y ellos aquí. Pero esto no es así. Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios.⁹⁶

En cuanto a la afirmación anterior, es imprescindible diferenciar el éxtasis del exilio, es decir, el éxtasis como explosión de plenitud más allá de todo lugar y tiempo y el exilio como incomunicabilidad con ese interior más acá de mí. El primero es un movimiento de perfecta comunicabilidad y correlación entre lo alto y lo profundo, entre la forma y el vacío, entre la espiritualidad y lo cotidiano secular que emana del abismo interior de la nada, camino por antonomasia de la plenitud. En cambio, el exilio es habitar fuera de nosotros, echar al olvido la profundidad del ser, o en su defecto estar dentro pero totalmente enajenados de la otredad. Es el costo del continuo egocentramiento, de la dualidad creída, de la ignorancia propia de quien opta por reposar en la apariencia y no en la realidad. La teología mística de Eckhart se ubica en el éxtasis y no en el exilio, pues, se da un encuentro de perfecta comunicabilidad y

⁹⁵ Panikkar, *De la mística*, 75.

⁹⁶ Eckhart, *El fruto de la nada*, 55.

correlación en ese espacio íntimo de vacía plenitud propiciado y creado por la unión mística entre lo humano y lo divino.⁹⁷

Una de las definiciones más conocidas de Dios es: “Círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”,⁹⁸ esto es, Dios es aquel que habita en lo más abisal de mí, y, a la vez, trasciende mi mismidad. Como expresa la cita anterior de Eckhart, Dios no me es ajeno, sino que es ese Misterio que me constituye y sobrepasa. Al respecto de esta triple manifestación sagrada: vacío, nada y unión, en el sermón *Pobres de espíritu*, Eckhart escribe:

Por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios y que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente. Por eso decimos: si el hombre quiere ser pobre en voluntad, debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era. Así es el hombre pobre que no quiere nada. Debe estar vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él. Pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por eso decimos que el hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando todavía no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío.⁹⁹

Es recurrente en Eckhart la insistencia en el vaciamiento para hallar en la nada al verdadero Dios, a ese que solo se llega por experiencia directa. En total concordancia con lo que un día dijera el filósofo Plutarco: “La mente no es una vasija que ha de ser llenada, sino una luz que ha de ser encendida”.¹⁰⁰ Inexorable es renunciar a los conceptos, no absolutizarlos y dejar que ocupen su lugar, darles la utilidad necesaria en la dimensión en la que son necesarios,

⁹⁷ Para una mejor comprensión de las distinciones entre el exilio y el éxtasis que aquí son relacionadas con la experiencia mística del maestro Eckhart, remito al texto original en el que el sacerdote Jesuita Javier Melloni las expone a partir de una lectura autobiográfica de san Ignacio de Loyola: (Melloni, *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola*.)

⁹⁸ “Las imágenes de la eterna circularidad, fuente y brote referidas a la unidad del círculo místico apuntan a una paradoja immanente de la representación del círculo que hay que explicar en el sentido de la metafórica explosiva de Blumenberg: ‘Dios es una esfera espiritual, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna’. Se trata aquí de la séptima regla teológica de Alain de Lille (+1203) y de la tesis que se halla en el segundo artículo del Libro de los XXIV filósofos (finales del siglo XII), acerca de la infinitud de Dios y de su omnipresencia.” (Haas, *Visión en azul*, 76).

⁹⁹ Eckhart, *El fruto de la nada*, 77.

¹⁰⁰ Cavallé, *El arte de ser*, 76.

para así, posibilitar lo inefable que no pide ser conocido sino vivido y sentido, dejar a la mente tocar la resplandeciente Luz Primordial que la funda.¹⁰¹

Se trata pues, de dejar simplemente a la nada dar su fruto.¹⁰² Quien se atiborre de ideas de Dios, de doctrinas, de dependencias espirituales, podrá saber algo de Él pero de lejos. Le desconoce, ya que una idea de Dios está tan alejada de él que el mismo Tomás de Aquino se atrevió a decir luego de escribir su *Suma Teológica* que dicha obra solo era paja para arrojar al fuego en comparación con su experiencia directa del Misterio Divino. Querer echar su trabajo de años al fuego era disipar esa niebla que impide la visión meramente intelectual, para contemplar a Dios cara a cara.

Por consiguiente, “Si queremos conocer a Dios tiene que ser sin mediación”.¹⁰³ Aunque para ello haya que morir antes de morir,¹⁰⁴ resucitar en el aquí y ahora, habitar y dejarse habitar por Dios, morar en la nada. De lo contrario, la racionalidad excesiva solo generará más mediaciones y dependencias, un alejamiento abismal de la experiencia directa que se traduce en desconocimiento del Absoluto.

En relación con la resurrección en Eckhart entendida como la vivencia plena del aquí y ahora, hay una narrativa que menciona la conversación entre un monje benedictino y un maestro zen. El primero argumentaba con razones de peso qué era la resurrección y el segundo le interpelaba: “¡Muéstrame ahora tu resurrección! Entonces lo entenderé mejor que cuando hablas de todas las concepciones abstractas y fantásticas... Muéstrame tu propia resurrección”.¹⁰⁵ Este relato expone de manera sencilla y concreta que la experiencia de la

¹⁰¹ “Dios de Dios, luz de luz”, reza el credo Nicenoconstantinopolitano, refiriéndose a Jesucristo por quien todas las cosas fueron creadas.

¹⁰² “Silenciar la representación, la del sujeto y la del mundo, es la condición para poder habitar el límite. Ese es el motivo del sorprendente clamor de Eckhart: ‘por eso ruego a Dios que me libere de Dios’. Hay que despojarse de ese dios que en todo se parece al verdadero, excepto en que no existe. Pues existe en el ámbito del primer mundo, en el mundo de vida, el de las construcciones de realidad, el del conocimiento de las formas, pero no allá donde la Verdad se aprehende directamente, inmediateamente, sin distancia, siéndola...” (Guardans, *La verdad del silencio*, 186).

¹⁰³ Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, 92.

¹⁰⁴ La muerte es el final de todas las cosas conocidas, es el final de todos los apegos... Muere el yo con todas las acumulaciones que ha almacenado en la vida... El morir es lo que sucede antes de la muerte. (Krishnamurti, *Esencial*, 37).

¹⁰⁵ Panikkar, *La nueva inocencia*, 176.

resurrección o de la vivencia de la unicidad de cada instante, conlleva superar toda idea de Dios para un encuentro sin mediaciones con Él.

Así pues, desde esta perspectiva la muerte es comprendida como el desasirse de la inautenticidad y la resurrección como el brote de la vida auténtica. De hecho, saber qué no somos es un proceso racional que una vez superado, nos aupa hacia la madurez existencial donde tiene lugar una vivencia unitiva que ningún conocimiento agota, ni el lenguaje expresa en su totalidad.

Teresa Guardans, filóloga y humanista quien ha enfocado sus estudios en la aportación de la mística a la construcción del conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, expresa:

Es en ese silencio donde germina la admiración, el asombro, la fascinación, el respeto, pues es ahí donde le ofrecemos a la realidad la oportunidad de mostrarse, de hacerse presente. Actitud receptiva, no de datos, sino de presencia: de aquello que pueda percibirse, o intuirse, en un cuerpo a cuerpo, en una comunión de presencias sintiendo el latir de la realidad... Cuanto más plena es la atención contemplativa, más sumida en el instante. Pura percepción del valor del momento, un re-conocimiento que conmueve, genera asombro; toque interior que invita a mirar y a admirar.¹⁰⁶

La experiencia de la nada del Maestro Eckhart fue bastante extraña para los dominicos demasiado cercanos a la filosofía de Aristóteles, ya que esta era más cercana a la filosofía budhista de Nagarjuna.¹⁰⁷ Sin embargo, Eckhart sin importar si iba o no en contracorriente

¹⁰⁶ Guardans, "Palabra y silencio, los dos pilares del conocimiento", 45.48.

¹⁰⁷ "La filosofía mahayana propone una drástica pero efectiva respuesta que constituye el tema de la literatura del género *Prajna-paramita*, o 'sabiduría para cruzar a la otra orilla', literatura estrechamente asociada a la obra de Nagarjuna (alrededor del año 200 de nuestra era), que con Shankara es una de las mentes más grandes de la India. Dicho rudamente: la respuesta afirma que todo aferrarse, aún al nirvana, es fútil, pues no hay nada a qué aferrarse. Esta es la célebre *Sunyavada* de Nagarjuna, su 'Doctrina del Vacío', también llamada *Madhyamika* o 'camino intermedio' porque refuta todas las proposiciones metafísicas mostrando su relatividad. Desde el punto de vista de la filosofía académica, el *Prajnaparamita* y la doctrina de Nagarjuna son sin duda una forma de nihilismo o de relativismo absoluto; pero Nagarjuna no pensaba así. La dialéctica con la cual demuele toda concepción de la realidad es un mero artificio para quebrar el círculo vicioso del aferrarse y el punto terminal de su filosofía no es la abyecta desesperación del nihilismo sino la gloria (*ananda*) natural y espontánea de la liberación... Stchervatsky sin duda tiene razón al pensar que el *Sunyavada* es una doctrina de la relatividad. Porque el método de Nagarjuna consiste simplemente en mostrar que todas las cosas carecen de naturaleza

con el hilemorfismo aristotélico, si entraba en contradicción o no con la filosofía de la sustancia y los accidentes de la orden dominicana, fue fiel a su intuición. En este orden de ideas, Keiji Nishitani filósofo de la escuela de Kyoto explica mejor esta afinidad de la mística eckhartiana con el *sunyata* del buddhismo:

Eckhart declaraba que el fondo de Dios reside en el interior del sí mismo, más próximo al sí mismo que lo que este lo está de sí mismo. En la posición budista *sunyata* (vacuidad), este aspecto sale a la luz de forma todavía más clara. *Sunyata* es el lugar en que nos manifestamos en nuestra propia mismidad como seres humanos concretos, como individuos con cuerpo y personalidad. Y, al mismo tiempo, es el punto en que todo lo que hay a nuestro alrededor se hace manifiesto en su propia mismidad. Como destacamos antes, puede hablarse de él como el lugar en el cual las palabras ‘en la gran muerte, el cielo y la tierra se renuevan’, pueden significar a la vez un renacimiento del yo. Aun cuando nos referimos a esto como un renacer, lo que queremos decir con eso aquí es la aparición del yo con su rostro original. Es el regreso del yo a sí mismo en su modo de ser original... Eckhart apuntaba hacia ese punto de vista con la explicación de la esencia del Dios personal como nada absoluta.¹⁰⁸

Asimismo, Alois Haas, quien ha dedicado parte de su vida al estudio de los escritos del Maestro Eckhart, sostiene:

El engendramiento incesante y eterno (según Eckhart: el nacimiento) del Hijo de Dios como Verbo salido del seno del Padre, un precedente que se sustrae a toda razón humana y que es incesante en el sentido de que el Verbo permanece en el seno del Padre y al mismo tiempo sale de él. Ese interior y exterior simultáneo del Verbo, ese unirse y separarse del Padre y el Hijo se actualiza en un tercero —un caudal creciente, un fuego entre ambos, un lazo—, que es conocido como amor unitivo, entendido personalmente del Padre y del Hijo: es la recíproca instancia unitiva que se documenta experiencialmente en el Padre y el Hijo. En el amor, unidos ambos, el Padre y el Hijo y el Espíritu son uno... Es una claridad de la experiencia por encima de la comprensión intelectual se trata de la unión del hombre con Dios, en tanto que uno, cuyas tres hipóstasis personales se articulan cada vez de nuevo y se abandonan a la

propia (*svabhava*) o realidad independiente, puesto que solo existen en relación con otras cosas.” (Watts, *El camino del zen*, pos. 1216).

¹⁰⁸ Nishitani, *La religión y la nada*, 143.

unidad, lo que exige al hombre en camino de unirse con Él una tarea propia que manifieste su interminable andadura, es decir, el carácter de acontecimiento en la insuperable paradoja final, que se ha hecho posible en la travesía del desierto. *De la nada*.¹⁰⁹

De este modo, se evidencia en los escritos de Eckhart que el vacío es una característica fundamental, pues alude constantemente a que Dios y el ser humano consuman su amor en la nada absoluta. En una nada que lo contiene todo, un claro en medio del bosque que permite a la luz penetrar e iluminar todo cuanto es. A esto Heidegger llamará *Lichtung* (el claro del ser), como veremos en el aparte dedicado al filósofo alemán.

2.1.2.3. La plenitud vacía.

Como se ha expresado, la nada para Eckhart no es otra cosa que el espacio infinito donde ocurre la unión mística con Dios. Por eso, sus escritos son muy cercanos al vacío del buddhismo, porque si bien el Misterio está más allá de las palabras y de las culturas, se revela de diversas maneras y en distintos lenguajes como culturas, los cuales, al final concurren en la armonía inicial desde la que emergieron.

Esta visión que aúna la nada vacía y la plenitud, el sendero inicial y el culmen experiencial, es lo que hace de la espiritualidad del Maestro Eckhart una mística de fondo que logra un encuentro significativo entre las visiones occidental y oriental acerca de Dios. De otro lado, su visión de Dios contribuye de manera seria y sorprendente a las intenciones de esta tesis que en síntesis busca poner en diálogo la visión Occidental de la muerte y la visión Oriental, para una comprensión más honda de la vida, que posibilite una existencia *sin porqué* al morir antes de morir y renacer en el instante presente.

¹⁰⁹ Haas, *Visión en azul*, 76.78.

2.1.3. San Juan de la Cruz: la noche oscura y la visión profunda-*vipassana*.

Juan de Yepes Álvarez nació en el año de 1542 en un pueblito de Ávila cuya fuente de ingresos era principalmente la ganadería, el campo y las telas. Sus padres Gonzalo de Yepes y Catalina Álvarez se dedicaban a los tejidos. Gonzalo murió muy pronto al igual que su segundo hermano víctimas de una fuerte crisis económica a mediados del siglo XVI, hecho que obligó a su madre a migrar con sus dos hijos hacia Medina del Campo en 1551.

La infancia de Juan de Yepes después de estos acontecimientos transcurrió en precariedad, situación que afectó su crecimiento debido a la desnutrición. Asistió al colegio donde aprendió a leer y a escribir distinguiéndose así de sus familiares que no sabían hacerlo. Por momentos ayudaba al párroco en las celebraciones.

El llamado de Dios se dio hacia los 21 años. Ingresó en los Carmelitas de Medina y su nombre conventual sería Fray Juan de San Matías dando inicio de esta manera a su vida contemplativa. Luego, ya fraile vivió en Salamanca donde obtuvo el título de bachiller en artes entre los años 1564 y 1567. Se ordenó sacerdote en 1567 y por decisión personal ingresó a una orden eremítica: la Cartuja. Ese mismo año tuvo su primer encuentro con Santa Teresa de Jesús en Medina a quien le ofreció ayuda en la reforma del Carmelo.¹¹⁰

Funda el primer convento masculino de los Carmelitas Descalzos y en 1568 cambia su nombre conventual por el de Juan de la Cruz. El 3 de diciembre de 1577 es apresado en el convento de frailes carmelitas de Toledo y en juicio es impelido a desistir de la reforma en la que trabajaba con Teresa de Jesús (el retorno de los conventos a la austeridad) pero se niega a hacerlo.

¹¹⁰ Luego, esta iniciativa es motivo de enfrentamiento entre carmelitas calzados y descalzos: “En el seno de la Orden del Carmelo se habían agravado los conflictos jurisdiccionales entre carmelitas calzados y descalzos, debido a distintos enfoques espirituales de la reforma; por lo demás, el pleito se enmarcaba también en la confrontación entre el poder real y el pontificio por dominar el sector de las órdenes religiosas. Así en 1575, el Capítulo General de los Carmelitas decidió enviar un visitador de la Orden para suprimir los conventos fundados sin licencia del General y de recluir a la madre Teresa en un convento. Finalmente, en 1580 el Carmelo Descalzo se erige en Provincia exenta y en 1588 es reconocida como Orden.” (Juan de la Cruz, *Obras Completas*, pos. 125).

La noche del 3 de diciembre de 1577 Juan de la Cruz es apresado y trasladado al convento de frailes carmelitas de Toledo, donde es obligado a comparecer ante un tribunal de frailes calzados para retractarse de la Reforma teresiana. Ante su negativa, es recluso en una prisión conventual durante ocho meses. Durante este periodo de reclusión escribe las treinta y una primeras estrofas del Cántico espiritual, varios romances y el poema de *la fonte*, y los canta en su estrecha reclusión para consolarse.¹¹¹

Permanece entonces en una celda pequeña y lúgubre por ocho meses en el abandono más desalmado. Sin embargo, de ese espacio oscuro brota una luz, una de sus más bellas poesías: 31 estrofas del *Cántico Espiritual*. Es en esta época de su vida caracterizada por violencias físicas y psicológicas padecidas en la prisión toledana que también alumbró una gran obra literaria y mística, quizá de todas las suyas la más profunda: *Noche Oscura*.

Después de mucho padecer, huye de prisión sin ser visto en medio de la noche, tal como poéticamente quedó plasmado en *Noche Oscura*, poema que finaliza ya en la paz silenciosa y natural propia del convento de El Calvario en la serranía jienense y de la fundación de las Carmelitas Descalzas de Beas de Segura.

Tras concientizarse de que su liberación iba a ser difícil, planea detenidamente su fuga y entre el 16 y el 18 de mayo de 1578. Con la ayuda de un carcelero, se escapa en medio de la noche y se acoge en el convento de las Madres Carmelitas Descalzas, también en Toledo. Para mayor seguridad, las monjas lo envían al Hospital de Santa Cruz, en el que estuvo mes y medio. La fuga se da en la madrugada del 15 de agosto de 1578: la anécdota tiene que ver con que el santo quería celebrar misa en honor de la Virgen, lo comunica días anteriores y el superior responde ‘jamás en mis días’.¹¹²

Falleció el 14 de diciembre de 1591. Fue beatificado el 25 de enero de 1675 por Clemente X. El 27 de diciembre de 1726 fue canonizado por Benedicto XIII y el 24 de agosto de 1926, en la celebración del inicio de la reforma teresiana, fue proclamado Doctor de la Iglesia por Pío XI.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, pos. 132.

2.1.3.1. Noche oscura del alma.

Noche oscura del alma trata sobre las noches que ha de pasar el ser humano para lograr la unión perfecta con Dios,¹¹³ a saber: la purgación sensitiva, la purificación espiritual y la subida a la cumbre del monte. En este aspecto, las tres vías de la teología mística demarcan el camino de la noche oscura: la vía purgativa, iluminativa y unitiva. Por consiguiente, el intento primero de San Juan de la Cruz al escribir *Subida al Monte Carmelo* es iniciar a los Carmelitas Descalzos en el camino de la perfección; mas esto no quiere decir que el libro no esté dirigido a muchos otros.

La Noche Oscura, programada como obra única con la Subida del Monte Carmelo, forma, de hecho, un díptico con ella. Pero redaccionalmente se encuentra en los códices como obra distinta... Y, como el tema específico de la Noche: el aspecto pasivo, sobre todo la noche pasiva del espíritu, era más desconocido y menos tratado, interrumpió la Subida, comenzó la Noche, y así no terminó ni la una ni la otra. Le cansaba a fray Juan escribir y, en cuanto podía, colgaba la pluma; de hecho, lo suyo no era escribir sino enseñar oralmente... Nos encontramos ante una experiencia humana primordial. El hombre se va haciendo camino a base de continuas conquistas y eliminaciones, y su fidelidad a una vocación le obliga a dar pasos en lo desconocido.¹¹⁴

Este es un poema que remarca la receptividad. Si bien, la vía purgativa refiere a los primeros años de existencia en los que las búsquedas son incesantes, la iluminativa y la unitiva son de apertura y acogida.¹¹⁵ Es de saber, la madurez humana se equipara a la fuerte corriente de un

¹¹³ “El reconocer las etapas que hay que recorrer para llegar a la transformación forma también parte de la preparación para el camino. La regla fundamental, el principio y el fin de todo trabajo, es el hacer que se pueda sentir lo que hay de esencial tras las deformaciones del hombre o en su inconsciente. Después de haber tomado conciencia y de haber destruido las formas caducas, hay siempre que esperar que se reactiven, en un nuevo segundo plano, las fuerzas vitales creativas profundas.” (Dürckheim, *El maestro interior*, 201).

¹¹⁴ San Juan de la Cruz, *Noche Oscura*, 11.18.

¹¹⁵ “En la vida espiritual hay una polaridad básica: apertura o cerrazón, lo cual también se puede expresar como progresión o regresión. Progresamos en el espíritu cuando vamos cada vez más allá de nuestras autorreferencias, y nos situamos ante los demás y ante las diferentes circunstancias no desde un yo defensivo u ofensivo (acción y reacción), sino desde una mirada más amplia que no nos tiene a nosotros como centro. Porque si bien nuestro centro está en nosotros mismos, no se trata del yo inmediato, sino que tenemos que hacer un largo recorrido de descentramiento. Descentrarse para re-centrarse en lo que verdaderamente es el centro, el cual no tiene nada que ver con nuestra autorreferencia estrecha, susceptible, que continuamente se siente amenazada u ofendida.” (Melloni, “Entrevista: A propósito de su libro *El Cristo Interior*”, 262).

río al principio poco profundo y ruidoso, que al final, se hace océano, más tranquilo, profundo y silencioso, así el místico después de mucho lenguaje excesivo se abisma en la experiencia silente del Misterio.¹¹⁶

Ahora bien, Juan de la Cruz suele hermanar las tres dimensiones humanas *clásicas del periodo medieval*: memoria, entendimiento y voluntad, con tres tipos de silencio: el silencio de la memoria con la esperanza, el silencio del entendimiento con la fe, y el silencio de la voluntad con el amor; que a su vez, se corresponden con las tres virtudes teologales.

En este sentido, el ser humano que ha alcanzado un estado alto de consciencia se sumerge en el silencio contemplativo más que en el estrepitoso ir y venir de cuestiones infundadas.¹¹⁷ Precisamente, es la noche más oscura la que gesta una transformación sin precedentes, ella mueve a confiar, a aventurarse en lo desconocido, a ser siendo sin volver la mirada al pasado y sin que el futuro preocupe. Estando ya la casa sosegada es hora de ir por donde no se sabe adonde no se sabe.

Las anotaciones al dibujo del Monte de Perfección hechas por Juan de la Cruz, cuyo original reposa en la Biblioteca Nacional de Madrid España, muestran los caminos conducentes a la cima de la plenitud:

Para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada.

Para venir a saberlo todo, no quieras saber algo en nada.

Para venir a poseerlo todo, no quieras poseer algo en nada.

Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada.

¹¹⁶ “El silencio indica entonces una presencia o una situación vivida que, por esencia, no puede traducirse en palabras; algo incapaz de ser proyectado en cualquier lenguaje. El silencio señala la angustia de la espera, además significa la inminencia del portento. Algo inesperado, el silencio nos ha abierto de nuevo al asombro ante el mundo. Todo lo inusitado y singular, lo sorprendente y extraño rebasa la palabra discursiva; solo el silencio puede nombrarlo.” (Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, 40); Además Rafael Redondo se refiere al silencio como: “Callar no es dejar de decir, es dejar decir: dejarse llamar a la escucha. En el callar se abre la escucha, en lo abierto escuchamos lo que nos llamó a callar”. (Merlo, *Espiritualidad transreligiosa*, 12).

¹¹⁷ “El Absoluto no es un estado de la mente y del sentir, ni es un logro, ni es nada para nadie. Es el que es, pero Vacío, es silencio absoluto de todo posible decir y de toda posible categorización, más allá de la unidad y de la dualidad, más allá de la homogeneidad y de la diversidad. Peso de certeza incommovible y silenciosa Mudez elocuente”. (Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, 250).

*Para venir a lo que no gustas, has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no posees has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres has de ir por donde no eres.
Cuando reparas en algo dejas de arrojarte al todo.
Para venir del todo al todo has de dejarte del todo en todo,
Y cuando lo vengas del todo a tener has de tenerlo sin nada querer.*

Sin duda, son todos senderos inexplorados pero que en algún momento de la vida tendrán que ser transitados o, de lo contrario, el estado de inmadurez impedirá la realización plena. En lugar de querer gustar, saber, poseer, ser, se trata de todo lo contrario, es decir, Juan de la Cruz invita a la dejación, a la negación, al abandono y la confianza, a caminar sin asidero alguno hacia la cima del Carmelo.

Pues ya sin nada qué perder, porque todo ha sido entregado, el ser humano se hace libre. Tiene lugar en él un vaciamiento que da espacio a una presencia divina jamás sentida y vivida que libera de falsas seguridades y falsas certezas,¹¹⁸ y, además, le anticipa en el camino la experiencia de la cima.

En fin, después de pasar por varias purificaciones entre cánticos espirituales, al final el silencio lo envuelve todo. En esa noche oscura por la que todos transitan se abandona la celda a fin de explorar nuevos aires:

*En una noche oscura, con ansias en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!, salí sin ser notada
Estando ya mi casa sosegada.*

¹¹⁸ “Irse de nuevo. De nuevo irse. Sin cesar, infinitamente irse. Abraham se fue una primera vez y esta primera vez se le pidió todo y esta primera vez era imposible y sin embargo tuvo lugar, y de ese alejamiento de todo, de esa pasión de lejanía le nació un hijo, carne de su carne, alegría de su alegría. Y he aquí que se le pide partir de nuevo, he aquí que lo que había hecho una vez hacía falta que lo hiciera una segunda vez, y esta segunda vez era tan imposible como la primera y mil veces más dura, incomparablemente más dura. No era nada abandonar a los suyos, su idioma, su país. Ahora un Dios loco le ordenaba que separara de su hijo, que se arrancara viviendo de su vida, un Dios ebrio que retiraba su ofrenda, que pisoteaba su palabra. Pero nosotros no somos señores de nada. Lo que creamos se separa enseguida de nosotros. Nuestras obras nos ignoran, nuestros hijos no son nuestros hijos. Por otra parte, nosotros no creamos nada. Nada de nada. Sus días son al hombre lo que sus pieles son a la serpiente. Brillan un tiempo al sol y después se desprenden de ella.” (Bobin, *El Bajísimo*, 111).

*A oscuras y segura, por la secreta escala disfrazada,
 ¡Oh dichosa ventura!, a oscuras y encelada,
 Estando ya mi casa sosegada.
 En la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía,
 Ni yo miraba otra cosa,
 Sin otra luz y guía,
 Sino la que en el corazón ardía.
 Aquésta me guiaba más cierto que la luz del mediodía,
 Adonde me esperaba, quien yo bien me sabía,
 En parte donde nadie parecía.
 ¡Oh noche que guiaste!
 ¡Oh noche amable más que la alborada!
 ¡Oh noche que juntaste Amado con amada,
 Amada en el Amado transformada!
 En mi pecho florido, que entero para él solo se guardaba,
 Allí quedó dormido y yo le regalaba,
 Y el ventalle de cedros aire daba.
 El aire de la almena,
 cuando yo sus cabellos esparcía,
 con su mano serena en mi cuello hería,
 Y todos mis sentidos suspendía.
 Quedéme y olvidéme,
 El rostro recliné sobre el Amado,
 Cesó todo y dejéme,
 Dejando mi cuidado
 Entre las azucenas olvidado.*

De cualquier forma, toda experiencia espiritual es y parte de un acontecimiento cotidiano, verlo tal cual es, depende de la receptividad de quien lo vive. El místico español en el poema es capaz de ello. Por ejemplo, las tribulaciones por él vividas son representadas por la oscuridad, las cuales, en lugar de robar su paz, son el escenario de preparación para sosegar el alma. Lo interesante es que solo decide salir cuando la tranquilidad y la serenidad han tenido lugar, es como si agradeciera a Dios la vivencia de estas inesperadas penurias porque sin ellas hubiera sido imposible el aprendizaje maduro.

Juan de la Cruz confía en la luz interior que no es otra que la del Señor. Aunque la noche parezca intransitable por la nubosidad y espesura, el abandono es la condición de posibilidad a la claridad del corazón, ese que no es llenado sino encendido porque la luz eterna le habita y ahora transparente brilla con perfección incesante. Es su faro de luz en la nada y lo que antes era inseguro ya no lo es.

Con todo, el camino ha sido recorrido en lúcida serenidad y se ha ido por donde no se sabe a donde no se sabe al más inesperado de los lugares. Allí acontece un encuentro no-dual en el que el amado y quien ama se hacen uno en el amor. La reciprocidad se expande hasta la unión perfecta, es decir, todo el camino inusitado de la noche, el abandono total, no ha sido sino para alcanzar la experiencia culmen de vida que, como todos los místicos y sabios de todos los tiempos han reconocido, no es otra que el abismarse en la relación divina:

San Juan de la Cruz cuando ha llegado al grado sumo de la unión en Llama de amor viva, cierra su comentario abruptamente: ‘en aquel aspirar a Dios, yo no querría hablar, ni aun quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir y parecería menos si lo dijese y por eso aquí lo dejo.’ De ahí, que San Juan de la Cruz, por ejemplo, hable de su experiencia como: ‘toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios, toque solo de la divinidad en el alma, sin forma ni figura alguna intelectual ni imaginaria, pero con una inmediatez de trascendente presencia.’¹¹⁹

Así pues, tres caminos que son más bien dejaciones han tenido lugar. El primero purgativo en el que se dejan los aditamentos del ser para ser. El segundo iluminativo que adentra en la confianza y el abandono totales. Y el tercero y final el de la experiencia de unión con Dios, plenitud hacia la que la vida tiende y en el que encuentra su último fin.

Noche oscura es un poema sobre la fuente primordial de donde provenimos, a la que caminamos por senderos desconocidos en los que es posible perderse, pero la conciencia y

¹¹⁹ Velasco, “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, 257.

recordación de la infinita vida, hace retornar de nuevo al camino que lleva al encuentro último en el que se verán saciados todos los anhelos infinitos.

2.1.3.2. La visión profunda *vipassana*.¹²⁰

Ahora bien, ¿existe alguna relación entre la *Noche oscura* de Juan de la Cruz y la visión profunda (*vipassana*) del buddhismo?¹²¹ En la siguiente cita, el maestro Nisargadatta Maharaj al hablar sobre la consciencia testimonial (*saksi* en el hinduismo) nos adentra en una posible respuesta a este interrogante:

Permanecer sin ambición, sin el mínimo deseo, expuestos, vulnerables, desprotegidos, inseguros y solos, completamente abiertos a la vida y dándole la bienvenida como venga, sin la convicción de que todo debe darles placer o beneficio, material o supuestamente espiritual. Manténgase vacío, disponible, no resista lo que llegue inesperado. Al final alcanzará un estado de no-asimiento, de gozoso desapego, de quietud y libertad interior indescriptible, sin embargo, maravillosamente real. Sean claros y apacibles, desapegados y atentos; todo lo demás sucederá por sí mismo.¹²²

¹²⁰ “El término *Buda* significa despierto y, es esta, la experiencia del despertar, la que constituye la esencia y el núcleo mismo del *vipassana*, la meditación de la visión penetrante. Esta práctica nos brinda la oportunidad de ver con claridad y de comprender nuestro cuerpo, nuestro corazón, nuestra mente y el mundo que nos rodea, ayudándonos a relacionarnos con él de una forma más inteligente y compasiva. La práctica de la meditación de la visión penetrante constituye la esencia de la enseñanza transmitida originalmente por el Buda, una práctica que la tradición Theravada del sur de la India ha mantenido inalterable desde hace más de 2.500 años. No obstante, no se trata de una práctica oriental sino que constituye una herramienta útil para todo aquel que quiera despertar a la verdad de la vida y alcanzar, de este modo la auténtica libertad.” (Goldstein y Kornfield, *Vipassana*, 21).

¹²¹ “Es una técnica de meditación que no tiene nada que ver con religión, ni ritos, ni sectas, es sólo una técnica muy sencilla usada para gestionar las sensaciones y la mente. La palabra *vipassana* (en idioma pali) proviene del sánscrito *vi-paśyana*. Está compuesta del prefijo *vi* (‘intensificado’, ‘aumentado’), y *paśyana* (‘ver’). Significa literalmente, ‘ver completamente’. Esta meditación nos lleva a la percepción de las tres características de todos los fenómenos: impermanencia (*anicca*), dolor (*dukkha*) e insustancialidad (*anatta*). A diferencia de la meditación de tranquilidad (*samatha*), conduce a la penetración de estas tres características de todos los fenómenos, a la verdadera característica del mundo condicionado y al *nibbana* (nirvana). La meditación *vipassana* es una técnica que permite de forma muy sencilla reeducar la mente y abrir una ventana inmensa a todo al gran potencial interior. Es una de las técnicas más útiles para eliminar el estrés y recuperar la salud, cualquiera que sea la enfermedad o el avanzado estado de la misma.” (Ecured, “Meditación Vipassana”). “Los beneficios de la concentración (*samadhi*) y la serenidad (*samatha*) son múltiples. La serenidad unida al discernimiento (*vipassana*) en la ausencia de un sí-mismo desarraiga las causas del *samsara*. Nos permite desarrollar cualidades virtuosas, integra la comprensión del Dharma en nuestra mente y logra los superconocimientos, que son esenciales para beneficiar a los otros de manera más eficaz. Si queremos ser serios con la realización de los senderos, la práctica del *samadhi* es imprescindible”. (Lama y Thubten, *Budismo*, 88).

¹²² Nisargadatta, *I Am That*, 397.

Como se dijo, en *Noche oscura* la no ambición y el abandono son indispensables para la experiencia mística y, aquí Nisargadatta desde una latitud distinta también las menciona; de hecho, la aproximación entre el poema del místico español y la visión profunda poco a poco se da, porque sin más, la mirada penetrante es fruto de la libertad interior.

En adelante, el desapego, el desasimiento, la quietud y la libertad interior, la atención plena, en suma: la liberación, son el fruto final de esos vaciamientos, percibidos solo por una mirada atenta y profunda. A propósito, Willigis Jäger, monje benedictino y maestro *zen*, afirma que el retorno a la fuente primordial es un recorrido interior solo posible sin el miedo a la pérdida. Por lo general, se ha creído que la liberación o la salvación es un movimiento hacia afuera en pro de seguridades y consecuciones exitosas, pero, eso es más bien un camino hacia la superficialidad.

Jäger expresa la visión profunda como una no-acción interior en medio de las situaciones límite, coincidiendo con Juan de la Cruz quien aconseja echar a andar solo con el alma sosegada, no teniendo otra luz ni guía sino la que arde en el corazón. El *vipassana* vendría siendo eso, una mirada con el corazón, veamos:

La razón y la voluntad que giran alrededor de la individualidad de la persona tienen que sosearse completamente para que la Fuente pueda obrar, esa fuente que existe en todas y cada una de las personas y que es inalcanzable por todas ellas. Estar harto de una vida superficial es un motivo decisivo para emprender el camino espiritual. El descontento íntimo y la presión del sufrimiento son, por así decir, el combustible que suministra la energía para la búsqueda. Queremos experimentar quiénes somos en realidad, queremos conocer el sentido último de nuestra vida. Hay un desasosiego divino en nosotros que nos está empujando.¹²³

¹²³ Jäger, *Adonde nos lleva nuestro anhelo*, 15.52.

De igual forma, Ajahn Dhiravamsa, maestro *vipassana*¹²⁴ tailandés reconocido por sus estudios del *Dharma*, del Pali y por sus aportes a la Universidad Buddhista *Mahachulalongkorn Rajavidyalaya*, escribe en *La vía del no apego*:

El budismo nos habla de dos círculos: el virtuoso y el vicioso. Si no somos capaces de girar en espiral, tenemos que caminar en una dimensión limitada. Si convertimos los círculos en una espiral, esta se torna una especie de puente que nos conduce al río del Nirvana o de la vida, la eternidad, la inmortalidad o el término que prefiramos utilizar. Este río es el fluir de la vida, el fluir de la energía. Debe fluir no sólo en el periodo de meditación, sino también en la vida cotidiana. Nuestra consciencia ordinaria, para mantenerse clara y ser objetiva, debe depender de esa base de la consciencia del-río-de-la-vida.¹²⁵

Uno de los mayores obstáculos para una visión profunda es la identificación con los pensamientos ya que la inquietud enturbia las aguas del ser.¹²⁶ Ese es el círculo al que se refiere Dhiravamsa, el cual hay que superar no solo en los momentos de meditación sino en cada acto cotidiano. Es necesario, por tanto, renunciar a la razón suficiente para vivir en plenitud,¹²⁷ a menos, que se desee dar continuidad a una existencia de mirada miope y

¹²⁴ En cuanto al origen de la práctica y su difusión, este texto es esclarecedor: “Es una de las técnicas de meditación más antiguas de la India. Se dice que es un desarrollo de la técnica que enseñó a toda la India Buda hacia el siglo VI a.e.c. como una cura universal para problemas universales. Pasados los años la técnica se perdió pero se mantuvo viva en un pequeño monasterio de Birmania, 2.500 años después un hombre llamado Goenka, empresario de gran riqueza y con dolores de cabeza probó la técnica, al segundo día quiso marcharse, pero le pidieron un día más, aceptó, consiguió terminar el curso y cambió su vida para siempre, se dedicó entonces a enseñar *vipassana* en Birmania hasta que un día viajó a la India para hacer un curso a amigos, después le pidieron otro curso, y otro, y otro y así volvió el *vipassana* a la India. Más tarde se extendió por todo el mundo y actualmente hay más de 100 centros donde se puede hacer Meditación *vipassana*, repartidos en USA, Europa, etc. Constituye una de las principales técnicas de meditación del budismo theravada, aunque también aparece en formas algo distintas en el budismo Mahāyāna y vashraiana.” (Ecured, “*Meditación Vipassana*”).

¹²⁵ Dhiravamsa, *La vía del no apego*, 149.

¹²⁶ “El conocimiento y la sabiduría van de la mano proporcionándome un amor ilimitado, paz eterna y una constante sensación de lo que denomino eusentismo. Eusentismo significa el eufórico, extático y entusiasta gozo de ser uno con el Ser. Al estar dotado con dicho conocimiento y sabiduría, alcanzados mediante la constante y pura atención plena e impecable, uno desea compartir esta benévola comprensión y la importante experiencia con el mundo, sin discriminación pero con cariño, compasión y libertad.” (Dhiravamsa, *Volviendo a la naturaleza primordial*, 5).

¹²⁷ La mirada penetrante y la visión profunda en el ahora, están muy arraigada en otras tradiciones budhistas como bien lo describe Eckhart Tolle: “Toda la esencia del zen consiste en caminar por el filo de la navaja ahora, en estar tan absolutamente, tan completamente presente, que ningún problema, ningún sufrimiento, nada que no sea quién es usted en su esencia, pueda sobrevivir en usted. En el ahora, en la ausencia de tiempo, todos sus problemas se disuelven. El sufrimiento necesita del tiempo; no puede sobrevivir en el ahora”. (Tolle, *El poder del ahora*, pos. 767).

limitada. Si este es el caso, los pensamientos generan historias que victimizan y hieren el ego de manera estratégica con el único objetivo de alejar al ser del estado despierto, logrando así desviar la mirada de lo real y enmarañar la existencia en ese círculo vicioso distante del río de la vida y cercano al estanque turbio del odio, el apego y la ignorancia que en el buddhismo son considerados: los tres venenos.

Por el contrario, *vipassana* es precisamente desasimiento total, no hay ego, nada que perder porque nada se tiene, ya que la mirada profunda descubre el todo, el asomo invisible de la totalidad. Solo de esta manera se logra que esa inquietud se aquiete,¹²⁸ para así observar el fondo de lo que somos a través de la transparencia de las tranquilas aguas. En consecuencia, de víctima por la pérdida se pasa a ser testigo de lo que ocurre sin identificación con los pensamientos o sentimientos que esto o aquello genere, porque la vida emana desde la espaciosidad de la identidad profunda.¹²⁹

Mónica Cavallé distingue muy bien el estado egocéntrico de pensamientos enajenantes de la consciencia testigo o visión profunda, cuando afirma:

Describiremos la naturaleza de esta atención o consciencia testigo distinguiéndola del estado de atención y autoconsciencia ordinario del ego. Para contrastar ambos modos de consciencia la *Mundaka Upanishad* utiliza la imagen de dos pájaros inseparables que están en un árbol:

¹²⁸ Uno de los frutos del despertar es la paz, la imperturbabilidad. Estas palabras de Vicente Merlo sobre el poeta y filósofo indio Sri Aurobindo ayudan a expresar mejor cómo la dejación del ego ante el conocimiento de lo real a profundidad, aquieta todo ruido interior: “Respecto a la fundamentalidad del silencio y la paz hay que decir que tanto el descubrimiento del yo anímico como los niveles superiores de consciencia solo es posible si se va instalando en nosotros una atmósfera espiritual que nos permita emprender el proceso de desidentificación de nuestros mecanismos psicológicos y descondicionamientos del ego. Hay que liberarse de la mecanicidad que suele regir nuestras vidas para caminar hacia el interior, descubrir nuestro verdadero yo y comenzar el proceso de transformación integral... sin un cierto establecimiento de la paz, el silencio, la armonía interior, la personalidad egocentrada sigue rigiendo nuestras vidas y la apertura no es posible; y sin apertura, la *shakti* no puede trabajar adecuadamente en nosotros, sobre nosotros y a través de nosotros.” (Merlo, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, pos. 1068).

¹²⁹ “¿Qué está viendo y viviendo Juan de la Cruz cuando afirma que ‘siente ser todas las cosas Dios’, cuando insiste en que ‘no es que las esté viendo a la luz de Dios, sino que son Dios, en verdad’? Las montañas, los valles, los ríos sonoros, el silbo del aire... ¿Dejar entrar al universo o a Dios? ¿Inmersión en Dios o en el mundo? ¿Vislumbre del ser de Dios o del ser del universo? Desde el silencio de las construcciones humanas, simplemente testigos de lo inefable, del sin forma en toda forma. El mundo se abre desvelando su misterio; o Dios muestra su rostro, que no es otro que la realidad misma, que la existencia misma de cada ser. ‘Donde quiera que os dirijáis allí está la faz de Dios’ (Corán, 2 109)” (Teresa Guardans, “Palabra y silencio, los dos pilares del conocimiento”, 57).

uno de ellos come los frutos regocijándose o entristeciéndose según sea su sabor (el yo empírico), el otro (el testigo) le mira intensamente más allá de la alegría y del dolor.¹³⁰

Asimismo, Buddha enseñó cinco preceptos fundantes para la atención plena o visión profunda *vipassana*, a saber:

El primero, abstenerse de quitar la vida, un aspecto que en el *Noble Óctuple Sendero*, se encuadraría dentro del apartado de la acción correcta, significa que debemos respetar y reverenciar toda forma de vida. El segundo, abstenerse de robar, debemos no ser codiciosos y de no acumular en exceso. El tercero, no mentir. Solo debemos decir aquello que sea verdadero y útil y tratar siempre de hablar de un modo inteligente, responsable y apropiado. Las palabras deben manar de la profundidad del corazón, cuando somos sinceros y solo decimos aquello que puede servir de ayuda. Ser conscientes y honestos aquietan y abre nuestra mente y fomenta la paz y la felicidad de nuestro corazón. El cuarto precepto es abstenerse de la conducta sexual inapropiada. Nos recuerda que no debemos utilizar nuestros deseos sexuales de modo que podamos causar daño a los demás, lo cual nos obliga a ser responsables y honestos en nuestras relaciones sexuales. El quinto precepto, abstenerse del consumo indiscriminado de intoxicantes, significa que no debemos permitir que estos entorpezcan el normal funcionamiento de nuestra mente y que consuman la mayor parte de nuestras vidas impidiéndonos desarrollar la atención y la lucidez.¹³¹

En definitiva, existe una equivalencia homeomórfica¹³² entre *Noche oscura* y la meditación *vipassana*, porque Juan de la Cruz en una noche dichosa, libre de todo asidero y en confianza total avanza sosegadamente hacia la unión perfecta con el amado. En el caso del *vipassana*, sin juicios, sin nada querer ni tener, en la quietud más serena, el practicante avanza hacia el nirvana.

¹³⁰ Cavallé, *La sabiduría de la no dualidad*, 145.

¹³¹ Goldstein y Kornfield, *Vipassana*, 32-34.

¹³² “Para abordar de una manera apropiada los problemas interculturales, he desarrollado una teoría de los equivalentes homeomórficos como analogías de tercer grado. *Brahman* no es la traducción de Dios, por ejemplo, pero ambos términos desarrollan las funciones equivalentes requeridas en sus sistemas respectivos. Podemos quizá encontrar los equivalentes homeomórficos de la palabra teología pero no podemos suponer que esta palabra abarque todos esos equivalentes, de igual manera que Dios no abarca todo lo que representa *Brahman*. Puede también que en el plano doctrinal, se trate de dos nociones que son incompatibles. O hay un Dios creador o hay un brahmán inactivo y no creador, pero no pueden existir ambos, a pesar de que, en sus respectivos sistemas, no solo son legítimos sino necesarios. (Panikkar, *religión y religiones*, pos. 4219.)

Así pues, estas dos intuiciones provenientes de *topoi* diferentes, pero de una correlación y simetría insospechada, liberan de las ataduras que impiden la plenitud en lo más cotidiano y ordinario de la existencia. Juan de la Cruz transita la noche oscura sin otra luz ni guía más que la arde en el corazón y, la mirada profunda (*vipassana*) refleja la luz del corazón, infunde confianza al caminar y esclarece el sentido total del recorrido, que no es otro que la unión amorosa con el Absoluto, con la realidad. Oriente (visión profunda) y Occidente (*Noche oscura*) convergen en la luminosidad que ofrecen.

2.1.4. Arthur Schopenhauer: la contemplación, la ascesis y el nirvana.

Schopenhauer nació en Gdansk Polonia el 22 de febrero de 1788 y murió de una insuficiencia respiratoria el 21 de septiembre de 1860 en Fráncfort del Meno. Su filosofía está bastante influenciada por Kant a quien leyó por años y a quien criticó sobre todo en lo referente al bien moral. Pero, para entender mejor su pensamiento es necesario contextualizarlo.

En la modernidad, Descartes había sentado las bases de la filosofía en la razón absoluta y los empiristas ingleses Locke, Berkeley y Hume hicieron lo mismo con la experiencia; claramente, todos con una visión positiva del mundo. Como reacción a ellos, Schopenhauer propuso el menosprecio como condición de posibilidad para hacer filosofía. En cuanto a Kant, Arthur compartió su manera de ver el mundo: fenómeno-*noúmeno*, aunque, a diferencia de él, vio el mundo de los fenómenos de manera negativa, como apariencias causantes de dolor provenientes del *noúmeno*, o de lo que él prefirió llamar voluntad. Así pues, su filosofía le ganó el apelativo de pesimista.

Aunque su filósofo de cabecera era Kant, un día leyó las *Oupnekhat* o *Upanishads*¹³³ lo que comenzó a acercarle a la espiritualidad oriental. *El mundo como voluntad y representación*,

¹³³ “Incluso los místicos, quietistas y ascetas hindúes, cristianos y mahometanos son heterogéneos en todo, salvo en el sentido y espíritu interior de sus doctrinas. Un ejemplo sumamente llamativo lo ofrece la comparación de *Les Torrens de Guion* con la doctrina de los Vedas, en concreto con un pasaje de la *Oupnekhat*, volumen 1, página 63, que incluye el contenido de aquel escrito francés de forma muy abreviada pero exacta y hasta con las mismas imágenes, si bien era imposible que la señora *Guion*, hacia 1680, pudiera conocerlo.” (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, 670).

una obra que a diferencia de lo que Platón alguna vez sostuviera: *el principio de la filosofía es el asombro*, Schopenhauer afirmaría: *el principio de la filosofía es el disgusto*, punto de partida de la filosofía oriental.

Schopenhauer consideró al mundo y la vida como un mal chiste, y aunque tuvo una familia adinerada y gozó de muchas comodidades también sufrió las consecuencias de las guerras napoleónicas, varios cambios de residencia, la muerte de su padre, diferencias vitales y académicas con su madre e inconformidad con su inicial vida de comerciante. Este entorno en el que tenía todo y a la vez nada fue al que él llamó mundo fenoménico, único en el que existe la causa y el efecto, y en el que solo se sufre.

El 20 de abril de 1805 el padre de Schopenhauer tomó la decisión de quitarse la vida lanzándose de una azotea. Su familia ya en tiempos pasados había sufrido de locura y depresión y esto lo heredó su padre, pero Schopenhauer fue lúcido toda la vida. En el año 1809 va a la universidad de Gottinga a realizar estudios de medicina, pero se interesa más por la filosofía al leer a Platón y Kant. En 1812 escribe *La cuádruple raíz del principio de razón insuficiente*, su tesis doctoral de abordaje kantiano.

Entonces, Schopenhauer relacionó el mundo fenoménico kantiano con el mundo de las representaciones y el *noúmeno* con la voluntad universal, la cual, es causa de la miseria en el mundo:

La adopción del término voluntad quizás no sea muy acertada, pero se debe —así lo puntualiza— a que ese es el modo en que la cosa en sí se nos manifiesta de forma inmediata en nuestro propio ser. Las fuerzas naturales no son, pues, formas o manifestaciones de la voluntad humana: tanto unas como otras son objetivaciones de un núcleo íntimo del ser al que llamamos voluntad, como podríamos haberlo denominado gravedad si esta hubiera sido la forma primaria en que se nos revelara... Su filosofía no parte de la cosa en sí sino del fenómeno, se instala en el terreno inmediato de la experiencia para buscar su significado metafísico, significado que descubre, acertado o equivocadamente, en la voluntad. El curso de su pensamiento va, pues, de la naturaleza a la voluntad, de la manifestación a la esencia...La voluntad de vivir se afirma en todos los seres existentes. Pero la afirmación de

la voluntad es afirmación de la negatividad, la escisión y la carencia que lleva en su seno y que no se aminoran en su objetivación fenoménica sino más bien se multiplican, dando lugar a una vida que es en esencia dolor. El querer y su satisfacción o, en otras palabras, el sufrimiento y el tedio, son los dos extremos entre los que oscila el péndulo de la vida. Mientras queremos, sufrimos por la carencia que ese sufrimiento supone; cuando el querer es satisfecho, surge algo peor que el sufrimiento: el aburrimiento, que nos hace sentir el vacío de la voluntad desocupada.¹³⁴

En contraste, para Kant el *noúmeno* o cosa en sí es el corazón de las cosas y por tanto, positivo. Si bien no está al alcance de la razón es posible acceder a él por la vía de la razón práctica, esto es, no se le puede conocer pero sí vivir.¹³⁵ Constituye al ser humano y, por ende, quien por autoconocimiento llega a él vive en consecuencia en el mundo fenoménico.

En el caso de Schopenhauer la voluntad es negativa y por tanto hay que trascenderla, pues, si se quiere una cosa, al no tenerla se sufre y si se tiene el hastío llega. Un círculo interminable entre sufrir y hastío que solo halla su fin en la negación del deseo individual de los seres humanos, ese que tantas muertes ha generado, pues, en un mundo donde todos ostentan el poder, el otro es un obstáculo a eliminar.

Se identifica pues, entre la filosofía de Schopenhauer y la de Kant la siguiente disimilitud. Mientras que para el segundo el *noúmeno* es moralmente bueno, para el primero la voluntad tiene connotaciones negativas. Por ello, Schopenhauer en *Parerga y Paralipómena* escribe una crítica a Kant un poco más desarrollada. Con él no comparte el hecho de la incognoscibilidad de la voluntad y mucho menos su postura benevolente frente al *noúmeno*:

¹³⁴ Ídem, *El mundo como voluntad y representación I*, 18.

¹³⁵ En cuanto a la vía de eso que no se puede conocer pero sí vivir, es decir, a lo que no se llega por vía de la razón pura pero sí por vía de la razón práctica: “No se trata de un real diverso de lo real fenoménico; sino de lo que nuestra reflexión filosófica entrevé sobre lo mismo real en cuanto raíz de su ser fenoménico. En situación semejante a la famosa de Wittgenstein al final del *Tractatus*, no se acoge Kant, como él, a lo ‘místico’ y a ‘tirar la escalera después de haber subido’, sino a contar con un nivel superior, no reglamentable (ni, por tanto, científico), de lenguaje. Tendrá que haber, como es obvio, una base humana diversa del conocimiento sensorial; tal será para Kant, sobre todo, la actitud ética que proporcione una ‘fe racional’ sobre dios, la libertad humana, la inmortalidad, que se articulará lingüísticamente pero de modo no reducible al científico. (Gómez Caffarena, *Diez lecciones sobre Kant*. 51, 52.)

He de recordar aquí que Kant actúa como si nosotros fuéramos seres meramente cognoscentes y no poseyéramos dato alguno fuera de la representación, cuando de hecho tenemos otro, en la voluntad, diferente *toto genere* de aquella. Ciertamente, él también ha tomado esta en consideración, pero no en la filosofía teórica sino solo en la práctica, que en él se halla totalmente separada de aquella; en concreto, la ha tenido en cuenta única y exclusivamente para constatar el hecho de la significación puramente moral de nuestro obrar y para, a partir de ahí, fundar una dogmática moral como contrapeso de la incertidumbre teórica y, por lo tanto, también de la imposibilidad de toda teología... Trascendental significa previo a toda experiencia; trascendente en cambio más allá de toda experiencia... Trascendental es la filosofía que llega a la conciencia y por esa razón es conocida a priori. Se llama trascendental porque va más allá de toda la fantasmagoría dada, hasta su origen. Por eso, como se dijo, solo la crítica de la razón pura y en general la filosofía crítica, es decir, kantiana es trascendental.¹³⁶

Entonces, si para Schopenhauer el mundo de la voluntad subyace en todo y se manifiesta en lo fenoménico causando dolor y el mal en el mundo, surge la siguiente inquietud: ¿cuál es la propuesta de liberación? ¿Acaso la plenitud es evanescente e imposible en tal mundo condenado a la fuerza oscura de la voluntad? Desde la mentalidad occidental tal vez esta encrucijada no tenga más salida que afirmar la voluntad como moralmente buena cosa que es loable y válida. Sin embargo, es aquí donde emana la novedad de Schopenhauer: su propuesta tiene como punto de partida el buddhismo, pues el primer discurso de Buddha y las cuatro nobles verdades dieron un giro a su filosofía. Es aquí que un escenario compartido se da una vez más entre Oriente y Occidente en la superación de la voluntad.

Schopenhauer llega a sostener que no solo la muerte termina con el sufrimiento, para él hay dos caminos de liberación, uno de ellos es la contemplación del arte (del latín: *cum-templo*, es decir, estar en esa espaciosidad interior del templo que somos nosotros mismos) y el otro es la ascesis o camino de la negación de sí mismo.¹³⁷

¹³⁶ Schopenhauer, *Parerga y paralipómena*, 115.

¹³⁷ Esta interpretación de las vías de liberación de Schopenhauer es constatable en el siguiente texto: “De la esclavitud solo podrán liberarnos dos cosas, aparte de la propia muerte, claro está. Contamos por una parte con ese reposo momentáneo que puede suministraros la contemplación estética y, por otra, con el paradójico hecho de que la voluntad se niegue a sí mismo... Hacia 1832, cuando ya rondaba la cincuentena, Schopenhauer evoca su adolescencia escribiendo estas líneas en uno de sus cuadernos: ‘cuando yo tenía diecisiete años, antes de aplicarme al estudio, me vi conmovido por las calamidades de la vida, igual que le ocurrió a Buda en su juventud, al descubrir la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte’. A partir de la existencia humana se

La senda del desasimiento hace de nuevo su aparición en el escenario de la búsqueda. Schopenhauer plantea una sabiduría de vida en la que en lugar de la autoafirmación la persona transita a través de la negación hacia la superación de la subjetividad fenoménica:

Todos entramos en el mundo con muchas exigencias de felicidad y goce y conservamos la necia esperanza de realizarlas hasta que el destino no nos agarra rudamente y nos demuestra que nada es nuestro y que todo es suyo, porque tiene un derecho indisputable no solo sobre nuestras posesiones y adquisiciones, sino sobre nosotros. Después viene la experiencia y nos enseña que la felicidad y el placer son quimeras mientras que el sufrimiento y el dolor son reales. Si aprendemos de su enseñanza, dejamos de seguir la felicidad y el placer ‘El prudente no aspira al placer, sino a la ausencia de dolor (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 11, 1152b) (...) Es una ganancia cuando se sacrifican placeres para pagar así el estar libres de dolores: la razón es la misma. Hay que disfrutar en todo momento el presente lo más alegremente posible: esta es la sabiduría de la vida.¹³⁸

La cita anterior es una invitación contundente a una salida al misterio del sufrimiento humano, gozando la unicidad de cada instante, pues en ello consiste la sabiduría de la vida. Es interesante también corroborar cómo el hastío comienza con el cumplimiento de lo esperado, solo allí uno se da cuenta de los propósitos vacíos y es consciente que la vida no es el deseo; en este sentido, Schopenhauer arremete contra la esperanza pues la considera absurda espera de cosas sin valor. De este modo, es la experiencia la encargada de poner a

proclama el destino del sufrimiento... Desde luego, Schopenhauer no dejó de ser un príncipe para tornarse en mendigo, así como tampoco hubo de abandonar ningún palacio ni tuvo que despedirse de su mujer e hijo, como según la leyenda hiciera Buda, pero sí asumió de buen grado el imponerse una misión similar, que consistía en averiguar cuál podía ser el auténtico significado de la existencia del dolor y cómo cabía redimir del mismo a la humanidad... Cuando pudo permitírselo, Schopenhauer compró una estatua de Buda muy antigua, hecha de bronce y proveniente del Tibet, pues creía que ambos compartían tesis tan básicas como fundamentales.” (Aramayo, *Para leer a Schopenhauer*, 35).

¹³⁸ A propósito de esta obra: “Como se sabe, Schopenhauer no comenzó a alcanzar la fama con su obra principal *El mundo como voluntad y representación* (1819), sino solo a partir de la publicación de sus *Parerga y paralipómena* (1851), una colección tardía de pequeños tratados de filosofía popular, entre los que destacan los Aforismos sobre la sabiduría de la vida. Sobre todo en el tiempo en que residía en Berlín después del fracasado intento como joven docente de numerario de ofrecer sus lecciones en competición con las de Hegel, hasta su huida de la capital prusiana, azotada por una epidemia de cólera (1831) Schopenhauer gustaba de dedicarse a la redacción de pequeños tratados a los que concebía, al parecer, como textos para su uso práctico personal sin el propósito de darlos a conocer en forma impresa. Entre ellos un pequeño manual llamado *Eudemonología o Eudémonica: el arte de ser feliz.*” (Schopenhauer, *El arte de ser feliz*, 10.51.56).

cada quien en su lugar porque el hastío comienza a hacer su preponderante labor de ampliar la visión a unas vías antes no exploradas pero únicas en el proceso de liberación de las ataduras de la voluntad: la contemplación del arte y la ascesis, son tipos de desprendimientos en vida, renunciando a lo superficial para la extinción del sufrimiento más allá del mundo de la voluntad y la representación.

En todo caso, tenemos a un pensador que fue contracorriente a la manera de pensar de su tiempo con una imagen negativa de la existencia común. Pero esta sería una interpretación tremendamente reducida, ya que Schopenhauer despliega toda una filosofía deconstructora para poner los cimientos de una manera de vivir no limitada por las coordenadas del espacio-tiempo y excesiva racionalidad. Para él, la filosofía se hace desde el desencantamiento de la existencia aperturando nuevas sendas desde lo trascendental hacia lo trascendente en pro de la liberación de ese mundo volitivo y representacional. Habiendo dicho esto, es inexorable profundizar un poco más en estas vías de acceso que liberan del péndulo del sufrimiento y el hastío.

2.1.4.1. El arte de vivir y la ascesis como vías de liberación.

Schopenhauer cree hay dos vías posibles de autorrealización: la contemplación del arte y la ascesis,¹³⁹ dos alternativas de autoconocimiento que develan el dolor y el hastío. La contemplación del arte es desinteresada, desprovista de deseo y la vía ascética también, solo que la primera es una disposición interior y la segunda, la expresión externa de los hallazgos y búsquedas internas:

Correggio sobre todo en sus primeros cuadros, no representa ningún acontecimiento o acción sino que son meras composiciones sobre santos, sobre el Mesías mismo, con frecuencia como niño con su madre con ángeles, etc. En sus gestos, en particular en los ojos, vemos la

¹³⁹ “Schopenhauer está convencido de que la inteligencia es voluntad y que el mero hecho de alcanzar una contemplación de la contradicción en la voluntad existente produce un ‘cortocircuito’ en la misma que cancela su reflexividad originaria. Por eso podría afirmarse también que en la propuesta schopenhaueriana contemplación y acción están radicalmente unidas y son inseparables, de tal manera que la contemplación perfecta se produce en el momento mismo en el que el sabio ingresa en un estado de iluminación en el que hay un absoluto no desear, una paz de la voluntad, que los budistas llamaron ‘nirvana’ y los cristianos ‘muerte de uno mismo y absoluto olvido de sí, para ser todo en todos’.” (Pérez, *Veredas del espíritu*, 117).

expresión o el reflejo del más perfecto conocimiento: el que no está dirigido a cosas individuales sino a las ideas; es decir, aquel conocimiento que ha captado plenamente la total esencia del mundo y de la vida, y que, repercutiendo sobre su voluntad, no le proporciona ya motivos sino que, al contrario, se ha convertido en un aquietador de todo querer del que nace la perfecta resignación que constituye el espíritu más íntimo del cristianismo y de la sabiduría hindú, la renuncia de todo querer, la conversión, la supresión de la voluntad y con ella de todo el ser de este mundo: es decir, la salvación. Así es como aquellos maestros del arte eternamente encomiables expresaron intuitivamente la más alta sabiduría a través de sus obras. Y aquí uno se encuentra la cumbre de todo arte que, tras haber seguido la voluntad en su objetividad adecuada -las ideas- a lo largo de todos sus grados, desde los inferiores en los que se mueven las causas, luego los estímulos y finalmente los motivos, y habiendo desplegado su esencia, concluye en la representación de su libre autosupresión en virtud de un gran aquietador nacido del más perfecto conocimiento de su propia esencia.¹⁴⁰

El arte, más relacionado con la intuición, libera del mundo de las apariencias y de la voluntad para gustar sin desear eso que es dado de la manera más pura y transparente. Es evidente que para Schopenhauer la vida no tiene sentido por su carga de dolor y sufrimiento, pero vivida de manera distinta más allá de la atracción, del miedo, de las seguridades, la auténtica plenitud aflora. ¿De qué manera? No hay explicación, el arte es bello sin cognición, es más una vivencia sentida que sitúa en el ahora más allá del dolor y el sufrimiento, es la perfección plasmada ya sea en la pintura, la poesía o la música, que refleja lo absoluto más allá de la voluntad y sus representaciones, es como despertar y ver con tal claridad ese momento y nada más, sin preguntas sin respuestas, sin explicaciones, sin querer tenerlo...

Schopenhauer descubre al arte como una experiencia intuitiva que diafaniza la identidad más profunda del ser humano. Entonces, el conocimiento verdadero abre a lo bello, lo único, lo perfecto, mientras que la carencia del mismo encamina y adentra en la esclavitud de la voluntad y las representaciones. No obstante, cada día es una oportunidad para redescubrir la obra de arte que la vida está llamada a ser: “cada día es una pequeña vida, cada despertar

¹⁴⁰ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 287.

y levantarse un pequeño nacimiento, cada fresca mañana una pequeña juventud y cada irse a la cama y dormir una pequeña muerte”.¹⁴¹

Por otro lado, la ascesis, ese acto de dejación que en el pasado fue exclusivo de los monjes ahora está al alcance de todos. Es más, hay un texto en su obra maestra *El Mundo como voluntad y representación* que demuestra la importancia de la ascesis en su filosofía:

Pues no solo las religiones del Oriente, también el cristianismo verdadero tiene un fundamental carácter ascético que mi filosofía explica como negación de la voluntad de vivir; si bien el protestantismo, sobre todo en su forma actual, ha intentado disimular eso. Hasta los enemigos abiertos del cristianismo que han surgido en la época más reciente han demostrado que en él se contienen las doctrinas de la renuncia, la auto-abnegación, la castidad perfecta y, en general, la mortificación de la voluntad, demostrando que tales doctrinas son en esencia propias del cristianismo originario y auténtico... en el cristianismo auténtico y originario, tal y como se desarrolló en los escritos de los Padres de la Iglesia a partir del Nuevo Testamento, la tendencia ascética es innegable: es la cima a la que todo y todos aspiran.¹⁴²

La vía ascética, libera de ese áspero atuendo de la voluntad para revestirnos del hábito sencillo y humilde de ser sin tener y, abre a un horizonte que trasciende a la voluntad y la representación. Otro mundo es posible. Aquí, una cita del tomo II de su obra principal *El mundo como voluntad y representación*, en la que remite a la ascesis propia tanto en el buddhismo, el cristianismo y el hinduismo, como vía confiable a la perfección y, hace una equivalencia homeomórfica en relación al desasimiento entre Jesús y Buddha:

Si llegamos hasta el fondo del asunto, reconoceremos que hasta los más famosos pasajes del Sermón de la Montaña contienen una exhortación indirecta a la pobreza voluntaria y, con ella, a la negación de la voluntad de vivir. Pues el precepto (Mateo 5, 40 ss) de dar sin condiciones todo lo que se nos reclama, a aquel que quiere pleitear con nosotros por la túnica darle también el manto, etc., como también el mandato de apartar todos los cuidados por el futuro y hasta por el día siguiente, y vivir al día, son regla de vida cuya observancia conduce indefectiblemente a la pobreza total; y así expresan de forma indirecta justamente aquello que

¹⁴¹ *Ibid.*, 122.

¹⁴² *Ídem*, *El mundo como voluntad y representación II*, 672.

Buda prescribe expresamente a los suyos y que han reforzado con su propio ejemplo: dejadlo todo y haceos bikshu, es decir, mendigos. Eso resalta de forma aún más clara en el pasaje de Mateo 10, 9-15, donde se prohíbe a los apóstoles que tengan cualquier propiedad, incluso calzado y bastón, y se les exhorta a la mendicidad. Esos preceptos se han convertido después en el fundamento de la orden mendicante franciscana (*Bonaventurae vita / S. Francisci, c. 3*). Por eso digo que el espíritu de la moral cristiana es idéntico al brahmanismo y el budismo. En conformidad con la visión aquí expuesta, dice también el Maestro Eckhart (Obras, vol I, p. 492): ‘El más veloz animal que os lleva a la perfección es el sufrimiento’.¹⁴³

Con imprecisión, podría decirse que tanto el buddhismo como la filosofía de Arthur son pesimistas y oscuras, cuando en realidad esa oscuridad es la que denuncian. A partir de ella, develan la manera incorrecta de vivir: el deseo es raíz del sufrimiento. En tal sentido, hay que renunciar incluso al deseo de no desear, dejar atrás eso de querer ser felices: “El error innato es: pensar que existimos para ser felices, mientras persistimos en ese error innato e incluso nos reafirmamos en él mediante los dogmas optimistas, el mundo se nos presenta como una total contradicción”.¹⁴⁴ Solo así el sufrimiento se hará senda hacia la perfección. En efecto, en lugar de huir entre falsas promesas de felicidad que jamás tienen cumplimiento y, más bien, envuelven en el dolor del que se huye, lo que hay que hacer es reconocer la realidad sufriente, transitarla, asumirla e integrarla.

De esta manera, el buddhismo inspira en Schopenhauer una filosofía distinta. En efecto, esto no se detendría con la muerte de Schopenhauer sino que autores como Nietzsche¹⁴⁵(1844-

¹⁴³ *Ibid.*, 690.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 692.

¹⁴⁵ “¿Qué es lo que tanto entusiasmaba al joven Nietzsche de Schopenhauer? No era el pensador kantiano, ni el lógico, ni el filósofo del conocimiento, ni siquiera el creador de la doctrina de la voluntad quien lo tenía fascinado, sino el filósofo sentimental, el que acogía su propio sentir dentro de su pensamiento. Lo que le interesaba no era la intelectualidad del pensador, sino su experiencia personal. En Leibniz, Kant, Hegel, la intelectualidad es lo determinante, el centro de gravedad: los elementos con que trabajan esas filosofías pertenecen a la esfera de lo intelectual. La filosofía de la voluntad schopenhaueriana supone el comienzo de algo diferente: la inclusión de lo sentimental en lo filosófico. El conocimiento es representación, pero falta un aspecto; no todo es representación. La esfera de la voluntad es la esfera de los sentimientos, y si su filosofía se dedica a aquella, entonces tiene que dedicarse a estos. Ello supone una ruptura con los presupuestos racionales del conocimiento y el descubrimiento de que toda filosofía tiene en el fondo un fundamento irracional... Escapar a las redes, a las añaegas de la voluntad; eso sí que sería una verdadera obra maestra. El asceta enseña el único camino que hay para salir de ese laberinto; él es único capaz de escapar de los tentáculos ubicuos y multiformes de *Shakti* la gran madre Tierra que todo lo crea y ella misma lo engulle una y otra vez.” (Jünger, *Nietzsche*, 28).

1900) y Wittgenstein¹⁴⁶ (1859-1951) encontrarían en la sabiduría oriental un camino para filosofar. El primero, al discurrir sobre la relación de la eternidad y el tiempo,¹⁴⁷ y, el segundo, al abordar los límites del lenguaje, la mística y el silencio.¹⁴⁸ Por supuesto, otro autor ocupado por la filosofía como forma de vida hallaría en el buddhismo una fuente de interlocución: Martín Heidegger, veamos.

2.1.5. Martín Heidegger: la insustancialidad del Ser (*Lichtung-Anatta*).

Martin Heidegger nació en Messkirch (Alemania) en el año de 1889 y murió en Todtnauberg en 1976. Estudió su carrera de filosofía en la Universidad de Friburgo (Brisgovia). Comenzó su actividad docente en esta misma universidad hacia 1915, luego en Marburgo durante gran parte de los años 20 para, finalmente, regresar en 1928 a Friburgo. Su maestro fue Edmund Husserl.¹⁴⁹

¹⁴⁶ “El primer Wittgenstein calla algo; el segundo ha de callar sin más. El primero tiene algo que callar, aunque le gustaría hablar de ellos (si valiera para algo): los límites se ven y se ve de algún modo más allá de ellos, se siente uno envuelto en una atmósfera eterna de silencio. El segundo no tiene nada que callar, se cansa simplemente de hablar (para nada): solo ve el muro, le irritan los chichones rebotes contra él y deja olímpicamente de pensar... En cualquier caso, tal como explicita la proposición 6.54, la conocida como la de la escalera, consciente al final de su juego y de su fracaso, pero también de una extraña superación de ellos para ver con claridad el mundo, el *Tractatus* habla de lo que él mismo dice que no se puede hablar, diciendo además que -lógicamente- es imposible hacerlo y que -honradamente- hay que callar al respecto.” (Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, XLIII, XLIV); “Wittgenstein en el progresivo desentrañamiento de sus ideas, dejó suficientemente claro en el *Tractatus*, sobre aquello con respecto a lo cual había que guardar silencio” (Alarcón, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, 38).

¹⁴⁷ En cuanto a la visión no dual del tiempo y la eternidad en Nietzsche, la siguiente cita hace una adecuada introducción para su comprensión: “El más acá exige todo el compromiso de la voluntad, dado que esta debe actuar como si todo acto o pensamiento se fuera a repetir infinitamente. Ese instante en que nos decidimos y elegimos nuestros actos es decisivo para toda la eternidad. Solo el superhombre puede decidirse por este instante. Al conocer la significación eterna de este instante que vivimos, podemos entonces vivir de manera más intensa y decidida. No se trata de una eternidad transmundana sino del mundo mismo en que nos decidimos. Aquí se justifica el mundo que somos nosotros mismos con nuestra decisión de vivir este mismo instante por la eternidad”. (Díaz Genis. “Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte”, 90).

¹⁴⁸ “Solo podemos decir cosas con sentido dentro de los límites del lenguaje. Se dejan intentos de decir algo acerca del límite del lenguaje en las proposiciones ‘sin sentido’, e intentos de decir algo acerca de lo que hay al otro lado del límite del lenguaje en las proposiciones ‘carentes de significado’: ‘de lo que no se puede hablar, es mejor callarse (af:7).’ (Márquez-Fernández. “Wittgenstein: lenguaje, silencio y filosofía en el *Tractatus logico-philosophicus*”, 164.)

¹⁴⁹ “Gracias a E. Husserl hemos aprendido no solo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica *empiría* filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. El apriorismo es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del apriori exige la correcta preparación del terreno fenoménico. El horizonte inmediato que debe prepararse para la analítica del *Dasein* es el de su cotidianidad mediana.” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 71).

Uno de los giros más significativos de su pensamiento tuvo que ver con una dura crítica a la metafísica y su apuesta por el lenguaje.¹⁵⁰ Su obra central *Ser y tiempo* publicada en 1927 indica nuevos horizontes, sobre todo aquel que apunta “la referencia última no es ya la substancialidad¹⁵¹ de lo presente ni la subjetividad del sujeto, sino lo previo a ambos: la apertura o claro del ser (*lichtung*)”,¹⁵² una intuición de una equivalencia sin igual con el no-buddhista (*anatta*), o relación insubstancial: “Hay que demostrar que la realidad no es solo un modo de ser entre otros, sino que ontológicamente se halla en una determinada conexión de fundamentación con el *Dasein*, el mundo y el estar a la mano”.¹⁵³

Así pues, es de reconocer:

La gesta de Heidegger tiene la grandeza de habernos trasladado del reino de los entes al reino del Ser, del pensamiento calculador al pensar meditativo, de la palabrería huera a la palabra verdadera, de la dispersión en el mundo a la autenticidad de la existencia, de la mirada utilitaria al acogimiento agradecido de la existencia como don, de la mirada turbia y egoísta al gozo exultante ante la gloria de la realidad, que nos excede y agracia estando y dándose sin reclamar nada ni exigir nada.¹⁵⁴

Ante un sistema intelectual interesado en el más allá de las cosas, el señalamiento de Heidegger es ir al ente pues devela la concreción del ser. En cuanto a esto, Heidegger dio un

¹⁵⁰ Sobre todo, es posible afirmar del segundo Heidegger: “El lenguaje de Heidegger no es técnico ni calculador ni sistemático sino creador, evocativo, fundador, como el de los poetas en el sentido de Hölderlin: *Was bleibt aber, stiften die Dichter*, ‘lo que permanece lo fundan los poetas’. Es poético en el noble sentido del término: creador, alusivo y elusivo, vocativo y provocativo. ¿Se lo puede reconocer como lenguaje religioso por el solo hecho de que abundan términos casi himnicos, laudativos de exaltación y de glorificación? Heidegger sitúa el pensar (*Denken*) en la memoria (*Gedenken*), lo ve naciendo del agradecimiento (*Danken*) en la memoria (*Gendenken*), y desembocando en la devoción y en la alabanza (*Andacht*). Pero no existe en él el lenguaje del estremecimiento ante un poder sagrado y ante una santidad exigente. No existe la oración de petición ni la súplica de perdón ni el abandono confiado a otra libertad acogedora y cobijadora; y menos aún, el diálogo personal entre dos destinos puestos en juego y compartidos, el del hombre (creatura) y el de su Dios (creador), ambos a la vez infinitamente lejanos e infinitamente cercanos en el ser (creación) y en la historia (revelación, encarnación.)” (González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 241). Para profundizar y aclarar sobre el segundo Heidegger para el que la nada (*Nichts*), el acontecimiento propiciante (*Ereignis*) y claro (*Lichtung*) son fundamentales, se puede consultar el artículo de Martín Morillas “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa”. Así mismo, la obra de Heidegger que expresa mejor este giro es *De camino al habla*.

¹⁵¹ “La persona no es ni cosa ni substancia ni objeto.” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 69).

¹⁵² Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*, 269.

¹⁵³ Heidegger, *Ser y tiempo*, 219.

¹⁵⁴ González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, 241.

paso de frontera al ir de lo fenomenológico al *dasein*, razón por la cual su propuesta se denominó *hermenéutica de la facticidad*:

La facticidad designa de este modo en Heidegger el carácter de ser fundamental de la existencia humana y de lo que él llamará también *Dasein*, esto es el ser ahí, este ser que es cada vez el mío, que para mí no es ante todo un objeto que esté delante de mí, sino una relación consigo mismo en la modalidad de la preocupación y la inquietud radical. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo... Se percibe aquí la distancia que separa a Heidegger de la hermenéutica clásica: la hermenéutica ya nada tiene que ver con los textos, ¡tiene que ver con la existencia individual de cada uno para contribuir a despertarla a sí misma!.¹⁵⁵

Si bien la fenomenología había atenuado lo que para Heidegger fue punto de partida: las cosas mismas, él se desplazó a lo previo, a eso solo posible por intuición por visión directa de lo cotidiano.¹⁵⁶ al ser que funda y constituye todas las cosas.¹⁵⁷ Por eso, para Heidegger la ontología y la fenomenología son inseparables, tanto que, a la primera solo se accede por la segunda:

Manifestarse (fenomenología) no es jamás un mostrarse en el sentido del fenómeno, sin embargo, manifestarse solo es posible sobre la base del mostrarse de algo. Pero este mostrarse compositivo del manifestarse no es el manifestarse mismo. Manifestarse es anunciar-se por medio de algo que se muestra. Cuando se dice, entonces, que con la palabra

¹⁵⁵ Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, pos.403; 410.

¹⁵⁶ “Una analítica del *Dasein* debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al *Dasein* se torna plenamente candente. Dicho de manera negativa: no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy obvia que ella sea; ni se deben imponer al *Dasein*, sin previo examen ontológico, categorías bosquejadas a partir de tal idea. El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es inmediata y regularmente en su cotidianidad media. En esta cotidianidad no deberán sacarse a luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del *Dasein* fáctico como determinantes de su ser. Es, pues, con referencia a la constitución fundamental de la cotidianidad del *Dasein* como se pondrá de relieve, en una etapa preparatoria, el ser de este ente.” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 38.).

¹⁵⁷ “El conocimiento intuitivo es el modo propio de aprehensión de lo real.” (Ibíd., 219).

‘manifestación’ (*Erscheinung*) apuntamos a algo en lo que se manifiesta una cosa que no es ella misma ‘manifestación’, no queda más circunscrito el concepto de fenómeno, sino que ese concepto queda más bien supuesto, porque en esta determinación de la ‘manifestación’, el término ‘manifestarse’ se emplea en un doble sentido. Eso en lo que algo se manifiesta quiere decir aquello en lo que algo se anuncia, es decir, no se muestra. Y cuando se dice ‘que no es ella misma manifestación’, la palabra ‘manifestación’ tiene sentido de mostrarse. Pero este mostrarse pertenece esencialmente a ‘aquello en que’ algo se anuncia. Por consiguiente, los fenómenos no son jamás manifestaciones, pero toda manifestación está, en cambio necesitada de fenómenos.¹⁵⁸

Esta manifestación necesitada de fenómenos se da en el vacío. Para esclarecer esta afirmación, Heidegger utiliza una imagen muy sugestiva y propia del entorno en el que vivió: la selva negra. Dice que en medio de un espeso bosque existe un lugar en el que no hay árboles, un claro. Un espacio vacío en medio de la abundante vegetación donde la luz penetra e ilumina una presencia plena en la oscuridad boscosa.

En este claro el ser se oculta y se muestra, se oculta de nuevo y luego vuelve a mostrarse. De allí que Heidegger defina al ser como un niño juguetero. La filosofía, ante este acontecer, debe aventurarse en esa nada, en ese no-lugar desposeído de costuras accesorias, en esa espaciosidad esencial de la *Lichtung*.¹⁵⁹ Debe superar sus pretensiones, tanto de estar a la altura de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del espíritu y abismarse en el mundo de la vida, el cual, escapa a la reducción analítica, definiciones o métodos exactos. Aún más, la selva negra encuentra aquí quizá otra concreción analógica: el oscuro bosque vendría a ser el paradigma científico y el claro (ese no-lugar donde acontece la mostración del ser) la filosofía existencial.

En adelante, la nada en Heidegger emprende un andar en, desde y a partir del ente para hallar lo abierto que hay en él, el asomo de lo invisible, el ser mismo indecible, impensado, inefable:

¹⁵⁸ *Ibid.*, 50.

¹⁵⁹ “Se llama claro aquella zona en la que uno entra después de caminar interminablemente en la oscuridad del bosque y donde súbitamente los árboles están más espaciados y dejan penetrar la luz del sol, hasta que la hemos atravesado y la oscuridad nos rodea de nuevo. Lo que acontece ahí es lo que Heidegger llama claro del ser.” (Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, 25).

Etwas lichten significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Como ha hecho ver Reinhard May, con toda probabilidad Heidegger se inspira en esta descripción en la lengua y el pensamiento chinos, en concreto, en la grafía china *wu* que significa nada. Esta última alude a un lugar cubierto originalmente con una espesa vegetación, pero donde los árboles han sido derribados, quedando un espacio abierto, un claro. ‘*Wu* significa, por tanto, allí donde no hay nada’, un lugar donde con anterioridad había árboles... El espacio abierto y libre, el vacío-nada de la *Lichtung*, es la condición de posibilidad del aparecer o presencia de lo presente y de la ausencia de lo ausente. Esto es posible en virtud de que la *Lichtung* no es en ningún caso un ‘algo’ presente o un ‘algo’ ausente. Toda presencia es presencia en lo abierto: acontece, en y a través de la claridad, en lo abierto. Toda ausencia es ausencia, en y a través de la oscuridad, también en lo abierto. La *Lichtung* es libertad para lo claro y lo oscuro, para el sonido y el silencio, para la representación y para su ausencia, etc.; es más originaria que todo ello, a lo cual sostiene, reúne y acoge. Es más originaria, por tanto, que la luz de la razón, y, por ello, no ha sido pensada aún por la filosofía. Esta no puede pensar objetivamente como lo presente o ‘lo ante la vista’ aquello que la sostiene y posibilita: ‘el camino del pensar tanto especulativo como intuitivo necesita de una *Lichtung* capaz de ser atravesada’. La *Lichtung* es el Claro luminoso del Ser en el que las cosas se hacen visibles. Siendo fuente de visibilidad es, a su vez, invisible (inefable). Posibilita la presencia de la cosa porque no es cosa o ente.¹⁶⁰

El ser posibilita las cosas porque no es la cosa y aún así está en ellas manifestándose. El carácter relacional del ser significa su no reductibilidad substancial, de allí su carácter trascendental, es el ‘ahí’, el *dasein* histórico y temporal. Su concurrir está dado en estas coordenadas y, sin embargo, no se reduce a ellas. Es el *totum in parte*, el todo en la parte, al tiempo que es *pars pro toto*, la parte en el todo.

En la cita anterior Mónica Cavallé recordaba la cercanía de la grafía *wu* (nada) del taoísmo con la *lichtung*,¹⁶¹ una equivalencia homeomórfica que aquí no nos ocupa pero cuya mención

¹⁶⁰ Cavallé, *La sabiduría de la no-dualidad*, 268.

¹⁶¹ “Para quien es claro el vacío, todo se vuelve claro. Todo lo que aparece co-dependientemente se explica por ser vacuidad” (Nagarjuna, “Mulamadhyamakakarika”, 16).

importa. No obstante, existe otra equivalencia con el *anatta* o no-yo budhista que será abordada a continuación.¹⁶²

2.1.5.1. Ser y *anatta*: pura relación.

Ahora exploraremos de qué manera el ser heideggeriano expresado en la nada y el vacío, es posibilitador de relacionalidad y halla cierta simetría con la noción budhista de no-yo, *anatta* en pali. Una equivalencia dada, a fin de una mejor comprensión de las aportaciones del buddhismo a la consciencia del *dasein*.

En el buddhismo la liberación del sufrimiento es un camino a recorrer y responsabilidad de cada uno. No se sigue a nadie, no hay dependencias, solo el caminante y el camino que se encuentran en cada estadio de ese recorrido transitado ya por *Shakyamuni* Buddha. Precisamente, Buddha enseñó en su primer discurso cuatro nobles verdades que constituyen el corazón de su enseñanza, a saber: la naturaleza del sufrimiento, la causa del sufrimiento, la liberación del sufrimiento y la vida plena (óctuple sendero hacia *el nirvana*).

En este recorrido la persona comprende la insubstancialidad del yo, el carácter ilusorio del autocentramiento, de la autoafirmación, del apego. Por eso, la apertura a la experiencia del todo es realizable al momento de dar el paso del aislamiento del yo a la relatividad total del

¹⁶² “La idea del yo como no ego, desde luego rompe con la idea de la subjetividad en lo humano y en realidad en sí misma, para revelar un absoluto verdadero... El absoluto no es *subjectum* o, lo que el budismo llama una nada o una vacuidad, es una vacuidad entendida en sentido de relación no-yo, eso es, que ha cortado de manera absoluta al yo y al otro, al uno del otro y a ambos de la relación yo-otro. Así la oposición absoluta es la mismo tiempo armonía absoluta... Yo y otro no son uno y no son dos. Ser ni uno ni dos significa que están relacionados mientras cada uno retiene su carácter de absoluto, mientras son relativos, no están separados ni un solo momento.” (Heisig, *Filósofos de la nada*, 289; 294); “Los primeros contactos personales de Heidegger con el pensamiento oriental datan de 1922, cuando conoció al renombrado filósofo japonés Tanabe Hajime. También conoció personalmente, entre 1922 y 1937, a otros pensadores importantes japoneses de la escuela de Kyoto, como Miki Kiyoshi, Nishitani Keiji y el mencionado Kuki Shuzo. En el verano de 1946, además, Heidegger emprendió una traducción parcial al alemán del *Dao-de-Jing* de Lao-zi, en colaboración con el profesor chino Paul Shih-yi Hsiao. Y durante años, según confesó a Raimon Panikkar, acarició el proyecto de traducir al alemán las *Upanishads* hindúes. Pero fue sobre todo en la década de los años 50 cuando se atrevió a decir algo sobre la filosofía oriental, especialmente tras la visita en 1954 del profesor de literatura alemana Tezuka Tomio, también japonés, que sirvió de ocasión para que Heidegger escribiera el diálogo entre un japonés y un entrevistador incluido en *Unterwegs zur Sprache (US)*, publicado en 1959. Este escrito, de particular interés para nosotros por versar explícitamente en determinados momentos sobre la cultura oriental, resulta ser en parte una reconstrucción de las experiencias personales del autor durante tres décadas de acercamiento al mundo asiático.” (Martín Morillas, “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa”, 88).

no-yo. En esto, el buddhismo y la ontología de Heidegger caminan de la mano con lenguajes diferentes hacia ese lugar común donde la dualidad sujeto-objeto se convierte en una relacionalidad a-dual.¹⁶³ Ser es estar juntos (apofántico) dirá el filósofo alemán, *pratityasamutpada* el Buddha, a fin de cuentas, solo somos: no soy, el nirvana o la *lichtung* del ser es la experiencia de una vida compartida con otros.

En el Sutra del Corazón de la Gran Sabiduría, un texto esencial del budismo *zen*, se dice que los fenómenos son vacío, vacío es fenómeno e indica que nada de lo que existe posee “sustancia o realidad intrínseca”. Para el budismo *mahayana*, la totalidad es como una inmensa red en la que cada fenómeno está en íntima conexión con todo lo demás. Nada existe de manera independiente.¹⁶⁴

Y, aunque en el primer discurso de Buddha no hay un pronunciamiento explícito sobre el no-yo, he aquí una cita explicativa del como sí, aunque no haga parte de su primera enseñanza, es constitutiva en su experiencia iluminativa:

Buda no hace ninguna mención del no-yo en el *Dhammacakkappavattana Sutta*; en cambio, limita su enseñanza a la vía media y a su comprensión de las cuatro nobles verdades. Esto resulta extraño a primera vista, dado que se supone que este discurso es el primer sermón de Buda, y porque los budistas siempre han sostenido que la enseñanza del no-yo es el único descubrimiento de Buda, el descubrimiento que garantiza su superioridad con respecto a todos los otros maestros...Es una introducción que prepara el terreno para la enseñanza del

¹⁶³ En cuanto a la relación de Heidegger con el taoísmo, cabe enunciar: “Cuenta Hsiao: supe del interés de Heidegger por una traducción del *Tao Te Ching* de Lao-Tzu en la primavera de 1946, durante nuestro encuentro en la Holzmarktplatz de Friburgo. Fue entonces cuando me propuso colaborar en una traducción del *Tao Te Ching* al alemán, durante el verano, en su cabaña de Todtnauberg, ya que solo entonces gozaría de una pausa en su trabajo. Desgraciadamente, no llevamos a término el proyecto; aun así, creo que aquel trabajo ejerció una influencia significativa sobre Heidegger. Él mismo dijo en una ocasión a un amigo alemán que dedicándose a Lao Tzu, así como a Confucio y a Mencio, había aprendido algo más sobre Oriente”. (Saviani, *El Oriente de Heidegger*, 57); En lo referente a su relación con el buddhismo *zen*, cabe enunciar: “Dice Daisetz Teitaro Suzuki: He hablado con Heidegger durante una larga hora. El tema principal de nuestra conversación ha sido el pensamiento en su relación con el ser. Cuando he dicho que el ser está allí donde el hombre que medita sobre el ser se advierte a sí mismo, sin por ello separarse del ser, el profesor Heidegger me ha preguntado de qué forma puede ser expresado eso lingüísticamente. Y cuando respecto a esta cuestión le he hablado de Tokusan, el profesor, sin hacer ningún comentario, ha mostrado su aprobación en silencio. Antes o después de este relato, he añadido que en el budismo *zen* el lugar del ser es mostrado evitando las palabras o los signos gráficos, puesto que todo intento de hablar de él conduce inevitablemente a una contradicción.” (Ibíd., 78).

¹⁶⁴ Quintero, “Misticismo cristiano y budismo *zen*”, 27.

no-yo, más compleja (y se dice que esto es lo que logra la liberación de los primeros discípulos de Buda). La liberación resulta del desprendimiento de aquello que no se considera el yo. Cuando uno ve que las cosas son fuente de infelicidad, que se escapan a su control y que son transitorias, uno ve que no pueden ser ningún tipo de Yo. Así, uno las deja ir, pues cualquier relación que se tenga con ellas solo puede llevar a la desgracia. Al desprenderse de ellas surge la liberación, pues ya no existe la fuerza del anhelo que conduce al sufrimiento y al renacer. No-yo (*anatman*: pali: *anatta*).¹⁶⁵

El desprendimiento del yo, es decir, de esa identidad aparente para encontrar la auténtica, tiene que ver con eso que siempre se ha sido pero no recordado. Dejar ir es liberarse, alcanzar el ámbito de lo pleno. Es ese el paso de la tercera noble verdad a la cuarta, la extinción del deseo de apego, no querer nada, no desear nada, para más bien abrirse (claro en el bosque) a la identidad genuina e interrelacional de la compasión (*karuna*).¹⁶⁶

Esta visión total abierta por el no-yo, no identificación individual entendida como entrelazamiento con la realidad total, es una condición de acceso a una existencia desnuda capaz de tocar la eternidad¹⁶⁷ desde el punto fáctico al que ha sido arrojada. Es la visión clara del ser ahí pero entrelazado con las utilidades de su entorno, sin las cuales sería imposible

¹⁶⁵ Williams, Paul, Tribe, Anthony, and Wynne, Alexander, *Pensamiento budista*, 90.

¹⁶⁶ “En el budismo, los cuatro *brahma-viharas* se consideran como las emociones más elevadas que no tienen un carácter momentáneo, sino que son perdurables. Estas “emociones” son: *Metta* (amabilidad amorosa), *Karuna* (compasión), *Mudita* (alegría compartida con los demás) y *Upekkha* (ecuanimidad).” (Gilbert, *Terapia centrada en la compasión*, 103); “Cuando hablamos de compasión generalmente nos referimos a trabajar con los que son menos afortunados que nosotros. Pero cuando trabajamos con las enseñanzas sobre el despertar de la compasión y la ayuda a los demás, nos damos cuenta de que la acción compasiva tiene tanto que ver con el trabajo sobre nosotros mismos como con el trabajo con los demás. La acción compasiva es una de las prácticas más avanzadas, porque no hay nada más avanzado que relacionarse con los demás. No hay nada más avanzado que la comunicación, la comunicación compasiva. Es un espacio abierto, en el que ya no estamos atrapados del todo en nuestra propia versión de la realidad, donde podemos ver, escuchar y sentir quiénes son realmente los demás, lo cual nos posibilita estar con ellos y comunicarnos con ellos apropiadamente.” (Chödrön, *Cuando todo se derrumba*, pos. 1267).

¹⁶⁷ Para una interpretación de la eternidad en Heidegger desde un punto de vista oriental resulta pertinente la siguiente reflexión: “La filosofía solamente puede señalar el camino del pensamiento e interpretar las señas en el camino como advertencias de precaución y de reflexión a sí mismos. La totalidad del ser a la cual el alma se atiene porque ella misma es temporal y en ninguna otra parte las distancias de tiempo llamadas “pasado” y “futuro” están más “juntas” que en ella. El hoy pues explica Heidegger es como lo pasado y venidero. Las tres fases del tiempo se enlazan en lo mismo como lo mismo en una sola presencia: la eternidad. Sin embargo, más grande que el pensamiento es la meditación (*Nachsinnen*) que interpreta de manera natural a la naturaleza en su totalidad y a cada cosa; una comprensión de unidad del hombre y de la naturaleza en la memoria del paisaje, la cual es muy arraigada en la tradición de la antigua India.” (Riedel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista*, 80; 91.)

auto-comprenderse como un ser situado en el mundo. A tal claridad, se llega desde el camino emprendido que ha tenido como pretexto la angustia del arrojo, porque todas las preguntas formuladas sobre el carácter esencial direccionaron hacia la ontología fundamental, abandonando toda pretensión metafísica absurda y sin sentido.

La muerte es inevitable pero la vida también lo es, solo que para experienciarla el pensar debe irrumpir donde antes no había tenido lugar indagación alguna: el existir aquí y ahora. Y es que como el mismo Heidegger llegó a percibir el paso del tiempo: “Tan pronto como el hombre comienza a vivir, ya es lo bastante viejo para morir”.¹⁶⁸ Es, justamente y de manera paradójica esta disposición la abertura a una perspectiva divergente de la temporalidad: el presente.

Hans Küng en su texto *¿Vida eterna?* cita a Heidegger por la claridad que brinda su pensamiento al preguntarse por la muerte, puesto que hay una equivocación común al hablar de la vida interminable posterior al deceso físico, pero son pocos los intentos de hablar de la existencia que ocurre antes de la muerte.

He aquí la cita:

La angustia y la muerte no deben ser reprimidas o soslayadas en las habladurías del vivir cotidiano, como suele ocurrir. Menester es más bien encararse con la muerte como una posibilidad harto real, hacerla propia ‘adelantarse’ decididamente hacia ella. Precisamente, en este adelantarse hacia la muerte el existir humano descubre la posibilidad de ser auténticamente él mismo: en una autoangustiante libertad para la muerte. ¿Cómo debe entonces el hombre entenderse con la muerte? Según Heidegger, aceptando su inane existencia en libre decisión y con resuelta disposición para morir y tratando de existir desde sí mismo: para llegar así a su auténtica mismidad y totalidad, en cuanto que aprende el hoy, el presente, como la posibilidad de ser él mismo.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Cita tomada de: (Moreno Claros, *Martin Heidegger*, 206).

¹⁶⁹ Küng, *¿Vida eterna?*, 73.

Esta reflexión Heideggeriana que anticipa el fenómeno de la muerte es crucial en el diálogo con el buddhismo porque para esta tradición la muerte del ego fundante es el camino hacia el *nirvana-anatta*. Solo entonces, el no-yo entrelaza la totalidad de cuanto existe y conecta integralmente las dimensiones vitales para preparar la espaciosidad infinita del acontecimiento propiciador del cual emerge la consciencia de la eternidad en la temporalidad, del ser siendo en el claro donde las relaciones ocurren, en particular, el de las dimensiones actuales de la existencia. Una visión que da qué pensar sobre la sabiduría de Oriente y Occidente, necesaria desde tiempos de Heráclito y pretexto para establecer un diálogo cristiano-budhista sobre la vida y la muerte.

2.1.6. De camino al encuentro.

Hasta aquí se ha hecho una aproximación a la pregunta por el misterio de la vida y de la muerte a partir de las equivalencias homeomórficas identificadas en algunos pensadores occidentales de gran afinidad con el pensamiento budhista. Bajo este propósito se han hallado puntos de encuentro que permiten un diálogo fértil y maduro que, sin negar las diferencias, descubre en ambas latitudes un no-lenguaje capaz de expresar la Ultimidad indecible, inefable, inmediata, total, Absoluta... Y, como lo que no se puede explicar tiene sentido y está más allá de la dimensión racional, tanto el buddhismo como Occidente se cruzan en la experiencia no categorial, primera y directa del Misterio, en un no-lugar donde el diálogo dialógico sobre la vida resulta de gran hondura.

Así las cosas, en el buddhismo la impermanencia, la visión profunda, la vacuidad, el no-yo, la interdependencia y el nirvana, son hondas intuiciones que manifiestan las posibilidades revelatorias de la muerte. En Occidente, estas son muy próximas al pensamiento ígneo de Heráclito, vacuo de Eckhart, desasido de Juan de la Cruz, contemplativo de Schopenhauer y apofántico de Heidegger. Hecho que anuncia la posibilidad real de un diálogo de fondo entre el cristianismo y el buddhismo sobre este asunto.

Sabida las equivalencias homeomórficas expuestas, es momento de abordar esa proximidad de la resurrección cristiana y el renacimiento budhista a fin de alumbrar una comprensión más amplia del misterio de la muerte, pues, el diálogo interreligioso desde el respeto y el

reconocimiento de las diferencias, prepara un terreno fecundo de *con-nacimiento*, encuentro, reciprocidad y renovada síntesis.

Capítulo 3

Cristianismo y buddhismo en diálogo: Muerte-resurrección y muerte-renacimiento.

*Marché (de Europa a la India) cristiano, me descubrí hindú y regreso buddhista,
sin haber dejado de ser lo primero.*

Raimon Panikkar.

Este capítulo tiene como propósito explicar los fundamentos teológicos de la resurrección cristiana, así como la comprensión del renacimiento en el buddhismo. Por tanto, en primera instancia, aborda la resurrección cristiana a partir de la experiencia *crisofánica* de Jesús y los textos bíblicos del *corpus* paulino. Y, en segunda instancia, trata el renacimiento buddhista desde las escuelas *hinayana*, *mahayana*, *vajrayana* y *zen* en sus respectivos textos (*Sutra Pitaka*, *Bardo Thodol* y *Shobogenzo*).

En tanto que esta será una aproximación diatópica, no será la resurrección cristiana juzgada con categorías buddhistas, ni el renacimiento buddhista juzgado con categorías cristianas. Antes bien, cada una de ellas desde su más genuina identidad propiciará un encuentro de fondo para una mejor comprensión del misterio de la muerte, tema a profundizar en el cuarto capítulo cuyo estatuto dialogal será la intuición *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar.

3.1. Una comprensión crisofánica de la experiencia de Jesús.

3.1.1. Jesús de Nazaret-identificación.

El propósito de presentar la experiencia crisofánica de Jesús es mostrar al lector cristiano que lejos se está de negar la historicidad de Jesús y mucho menos su divinidad. No obstante, sí anunciar proféticamente que no basta con profesar solemnemente la *communicatio idiomatum* dada en el Hijo de Dios, pues el Misterio Cristo supera los límites espacio temporales, y por tanto, es necesario profesarlo y vivirlo como: “existenciaro sobrenatural”.¹⁷⁰ En suma, se trata de transgredir los límites del mito de la historia occidental

¹⁷⁰ “Basta admitir los datos atestiguados por la actual teología, a saber, que si todo hombre es elevado irreflejadamente por la gracia en su espiritualidad trascendental y esta divinización que se da previamente a la

para explorar un nuevo horizonte de sentido, capaz de anteponer la existencia como clave hermenéutica a los métodos convencionales que reclaman aceptación en el campo de la ciencia.

3.1.2. Discusión preliminar: jesulogía-cristología.

A modo propedéutico, es remarcada la constitutiva correlación entre la historia de la salvación y la historia humana, en tanto que la discusión jesulogía-cristología no debe darse en la arena de la batalla sino en el ágora del diálogo y eso es lo que pretende este capítulo. En consecuencia, se expone la relación a-dual dada entre ambas perspectivas cristológicas, partiendo de la siguiente premisa: el Jesús histórico es el Cristo de la fe, pero la experiencia histórica de Jesús no agota el misterio Cristo.

Así pues, son pocos los datos ofrecidos por los historiadores de la época de Jesús de Nazaret, lo que podría significar que Jesús no ocupó un lugar importante en sus escritos. Tal vez dos páginas escribieron sobre él, pues no fue un personaje histórico relevante al cual reservar un espacio importante en las bibliotecas del mundo antiguo:

Apenas hay fuentes extrabíblicas que ofrezcan algunos datos sobre Jesús y los primeros cristianos. En el año 90 d.C se redactó en Roma el testimonio judío más antiguo: el historiador hebreo Flavio Josefo habla de la lapidación de Santiago, el ‘hermano de Jesús’ llamado el Cristo, ocurrida el año 62. Hacia el año 112, Plinio el joven, gobernador romano de Bitinia, provincia de Asia menor, hace una consulta al emperador Trajano sobre ‘los cristianos’. Se les acusa de negarse a dar culto al emperador y de cantar himnos a ‘Cristo como único Dios’. Poco tiempo después, un amigo de Plinio, Tácito, relata el gran incendio de la ciudad de Roma el año 64 d. C, atribuida comúnmente al emperador Nerón, quien por su parte culpó a los cristianos. Tras la muerte de Jesús el cristianismo, esa ‘funesta superstición’, como todo lo más vergonzoso y vulgar, encontró el camino de Roma, donde consiguió muchos seguidores después del incendio. Suetonio, biógrafo imperial relata cómo el emperador

libertad, aunque no sea aceptada por ésta mediante la fe, significa divinización trascendental del estado primigenio, del último horizonte de conocimiento y libertad del hombre, dentro del cual realiza él su existencia; en tal caso, por esta existencia sobrenatural del hombre, de todo hombre en absoluto, se da ya una revelación de Dios por la gratuita y graciosa comunicación de sí mismo.” (Rahner y Ratzinger, *Revelación y tradición*, 18).

Claudio expulsó de Roma a los judíos, porque andaban provocando desórdenes por causa del Cristo.¹⁷¹

En cambio, no así sucede con los relatos de fe. Estos abundan. En realidad, la experiencia de Cristo ha hecho correr ríos de tinta y correrán muchos más, de lo cual emergen algunas cuestiones: ¿Sólo lo histórico es real?, ¿la validez de la existencia histórica de Jesús es lo único a tener en cuenta?, si es así: ¿Cuál es el lugar de los relatos de fe de las primeras comunidades?

Frente a esta discusión hay posturas encontradas: la primera de ellas tiene que ver con una publicación del siglo XVIII del teólogo alemán Hermann Samuel Reimarus,¹⁷² quien en una lectura muy detenida de la Biblia descubrió sospechosas rupturas entre lo histórico de Jesús y los relatos de fe de sus seguidores. Dado esto, con el propósito de ser fiel a sus estudios historiográficos, muy valiosos tanto en los albores de la crítica bíblica como en los métodos histórico-críticos actuales, llegó a la siguiente conclusión:

Reimarus (1694-1768), en unos escritos inéditos que fueron publicados por Lessing, afirmó: Jesús fue en realidad un patriota exaltado, entregado a la instauración de un Reino de Dios comprendido en clave política. Su rebelión fracasó y fue ejecutado. En esas circunstancias sus seguidores inmediatos temieron por su propio destino. Por eso reorientaron su estrategia para lograr por otras vías sus sueños de grandeza. Robaron el cadáver de Jesús, hicieron correr el rumor de que había resucitado y le convirtieron en un predicador de ideas religiosas y espirituales, eliminando toda implicación política.¹⁷³

¹⁷¹ García, *Cristo Jesús*, 14.

¹⁷² Dos nombres de teólogos importantes que pusieron en entredicho la historicidad de muchos relatos neotestamentarios son los de Hermann Reimarus (1694-1768) y David Fiedrich Strauss (1808-1874): “En ambos casos, las suposiciones hermenéuticas produjeron un doble criterio para analizar el valor histórico de los evangelios: el criterio de contradicción y de coherencia. Reimarus trabajó en otro criterio, el de necesidad. La necesidad de explicar los datos desde la razón natural. Esto le llevó a afirmar que el origen y la expansión del cristianismo tendrían su explicación histórica en razones puramente naturales, como que los apóstoles, por medios fraudulentos, procuraron revivir y mantener su éxito de antaño, el anterior a la muerte de Jesús. La crítica científica era aquí utilizada como escalpelo para eliminar las acreciones de la fe, falsificaciones que se remontaban a los primeros discípulos de Jesús.” (Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, 59).

¹⁷³ Bueno de la Fuente, *10 palabras clave en cristología*, 56.

La segunda postura fue una reacción a la primera que, en un intento por recuperar la dimensión trascendente, dio preponderancia, eso sí un poco exagerada, a la revelación y a su carácter transhistórico. Rudolf Bultmann teólogo protestante alemán de finales del siglo XIX y principios del XX quien fue su mayor exponente, sostuvo:

El creyente no puede quedar sometido en su convicción al consenso de los investigadores. Lo que a él le llega, lo que transforma su vida, lo que le salva es el Cristo predicado y anunciado como Salvador, porque en él Dios sigue dirigiendo su interpelación y manifestando su presencia benevolente y misericordiosa. Quien interesa es el Cristo que hace posible el paso a una existencia nueva, auténtica. Eso no lo logra el Jesús histórico que se encuentra detrás de los evangelios sino el Cristo proclamado y presente en la Iglesia. El Cristo de la fe puede ser autónomo respecto al Jesús de la historia y a las pruebas de los historiadores.¹⁷⁴

Sin embargo, teólogos posteriores a Bultmann, si bien aceptaron el hecho trascendente de la vida de Jesús, no dejaron de lado sin más la importancia del hecho histórico. Por consiguiente, surge una tercera postura un poco más neutral que reconoce ambas dimensiones: la histórica y la supra-histórica, de manera que, la disociación jesulogía-cristología comienza a superarse:

La fe del mismo Jesús será la base de la fe de sus discípulos. Con base a estos criterios Käsemann, Bornkamm, Ebeling, Fuchs... superan las estrecheces de Bultmann y vuelven a situar a Jesús como fundamento y elemento constitutivo del Kerygma. No se puede ciertamente volver a las pretensiones excesivas de las antiguas vidas de Jesús, pero se ha recuperado la convicción de que el hablar cristiano sobre Jesús se enraíza en su historia, en los acontecimientos de su vida. En otras escuelas exegéticas se fueron corriendo caminos que aumentaban la fiabilidad de esta nueva investigación. El estudio de modos de transmisión oral de las tradiciones judías (H. Riesenfeld, B. Gerhardson) y el conocimiento del arameo y del judaísmo contemporáneos permiten captar la *ipsissima vox* de Jesús (J. Jeremias). La confesión de fe (*exomologesis*) no está desvinculada de las palabras (*logia*) de Jesús (F. Mussner).¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Ibid.*, 60.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 64.

Sin duda, desde entonces, se ha optado en la aproximación en este campo por un proceso sincrónico y diacrónico¹⁷⁶ para lograr un acercamiento más fidedigno al Jesús histórico, sin excluir al Cristo de la fe.¹⁷⁷ Esto es constatado por Benedicto XVI cuando afirma: “Jesús es el rostro humano de Dios, y el rostro divino del hombre”.¹⁷⁸ Una frase, sin duda, integradora de las posturas diversas anteriormente expuestas.

Ahora bien, con el propósito de abordar la experiencia de Jesús, asunto que ocupa este aparte, se procederá con un movimiento *anabático*, es decir, de ascenso del Jesús histórico al Cristo de la fe. O, por decirlo de otro modo y apropiando los neologismos panikkarianos expuestos en su texto *La plenitud del hombre*: desde la identificación histórica de Jesús a la identidad de Jesús con Cristo.¹⁷⁹

¹⁷⁶ “La disciplina pionera de los estudios clásicos y bíblicos en el Renacimiento fue la crítica textual. Sobre ella descansa todo estudio ulterior, literario, histórico y filosófico o teológico. Cuando a finales del siglo XIX esta disciplina parecía haber cumplido su cometido, cobró nueva actualidad con el descubrimiento de papiros egipcios que contenían textos de obras clásicas y del Nuevo Testamento. Igualmente, el hallazgo de los manuscritos bíblicos de Qumrán aportó materiales desconocidos que obligan a replantear cuestiones que parecían zanjadas. *La crítica literaria* conoció su esplendor en la segunda mitad del siglo XIX con la ‘crítica de las fuentes’ J. Wellhausen (1957) fue su más importante exponente con su teoría de las cuatro fuentes (Y), (E), (P), (D)... A comienzos del siglo XX surgió la llamada *crítica de las formas* o de los géneros literarios, su propósito era analizar las formas típicas de la expresión literaria, en particular de la tradición oral, como son leyendas, himnos, lamentaciones, maldiciones. Hermann Gunkel (1862-1932) fue el pionero de esta corriente de estudios. A esta crítica de las formas sucedieron la *crítica de las tradiciones*, Von Rad (1901-1971) y M. Noth (1902-1968), y la *crítica de la redacción*... La interpretación de los textos bíblicos oscila hoy entre el análisis histórico y el estructural, entre la diacronía y la sincronía.” (Trébolle, *La crítica histórico-filológica*, 208; 308).

¹⁷⁷ Al respecto de la finalidad del estudio crítico de la Biblia y de su importancia valgan las siguientes aclaraciones: “Podemos hablar de una triple finalidad. La primera es interpretar o explicar el sentido literal del texto, entendiendo por tal el que podía tener para el autor y sus primeros destinatarios. La segunda finalidad es el conocimiento de la evolución del texto que puede contribuir a una mejor comprensión del texto en su forma actual por cuanto se penetra en el medio social en el que nació y se transmitió. Esto es lo que caracteriza al llamado método histórico-crítico. La tercera finalidad es el conocimiento de la relación del texto con la historia. En la medida en que el cristianismo profesa una revelación de Dios en la historia, este aspecto es insoslayable y una auténtica necesidad teológica.” (Aguirre, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 20).

¹⁷⁸ Benedicto XVI, *Oración de su Santidad Benedicto XVI para la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*: “Señor Jesucristo, camino, verdad y vida, rostro humano de Dios y rostro divino del hombre, enciende en nuestros corazones el amor al Padre que está en el cielo y la alegría de ser cristianos”.

¹⁷⁹ “La identidad de Cristo no es su identificación. De Jesús podemos conocer la identificación objetiva: nació y murió en tiempos y lugares específicos y dejó suficientes señales para poderlo identificar y estar seguros de que nos referimos a un individuo concreto, pero su identidad puede escapársenos todavía”. (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 187).

De otra parte, el sentido de este abordaje cristológico *anabático* de cara a la investigación que nos ocupa, es constatar la autoconsciencia de la naturaleza divina en Jesús, la cual, a su vez revela la plenitud de lo humano y su existencia en mutualidad recíproca con el Padre y el Espíritu, el cosmos y el ser humano. Con el propósito de discurrir sobre el acceso del ser humano a la naturaleza divina, de manera que, habiendo tenido un conocimiento profundo de lo que somos, se despliegue el ser *cosmoteándrico* para una plenitud de vida interrelacionada capaz de percibir el instante único en el palpito de una realidad entrelazada, donde sucede la *communicatio idomatum*: divina-humana y, la confluencia de dos dimensiones de lo real: temporalidad-eternidad. En suma, se trata de comprender que lo dado en Jesús será también en nosotros. Él nos ha diafanizado un camino de perfección al que tenemos acceso: la cristofanía.

3.1.3. Inicios de su vida.

Al hablar de la identificación de Jesús se hace en referencia a su contexto histórico propio, su cultura, religión y territorio.¹⁸⁰ Jesús nació según el calendario actual hace un poco más de dos milenios, en un pobre pesebre de Belén, hijo de María, una joven mujer, y un hombre mayor de profesión carpintero, José. Vivió en Nazaret donde, bajo el cuidado de sus padres, aprendió de la carpintería y del campo. Fue al templo como buen judío para aprender de los sabios maestros, creciendo no solo en estatura sino también en sabiduría y gracia (Lc 2, 52).

A la edad de 33 años inició su vida pública anunciando que el Reino de Dios estaba entre su pueblo desplegado en amor, el amor de un Padre que envió a su Hijo para mostrarle al mundo

¹⁸⁰Raimon Panikkar es quien propone esta distinción entre identificación e identidad de Jesús-Cristo. No obstante, vale la pena, antes de iniciar esta exposición histórica, traer a colación esta cita de Aguirre sobre la distinción que J.P. Meier hace en su obra *Un judío marginal*, sobre el Jesús real y el Jesús histórico: “‘El Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico’. En la investigación histórica, el adjetivo ‘real’ tiene diferentes grados: desde la realidad total de una persona, con todo lo que esta pensó, sintió, hizo o dijo -algo que es imposible conocer tanto para la misma persona como para los demás-. Sin embargo, este conocimiento de la persona real se hace más complejo y difícil cuando se trata de un personaje del pasado, debido a la escasez de documentos que han perdurado. Pero también es cierto que sobre Jesús se tiene una cantidad de escritos mucho mayor de la que se dispone normalmente para otros personajes del pasado. Eso hace que, utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna, se pueda recobrar al Jesús histórico. Es cierto que no será el Jesús real en cuanto totalidad de su existencia, y que la imagen obtenida será, con un ejemplo del mismo Meier, como la de un mosaico en el que falten algunas teselas, pero ningún historiador serio pone hoy en cuestión la posibilidad de acceder al Jesús de la historia.” (Aguirre, *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?*, 20).

la plenitud divina. Ante tal mensaje, considerado por las instituciones religiosas de su tiempo como arrogante, especialmente por los fariseos, fue acusado ante las autoridades romanas de usurpar el reinado del César, acto rebelde que las alertó. Las autoridades judías lo juzgaban por transgredir el sábado, los ritos de purificación, pero sobre todo, el templo y el respeto debido al espacio abismal entre la finitud del hombre y la absoluta trascendencia de Yahvé, ya que decía de sí mismo ser Hijo de Dios.¹⁸¹

3.1.4. Muerte y resurrección de Jesús.

Se hace necesario explicitar las causas de la muerte de Jesús pues son claves hermenéuticas para comprender su anuncio de cara al *status quo* religioso y político de la época que, como se podrá constatar, fue lo que finalmente desencadenó el injusto juicio que le llevó a la muerte en la cruz. La muerte de Jesús es solo un rito de paso hacia el misterio de la resurrección (la segunda es incomprendible sin la primera), de manera que el abordaje total de la experiencia humana como apertura a la experiencia divina es imprescindible.¹⁸² A modo de nota aclaratoria, es necesario decir que Jesús de Nazaret no solo mostró un camino de plenitud a cada ser humano, sino que, además, lo hizo posible en y a través de su muerte y su resurrección. Veamos.¹⁸³

¹⁸¹ “Jesús confronta la interpretación de los fariseos con la que propone a sus discípulos, no para superar los mandamientos de la Torá, sino para liberarlos de una comprensión reduccionista y explicarlos para darles plenitud de sentido. Jesús cita lo que sus oyentes han oído, en la enseñanza de los escribas y de los fariseos acerca de lo que se dijo a los antepasados. Se trata de la ley realizada en las sinagogas la tarde del sábado... Jesús subraya la importancia del momento presente, el que ha inaugurado su venida, Jesús ha venido a cumplir la ley e indicar así el camino del reino de los cielos. La ley recibe un significado novedoso, radical.” (Flichy, *La ley en el evangelio de Mateo*, 26).

¹⁸² Aunque el abordaje de la muerte y resurrección de Jesús se hará desde una lectura paulina (en algún momento esto se explicitará), vale la pena, mencionar otras interpretaciones de místicos y teólogos los cuales han sabido asociar las dos dimensiones en Jesús, presentadas por Juan Martín Velasco: “San Gregorio de Nisa (a partir de la vida de Moisés y el comentario al Cantar de los Cantares), San Agustín (hermosura tan antigua y tan nueva, en sus confesiones), San Bernardo (Creed al experimentado), San Francisco de Asís (loado seas mi Señor), San Buenaventura (Itinerario del alma a Dios), Santo Tomás de Aquino (Teología, sabiduría y contemplación), San Ignacio de Loyola (Conocimiento interno del Señor, contemplativos en la acción), Santa Teresa de Jesús (Lo sé por experiencia), San Juan de la Cruz (experiencia de Dios en medio de la noche), Dietrich Bonhoeffer (La experiencia de Dios en el mundo secular).” (Velasco, *Testigos de la experiencia de fe*, 5).

¹⁸³ “Si hemos muerto con él, también viviremos con él; si nos mantenemos firmes, también reinaremos con él” (2 Tim 2, 11).

3.1.4.1. Muerte de Jesús.

Ciertamente, acercarse al sacrificio de Jesús suscita la cuestión: ¿Abandona el Padre a su Hijo? ¿Qué significado tiene este acontecimiento de muerte? ¿Por qué la necesidad de un relato cruento en la historia de la salvación?... Muchas preguntas tienen lugar. Para responder a ello, se hará énfasis en la muerte como parte de la experiencia humana y de la vida que de ella emana.

En este sentido, el filósofo e historiador francés René Girard, quien dedicó parte de su vida a investigar el componente violento en las religiones, en un primer momento lo hizo como denuncia, pero después hiló detenidamente para tejer una aproximación más compleja. Él logró una lectura sugerente del carácter sacrificial de la muerte de Jesús en la cruz que vale la pena traer a colación para la comprensión de lo que aquí se dilucida:

Se acabó la justificación de la justificación humana de la violencia cambiándola de orientación y de signo. Habría podido evitar la muerte de cruz, si no hubiese vivido el amor, la justicia, en el sentido susodicho y si hubiese negado la verdad, o sea, el ser Hijo de Dios (Mt 26, 63-65). Cristo es una víctima de la violencia, pero es víctima activa; no estamos ante un chivo expiatorio pasivo porque ha asumido y aceptado las consecuencias de su elección y, en lugar de renegar de la verdad, la ha aceptado por ser fiel al amor... El sacrificio de Cristo no era buscado por sí mismo, en una especie de maquiavélica estrategia expiatoria reparadora de un agravio infinito, sino una consecuencia posible de un amor infinito que asume todos los resultados potenciales de la voluntad libre de los hombres.¹⁸⁴

En otras culturas el sacrificio hace parte del Absoluto, dando vida a través de su desmembramiento.¹⁸⁵ En el hinduismo, por ejemplo, Prajapati crea sacrificándose, y la

¹⁸⁴ Girard, *El sacrificio*, 12.

¹⁸⁵ Es importante saber desde ya la connotación más originaria del término sacrificio “hacer sagrado”, y ¿Qué es sagrado?: ‘sagrado’ significa conferir realidad.” (Melloni, *El Uno en lo múltiple*, 192); “El sentido o los sentidos de *sacer* en latín, y la raíz *sak* de la que procede. *Sak*, de donde se deriva *sancire*, que significa ‘conferir validez o realidad, hacer que algo exista, llegue a ser real’, y *sacrare*, ‘hacer sagrado’, parece conducirnos hacia la idea de lo real y de sus fundamentos. ‘Sagrado’ no tiene una palabra formada por la preposición de un prefijo negativo: ‘a’ o ‘i’, para designar su contrario. Lo contrario de *sacer* es lo *pro-fanum*, que se opone a *fanum* (espacio sagrado), y que significa lo que es sustraído al espacio consagrado” (Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 90).

creación se sacrifica para retornar a Prajapati. Es una salida en la entrega de quien todo lo crea y una entrega de la creación de retorno a su creador. Allan Watts describe muy bien esta cosmogonía:

Desde los tiempos más primitivos es fundamental al pensamiento y a la vida de la India el gran tema mitológico de *atma-yajna*: el acto de ‘autosacrificio’ por el cual dios da a luz el mundo, y por el cual los hombres, siguiendo el modelo divino, se reintegran a sí mismos con Dios. El acto de creación del mundo es el mismo de su consumación: la rendición de la vida, como si todo el proceso universal fuera un juego en el que hay que pasar la pelota tan pronto se la recibe. Así el mito básico del hinduismo dice que el mundo es Dios jugando al escondite consigo mismo. Como Prajapati, Vishnú o Brahma, el Señor bajo muchos nombres crea el mundo mediante un acto de autodesmembramiento o de autoolvido, por el cual lo Uno se convierte en muchos, y el único actor desempeña innumerables papeles. Al final vuelve a ser él mismo solo para recomenzar el juego una vez más: el Uno muere convirtiéndose en muchos, y los muchos mueren convirtiéndose en Uno.¹⁸⁶

En el fondo, es la entrega la que da un giro a la comprensión convencional del sacrificio. En el caso de Jesús, él no muere porque quiera, ni quien lo envía pretende sádicamente someterlo al suplicio; por el contrario, el proyecto inicial consistía en la aceptación del más desinteresado de los actos y núcleo central de su mensaje: la entrega amorosa. De esta forma, Jesús buscaba realizar una transformación social significativa sustentada en la instauración del reinado de Dios.¹⁸⁷ Sin embargo, ante el rechazo, su sacrificio no impediría llevar a buen fin la misión, sino que una nueva creación se daría a partir de su acción oblativa.

Lo más difícil y, al mismo tiempo, lo más sencillo de esta vida, consistía en dejar a un lado los propios intereses y ambiciones¹⁸⁸ para dar inicio a una existencia oblativa. Es decir, lejos estaba de transgredir la ley judía, más bien, sus palabras y actos eran una recordación de su

¹⁸⁶ Watts, *El camino del zen*, pos.700; Para profundizar un poco más sobre el mito de Prajapati, consultar: Panikkar, *Mito fe y hermenéutica*, 94.

¹⁸⁷ En su doble sentido trascendente e inmanente-histórico, reinado=compromiso histórico del creyente; de Dios=experiencia de fe. No puede haber una experiencia de Dios si hay desentendimiento del mundo.

¹⁸⁸ “Vivir la Pascua significa entrar en esta pobreza, significa no conservar angustiadamente la propia alma sino entregarla. Solo así podremos pasar al lado de su nueva vida. Hay una vieja lápida sobre la que se formula así esta ley de la Pascua - del tránsito de la muerte a la vida-: ‘uno solo puede llevarse lo que ya no posee’.” (Metz, *Por una mística de ojos abiertos*, 135).

original sentido. Pero, las autoridades judías lo tomaron a mal, debido a que, tanto escribas como fariseos se daban ínfulas de ambiciosa superioridad. Jesús fue claro: todo se resume en amor (Jn 15,12). Pero, como la experiencia de Dios de estas autoridades fundamentalistas reposaba en la inerte legalidad, entendieron el mensaje pacífico de Jesús como amenaza y, al tener demasiados privilegios, perderlos era un asunto innegociable.

En todo caso, Jesús fue condenado a la muerte en la cruz por las siguientes causas:¹⁸⁹ ante el imperio romano por prevenir una revuelta política ya que decía de sí mismo ser rey. Ante las autoridades judías por autoafirmarse Hijo de Dios (blasfemia), y ante su padre, horizonte último de su vida y de quien Jesús afirmaba venir, por la fidelidad al mensaje. A continuación, un desarrollo más amplio de estas aseveraciones.

3.1.4.2. Causa de su muerte por asuntos religiosos.

Jesús criticó el sábado¹⁹⁰ porque este precepto se había convertido en una celebración deshumanizante, pues el hombre estaba a su servicio y no al contrario (Mc 2, 27). Desde luego, eso crispó a los judíos más fundamentalistas. Más aún, al mencionar la posible destrucción del templo, la capacidad de perdonar pecados y autoproclamarse Hijo de Dios, hizo que los escribas y fariseos consideraran su predicación como una ofensa insolente más allá de todo límite. Desde ahí buscaron la oportunidad para apresarlo y juzgarlo.

En la siguiente cita bíblica del Evangelio de san Mateo, es clara la interpelación de Jesús a los fariseos que anteponían la ley a la dignidad humana:

Por aquel entonces, un sábado en que Jesús cruzaba por los sembrados, sus discípulos sintieron hambre y se pusieron a arrancar espigas y a comerlas. Al verlo los fariseos, le

¹⁸⁹ Al respecto de las causas de la muerte de Jesús en la cruz se encuentra una explicación amplia y seria en el texto: Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, 181.

¹⁹⁰ “En concreto, Jesús aborda el tema del sábado en dos afirmaciones, de manera apropiada, tratan del sábado, primero, en el marco de nuestra relación con Dios, y solo en segundo lugar, en el contexto de las cosas que hacemos o dejamos de hacer en ese día determinado. Jesús, por tanto, se ajusta bien al marco de la Torá en su exposición de lo que quiere decir sobre el sábado; un momento cismundano que habla de eternidad. El sábado constituye el eje de nuestra vida con Dios, y Jesús lo trata como el eje de su enseñanza; solo en un segundo momento entran en consideración las normas acerca de lo que hay que hacer y evitar” (Neusner, *Un rabino habla con Jesús*, 103).

dijeron: “Mira, tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer en sábado”. Pero él les respondió: “¿No habéis leído lo que hizo David cuando sintieron hambre él y los que lo acompañaban, cómo entró en la Casa de Dios y comieron los panes de la Presencia, que no le era lícito comer a él ni a sus compañeros, sino solo a los sacerdotes? ¿Tampoco habéis leído en la Ley que en día de sábado los sacerdotes, en el Templo, quebrantan el sábado sin incurrir en culpa? Pues yo os digo que hay aquí algo mayor que el templo. Si hubieseis comprendido lo que significa misericordia quiero, que no sacrificio, no condenaríais a los que no han incurrido en culpa, porque el Hijo del Hombre es señor del sábado... Los fariseos, en cuanto salieron, se confabularon contra él para eliminarlo. (Mt 12, 1-8, 14).

En discursos como estos se constata la experiencia libre de Jesús: él no teme a ninguna autoridad autoafirmada y mucho menos si esta se ha alejado de su fundamento originario. Los fariseos exacerbados en el texto son la viva imagen de una espiritualidad deteriorada y, el signo más evidente de ello es su agresiva reacción, dejando entrever así su idolátrico culto a la ley.¹⁹¹ De eso Jesús les quería liberar pero su contumacia inmadura de querer continuar siendo esclavos del sábado y otros tantos rituales, les resistía.

En lo sucesivo, algunos líderes religiosos cómodos en la oscuridad, se ensañaron en opacar la buena noticia y en ir perfilando a Jesús como candidato a la muerte de cruz. Las tinieblas se resistieron desde su egoísmo imperante a aceptar el amor como síntesis de la ley, ya que no estaban dispuestas a renunciar a la generosa oscuridad que les representaba beneficios económicos y sociales.

En consideración a esto, Jesús muere no por el sadismo de su Padre, pues él no quería el sacrificio de su Hijo. Por el contrario, fueron las degradadas autoridades judías de aquel tiempo las culpables de su muerte, pues como ya se dijo, temían perder las prebendas sociales que su cargo jerárquico les permitía. Por ejemplo, un único lugar de presencia de Yahvé era el Templo de Jerusalén al que asistían miles y miles de fieles trayendo consigo dinero y ofrendas, de allí que, la posibilidad planteada por Jesús a una ‘impura samaritana’ de adorar

¹⁹¹ “Jesús se opuso al legalismo, es decir, la tendencia de muchos judíos a adorar la ley más que a Dios mismo. A pesar de esto, Jesús insistió en el valor y el papel de la ley. En cualquier caso, Jesús fue rechazado por las autoridades religiosas del judaísmo y sus seguidores terminaron por separarse de la religión judía” (Press, *Judaísmo e Islam*, 42).

a Dios en cualquier lugar “en espíritu y en verdad” (Jn 4, 23), afectara la fuente ingresos principal de la institución religiosa.¹⁹² Una vez más su mensaje liberador le sentenció a muerte.

3.1.4.3. Causa de su muerte por asuntos políticos.

En cuanto a la condena a muerte de Jesús por parte del imperio romano, es claro, fue por asuntos políticos. No obstante, antes de ahondar en esto, es necesario esclarecer la condena a la que fue sometido Jesús por el crimen imputado:

Jesús no sufrió la pena propia de una blasfemia, es decir, lapidación, ejecutada normalmente en Israel en aquel tiempo, como se ve por Esteban y cómo acabó. Jesús fue crucificado por la potencia ocupante romana. Según el derecho romano, la crucifixión era una pena para esclavos que se habían escapado, como se aprecia en el levantamiento de Espartaco y los más de 7.000 esclavos crucificados en la Vía Appia, aplicada también a los rebeldes contra el imperio romano, como se ve por los muchos guerrilleros crucificados tras rebeliones fracasadas. La crucifixión era una pena para delitos de Estado y no para aplicación de la justicia a crímenes comunes. En este sentido se puede decir que la crucifixión era entonces una pena política para el levantamiento contra el orden social y político del imperio romano.¹⁹³

¹⁹² “Con el establecimiento de un ‘centro’ es posible organizar el espacio caótico y sin sentido en derredor, fijando un *axis mundi* que comunica los distintos niveles de existencia (cielo, tierra e inframundo). Los lugares sagrados son del mundo, y, sin embargo no son parte del mundo. Ellos evocan el ‘otro y el infinito’. En estos lugares calificados se construyen los templos, que expresan alegóricamente la presencia y residencia divina en la tierra. El hombre religioso cree que la construcción misma no es el resultado de una actividad exclusivamente tecnológica, sino, antes bien, una acción originada en la esfera religiosa (es decir, la revelación de un arquetipo primordial”. (Roitman, *Del tabernáculo al templo*, 206); “La decisión de dar muerte a Jesús se produce por una extraña superposición de dos aspectos: por un lado, la legítima preocupación de proteger el templo y el pueblo y, por otro, el desmedido afán egoísta de poder por parte del grupo dominante. Es una superposición que se corresponde con lo que encontramos en la purificación del templo. Como vimos, Jesús combate allí, por un lado, contra el abuso egoísta en el ambiente sacro, pero el gesto profético, y la interpretación que ofrece con sus palabras, va mucho más al fondo: el antiguo culto del templo de piedra se ha acabado. Ha llegado el momento de adorar a Dios ‘en espíritu y en verdad’. El templo de piedra debe ser derribado para que sea sustituido por la novedad, la Nueva Alianza, con su nuevo modo de adorar a Dios. Pero eso significa al mismo tiempo que Jesús mismo debe pasar por la crucifixión para convertirse, como el Resucitado, en el nuevo templo” (Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 200).

¹⁹³ Moltmann, *El Dios crucificado*, 193.

Dicho esto, el imperio romano de ninguna manera dejaría que se usurpara el poder establecido en la región mediante otro levantamiento o rebelión. En realidad, no veían a Jesús como una amenaza aunque las autoridades judías así lo presentaran. Jesús a las autoridades romanas les pareció más bien un loco que decía ser rey, Hijo de Dios, que perdonaba pecados y anunciaba un Reino que no era de este mundo. Aquel judío no incitaba a la violencia como los zelotes. Sin embargo, era necesario prevenir. Sobre el tema escribe Pikaza:

Lógicamente lo mataron los defensores del orden establecido. Su programa no era político (sacerdotal o militar), pero tenía implicaciones religiosas y políticas, que las autoridades entendieron como provocación, pues privaba a los sacerdotes de Jerusalén y a los políticos de Roma de la autoridad fundamental que ellos decían tener. Así lo comprendieron tanto Caifás, sacerdote, como Pilato, gobernador; de manera que ni uno ni otro fueron injustos o asesinos al condenarlo a muerte. Humanamente hablando, en aquellas circunstancias (si querían mantener el orden establecido y sancionado por sus instituciones religiosas y civiles), con el tipo de economía que ellas implicaban, no tuvieron más salida que ajusticiar a Jesús, que no murió simplemente porque lo mataron, sino porque quiso poner su vida, hasta el fin, al servicio del Reino de Dios.¹⁹⁴

Por ejemplo, Sanders explica que Pilato consideró a Jesús solo un fanático religioso, pero lo incisivas que fueron las autoridades judías terminaron por convencerlo. No encontró razones de peso para crucificarlo, aunque era necesario hacerlo para evitar futuras eventualidades. Por eso, en el caso Jesús primó el orden establecido:

¿Por qué ordenó Pilato la ejecución de Jesús? Porque el sumo sacerdote se la recomendó y le ofreció una eficaz acusación: Jesús creía ser rey de los judíos. Pilato entendió que Jesús era un aspirante a rey sin ejército, y, por tanto, no hizo ningún esfuerzo en capturar y ejecutar a los seguidores de Jesús. Probablemente, lo consideró un fanático religioso, cuyo fanatismo había llegado a ser tan extremo que suponía una amenaza para el orden público.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Pikaza, *Historia de Jesús*, 560.

¹⁹⁵ Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 297.

3.1.4.4. Causa de su muerte por fidelidad al Padre.

Después de aludir a las causas religiosas y políticas de la muerte de Jesús, es momento de explicar el motivo de su muerte desde el punto de vista teológico, es decir, como consecuencia de la fidelidad a su Padre. Una cita del Evangelio de Juan ayuda sobremanera a este propósito: “Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna, porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (Jn 3, 16-17). Es decir, Jesús murió cruentamente por la fidelidad a la misión que recibió del Padre.

Jesús, no se retractó de sus afirmaciones ni se aprovechó de los privilegios dados por quienes le seguían y escuchaban para congraciarse con el *status quo* imperante. Todo lo contrario, en sus expresiones fue directo: solo el amor es ley. Y, en efecto, reconoció una especial presencia de Dios en los pobres liberándola de los lugares en los que había sido secuestrada.

No solo fue esto, sino que también promovió la relación directa y espontánea con Dios abriendo así las puertas de la gracia a quienes les había sido cerrada: a las prostitutas, los publicanos, los samaritanos, los leprosos... Perdonó pecados, y prometió su Espíritu como defensor. Aunque sabía que la condena sería dolorosa, también comprendía que el amor no muere,¹⁹⁶ y, por tanto, cada uno de sus oyentes de todos los tiempos al acoger su mensaje, serían como él: cauce y entrega de este amor, actualizando así, su presencia en el mundo hasta el fin de los tiempos.¹⁹⁷

Al respecto Moltmann escribe lo siguiente:

¹⁹⁶ “Con todo, de algo estamos seguros y de ese algo debe quedar absoluta constancia: ese Misterio es amor. Nos lo reveló Jesús de modo definitivo. Por eso podemos vivir en la confianza plena y total. No disponemos del Misterio ni llegaremos a comprenderlo; pero sabemos ya una cosa, la única que en realidad interesa: que venga lo que venga de Dios, siempre nacerá del amor y será para nuestro bien. Para nuestra salvación” (Torres Queiruga, *Alguien así es el Dios en quien yo creo*, 22).

¹⁹⁷ “Ciertamente, el amor de pascua podría haberse realizado sin cruz, pero Dios (y el camino de la historia de los hombres) han hecho que el amor pascual se exprese en forma de Cruz. Podría haber existido amor mesiánico sin muerte horrible, pero en las formas actuales en las formas actuales de la vida el amor mesiánico se ha dado a través de la Cruz. Dios Padre ha entregado a Jesús su vida en plenitud, para que la realice humanamente; y Jesús se la ofrezca de nuevo, en donación de amor, en la Cruz donde le han puesto los hombres por cumplir la voluntad de Dios. De esa forma la Cruz es despliegue total de amor; ratificado como gozo y plenitud en la pascua.” (Pikaza, *Palabras de amor*, 164).

En el abandono del hijo se abandona también el Padre a sí mismo. Jesús sufre la muerte en medio del abandono, pero no la muerte misma, pues la muerte ya no se puede sufrir, puesto que el sufrimiento presupone la vida. El Hijo sufre al morir, el Padre sufre la muerte del Hijo. Entre Jesús y su Padre existe comunión en la separación y separación en la comunión. En la cruz, Padre e Hijo están sumamente separados en el abandono y, al mismo tiempo, sumamente identificados en la entrega. Lo que sale de este acontecimiento entre Padre e Hijo es el Espíritu que justifica a los impíos, llena de amor a los abandonados y hasta vivificará a los muertos, pues ni siquiera su condición de tales puede excluirlos de aquel acontecimiento de la cruz, sino que también a ellos abarca la muerte de Dios.¹⁹⁸

Esta manera de revelar el Misterio generó escándalo (el escándalo de la cruz), porque denunció abusos de fe y sacó a la luz mentiras de la hegemonía político-religiosa. En cambio, la sencillez de sus palabras fue acogida por el corazón limpio del pueblo humilde, para quienes la liberación ofrecida por Jesús fue muy superior a cualquier acción política, pues las cadenas de la muerte se deshicieron completamente ante la fuerza de la verdad y el amor.¹⁹⁹ Sin embargo, esta misma sencillez en los ‘sabios’ y entendidos generó discordia, ira y persecución; pues, no estaban dispuestos a aceptar un Dios cercano y misericordioso después de todo lo que les había costado alejarlo del pueblo para hacer de la Ley un ídolo. Así, Jesús murió fiel al mensaje de su Padre; aunque, murió lo que pudo morir de él, pues, la vida del amor trinitario brotó de una manera nueva, sobreabundante e incontenible para liberar a todo el género humano.

3.1.4.5. Integración: compromiso histórico ineludible de la propuesta de Jesús.

Con relación a lo anteriormente expuesto, viene al caso una cuestión fundamental: ¿Qué compromiso histórico suscita la propuesta de Jesús? Jesús habló a todos, su voz penetró en

¹⁹⁸ Moltmann, *El Dios crucificado*, 344.

¹⁹⁹ “Dios no hace caso de los que le dicen ‘baja de la cruz’. La segunda persona de la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios, debe permanecer horas colgado de la cruz como símbolo que es de los humildes de corazón. Así es Dios: humilde de corazón. Un vuelco total ¿Cómo no nos ha de amar hasta el fin este, que es humilde de corazón? Esta es la aportación de Jesús a la teología de Dios. Por cierto ha quedado trasapelado este tema en la teología de nuestro tiempo. Pero la verdad es que, a pesar de ello, la teología católica actual-pongamos por caso Bruno Forte-, la teología ortodoxa actual, digamos Zizioulas. Y la teología protestante hoy- Jürgen Moltmann, por ejemplo- han hecho caso del Dios de la cruz.” (Belloso, *Dios es feliz dándose*, 31).

el corazón de los oyentes²⁰⁰ encontrando en ellos eso que está más allá de las posiciones jerárquico-religiosas, sociales y políticas, es decir, la vida misma. Entonces, uno de los compromisos y, quizá el más importante, al que mueve la experiencia de Jesús es la integración o coextensividad de la historia de salvación y la historia humana:

Jesús no se identificó ni con la ideología ni con el sistema social dominante. Fue un judío, profundamente religioso, que promovió un movimiento disidente, pero no exclusivista, a diferencia de los esenios o de los fariseos, sino que se dirigió a todo Israel. Más aún, su movimiento se caracterizó por ser inclusivo, por incorporar al pueblo a personas que la ideología dominante excluía o estigmatizaba. La solidaridad con los marginados, a veces, expresa la interiorización de los valores dominantes; en este caso se produce el resentimiento o la aspiración a subir en la escala social reproduciéndola. Pero también en la solidaridad con los marginados se puede incubar una cultura socialmente alternativa. Creo que esto es lo característico de Jesús. Su Dios no es el del Templo tal como lo entienden los sacerdotes saduceos, pero tampoco el de la revancha apocalíptica de algunos grupos marginales.²⁰¹

Entonces, la integración es un compromiso histórico ineludible e invariable para todos los tiempos y culturas. Lamentablemente, las religiones en no pocos casos han apoyado la guerra dando como resultado no solo la exclusión del otro sino también su exterminio. Más lamentable aún es que el cristianismo haya liderado muchas de estas batallas justificándolas con argumentos contrarios al mensaje de Jesús, pues él jamás fue partidario de la violencia; por el contrario, se hizo el más pequeño de todos; siendo rey se hizo esclavo y nos enriqueció

²⁰⁰ Karl Rahner es quizá el teólogo contemporáneo que mejor ha trabajado la experiencia no categorial de la escucha de la palabra divina. Las siguientes palabras lo corroboran: “El oyente de la palabra es una designación bíblica del hombre con vistas a la revelación, utilizada aquí en un esbozo de filosofía de la religión, que tiene afinidad con el pensar de santo Tomás de Aquino, aunque sin ignorar los impulsos y problemas de las filosofías actuales. En él se considera al hombre como un ente que solo históricamente alcanza su realización (como también la historia solo logra su verdadero ser pasando por el hombre, y que por consiguiente debe prestar atención a la historia para contactar con ella esa palabra que motiva e ilumina la existencia y hacia la que está ya abierta con cada una de sus preguntas la inteligencia humana que aprehende el ser. Así la cimentación de la existencia creyente sobre una palabra de Dios pronunciada históricamente no aparece como algo arbitrario y discrecional, sino como algo que responde a lo más profundo de la existencia.” (Rahner, *Oyente de la palabra*, 10).

²⁰¹ Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, 35.

con su pobreza, de allí que la *kénosis* sea paz. Se abajó, asumió la condición humana para salvarla, “pues lo que no es asumido no puede ser salvado”.²⁰²

La Carta a los Filipenses canta esta gloriosa encarnación y su efecto soteriológico que a todos acoge sin distinción:

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo, el cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el Señor para gloria de Dios Padre. (Flp 2, 5-11).

Tener los mismos sentimientos de Cristo, la opción de vida de Jesús de Nazaret solo se comprende en el amor; el amor que integra, reconoce, asume, exalta, dignifica, diviniza. Ser uno con Jesús es amar con y junto a él a quienes él ama. Entonces, el compromiso histórico por excelencia de todo ser humano es el amor: un amor no selectivo ni excluyente. Pero, desde luego preferencial hacia aquellos en los que la vida se experimenta como más expoliada, más socavada, más maltratada. En cuanto a esto, veo pertinente traer las palabras del teólogo Sergio Nestor Osorio, estudioso del pensamiento de María Corbí, quien por el año 1996 afirmara en el curso de cristología *El Dios crucificado ha resucitado* lo siguiente:

La experiencia de resurrección de los discípulos es una realidad sumamente rica y compleja: Jesús no es solamente un criterio de vida, como cualquier personaje de la historia que puede dejar muchas enseñanzas, sino un Principio de vida. Es la fuerza interna que permite a los hombres realizar aquello que se les propone como norma de vida. Y esta vida que se

²⁰² “Por muy diversos que sean los modos como los Padres han elaborado su teología, presentan sin embargo un parentesco fundamental: el dato dominante es el ‘intercambio de lugar’, el que era Dios se hace hombre para que el hombre se trasladado al lugar de Dios: ‘*Verbum Dei... factus est quod nos summus, uti nos perficeret esse quod es ipse*’ (Ireneo *Adversus Haereses V* prol. SC 153/2 14). El modelo de cambio de lugar, para el que en tiempos del concilio de Éfeso se introdujo la expresión *commercium*. Solo lo que ha sido asumido puede ser salvado. Así Gregorio de Nisa dice ‘Ha asumido lo peor para darte a ti lo mejor’ o, Proclo de Constantinopla ‘Si no me hubiera asumido no me hubiera salvado’.” (Von Balthasar, *Teodramática: 4. La acción*, 221-224).

desenvuelve en ellos, por el Espíritu de Jesús, es la vida comunitaria, la Iglesia, que nace de esta experiencia y asume algunas actitudes muy concretas frente a su mundo: ponerse del lado de los excluidos para hacer creíble la soberanía de Dios en medio de los hombres... En definitiva, la resurrección de Jesús apunta al futuro absoluto, pero apunta también al presente histórico. Creer en la resurrección no separa al cristiano de la historia sino que lo introduce en ella de una nueva forma; los creyentes en el Resucitado deben vivir ya como resucitados en las condiciones de la historia.²⁰³

Es interesante notar en esta noción cristológica el énfasis en la integración de la resurrección de Jesús como esperanza futura y presente histórico, porque el mensaje evangélico del Hijo de ninguna manera trata del olvido de los excluidos, sino por el contrario de su cercanía a ellos y su liberación. Esto significa que la resurrección es un misterio accesible a todo el género humano, en la medida que logra transformar realidades de muerte en escenarios de vida.

De este modo, se revela un Jesús como icono vivo de la misericordia y la entrega absoluta que, en su identificación histórica, comunica con fuerza que la perfección está dada en quien acoge y tiene los mismos sentimientos de Aquel que diafanizó la Divinidad en el acto de ser ofrenda sin exclusión. Así pues, la comunicación de la naturaleza divina-humana vehicula una gracia que inaugura el Reino de Dios que es justicia y dignificación, como también plena realización de la naturaleza humana en la incorporación filial a la naturaleza divina del Hijo, a fin de anticipar la resurrección de la humanidad, en tanto cuanto, el Reino de Dios se instaure y construya desde ya:

Para el Reino de Dios se emplea casi una sola imagen: la de la mesa común, el banquete común (Mt 8, 11; Lc 14, 15-24). Y de hecho ni siquiera es una imagen, porque Jesús la hizo realidad ya con sus discípulos, con los recaudadores de impuestos y con los pecadores (Mc 2, 15). Jesús no describe escenas fantásticas que se vivirán en una sociedad futura. Actúa. Reúne a sus seguidores a su alrededor, los agrupa en torno a una mesa y comparte con ellos la costumbre de los asientos en el reino de Dios... Les enseña que deben perdonarse entre sí setenta y siete veces; es decir, siempre e incesantemente (Mt 18, 21-22), y que no deben mirar

²⁰³ Osorio, "El Dios crucificado ha resucitado", 21;22.

la paja en el ojo del hermano, sino la viga en el propio (Mt 7, 3-5). De esta manera, esboza cómo será la sociedad bajo el dominio de Dios. Pero esta realidad solo tiene lugar si partimos del supuesto de que el Reino de Dios comienza ya, de que sus fuerzas ya están actuando, ofreciendo una convivencia nueva, ofreciendo incluso una nueva sociedad, una sociedad que no es una quimera, en absoluto.²⁰⁴

En efecto, la no exclusión es condición de posibilidad de la paz. Jesús enseñó a sus discípulos a abrazar la realidad en su totalidad así como el sol de la mañana ilumina sin distinción a todo ser sobre la faz de la tierra.²⁰⁵ Jesús resucitado ofreció a sus discípulos paz: “La paz esté con ustedes” (Jn 20, 20). Con ello, enseñó que la entrega asume y transforma: el lavatorio de los pies (Jn 13, 1-15) y el perdón a la mujer adúltera (Jn 7, 53) son muestra del nuevo modo de vivir, una experiencia de reconciliación.

Jesús transparenta en su ser humano-divino el amor primordial, ese, que en el acto *kenótico-catabático* libera y en el acto *anabático* exalta. La humanidad de Jesús asume al género humano y su muerte y resurrección anticipan el misterio de la resurrección de todos. De esta manera, la condición divina de cada ser se amplía en todo acontecer al despertar perfección y plenitud, en el mismo hecho del morir continuo y resucitar incesante para redescubrir la unicidad de lo real:

“Por medio de padecimiento”, llegó a la perfección (Heb 2, 10). Perfección significa completitud, culminación de lo que estaba llamado a ser y a revelar: que todos somos uno, que el destino de uno es el destino de todos, aunque en la superficie vivamos aisladamente y en soledad cada situación. Su identificación y su solidaridad con el dolor humano lo convirtió en el hambriento, en el preso, en el enfermo, en el desnudo según se nos mostrará al final de los tiempos. Vaciado de su individualidad, se convirtió en todos para revelarnos que somos uno.²⁰⁶

²⁰⁴ Lohfink, *Jesús de Nazaret: qué quiso, quién fue*, 582.

²⁰⁵ “Dios no es solamente amor a sí mismo, sino amor compartido. En palabras de Barth, el Dios cristiano no es un ‘Dios solitario’. Dios no es una persona individual que se ama solo a sí misma, aislada, vuelta hacia su interior. (Polkinghorne, *La Trinidad y un mundo entrelazado*, 109).

²⁰⁶ Melloni, *El Cristo interior*, 97.

En definitiva, habiendo atendido a la integración como uno de los compromisos históricos de la experiencia de Jesús, es preciso dar un paso más allá en esta aproximación: de la identificación histórica (Jesús histórico) a la identidad con Cristo (símbolo total de la realidad). De modo que, asunto nuclear será la presencia actualizadora de su misterio en el ahora, en el 'ya'. Lo que implica una mirada cristológica distinta que supere las disquisiciones históricas entre la jesulogía y la cristología, a fin de una comprensión mayor: la cristofanía.

3.1.4.6. Resurrección.

Son variadas las interpretaciones hechas alrededor de la resurrección de Jesús. Van desde una inminente parusía hasta una presencia de Cristo coextensiva con la historia de la humanidad.²⁰⁷ No obstante, frente a la pluralidad de posibles abordajes, se ha optado por desarrollar la comprensión de la resurrección desde los escritos de san Pablo y la experiencia cristofánica propia del pensamiento de Raimon Panikkar. Pues, la manera en la que San Pablo comprende la resurrección cristiana suscita un encuentro de fondo con la comprensión budhista de la vida y de la muerte. Además, la escatología de San Pablo se corresponde con la intuición cristofánica²⁰⁸ desarrollada por Panikkar, la cual co-implica la identidad de Jesús con Cristo.

²⁰⁷ A propósito de la interpretación rahneriana del Misterio Pascual coextensivo con la historia humana, el padre Alberto Parra S.J, ha promovido la teología de la acción humana cimentado en el capítulo III de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* n. 33-39. Un artículo bastante sugestivo de su pensamiento en el que desarrolla la autonomía de la actividad humana pero también la interdependencia de esta con el Misterio revelado en Jesucristo es: "De camino a la teología de la acción"; También vale la pena acercarse al concepto de Pannenberg: La historia como horizonte abarcador de la teología cristiana, abordado críticamente por González Faus, "La historia como revelación según Pannenberg".

²⁰⁸ José Luis Meza realizó una lectura interreligiosa de la cristología, como aquí lo hacemos, en la cual se propone el paso de una cristología a una cristofanía. Meza escribe: "Si bien es cierto que nuestro autor [Panikkar] distingue las dos realidades, no las separa, aunque sea enfático en señalar que el misterio Cristo desborda el hecho histórico Jesús." (Meza, "De la cristología a la cristofanía", 131). De la misma forma, cabe destacar los trabajos de cristología desde la perspectiva oriental señalados por Tamayo: "Las reflexiones de Aloysius Pieris, nacido en 1934 en Sri Lanka, es investigador del budismo y desarrolla su teología en comunicación con los budistas y en contacto con grupos multirreligiosos comprometidos en la lucha por la liberación de los oprimidos. George Soares-Phrabu (1229-1979), exégeta indio e inspirador de grupos de acción, habla del dharma de Jesús de Nazaret, cuyo origen sitúa en su experiencia de Dios como abbá. Sebastián Kappen (1924-1993), jesuita indio, presenta a Jesús como profeta contracultural, como lo fueron también Buda y los santos de la tradición hinduista *bhakti*." (Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 38); O, el famoso texto de Michael Amalados en la que discurre sobre el porqué se ha visto a Jesús occidentalmente si nació creció, predicó y murió en Asia: "*Jesus was born, lived, preached, and died in Asia. Yet he is often seen as a Westerner...*" (Amalados, *The Asian Jesus*, 1).

El desarrollo de la comprensión paulina de la resurrección completa el primer movimiento de la hermenéutica diatópica (experiencia situada de Occidente), y abre las puertas para adentrarse en el segundo movimiento del método (experiencia situada de Oriente). Aquí se explorará la comprensión muerte-renacimiento en el buddhismo y, de esta manera, se prepara el terreno para el tercer y último momento de la hermenéutica diatópica: el diálogo dialógico entre el cristianismo y el buddhismo en torno a la intuición *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar.

3.1.4.7. Resurrección en Pablo.

La resurrección en perspectiva paulina es un asunto crucial para los primeros escritores cristianos. Esto es constatable en la vivencia del misterio de Jesucristo de las primeras comunidades alrededor de los años 70 y 100. Para este asunto nuclear de la resurrección de Jesús, el escritor y apóstol Pablo será vital. Él afirma que todos hemos muerto con Cristo y, por tanto, resucitaremos con Él (2Tm 2, 12), es decir, la muerte no es la terminación definitiva de la vida²⁰⁹ sino un paso al pleroma de la misma (Rm 8, 35-39). Para Pablo el ‘ya’ está implícito en el acontecer salvífico, aunque la tensión con el ‘todavía no’ es también innegable.

Eventualmente, Pablo menciona en sus escritos el sustantivo ‘esperanza’ y a veces alude al verbo ‘esperar’. Esto es entendible, pues en sus muchos viajes tuvo la oportunidad de encontrarse con diversas comunidades, experimentó cansancio, también desprecio, incoherencias, disputas de poder... Y todas, le hicieron padecer; pero, fue justamente en esas situaciones límite donde la esperanza como virtud emergió.

²⁰⁹ En cuanto a la muerte como no terminación definitiva de la vida expuesta en el *corpus* paulino, Raimon Panikkar la contrasta en un ejercicio interreligioso con la comprensión de la muerte en el hinduismo y el buddhismo, en el cual la muerte termina con el nacimiento y desde allí se encamina siempre hacia la Vida: “Existe en Occidente una tradición poco menos que ininterrumpida, que define desde Platón hasta Heidegger a la filosofía como meditación sobre la muerte o preparación para ella. El hombre es un ser que camina consciente y temerosamente hacia la muerte. La filosofía nos brinda el coraje y la consolación para afrontar la situación límite inevitable. La muerte está delante de nosotros. En el hinduismo y el buddhismo la muerte terminó con el nacimiento. Éramos muertos y vinimos a la vida. Cuanto más se vive, más vida se tiene, más vida se ha almacenado, más lejos estamos de la muerte y más cercanos a la liberación total. No caminamos hacia la muerte sino hacia la vida” (Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 87). Esta cita constata que aunque los puntos de partida son distintos, su horizonte es común: la Vida.

Pablo al hablar de esperanza aludía a la presencia de Cristo en su vida. Él sabía que no caminaba solo. Estaba seguro que el futuro no era el único horizonte de Dios porque el presente revelaba una espera ya cumplida, pues la gloria de Dios reside en la existencia misma: “Te basta mi gracia, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza. Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo” (2Co 12, 9).

Dicho esto, la comprensión de la realidad reconfortante de Cristo en la historia de ninguna manera descartó la esperanza definitiva volcada hacia el futuro. Es a esto lo que en la teología cristiana se ha dado en llamar tensión escatológica: *ya (de la salvación) pero el todavía no (de la misma)*.²¹⁰ Esto significa que ya hemos resucitado pero aún no en plenitud. Un día los creyentes se encontrarán definitivamente con Dios cara a cara: “Ahora vemos como en un espejo de forma borrosa, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré tal como soy conocido” (1Co 13, 12).

Permítase aquí un breve inciso. La siguiente cita de Karl Rahner revela una estrecha cercanía con la escatología paulina:

²¹⁰ A fin de una mejor visión de la escatología cristiana, sugiero las siguientes citas que demuestran cuál es el estado actual de la escatología, que como ya se ha dicho, se ha preocupado por la historización del Reino de Dios: “Quizá el mayor problema de la visión de Bultmann está en que él solo valoraba la historicidad, aquella decisión escatológica en la que Dios, a través de su palabra, nos libera del proceso del mundo y nos sitúa en apertura de esperanza. Pues bien, en contra de eso el pensamiento actual ha destacado la necesidad de recuperar la dimensión histórica y comunitaria (diacrónica y sincrónica), y de la inmanencia (cada creyente) insistimos también en la salvación como historia y como encuentro (es decir, como convivencia mesiánica).” (Pikaza, *el pensamiento de R. Bultmann*, 193). Alviar refiere algunas comprensiones de teólogos que influyeron en el Concilio Vaticano II a propósito de la escatología: “Pensadores cristianos aportaron sugerencias importantes en orden a la renovación del tratado de escatología: 1) otorgar prioridad a los misterios de la parusía, el Reino de Dios y la resurrección, dejando para después la consideración de la suerte *post mortem* de los individuos («importa –dice Schmaus en su manual de 1948– que se vea la verdadera importancia de las partes»); 2) colocar decididamente a Cristo en el centro de la *historia salutis* y del misterio escatológico (Cullmann, Daniélou); 3) repriminar la perspectiva personalista en la escatología («Dios es la postrimería de la criatura», afirmaba von Balthasar); 4) redescubrir la dimensión social de la escatología (De Lubac); 5) guardarse de cosificar los misterios, elaborando una «física de las postrimerías» (Congar); 6) comprender los textos bíblicos escatológicos no como un reportaje detallado de los eventos finales, sino como mensaje interpelante para el vivir cristiano en el presente (Rahner).” (Alviar, “La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II”, 657.)

Cuando los ángeles de la muerte hayan eliminado de los espacios de nuestro espíritu toda la basura vana a la que llamamos nuestra historia (aunque permanezca, claro está, la verdadera esencia de la libertad realizada); cuando dejen de brillar y se apaguen todas las estrellas de nuestros ideales, con la que nosotros mismos, por nuestra propia arrogancia, hemos ido adornando el cielo de nuestra existencia; cuando la muerte cree un vacío enormemente silencioso, y nosotros, creyendo y esperando, hayamos aceptado tácitamente ese vacío como nuestra verdadera esencia; cuando nuestra vida vivida hasta aquel momento, por muy larga que sea, aparezca simplemente como una única explosión breve de nuestra libertad, que nos parecía extensa como contemplada a cámara lenta, una explosión en la cual la pregunta se convierta en respuesta, la posibilidad en realidad, el tiempo en eternidad, lo ofrecido en libertad realizada, y cuando entonces, en un enorme estremecimiento de un júbilo indecible se muestre que ese enorme vacío callado, al que sentimos como muerte, está henchido verdaderamente por el misterio originario al que denominamos Dios, por su luz pura y por su amor lo toma todo y lo regala todo. Y cuando desde ese misterio sin forma se nos manifieste además el rostro de Jesús, del Bendito, y nos mire, y esa concretez sea la superación divina de toda nuestra verdadera aceptación de la inefabilidad del Dios que no tiene forma, entonces no querría describir propiamente de manera tan imprecisa lo que viene, pero lo que sí desearía es indicar balbuceando cómo uno puede esperar provisionalmente lo que viene, experimentando la puesta de sol de la muerte misma como el amanecer mismo de aquello que viene. Ochenta años son un largo espacio de tiempo. Pero, para cada uno, el tiempo de vida que le ha concedido es el breve instante en el que llega a ser lo que ha de ser.²¹¹

Estas palabras del teólogo alemán comulgan con las palabras de Pablo a los Corintios: “Sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmorona, tenemos un edificio que es de Dios: una morada eterna, no hecha por mano humana, que está en los cielos” (2Co 5, 1). De esta manera, Pablo integra la morada terrena, es decir, el tiempo, en un proceso de transformación superpuesto a la eternidad. Comprende a la morada terrenal como valiosa hasta el punto de correr el riesgo de instalarse en ella, y aún así, es consciente de su carácter transitorio, rito de paso hacia el edificio que es Dios. Edificación de una obra de mano no humana sostenida por una gracia que proporciona incomparable gozo eterno.

²¹¹ Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios*, 51.

En consideración a esto, en la carta a los Romanos aparece un texto bellísimo sobre la esperanza en lo invisible.²¹² Invisibilidad en la que la presencia de Cristo ha establecido su morada. Visible es el dolor del ser humano a causa del distanciamiento de esta presencia imperceptible y genuina de Cristo, pero son precisamente esos padecimientos los que abren el corazón a lo no tan evidente:

La creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la redención de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza, y una esperanza que se ve no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos es esperar con paciencia (Rm 8, 22-25).

En otra carta paulina, Pablo exclama: “Para mí, el vivir es Cristo, y el morir una ganancia, tengo el deseo de ser desatado y estar con Cristo” (Flp 1, 21-23). Y es que, una de sus preocupaciones mayores son los sufrimientos temporales, tanto, que en ocasiones se ve atado y solo quiere morir. Pablo vive la tensión de lo reconfortante que es el anuncio del Evangelio en medio de situaciones límite y el anhelo de gozar plenamente de la gracia de Aquél a quien anuncia.

En resumen, la trilogía de las virtudes teologales –“fe, amor, esperanza”– que menciona el apóstol desde su primera Epístola a los Tesalonicenses (1,3), tejió la trama de su existencia. De esas tres virtudes, Pablo concluye: “Por ahora subsisten estas tres, la fe, la esperanza y el amor, pero la mayor de todas es el amor” (1Co 13,13). En su vida plena de dinamismo apostólico, el móvil fue su inquebrantable fe; el atractivo fue su esperanza, llena de firmeza, y el alma fue su entrañable amor por Cristo, el Señor, por quien entregó su vida hasta la muerte.²¹³

Si bien, Pablo es incisivo en la exaltación de Jesús, lo que parece subordinar la existencia histórica de Jesús, él no niega la vida situada del Hijo de Dios. Por el contrario, para él tiene

²¹² En cuanto a la esperanza no en el futuro sino en lo invisible: “Una religiosidad mística que vive en la esperanza real, porque ha experimentado que la esperanza no es del futuro, sino de lo invisible. La esperanza nos hace vivir esta otra dimensión y nos permite en consecuencia vivir en paz.” (Panikkar, *Religión y religiones*, pos. 8140).

²¹³ Carrillo, *Pablo apóstol de Cristo*, 157.

singular preponderancia la resurrección y la razón es su encuentro directo con el Señor resucitado.

Concomitante con esto, la aproximación paulina es desde y hacia la resurrección. ¿Quién es Jesús para Pablo? El resucitado. A él, el mismo hecho de haber visto y oído al resucitado, le habilita como apóstol sin desigualdad alguna con los otros apóstoles que compartieron la existencia espacio-temporal de Jesús. (Ga 1, 1-11). Esto es, la experiencia del resucitado es directa en Pablo, sin intermediarios. De allí su concepción soteriológica accesible a todos:

Pablo concibe la resurrección como una exaltación y glorificación del Jesús terreno contrapuesta a su anterior abajamiento. La resurrección de Jesús no como una revivificación sino como el paso a una nueva dimensión. El hombre y judío, que vivió en Palestina y murió en Jerusalén, siendo el mismo, lo es de una manera muy diferente y superior. La resurrección de Cristo es victoria sobre la muerte, el pecado y la ley, inseparables compañeros en la concepción paulina. En ella se da una superación de esas realidades negativas habiendo pasado por ellas. En la resurrección, el padre da la razón a Jesús y a su modo de vida frente a sus adversarios de todo tipo. Su vida nueva es de plenitud, superada toda opacidad, apareciendo con toda eficacia y a todos los efectos. Pero es enormemente importante tener siempre presente la resurrección y sus consecuencias en la persona de Jesucristo no solo porque nos pone de manifiesto su auténtico ser, sino porque es la condición de posibilidad principal para conseguir la salvación humana.²¹⁴

La resurrección de Jesús es anticipación de la resurrección del ser humano. Es la superación de los límites históricos así como de toda ley. La plenitud se ha revelado haciendo el acceso abierto y posible. Todos participan de este misterio de gracia que ha vencido la muerte, el pecado y la ley. Así como el Jesús histórico se situó en Jerusalén, el Jesús resucitado es el mismo pero diferente en la dimensión situativa más allá de la historia. Se da en Jesús una continuidad en la discontinuidad y Pablo la identifica y la vive.

El carácter escatológico de Pablo está dado por un final ya comenzado con la exaltación del Señor Jesús y no un final por esperar; no obstante, es un fin que no ha llegado aún a su punto

²¹⁴ Pastor Ramos, *Para mí vivir es Cristo*, 102.

cumbre.²¹⁵ Es una tensión entre lo dado ya: resurrección de Jesús y lo por venir: la parusía. Estos textos son esclarecedores: (1Ts 4,13-5, 11; 1Co 15, 24-28). La resurrección en Pablo inaugura la parusía, esto es, lo que se dio por Él y en Él será en cada ser humano. Eso es lo que falta, la participación de todos en este misterio de la resurrección para que la promesa de Dios llegue a feliz término (1Ts 4,13-17).

En razón a esto, Pablo llama a Jesús resucitado ‘Cristo’ (Rom 15,7-9), ‘Hijo de Dios’ (Ga 4,4-5), ‘Señor’ (1Ts 2,15), nominación que refiere a Jesús muerto y resucitado. También ‘Mesías’, término judío correspondiente al griego ‘Cristo’: ‘El Ungido’. Esta nominación griega es un paso importante en la trasmisión del mensaje, ya que ahora no solo dirige a los judíos el mensaje de salvación sino también a los gentiles.

Señala una nueva creación en la que los seres humanos son restituidos en dignidad y posibilidades infinitas, al llamar a Jesús ‘segundo Adán’²¹⁶ (1Co 15, 21-28). Lo que significa, no concibe un Cristo aislado de la finitud humana, sino por el contrario, cree que si por uno vino la muerte por el Otro a todos llegó la vida:

Por otra parte, cuando Pablo habla de estos dos acontecimientos suele hacerlo desde la perspectiva soteriológica y no separados de ella. De forma parecida a cómo no está interesado

²¹⁵ “La oscuridad divina del sábado santo, el misterio más oscuro de la fe es al mismo tiempo el signo más claro de una esperanza que no tiene límites. Y una cosa más: solo a través del fracaso del viernes santo, solo a través del silencio de muerte del sábado santo los discípulos pudieron ser llevados a la comprensión de lo que era verdaderamente Jesús y lo que su mensaje significaba en realidad. Dios debía morir por ellos para poder vivir realmente en ellos.” (Ratzinger, *La muerte de Cristo*, 38).

²¹⁶ “Adán también estaba destinado a encontrarse con Cristo para alcanzar a Dios. Si no hubiera pecado, el encuentro se hubiera producido por medio de unas estructuras de gracia distintas de las actuales. Como pecó, frustró esta posibilidad. La necesidad de Jesucristo adquirió nuevas connotaciones, pero se mantuvo la primera y esencial razón de su venida al ser humano. De aquí que la encarnación se hubiera producido con o sin pecado... El encuentro con Dios, que ya desde los comienzos tenía que haberse dado a través de Cristo, fue frustrado por Adán con su pecado, pero el proyecto de Dios permaneció y se realizó en el momento oportuno, ‘en la plenitud de los tiempos’ (Gál 4, 4). Visto desde la perspectiva humana, Cristo es necesario para que Dios sea nuestra gloria y nosotros podamos ser glorificados, ser divinizados y así alcanzar la condición de hijos”. (Gelabert, *La astuta serpiente*, 155); “A san Pablo le interesa Cristo: Adán es únicamente un medio hermenéutico para entender la salvación cristiana. El Génesis ponía el acento en la explicación del pecado; la Epístola a los Romanos quiere mostrar que la salvación tiene el origen en Dios a través de Cristo, y que es ella la que tiene no solo la última palabra, sino que supera inconmensurablemente al mal. Leída como es debido, la fuerza simbólica impresiona: igual que por Adán viene la muerte (Rm 5, 12), por Cristo vienen la gracia y la vida (15 y 18). Pero, no hay comparación, la gracia es mucho más, porque donde abundó el pecado, sobreabundó (*hypereperiseusen*) la gracia.” (Torres Queiruga, *Repensar el mal*, 272).

en la mera existencia histórica de Jesús, tampoco insiste –al menos en sus escritos– en aspectos, por decir así, más “anecdóticos” o circunstanciales, sino que se centra en lo fundamental, es decir, en el efecto salvador que tienen. De los aproximadamente 49 textos auténticos de Pablo en los que se menciona de alguna manera la muerte y resurrección de Cristo o a Cristo muerto y resucitado... se alude al efecto salvífico. Lo que queda fuera de toda duda razonable es el predominio de la perspectiva soteriológica cuando Pablo habla de esos acontecimientos.²¹⁷

La siguiente cita lo confirma:

Siempre llevando en el cuerpo la situación de muerte de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo, pues, nosotros, los que vivimos siempre estamos siendo entregados a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal, de manera que en nosotros actúa la muerte, pero en vosotros la vida. (2Co 4, 10-12).

Lo interesante de esta perspectiva es que enhebra la muerte y la resurrección: “Resurrección y pasión no son un mero recuerdo que consuela y fortalece. Son dos realidades que Pablo intenta reproducir en su propia vida, empezando por la muerte para acabar en la resurrección”.²¹⁸ Considera el carácter soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús dado a todo el género humano. Muestra la resurrección como camino posible en Cristo para todos: lo que le sucedió a él, le sucederá a cada hombre y mujer. Para Pablo lo que inició en Jesús (resurrección), será llevado a buen fin en la resurrección de todo humano (parusía).

Por esto, Pablo es paradigma de una escatología realizada: remarca el ya como un despertar sin precedentes en la consciencia salvífica de cada ser. El todavía no, lo entiende como camino de perfección²¹⁹ hacia el que transita la creación entera hasta su definitiva realización.

²¹⁷ Pastor Ramos, *Para mí, vivir es Cristo*, 151.

²¹⁸ Sicre, *Hasta los confines de la tierra*, 311.

²¹⁹ “La perfección no es alcanzar un estado o una meta en esta vida; la perfección no es la perfección personal, sino la perfección de este mundo al ser transformado en una tierra y unos cielos nuevos. Esa es la meta hacia la que Pablo corre. El Pablo que fue conquistado por Cristo, en referencia bastante probable a la revelación de Cristo en el camino de Damasco, busca conquistar a Cristo, es decir, asemejarse lo más posible a su vida, a su padecimiento y muerte, para participar algún día en plenitud de su vida resucitada en un mundo transformado

Resucitar, por tanto, es superar la dicotomía vida-muerte, amor-ley, judío-gentil, gracia-pecado, justicia-justificación, fe-obras, viviendo la resurrección; es decir, la renovación total que Cristo ha obrado en nosotros para morir, para vivir, para hacer del amor ley. Despierta entonces una nueva consciencia en la que la gracia sobreabundante es superior al pecado, la justificación no es sin justicia y la fe y la esperanza conducen al amor definitivo.

Todo esto se da ya, no después. No es una cuestión de los tiempos finales, pues cada momento lo es. Cada cambio es el fin de una etapa de vida que muere pero también de otra que resucita, que nos hace hombres y mujeres partícipes de una nueva inocencia que supera a la primera. El resucitado está vivo y operante en la historia y más allá de ella, no esperando ser sino siendo, aconteciendo, presente en la resurrección de cada ser humano que la permite, despertando como efecto de su palabra siempre actual y performativa, vivificante y renovadora.²²⁰

3.2. La plenitud del hombre: una cristofanía.

El apartado anterior deja ver que el punto de partida es la resurrección de Cristo y el culmen es la resurrección del género humano. De esta manera, más allá de instituciones religiosas, los límites fronterizos continentales, las diferencias entre razas y lenguajes, la realidad posible es: todo ser humano es manifestación de este misterio crístico que involucra la totalidad de lo real, la plenitud de lo humano es *cristofanía*.

De hecho, el neologismo *cristofanía* fue propuesto por Raimon Panikkar:

totalmente en reino de Dios (1 Cor 5, 20-28). No se trata de perfeccionismo, pero sí de radicalidad, de perseverancia en el seguimiento de Cristo.” (Ramírez Fueyo, *Gálatas y Filipenses*, 155).

²²⁰ “El cristiano, por tanto, sabe que ha de morir; lo que lo distingue del no creyente es la certeza de que su entrar en la muerte es, como en Cristo, un entrar en la vida, en la resurrección. Aparentemente, la muerte no ha cambiado; y de hecho, para los que no ‘tienen esperanza’, no ha cambiado. Pero, por la muerte de Cristo y su resurrección, ha dejado de ser una potencia dominante para convertirse sencillamente en camino hacia Dios, a la vida de Dios, de la mano de Cristo. De este caminar hacia Dios a través de la muerte, de la mano de Cristo, habló san Pablo en la que muy probablemente fue la primera carta que escribió: la primera de Tesalonicenses. El pasaje en que habla de ello es muy familiar por formar parte de la liturgia de difuntos: ‘Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios a los que durmieron por Jesús los llevará consigo’ (1 Tes 4, 13)” (Herranz, *San Pablo en sus cartas*, 67.)

Dos palabras nos ayudan a comunicar lo que queremos decir. La primera es *fanía*, es decir, manifestación, aparición directa (sin intermediarios) a la consciencia humana que se hace consciente de algo, aunque no lo pueda comprender con la razón. La segunda palabra es experiencia, entendida como la consciencia de la presencia inmediata y, por tanto, como última instancia de cualquier actividad humana. Es el impacto de Cristo sobre la consciencia... La cristofanía no es una mera exégesis de textos inspirados, ni arqueología cristiana, como tampoco una reflexión meramente analítica y deductiva de aquella realidad histórica que los cristianos llaman Cristo. Cristo no pertenece solo al pasado... La cristofanía penetra en toda manifestación del espíritu humano. Todo ser es una cristofanía.²²¹

El teólogo indo-catalán propone una experiencia directa del misterio (con toda seguridad, Pablo le daría la razón). El neologismo cristofanía tiene dos acepciones que se bifurcan de su etimología: en su primera raíz *fanos* (manifestación) y *Kristós* (Misterio último de la realidad),²²² es decir, es la inmediatez de la presencia divina manifestada en la concreción humana.²²³ Desde esta perspectiva “cada ser es una manifestación de la aventura crística de toda realidad encaminada al misterio infinito”,²²⁴ los cristianos le llaman Cristo y esta es sin duda la perspectiva desde la que Panikkar parte y desde la que también hablamos los cristianos. Sin embargo, en otras culturas y en el mundo secular tiene diversas denominaciones.²²⁵ Así pues, la mejor manera de traducir cristofanía es: experiencia no mediada de la plenitud.

En el Jesús histórico (identificación) se dio esta manifestación de Cristo en plenitud, pero esa manifestación no se agotó en ese espacio de temporalidad, más bien, se distendió en el tiempo y en el espacio y más allá, por eso su presencia continúa latente de maneras insospechadas en la historia.²²⁶ De tal manera, la cristofanía no menosprecia la historicidad de Jesús, solo

²²¹ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 33.38.

²²² Para el cristianismo es Mesías, término hebreo que significa: ‘Ungido’.

²²³ “Lo divino no es abarcar lo más amplio, sino estar contenido en lo más ínfimo” (Melloni, *Perspectivas del Absoluto*, 399).

²²⁴ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 179.

²²⁵ Panikkar afirma que Cristo es la manera en que los cristianos llaman al símbolo total de la realidad, en el hinduismo le llaman *Ishvara* y en otras religiones tiene otras nominaciones, sin embargo, todas indican la Ultimidad. A propósito, *El Cristo desconocido del hinduismo* de Panikkar ahonda en ello..

²²⁶ “La identidad de Cristo no es su identificación: De Jesús podemos conocer la identificación objetiva: nació y murió en tiempos y lugares específicos y dejó suficientes señales para poderlo identificar y estar seguros de que nos referimos a un individuo concreto. Esto es todo lo que hemos entendido, pero su identidad puede escapársenos todavía.” (Ídem, *La plenitud del hombre*, 187).

que la historia no puede concebirse como única dimensión de lo real, pues Cristo no se agota en la historicidad de Jesús.²²⁷

Panikkar, al final de su libro *La plenitud del hombre: una cristofanía*, escribe con lucidez:

El clamor por una nueva espiritualidad es un grito del Espíritu, que de acuerdo con la tradición es el Espíritu mismo de Cristo. La cristofanía del tercer milenio no puede ser ni sectaria ni una mera consolación para los creyentes. El Hijo del hombre murió fuera de la ciudad santa. La cristofanía desde el interior, que tímidamente sugerimos, es la profundidad más interior de todos nosotros, el abismo en el que, en cada uno de nosotros, lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino se encuentran. La cristianía del tercer milenio está llamada a vivir esta experiencia.²²⁸

Es sin duda, una exhortación a vivir eso que la tradición de la Iglesia ha llamado *Alter Christus* o, mejor aún, *Ipse Christus*, la dimensión crística constitutiva en cada uno más allá de las coordenadas espacio-temporales. Así como se dio la plenitud humana en Jesús mostrando con ello el camino de la plena realización, de la misma manera, también esta plenitud es un hecho en cada uno de nosotros.

Es más, la dimensión histórica no se niega, pues en Jesús hay tanto identificación como identidad con el Misterio último de lo real. Al respecto, Victorino Pérez Prieto, afirma lo siguiente:

Contrariamente a lo que se ha dicho en más de una ocasión, interpretando mal a Panikkar, nuestro autor no niega la realidad histórica de Jesús de Nazaret, un hebreo nacido hace dos mil años, hijo de María... Pero dice, también, que esa realidad es más ‘misteriosa’ que ‘histórica’ *in sensu strictu*. ‘El fenómeno histórico de Jesús es un epifenómeno del misterio de Cristo, lo que no significa que no sea real ni central’. De este modo, el Jesús histórico y el Cristo de la fe no se contraponen; simplemente, este va ‘más allá’ que aquel. No podemos

²²⁷ “Ello nos remite a la diferenciación que hacía la Patrística entre *Logos asarkós* (no encarnado) y *Logos ensarkós* (encarnado), distinción que retomó contemporáneamente Jacques Dupuis para elaborar su teología de la pluralidad religiosa. Jesús de Nazaret, el Logos encarnado, no agota la totalidad del Logos”. (Melloni, *Perspectivas del Absoluto*, 261).

²²⁸ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 230.

desdeñar al Jesús histórico, Jesús de Nazaret, pero lo que nos permite un encuentro personal, real e intransferible, con Jesucristo (como el que reivindica haber tenido Pablo) y no un puro conocimiento intelectual (como el que podemos tener de Julio César y Cervantes) es precisamente el Cristo que no está limitado al marco histórico espacio temporal... Conocer realmente a Jesús supone un encuentro con Jesús resucitado, el Cristo vivo, *hic et nunc*, para realizar su experiencia humana y divina. Por eso, insiste Panikkar en que no es una experiencia histórica, sino transhistórica, personal, única e intransferible.²²⁹

Con todo, merece la pena ahondar en este aspecto, dado que algunos teólogos sospechan de esta experiencia clasificándola de egoísta, desencarnada, desentendida de lo histórico, despersonalizada y hasta la han llegado a clasificar de doceta, cuando es lo contrario. La cristofanía se escapa a la categorización occidental mediada por la lógica aristotélica de la no-contradicción: es a-dual, es decir, tanto inmanente como trascendente.²³⁰ Es un camino de centramiento como descentramiento que va desde la existencia periférica al centro de la misma existencia, y del centro a la periferia. En este mismo sentido, para el *advaita vedanda* –sustento epistemológico desde el que Panikkar habla–, al final todo se integra. No hay negación pero sí superación, es decir, identificación e identidad se implican co-implican.

3.2.1. Inmanencia en la trascendencia, trascendencia en la inmanencia.²³¹

En el segundo capítulo de esta investigación tuvo lugar una presentación de la mística y el pensamiento occidental en relación con las intuiciones budhistas. Sin duda, fue inexorable el encuentro de fondo, a saber: la impermanencia heraclitéana con el *anicca*, la nada eckhartiana con el *sunyata*, el abandono de la Noche Oscura de Juan de la Cruz con la visión profunda *vipassana*, la superación de la voluntad shonpenhaueriana y el *nirvana*, y la insustancialidad del ser heideggeriano con *anatta*. Aquí, con el fin de evitar caer en la

²²⁹ Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 450.

²³⁰ Merece la pena revisar la tesis doctoral en filosofía de Jessica Sepúlveda, “La relación del ser humano y la naturaleza” en el capítulo 5 donde aborda la relación del ser humano y lo divino. También, la tesis doctoral en filosofía de Angels Canadell Prat “La noción de tiempo en Raimon Panikkar”. Sobre todo en lo que concierne a la tensión tiempo-eternidad. Pues, estos dos trabajos académicos ayudan a profundizar en esta perspectiva panikkariana.

²³¹ Raimon Panikkar ahonda y va más allá, afirma que existen cuatro arquetipos de la realidad última, a saber: trascendencia trascendente, trascendencia inmanente, inmanencia trascendente, inmanencia inmanente, ver: (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 327). En el encuentro místico de Teresa se dan la totalidad de los arquetipos.

dualidad inmanencia-transcendencia,²³² será una mística de Occidente: Teresa de Jesús, quien a través de una de sus experiencias adentrará en esa espaciosidad donde es superada la disociación de lo uno y lo múltiple por la pura relación. Esta presentación, por un lado, enriquecerá lo expuesto en el segundo capítulo y, por otro, nos mostrará que la aparente yuxtaposición inmanencia-transcendencia es una realidad a-dual.²³³

Raimon Panikkar en su libro *La plenitud del hombre* trae uno de los encuentros místicos de Teresa de Jesús, con el fin de mostrar la relación personal e intransferible entre Dios y mi yo (que no es mi ego, ‘el yo se hace un tú, el tú de Dios’). Que en el horizonte budhista sería mi no-yo relacional el que se compenetra con el Absoluto en su interdependencia por la superación de la individualidad y, cuyo lenguaje asocia tanto la inmanencia como la trascendencia de Aquel que está más allá de mí y más acá de mí. En efecto, es Teresa de Jesús un vivo testimonio de la experiencia cristofánica, pues la cristofanía no solo se diafanizó en Jesucristo hace más de dos mil años (identificación), sino que se diafaniza en todo momento y en todo lugar en quien se abre al Misterio Cristo (identidad): “Nos buscamos a nosotros buscando a Cristo; buscamos a Cristo búscandonos a nosotros”.²³⁴ Solo se trata de ser canales del torrente crístico que fluye continuamente y *cosmoteándricamente* hacia la realidad total, tal como lo expresó Santa Catalina de Siena después de recibir de Jesús esta imperativa exhortación: “Hazte capacidad y Yo me haré torrente”.²³⁵ Cristo se manifiesta a través de nosotros.

²³² Una dualidad que la filosofía japonesa ha tratado de superar. Por ejemplo, Nishida Kitaro sostiene que la facticidad del absoluto está dada por su inmanente-transcendencia: “Un Dios que simplemente fuera autosuficiente en una forma trascendente no sería el Dios verdadero. Debe tener un aspecto kenótico que está presente en todas partes. Un Dios que será uno en todo tiempo es tanto trascendente como inmanente, tanto inmanente como trascendente. Esto lo que señala un verdadero absoluto.” (Heisig, *Filósofos de la nada*, 141).

²³³ Esta profunda apreciación de Panikkar clarifica lo que aquí se quiere decir: “Debemos abrirnos en primer lugar a la inmanencia escondida en nuestras propias tradiciones hasta sus raíces más profundas. En segundo lugar, a la trascendencia horizontal de las otras culturas; esto es, que sepamos escuchar la experiencia humana a través de las edades, sin menospreciar ninguna a causa de prejuicios evolucionistas acrílicos. Esto significa mantener un diálogo dialógico abierto con todo lo que pueda aparecer en nuestro horizonte. Tercero, que debamos abrirnos verticalmente, al misterio de la realidad; misterio que no se agota ni en nosotros ni en los otros, ni en la inmanencia ni en la trascendencia, y que nos mantiene despiertos, críticamente receptivos y en el fondo realmente humanos, pues ni personal ni colectivamente somos los dueños del destino del universo” (Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, 156); “Inmanencia proviene de *in-manas*=mantenerse, permanecer en el interior. Trascendencia proviene de *trans*=más allá, y *scando*=escalar, es decir rebasar ascendiendo” (Melloni, “La autoluminosidad del ser hinduismo”, 48).

²³⁴ Idem, *La plenitud del hombre*, 53.

²³⁵ Citado por Javier Melloni en: *El Cristo interior*, pos. 173.

3.2.1.1. Buscarte has en Mí, buscarme has en ti.

El siguiente poema, uno de los más bellos de Teresa de Jesús muestra con singular claridad la experiencia cristofánica, la cual más allá del éxtasis, del exilio, de lo alto, de lo profundo, es más real que lo real, vivible e irrefutablemente estremecedora.

Alma, buscarte has en Mí.

Alma, buscarte has en Mí,
y a Mí buscarme has en ti.
De tal suerte pudo amor,
alma, en Mí te retratar,
que ningún sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar.
Fuiste por amor criada
hermosa, bella, y así
en mis entrañas pintada,
si te perdieras, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.

Que yo sé que te hallarás
en mi pecho retratada,
que si te ves te holgarás,
viéndote tan bien pintada.
Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,
no andes de aquí para allí,
sino, si hallarme quisieres,
a Mí buscarme has en ti.

Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo en cualquier tiempo,

si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a Mí,
basta solo llamarme,
que a ti iré sin tardarme,
y a Mí buscarme has en ti.²³⁶

3.2.1.2. Buscarte has en Mí.

Raimon Panikkar encuentra en este poema un eco profundo de eso que él suele llamar cristofanía. Teresa de Jesús escribe desde su experiencia directa con Jesús el llamado de buscarse en él en una primera moción en salida. Teresa trasciende y camina hacia donde nunca ha ido, pero Jesús le infunde confianza: ‘si te perdieras mi amada, buscarte has en Mí’. Le ofrece ante el abandono en el que ella poco a poco se abisma una promesa de encuentro y proximidad. Esto la reconforta en la búsqueda extasiada hacia él.

A partir de este fragmento del poema, Panikkar reconoce el necesario descentramiento, el salir de sí para no anclarse en el ego (que no es el yo), y encontrarse en el otro *alter* (el otro como parte de mí). Un vislumbre que es el peregrinar primero de todo ser humano en la iniciación del camino interior, en el que la Presencia Divina está ahí guiando a fin de hacer de esa salida retorno, es decir, del conocimiento de lo lejano una condición de posibilidad de acercamiento a la más íntima intimidad. Es como un péndulo de ida y regreso continuo. Jesús lleva a Teresa tan lejos como a su interior.

La mayor parte de las tradiciones de la humanidad nos invitan a abrírnos a la trascendencia. Esta búsqueda humana no finaliza en nosotros: ‘busca a Dios’, ‘ponte en camino hacia el infinito’, ‘ábrete al nirvana’, ‘sal de ti mismo’, ‘despiértate’, ‘siempre adelante’. Esta invitación a la experiencia teofánica, a conocer la luz, que no viene de nosotros, que nos ilumina y nos transforma-para que llegemos a ver plenamente lo que estamos llamados a

²³⁶ Teresa de Jesús, *Obras completas*, pos. 2228.

ser... El hombre es un peregrino, pero el peregrinar no es un viajar hacia una meta conocida, y menos a una excursión turística en busca de sensaciones exóticas. La vida humana es un ponerse en camino hacia la arriesgada aventura del ser o del no-ser, como dice una upanisad (asiti nastiti; KU I,1,20). Abram salió de Ur y no sabía a dónde iba (Gn XII,1; Hb XI,8). 'Vete y deja todo lo que tienes' (cf. Mt XIX,21). Todas las literaturas del mundo nos hablan de ello. Hay que partir a la búsqueda del Grial, de la princesa, del tesoro, del cielo, de lo desconocido, de la felicidad..., de Dios.²³⁷

Este mismo proceso en salida está presente en la tradición judía, por ejemplo, basta leer un cuento jasídico de Martín Buber para cerciorarse.²³⁸ Es más, en todas las tradiciones religiosas, solo por mencionar a Siddhartha Gautama²³⁹ quien salió de su tierra en búsqueda de eso que carecía y anhelaba, para hallarlo en un lugar insospechado: el *Árbol del Buddhi*. A propósito, en el bello libro de Javier Melloni *El Cristo interior* un aparte es dedicado a la inmanente trascendencia de la búsqueda del Absoluto, que tiene como punto de partida la invitación de Jesús: 'venid y lo veréis' (Jn 1, 39) y como punto de llegada esta bellísima comprensión: "A Jesús no vamos, sino que venimos. Venimos a él porque por él regresamos a casa".²⁴⁰

Retomando el poema, escrito lúcido de Teresa, el cual Panikkar no solo interpretó sino que vivió, ya que sus viajes por el mundo, en especial a India, le llevaron a redescubrir el valor

²³⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 55

²³⁸ "Rabí Bínam acostumbraba a relatar a los jóvenes que venían por primera vez la historia de Rabí Aizik, hijo de Rabí Iekel de Cracovia. Después de muchos años de extremada pobreza que no debilitó jamás su fe en Dios soñó que alguien le pedía que fuera a Praga a buscar un tesoro bajo el puente que conduce al palacio del rey. Cuando el sueño se repitió por tercera vez, Rabí Aizik se preparó para el viaje y partió hacia Praga. Mas el puente estaba vigilado noche y día y él no se atrevía a comenzar a cavar. Sin embargo, iba allí todas las mañanas y se quedaba dando vueltas por los alrededores hasta que se hacía oscuro. Finalmente, el capitán de los guardias, que lo había estado observando, le preguntó de buena manera si estaba buscando algo o esperando a alguien. Rabí Aizik le refirió el sueño que lo había traído desde una lejana comarca. El capitán rió. "¿Así que por obedecer a un sueño, tú, pobre amigo, has desgastado las suelas de tus zapatos para llegar hasta aquí? Y en cuanto a tener fe en los sueños, también yo, de haberla tenido, hubiera partido cuando soñé una vez que debía ir a Cracovia y cavar en busca de un tesoro debajo de la estufa en el cuarto de un judío. ¡Aizik, hijo de Iekel! Me imagino lo que hubiera pasado. ¡Habría probado en todas las casas de por allí, donde una mitad se llama Aizik y la otra mitad Iekel!" Y volvió a reír. Aizik saludó y viajó de vuelta al hogar. Cavó debajo de la estufa, encontró el tesoro y construyó la Casa de Oración que se llama "El Shul de Reb Aizik". "Tomad esta historia en serio", solía agregar Rabí Bínam, "y haced propias estas palabras: Hay algo que no puedes encontrar en ninguna parte del mundo, ni siquiera en la casa del Tzadik. Y hay, sin embargo, un lugar en el que puedes hallarlo". (Buber, *Cuentos Jasídicos*).

²³⁹ Gyatso, *Introducción al budismo*, pos. 165.

²⁴⁰ Melloni, *El Cristo interior*, 20.

del hogar, y por qué no decirlo, la indispensable vuelta a su ser interior. Maciej Bielawski biógrafo de Panikkar escribe lo siguiente sobre sus salidas y retornos:

Panikkar podía hacer suyo el dicho zen según el cual ‘habiendo perdido mi patria, estoy como en casa dondequiera que voy’. Pero tengo la impresión de que con el paso del tiempo su espíritu se acercó cada vez más a esta enigmática frase de Laozi: ‘partir significa ir lejos, ir lejos significa volver.’²⁴¹

En otro lenguaje, la cultura india expresa esta intuición de trascendencia inmanente desde un texto bellísimo que escribió como introducción a los escritos védicos: *Iniciación a los Veda*, solo que Raimon Panikkar a lo que Teresa reconoce en su poema como la voz de Jesús, lo equivale homeomórficamente a *Brahman* (aunque la equivalencia más exacta sería la personificación de *Brahman: Ishvara*), el Yo que devela al ser humano como un tú. Esto es, la salida del yo descubre que somos el tú de un Yo mayor que nos constituye, que nos hace pura relación:

Después de haber instruido largamente a su hijo Svetaketu, el padre se dirige de nuevo a él y le dice: ‘esto eres tú, *tat tvam asi*’. ‘Esto’ es el *atman*, ‘esto’ es *Brahman*, ‘esto’ es la realidad. Ahora, esto que tú ‘eres’, que está en ti, que reside dentro de ti, esto es *tvam*, un *tú*, el *tú*. No es algo diferente, no es otro ‘esto’, es tu *tú*, el *tú* que eres. Tú no eres, oh Svetaketu, una parte cualquiera del universo. Tú eres el *tú* de *Brahman*, el compañero de *Brahman*, no algo diferente ni mucho menos separado de él, porque tú eres su *tú*, su otro polo, su tensión y, se podría añadir, su ‘persona’. El ser humano es una persona porque es un *tú* y no emerge como persona cuando empieza a pensar o a conocer los objetos, sino cuando se da cuenta de que existe un Yo que le ama, le conoce, lo observa, lo busca. El ser persona surge con la conciencia del *tú*.²⁴²

De esta manera, el primer hallazgo en la búsqueda de identidad es redescubrirse persona,²⁴³ es decir, relación. El ser sustantivo aparente (*ego*) da paso al verdadero verbo proferido que

²⁴¹ Bielawski, *Panikkar*, 305.

²⁴² Panikkar, *iniciación a los Veda*, 92

²⁴³ “La definición que Boecio da de persona es: ‘*rationalis naturae individua substantia* (naturaleza racional de sustancia individual)’ (Boecio, *De persona et duabus naturis in Christo*, III: PL 64, 1435). La cual es superada por una definición relacional de Raimon Panikkar: “El principio según el cual el hombre es una persona y no individuo es algo más que una aserción teórica sobre el hombre. Expresa autoconciencia humana.

somos: Yo-tú-él. “La persona humana es, en grados diferentes, la conjugación armónica de todos los pronombres personales: el tú se necesita para ser un yo y ambos necesitan un campo de acción condicionado por una tercera persona”²⁴⁴. El absoluto Yo del fondo ontológico se manifiesta en el tú de la identidad profunda, de este modo, el aislamiento se aísla y emerge la relatividad radical de la antropología fundamental, porque el entrelazamiento no solo está dado en lo más propio: cuerpo-alma y espíritu, sino más allá de los límites de lo individual: Dios-ser humano-mundo. Todo es tres, todo es relación: Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo; *Brahma, Vishnú, Shiva; Sat, Cit, Ananda*. De allí, sea esta una de las definiciones más bellas de Dios dadas por Panikkar: “Dios es aquel que rompe tu aislamiento pero respeta tu soledad”.²⁴⁵

El camino interior es la rememoración de ser, ver lo que siempre se ha sido pero se olvidó, heideggerianamente hablando (*Seinsvergessenheit* ‘olvido del ser’), recordar con el corazón (*Gedächtnis*).²⁴⁶ Comprender la relatividad radical es encontrarse con el Yo que alumbra al tú, para desde allí desplegarse hacia la totalidad de la que somos *pars pro toto*. Teresa se busca en Jesús: ‘buscarte has en Mí’, se ha vaciado de sí, ha salido de sí, lo ha descubierto y se ha descubierto. Ahora le corresponde Buscarlo en ella: ‘Teresa: Buscarme has en ti’.

3.2.1.3. Buscarme has en ti.

Es momento de retornar con consciencia relacional al fondo de nuestro fondo, el cual es de suma coincidencia con lo numinoso. Es en este sentido que Carl Jung afirmaba: “El autoconocimiento es una aventura que conduce a resultados inesperados”²⁴⁷ y tenía razón porque, como dice Javier Melloni: “Tras las cosas buscamos el Fondo que subyace. A ese fondo no accedemos sino a través de las cosas mismas y de nosotros que buscamos”.²⁴⁸ La lista de autores que indican el mismo camino de autoconocimiento es interminable, sin embargo, lo que quiere decirse es que estamos frente al intransferible vislumbre mayor: el

Entiendo la persona como un nudo en una red de relaciones. El nudo no es aislable de la red, porque son propiamente las relaciones las que constituyen el nudo (la persona)” (Panikkar, *Obras Completas. Tomo II: Religión y religiones*, 118).

²⁴⁴ Meza, *La antropología de Raimon Panikkar*, 423.

²⁴⁵ Panikkar, *Obras Completas. Tomo II: Religión y religiones*, 223.

²⁴⁶ Cavallé, *La sabiduría de la no dualidad*, 582.

²⁴⁷ Jung, *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, 27.

²⁴⁸ Melloni, *Sed de ser*, pos. 547.

propio y en su fondo el fundamento originario, cuyo acceso -según Rafael Redondo- aparece cuando te quitas de en medio.²⁴⁹

Así pues, todos los caminos de sabiduría señalan la importancia del autoconocimiento,²⁵⁰ porque en el ser personal se encuentra el universo entero, al menos así lo mostraba el oráculo de Delfos: “Hombre concómete a ti mismo y conocerás el Universo y a los dioses”.²⁵¹ Por supuesto, Panikkar comprende al ser humano como morada del todo y el que mora en el todo: “Se pasa de la intelección de la *pars pro toto* a la intuición del *totum in parte*”.²⁵² Como concreción del cosmos y de Dios, razón por la que le llama microcosmos y *mikrotheos*.²⁵³ En relación con esto, Jaspers prefiere hablar de “omniabarcador” para decir esta misma realidad:

Lo abarcador que yo soy, que es la conciencia en general; y lo abarcador que revela el ser mismo, que es el mundo. En ambos casos hay un proceso que va de lo inmanente a lo trascendente por medio de un paso ‘más allá’ que parte de la vivencia particular y su apertura. Sostiene Jaspers que la conciencia de la inmensidad como tal no nos puede dar ningún contenido, sino solamente una conciencia del impulso que nos empuja a ella. A partir de ahí el hombre puede hacer dos cosas: o bien desciende a la inmensidad del infinito y se siente nada; o por el contrario desde esta la amplitud de la experiencia de apertura se pone en la tesitura de poder aceptar su ilimitación, en cuyo caso ‘en lo abarcador el ser viene hacia mí desde todos los surgimientos originarios’.²⁵⁴

Para nadie es extraño, en categorías de Jaspers, que ante la infinitud exterior hay asombro y sentimiento de finitud y, por otro lado, ante la infinitud interior uno se acerca, en palabras de Rudolf Otto: “con fascinación a la honda sacralidad del ser”.²⁵⁵ Pues, hay horizontes

²⁴⁹ Redondo, *El brotar del asombro*, pos. 114.

²⁵⁰ “El espíritu no puede ser conocido mediante métodos que aplicamos al conocimiento del mundo exterior. El espíritu constituye un misterio, no solo inexplorado, sino inexplorable y, sin embargo, misterio luminoso, conocimiento más inmediato y más íntimo que el más definido objeto de la ciencia” (Persidok, *Cristología y antropología*, 108).

²⁵¹ Cavallé, *La sabiduría recobrada*, pos. 1690.

²⁵² Panikkar, *Obras Completas, Tomo I: Mística y espiritualidad. V. 1*, 236.

²⁵³ “Hay en nosotros un ‘tender a’, una tensión hacia el todo que nos hace intencionalmente un microcosmos y en última instancia un *mikrotheos*” (Ídem, *La plenitud del hombre*, 204).

²⁵⁴ Citado por: Seguró, *Sendas de finitud*, 71.

²⁵⁵ Otto, *Lo Sagrado*, 30.50.

inabarcables en todas las dimensiones de la existencia, y una de ellas es el abismo del ser al que Teresa es invitada: *buscarme has en ti*.²⁵⁶

En el libro la *Experiencia de Dios* –que en una edición posterior pasó a llamarse *Iconos del Misterio*–, Raimon Panikkar discurre sobre la experiencia de Dios, de allí su nombre primero. En él desarrolla con claridad la noción *crístofanía*, la cual vincula sin dualidad alguna, la experiencia de la inmanencia y la trascendencia:

Cualquier lugar es propicio para la experiencia de Dios si se sabe vivirlo hasta el fondo. Hay una experiencia directa de nuestra contingencia, como acabamos de decir. Y es precisamente en esta contingencia en donde tocamos (*cum tangere*) lo infinito. La expresión cristiana de esta tangencia es ‘Encarnación’. Otro lenguaje nos diría que en la experiencia del *samsara* se toca el nirvana, o dicho más poética y prosaicamente: ‘entre los pucheros anda Dios’, con un ‘entre’ no distinto de aquel *entos* que es el lugar del reino de Dios (Lc XVII, 21). Encontramos a Dios entre las cosas: en su interior, entre nosotros y ellas. Nuestra contingencia es a la vez humana y divina en su punto tangencial. No podemos hacer la experiencia de un Dios exclusivamente inmanente que se confundiría con nosotros en identidad panteísta. Tampoco podemos hacer la experiencia de un Dios exclusivamente trascendente que es contradictoria en sí misma. A Dios se le encuentra en relación. Y dijimos que nosotros somos este punto de contacto.²⁵⁷

En todo caso, lo omniabarcante, lo fascinante y tremendo,²⁵⁸ es una experiencia disruptiva que mueve la vida hacia la hondura del abismo infinito donde el Absoluto nos supera y funda.

²⁵⁶ Gustavo Baena, S.J, quien escribe desde la perspectiva cristiana y, partiendo de la antropología trascendental de Rahner, confirma lo aquí desarrollado: “El hombre, al poner en acto su existencia, por su propia manera de obrar humana y al comprometerse con ella libremente, está inevitablemente asumiendo, al mismo tiempo, la posición absoluta de Dios, es decir, la estructura de su existencia, que en cuanto puesta es contingente. Con otros términos, el hombre al poner libremente en la facticidad su propia existencia está reproduciendo o imitando, desde su manera de obrar humana la posición de Dios en él. O como dice el mismo Rahner: ‘Ahora podemos ya formarnos también una idea de la reproducción -a su manera- de esta aceptación por el hombre. Es la reproducción o, por así decirlo, imitación del poder creador -luminoso por sí mismo- del amor de Dios, que en el fondo es un amor a él mismo, que emana ser’... la trascendencia es una tendencia óptica hacia el ser absoluto”. (Baena, *Fenomenología de la revelación*, 155).

²⁵⁷ Panikkar, *Iconos del Misterio*, 165.

²⁵⁸ “Ese sentimiento de nulidad, del propio hundirse frente a lo grande ‘tremendo’, que se experimenta objetivamente en el temeroso respeto. ‘Fascinante’, porque cautiva los sentidos, es extrañamente seductor, lo dionisiaco de la acción del numen.” (Otto, *Lo Sagrado*, 30.50).

De manera que, objetivarla sea transgredirla o reducirla, en cambio, vivirla sea serla, y en ello radica la más auténtica identidad de todos: ser sin confusión ni separación con el Absoluto y con la realidad total.²⁵⁹

Un eco inusitado de la cita anterior se encuentra en la tradición islámica, pues a pesar de resaltar incontables veces la unicidad y trascendencia de Alá (tradiciones sunita y chiita), también resalta su cercanía²⁶⁰ y proximidad (tradición sufi):

Constatamos en la vida del Profeta que se daba una relación especial-intima entre él y las cosas. Hay hadices que hablan de la extraordinaria delicadeza de *Muhammad* con todo lo que lo rodeaba. Y no solo el profeta. Todos los *auliya* (los aliados de *Allah*) perciben el poder y la sabiduría que hay en cada cosa. Eso infinito que es *Allah* pasa a residir en todo objeto finito por el hecho de existir, y tenemos la obligación islámica de amar cada cosa. El camino espiritual consiste en descubrir qué conjunto de cualidades de *Allah* son la urdimbre de cada uno de los seres que existen. También de las cosas. Puedes sentir a *Allah* en la misma *nafs* de cada una de las cosas. Puesto que *Allah* es en sí mismo indefinible nos es lícito definirlo en cada cosa concreta. Sabemos que lo que no tiene límites está encerrado en lo más pequeño; lo eterno en el instante que no dura.²⁶¹

Según la *dynamis* divina o, como prefiera llamársele: procesión, economía, emanación... Así mismo actúa la creación. El paso del éxtasis del silencio a la Palabra, y del amor del Padre y del Hijo al Espíritu y, de su acción trinitaria *perichorética* a la vivificación de lo creado, revela el ritmo al que el ser humano y la creación danzan en entrega amorosa. El ser humano entonces se sabe cristofanía, es cristofanía: interconexión, al dejar danzar en él lo que danza en todo: esa aventura *cosmoteándrica*.²⁶²

²⁵⁹ El Concilio de Calcedonia definió el Misterio de la persona de Jesucristo, ante las herejías arriana, monofisita y monotelita: “Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión ni cambio, sin división ni separación, no quedando suprimida en modo alguno la diferencia de las naturalezas por la unión, sino manteniendo la propiedad de cada naturaleza y reuniéndose en una sola persona y en una sola hipóstasis, ni repartida o dividida en dos personas, sino en un solo y mismo Hijo y Verbo de Dios engendrado único”. (Denzinger 301-302).

²⁶⁰ “Hemos creado al hombre y sabemos lo que su alma le dice al oído; estamos más cerca de él que su vena yugular” (Corán, 50,15).

²⁶¹ Aya, *El islam no es lo que crees*, pos. 1861.

²⁶² “El símbolo de este estudio podría ser el misterio de la transfiguración. Nada se olvida, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado. Nada se pospone para el futuro: la entera presencia está aquí. Nada se margina o se considera como no redimible. La transfiguración no es la visión de una realidad más bella, ni

En la tradición sufí encontramos a Rumi, un místico identificado con el ritmo del ser, con la danza, con la música, entendida esta como la participación co-creadora interdependiente que enlaza cielo y tierra, lo infinito y lo finito, la inmanencia y la trascendencia:

Rumi abandonó su enseñanza y a sus discípulos para consagrarse exclusivamente a Shams, quien lo inició en la música y la danza derviches (*sama*), haciendo aflorar en él el poeta que llevaba dentro. Rumi optó, definitivamente, por lo que él mismo denominaría la ‘senda del amor’ (*mil.lat-i‘ishq*), en oposición a la pura teología especulativa y la mera creencia religiosa. Un testigo de excepción de la total transmutación sufrida por Rumi junto a Shams fue su hijo Sultán Walad (m. 1312), quien dejó constancia de todo ello en los siguientes versos: ‘Pasaba día y noche en danza. Giraba sobre la tierra como lo hace la rueda del cielo. Sus gritos y gemidos ascendían a lo más alto del firmamento. Ni un solo instante permanecía sin música y sin danza. Día y noche, sin reposo, hasta que los cantores se quedaban sin voz.’²⁶³

Pero, ¿por qué la referencia al ritmo del ser, a la danza, a la integración de lo creado?²⁶⁴ La respuesta es simple y a la vez profunda: porque eso somos en el fondo, relación.²⁶⁵ Nadie que haya llegado a sus honduras permanece aislado, por el contrario, conecta con todo. A mayor interioridad el despliegue en salida es más vasto. Así como es profunda la inmersión inmanente, así la emersión trascendente.

Por otra parte, Raimon Panikkar en su obra *El Ritmo del Ser* aduce que el ser humano requiere un corazón puro para descubrir esta armonía de la realidad.²⁶⁶ El texto fue presentado en las *Gifford Lectures*, evento en el que Panikkar aprovechó para hacer una invitación al mundo contemporáneo, el cual cree poder explotar ilimitadamente los limitados recursos de la tierra

una evasión a un plano más elevado: es la intuición, totalmente integrada, del tejido sin costuras de la realidad entera. (Panikkar, *Obras Completas VIII: Visión trinitaria y cosmoteándrica*, 141).

²⁶³ Halil, *Perlas sufíes*, 24.

²⁶⁴ Ver: Veleda, *Solo creo en un Dios que sepa danzar*.

²⁶⁵ “Si consideramos la espiritualidad como la experiencia de sentir que forma parte de algo que conecta a todo y a todos, entonces es que todo está relacionado. La persona espiritual se experimenta unida a ese todo que recibe mil nombres, a la vez que a todos, a todas las formas de vida y de presencia de ese Todo primordial origen de todo.” (Eizaguirre, *Todo confluye*, 36).

²⁶⁶ Panikkar, *Rhythm of being*, pos. 1718.

y destruir a su hermano con la desigualdad, en lugar de dejar al ritmo del ser conducirlo por el sendero de la armonía invisible:

Una armonía que hace al universo danzar a su ritmo, y en ello ocurre la reconciliación de los contrarios. La conclusión de todo el *Rig Veda* canta esta armonía acorde a un ideal humano y cósmico: armonía de intención, de corazón, de mente, y es esto lo que nos hace vivir en concordia con el divino-cósmico ritmo de la realidad... Lo siento en mí (subjetivo), y al mismo tiempo fuera de mí (objetivo). Fluye en el tiempo pero en el ahora, no es repetitivo, es constante novedad, una experiencia siempre nueva; es crecimiento real, superación del dualismo al ser continuidad en la discontinuidad, es nueva creación, inmanente y trascendente a la vez: está fuera de mí, no es mía, solo la escucho y obedezco (*ob-audire*)... El palpitar de lo real es atendido al acallar el ego. Para ello necesito pureza, pues mi recepción es indispensable y mi identificación con este palpito es necesaria. No me es impuesto, es descubierto en mi interior por la percusión exterior. Serenidad, *upeksa*, *Gelassenheit*, y otras virtudes similares tal vez ayuden a discernir el ritmo de la vida para estar en sintonía con él.²⁶⁷

En este mismo sentido, Javier Melloni en *Sed de ser*, un bello libro poético, comenta que la relacionalidad de fondo que a todos nos constituye, entrelaza lo que somos con lo que es. Esta conciencia tiene un efecto significativo en el cambio de mentalidad: el paso de un actuar depredador a una acción oblativa. Esto debido a que la consciencia de existencia conjunta, esa danza cósmica ya mencionada es la manera de existir de todo, en otras palabras, cada persona, animal, planta y todo ser vivo, existe porque coexiste. Entonces, de ninguna manera la agresión al otro o a la tierra tiene legitimidad alguna porque es un daño autoinfligido. Estamos conectados. No solo somos relación inmanente, somos relación más allá de los propios límites:

²⁶⁷ “Reconciliation of all the contraries because of the universal harmony of reality as a whole, because of the rhythmic dance of universe. The conclusion of the entire *Rig Veda* sings this harmony or concord as a cosmic and human ideal: let us be in harmony in our intention, in harmony in our hearts, in harmony in our minds, that we may live in concord. according to the divine and cosmic rhythm of reality... I have to feel it in me (subjective), and at the same time outside me (objective). Time flows, but it goes nowhere. Yet it is no sheer repetition. It is at the same time constant novelty, an ever-new experience that is superimposed on the previous one. Rhythm is real growth, overcoming the dualism between continuity and discontinuity; it is new creation, both objective and subjective.” (Traducción del autor). (Ibíd., pos. 1726. 1733).

Formamos parte de un despliegue inmenso y solidario que cuenta con nuestra participación. Se difracta en tres direcciones: hacia delante, hacia arriba y hacia adentro. Hacia delante contiene el impulso primero, la línea de avance que proviene de la vida abriéndose camino hacia más vida. Hacia arriba inicia una etapa más madura, en que las fuerzas instintivas dejan paso a aspiraciones más altas y más amplias. ‘Todo lo que se eleva, converge’ comprendió Teilhard de Chardin. Hacia adentro es la culminación del proceso. No se desatiende a lo de fuera sino que se ha llegado a la raíz de donde brota lo que hacemos... Oriente y Occidente están llamados a conjuntar sus modos de proceder: empuje y serenidad, conocimiento y sabiduría, determinación y fluidez, cálculo y espontaneidad para ir transformando el mundo y a nosotros con él.²⁶⁸

En efecto, en un segundo momento Teresa es movida a buscar dentro lo que buscaba fuera, y va en salida después de hallar allí a Jesús. Se ve entonces movida a ir allá, fuera de sí, al encuentro con la alteridad. Esto quiere decir que la experiencia del trascender inmanente no es un acto egoísta y egocentrado, sino más bien, un descentramiento. La espiritualidad no se desentiende de la realidad, por el contrario, la validez de una experiencia espiritual está dada en sus frutos “por sus frutos los conoceréis” (Mt 7,16). Esto es, por la capacidad de integración, cuidado y relacionalidad, en tal caso, Panikkar suele llamar a dicha compenetración: Trinidad Radical.²⁶⁹ Y es que: “La vida es autorrealización basada en un fundamento de mutualidad... Lo que la vida busca no es supervivencia sino la autorrealización, y no hay realidad sin conciencia”.²⁷⁰

Por tanto, la cristofanía es vislumbrar que el misterio último de la realidad que los cristianos llaman Cristo nos funda, sostiene y se manifiesta en y por nosotros.²⁷¹ Para descubrirlo, es indispensable ir a la propia profundidad. Se le contempla allí y, una vez ocurre la unión mística (sin confusión ni separación), se va en salida hacia sus otras diversas manifestaciones

²⁶⁸ Melloni, *Sed de ser*, pos. 753.

²⁶⁹ “Si separamos la figura de Cristo de misterio trinitario no captamos, como hemos dicho, el sentido de la cristofanía. A estos efectos puede hablarse de la ‘Trinidad radical’ como complemento de la intuición de unidad entre la ‘Trinidad inmanente’ y la ‘económica’”. (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 221).

²⁷⁰ Pigem, *Inteligencia vital*, 119. 132; Jordi Pigem relaciona directamente la crisis ecológica con la crisis interior, de manera que, una vez dada la transformación interior, la tierra sanará del daño que le hemos ocasionado (Pigem, *Global Personal Social*, 36).

²⁷¹ “Debemos distinguir cristofanía (experiencial), de la cristiandad (cultural), y del cristianismo (doctrinal)” (Panikkar, *La plenitud del hombre*, 213).

en las que, al igual que en nosotros, se epifaniza. Dado esto, no solo estamos en Cristo, vivimos y nos movemos en Él, sino que lo somos y lo manifestamos. Hacemos parte del misterio, aunque este nunca se agote totalmente en ninguna de sus manifestaciones,²⁷² se da a nosotros y a todo en plenitud: “La cristofanía desde el interior, es la profundidad más interior de todos nosotros, el abismo en el que en cada uno de nosotros, lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino se encuentran”.²⁷³

Panikkar muestra en la cristofanía la profunda identidad humana. Para él, el sentido último de la existencia logra su mayor concisión al encontrar su plena realización (no en el futuro, sino en lo invisible del ahora). En otras palabras, la cristofanía es la condición de posibilidad de la experiencia *tempiterna*: “Es en este sentido en el que la cristofanía nos ayuda a vivir conscientemente nuestra vida *tempiterna*, la plenitud de una vida que ha integrado el pasado, el presente, el futuro, (el *trikala* de algunas tradiciones índicas ‘Jn X, 10’ de forma que puede ser vivida en plenitud).”²⁷⁴

Finalmente, después de haber hecho un recorrido por la escatología paulina, a fin de exponer desde ella la resurrección cristiana, y mostrar la experiencia cristofánica como una forma de vivirla, es momento de ir al buddhismo, para conocer desde algunas de sus escuelas cuál es la concepción de vida-muerte (renacimiento) que subyace en su experiencia y comprensión.

²⁷² “*Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* (entre el creador y la criatura no se puede señalar semejanza, sin señalar una desemejanza aún mayor)” (Denzinger, 806).

²⁷³ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 230.

²⁷⁴ *Ibid.*, 206.

3.3. Buddha: el despierto.

En el contexto que nació el buddhismo existió una casta sacerdotal hegemónica, la cual tenía un poder absoluto sobre la interpretación de los *vedas*²⁷⁵ –escritos sagrados del hinduismo–, los rituales y las disciplinas de realización. Sin embargo, no todos estaban de acuerdo con este monopolio religioso y, aunque muchos aristócratas no brahmanes iniciaron caminos de búsqueda de la verdad, uno en especial vivió una experiencia espiritual profunda, un príncipe de nombre Siddhartha Gautama Sakyamuni quien no veía en el camino establecido una senda de despertar. Precisamente el nombre Buddha alude en su acepción más honda al ‘despertar’, de allí que Siddhartha sea “el despierto”. Así, en su contexto religioso se dio una ruptura entre lo dado y el despertar.

Buda era crítico con la supremacía intrínseca de los brahmanes y con la ideología de *varna*. Sin embargo, Buda hablaba del verdadero brahmán como aquel que tenía comprensión espiritual y se comportaba adecuadamente (*Dhammapada*, cap. 26). En ese sentido, Buda afirmaba una jerarquía, no de nacimiento, sino de madurez espiritual. Buda no ofrecía una reforma social. Y esto es lo que uno esperaría. Buda fue él mismo un marginal, un renunciante de la sociedad.²⁷⁶

Tal vez en Occidente el registro histórico sea demasiado relevante, pero para Oriente no lo es. Ello explica por qué no se ha realizado ninguna aproximación de carácter histórico-crítico a los orígenes de los textos fundacionales del buddhismo y, por el contrario, la mirada y el corazón han sido puestos en la sabiduría de los textos sin constreñirlos a lo que resulte de los estudios arqueológicos e historiográficos. Cabe decir que los primeros escritos budhistas datan del siglo II a.e.c., y Buda vivió en el siglo VI a.e.c., esto significa que la tradición oral enriqueció el sentido de sus palabras, lo cual, lejos de deslegitimar la experiencia, le dio mucha más consistencia. Eso ocurre cuando la experiencia vital es autoridad.

²⁷⁵ “Durante muchos siglos, las escrituras védicas (aún no puestas por escrito) fueron ampliándose, reuniendo con el tiempo, hacia la época de Buda, cuatro colecciones: *Rg, Sama, Yajur* y un poco después *Atharva Vedas*. Cada una de estas colecciones védicas estaba dividida en versos (*samhita*), manuales rituales (*brahmanas*, cuyo sentido no hay que confundir con el de brahmanes), libros del bosque (*aranyakas*) y, finalmente también *Upanishads*, los libros que exponen en particular, algunos de los aspectos más esotéricos y filosóficos del pensamiento brahmánico.” (Williams, *Tribe y Wynne, Pensamiento budista*, 28).

²⁷⁶ *Ibid.*, 35.

Siddhartha fue el primero de los hijos del rey Suddhodana de Kapilavastu. El nombre de su madre era Maya. Ellos le dieron una vida digna de un príncipe durante 30 años. Durante este tiempo contrajo matrimonio con su prima y tuvo un hijo llamado Rahula. Cuenta la leyenda que un día decidió partir de su palacio a conocer la ciudad. Visitó sus calles en su carruaje y lo primero que llamó su atención fue un hombre viejo al que los años le pesaban bastante, Luego vio a un hombre enfermo que no contaba con techo y, finalmente, se tropezó con un cortejo fúnebre. Durante el trayecto, descubrió la fugacidad de los años, la impermanencia de los placeres y la muerte. Enseguida, vio a un monje que caminaba con un rostro alegre aunque en precariedad de cosas. Esta imagen lo interpeló y lo movió a renunciar a sus falsas seguridades²⁷⁷ y a buscar eso que solo es capaz de manifestar la nada: el todo.

Esta etapa es conocida como la renuncia.²⁷⁸ Siddhartha se acerca en su búsqueda a los yoguis, a los ascetas, sin hallar la liberación, lo que explica el por qué llegó a considerar que no son ni el sufrimiento ni las privaciones el camino correcto. Se marcha a Uruvilva (actual Bodhgaya) y bajo un árbol de la especie pipal se instala para encontrar la verdad. Es en postura de meditación que accede a la iluminación. Al despertar es el iluminado, el despierto,

²⁷⁷ “Se nos dice que, incluso antes de su nacimiento, el futuro Buda, a diferencia de nosotros, eligió renacer en el tiempo y en el lugar en los que renació, puesto que ya era un futuro buda sumamente avanzado, un bodhisattva. Los budas no se dan simplemente, y el hecho de llegar a convertirse en uno es el resultado de muchas vidas de práctica devota. La biografía de Buda muestra a un ser muy superior (aunque todavía humano), incluso antes de que se convirtiera en Buda. Gautama nació en una familia sumamente rica y próspera. Se nos dice que, de no haber renunciado al mundo y convertirse en un buda, seguramente habría llegado a ser un emperador de supremacía mundial (*cakravartin*; pali *vakkavattin*). Se casó con una hermosa princesa y gozó de la suprema alegría de un hombre indio: un hijo fuerte y sano. Nadie que llevara la vida de un jefe de familia podía esperar ser más exitoso en ella de lo que lo era Gautama, ni de lo que pudo haber sido. De ese modo, al lograr renunciar al mundo, Gautama renunció al máximo éxito posible en el seno de la estructura de jefes de familia. Con eso, anunció a todos la mayor frustración, imperfección (*dukkha*), de la vida del jefe de familia - la relatividad del brahmanismo védico tradicional- y la superioridad espiritual de la vida de un marginal religioso.” (Ibíd., 50).

²⁷⁸ “Se dice que el budismo es la vía media, y uno de los sentidos de esto es que se trata de hallar el medio entre la indulgencia sensorial (el lujo) y la privación sensorial (el ascetismo extremo). Al volver a comer, al fortalecer el cuerpo, Gautama mostró que la verdadera liberación concierne a la mente. No se trata de una cuestión de acción ritual, ni de renuncia de la acción. Es una cuestión de conocimiento. La liberación viene de la búsqueda interior, más allá del ascetismo feroz, así como de cualquier conocimiento menor poseído por otros renunciantes... Gautama dominó las diversas prácticas espirituales de su tiempo y, sin embargo, seguía sintiendo que no había alcanzado el objetivo. De ese modo, Gautama tuvo que descubrir de nuevo el *sasana*, descubrirlo por sí mismo, pues no había nadie para enseñárselo” (Ibíd., 51).

el Buddha.²⁷⁹ Comprende entonces cuál es la naturaleza del sufrimiento y la senda para extinguirlo. Decide enseñar su experiencia e inicia en Sarnath (Parque de las Gacelas) muy próximo a Benarés, lugar en el que cinco ascetas le escuchan, sus cinco primeros discípulos. Este Sermón se ha dado en llamar “*Sutra de la puesta en movimiento de la rueda de la ley o discurso de las cuatro nobles verdades*”. Prosigue en su camino del *dharma* por toda la India, consolidando una comunidad que no solo ha escuchado sino aceptado y apropiado su doctrina. Murió de causas naturales a los 80 años y se extinguió (*parinibbuto*), es decir, no volvió a renacer para sufrir de nuevo. No nombró sucesor, su sucesor sería el *dharma*.

3.3.1. Las cuatro nobles verdades.

3.3.1.1. Primera noble verdad del Buddha: naturaleza del sufrimiento (*dukkha*).

Al príncipe Siddhartha en su paso por el pueblo siete experiencias le confirmaron la primera gran noble verdad, a saber: el nacimiento es sufrimiento, la vejez es sufrimiento, la muerte es sufrimiento, estar unido a lo que no se ama es sufrimiento, estar separado de lo que se ama es sufrimiento, no saber lo que se desea es sufrimiento y los cinco agregados²⁸⁰ del sufrimiento: el cuerpo o materia, las sensaciones, la percepción, las formaciones del espíritu y la conciencia y conocimiento.

La palabra *Dukkha* (sufrimiento) se compone de la raíz *du* que significa ‘malo, vil desagradable’ y la sílaba *kham* que significa vacío. Por tanto, *dukkha*, etimológicamente, sería: lo malo que está vacío. O, como generalmente se traduce: ‘lo insatisfactorio o incapaz de satisfacer’, lo que es incapaz de llenarnos.²⁸¹

²⁷⁹“El Buda pasa todavía siete semanas debajo de su árbol, dudando de si ir o no a enseñar lo que ha descubierto. El dios Brahma, rodeado de divinidades, se le acerca entonces a suplicarle que difunda la verdad, según dicen sus biógrafos. Por compasión, el Despierto empieza su predicación, que durará cuarenta y cinco años. Su primera etapa es *Sarnath*, el Parque de las Gacelas, cerca de Benarés, donde entrega una enseñanza a los cinco ascetas a los que había dejado y que se convierten en sus primeros discípulos, *bhikkhus*” (Lenoir, *Breve tratado de la historia de las religiones*, 93).

²⁸⁰ Conocidos en el buddhismo con el nombre de *skhandas*: “Buda parece defender la existencia de un yo que podríamos denominar funcional, presente a modo de constelación de acontecimientos momentáneos y pasajeros que tienen relación de causa efecto entre sí, y por tanto una cierta permanencia móvil bajo apariencia de mismidad, los cinco *skhandas*: forma física corporal (*rupa*), sensación o sentimiento (*vedana*), percepción (*sanna*), volición (*shankara*), conciencia (*viññana*).” (Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, 141).

²⁸¹Parakranabahu, *El sutra de Benarés*, pos. 980.

En su primer discurso conocido como el Sutra de Benarés (*Dhammacakkappavattana Sutta*), Buddha expresó la primera gran noble verdad sobre el sufrimiento. Al ver sufrir a tantos hombres y mujeres después de abandonar su lugar confortable, su búsqueda se encaminó hacia esta realidad. Descubrió que nadie escapa al sufrimiento, todos padecen, pues el ciclo vital trae consigo etapas que por muy bellas que sean siempre se marchan. A esto, en el buddhismo se le ha dado en llamar *samsara* o círculo del constante sufrir, noción que también comparten hinduistas, jainistas, sikhs, bonpos y budistas.²⁸² Círculo que lleva de renacimiento en renacimiento²⁸³ donde una vida correcta conduce a una existencia más bondadosa y una vida de excesos a otra vida menos favorable, ciclo conocido como (*kamma*), empero:

²⁸² En el entorno popular del hinduismo era común esta comprensión del ciclo de *samsara*: “Estamos implicados en un proceso o ciclo de múltiples nacimientos y muertes al que se hace referencia como *samsara*. Los efectos de nuestros actos nunca se eliminan a través de la experiencia, ya que los actos egocéntricos que se realizan en cada vida continúan produciendo los efectos que mantienen en movimiento el ciclo del *samsara*. Sin embargo, los actos egocéntricos surgen de la ignorancia, y la eliminación de la ignorancia con la ayuda de los escritos sagrados pone fin al karma y al ciclo de muerte y renacimiento. En general, una persona liberada no está sujeta al renacimiento. En palabras de Harold Coward: ‘los Vedas son la escalera espiritual hacia la liberación (*moksa*)’”. (Coward, *Los escritos sagrados en las religiones del mundo*, 102).

²⁸³ Esta nota, es quizá la más importante al respecto de la diferenciación entre reencarnación en el hinduismo y el renacimiento budista apropiado sobre todo por el *zen*: “Como lo diría con otras palabras el empirista inglés David Hume en el siglo XVIII, el ‘yo’ sería el conglomerado de sus *skandhas* en devenir: ‘La recurrencia de sensaciones e ideas crea un ilusión de mismidad; en realidad, se trata únicamente de la continuidad de una serie de *skandhas* o agrupaciones temporalmente consolidadas, que se hacen pasar por un yo. Lo que transmigra es un flujo de energía que se reviste de un cuerpo tras otro, como se puede pasar la llama de la mecha de una vela a la mecha de otra. Todo lo que realmente sabemos u observamos de nosotros mismos o del mundo que nos rodea son estos estados de conciencia siempre cambiantes. Por tanto, si todo está en incesante devenir, no hay ningún Ser eterno, ningún Brahmán absoluto, ninguna personalidad permanente, humana o divina. Por eso la permanencia del yo o del mundo de las apariencias es la gran ilusión que hay que desechar si se quiere lograr la liberación de la rueda del devenir perpetuo. Morimos y renacemos en cada momento, afirma Buda. Estamos tratando perpetuamente de romper la danza dinámica del mundo, que es unidad en ‘cosas’ separadas para luego intentar congelarlas en el hielo del pensamiento. Pero la danza del mundo se resiste tenazmente a permanecer fragmentada y congelada, se hace remolino, cambiando a cada instante y riéndose de nuestros patéticos esfuerzos por organizarla o controlarla. Ciertamente, el punto esencial en que la enseñanza de Buda difiere del pensamiento indio en general es su negación de un ser (*atman*) individual, permanente e inmutable. Las ideas de reencarnación y transmigración no encajan en esta doctrina del *anatta* o del no yo. Por ello el budismo utiliza un término más prudente, el de volver a ser (*punabbhava*), el de renacimiento, en que la vida siguiente es completamente nueva, aunque la forma que adopte vendrá condicionada por la precedente. Retomando el símil de la llama que pasa de una vela a otra, la llama de la última vela es distinta de la primera. Buda tiene por completamente insensata la afirmación: ‘después de la muerte yo seré esto, que es permanente, que subsiste, que dura, que no cambia, y como tal existirá por toda la eternidad. ‘Solo existe dolor, y no hay doliente, no existe el agente sino solo el acto, El Nirvana es, pero no aquel o aquella que lo busca. La Vía existe, pero no aquel o aquella que avance por ella’. Por ello, si somos favorecidos con un precioso renacimiento humano, debemos tener mucho cuidado para hacer buen uso de ello a fin de alcanzar la liberación.” (Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, 143).

El concepto budista de la reencarnación sería más fácil de entender si el Buddha hubiera reconocido la existencia del alma más allá de la muerte, alma que trasciende la muerte pasando de una existencia a otra en diferentes cuerpos como el que se pone un nuevo vestido. Pero el Buddha se opone tajantemente a la transmigración de las almas y plantea una doctrina del no yo. La persona concreta, se compone solamente de cinco agregados o grupos (*khandha*), de los que ninguno se conserva más allá de la muerte.²⁸⁴

Antes de continuar y para una mejor comprensión de la citación de los textos budhistas, se hace ineludible una breve explicación sobre la clasificación de las escrituras sagradas de la tradición Pali de la escuela *hinayana*, reconocidas por todas las escuelas del buddhismo. El nombre de la colección es *tipitaka* o *tripitaka*²⁸⁵ en sánscrito, cuya traducción es “tres canastas”, pues los escritos fueron guardados y clasificados en cestas:

- *Sutta Pitaka*, consta de cinco colecciones (*nikayas*) de sermones pronunciados por el Buddha: *Digha Nikaya* los 34 discursos más largos centrados en la formación espiritual de los monjes y las monjas, en los deberes de los laicos, así como en los diversos aspectos de la vida religiosa en la India del siglo V a.e.c. *Majjhima Nikaya* 152 discursos (*suttas*) sobre historias del Buda y sus primeros sermones. *Samyutta Nikaya*, 5 series de *suttas* divididos en función de su contenido, como el Óctuple Sendero y la naturaleza de la personalidad humana. *Anguttara Nikaya* 11 *suttas*. *Khuddaka Nikaya* obras menores que incluyen textos como el *Dhammapada* antología de los epigramas y poemas breves de Buda, el *Udana* que contiene máximas de Buda, *Sutta Nipata* que incluyen leyendas sobre Buda y los *Jataka* historias sobre las vidas anteriores del Buda que ilustran cómo el *kamma* tenía repercusiones en las existencias futuras.

²⁸⁴ Parakranabahu, *El sutra de Benarés*, pos. 99.

²⁸⁵ “La literatura canónica budista comienza a ser fijada de forma definitiva en el concilio de Asoka 200 años después de la muerte de buda y fue escrita originalmente en dos lenguas indoeuropeas muy estrechamente relacionadas: el pali y el sánscrito. Las escrituras en pali han sido conservadas en Ceilán (Sri Lanka), y las escrituras en sánscrito se han preservado casi en su totalidad a través de las traducciones al chino y al tibetano. Cabe mencionar que el canon budista fue escrito primeramente en lengua pali, en Ceilán, durante el reinado de Vattagamani, hacia el 80 a.C. Lo que ha sobrevivido de las Escrituras se agrupa, hoy en día en tres grandes colecciones: 1. El *Tipitaka Pali* (Hinayana), 2. El *Tipitaka Chino*, cuya composición está menos fija y ha variado con el paso del tiempo. 3. El *Kanjur* y el *Tanjur* Tibetanos.” (Blanco, *El Dhammapada*, 10).

- El *Vinaya Pitaka* o libro de la disciplina monástica, que codifica las reglas de la orden, se divide en tres partes: *Sutta Vibhanga*, 227 ofensas que deben ser confesadas. *Khandhakhas* que se subdividen en *Mahavagga* (series mayores) y *Cullavagga* (series menores), que establecen las reglas para la admisión a la orden, la forma de vida y las ceremonias. *Parivara*, resúmenes y clasificaciones de las reglas.
- *Abhidhamma Pitaka*: Análisis filosófico y doctrinal.²⁸⁶

La primera canasta es la fuente del conocimiento budhista más antiguo. Su valor es inconmensurable, allí puede hallarse el *Digha Nikaya* (colección de *sutras* largos). Este es en el Canon Pali uno de los textos fundamentales ya que suministra información relevante de la doctrina de Buddha y el contexto en el que esta nació. Por ejemplo, en uno de estos *sutras* Buddha da a conocer su posición frente a la muerte:

Oh *bhikkus*, los samanes y brahmanes que suponen la existencia del pasado o del futuro, que teorizan acerca del pasado y del futuro, no saben, no ven, no es sino la opinión, la inquietud, la perturbación de personas dominadas por el deseo. Asimismo, los que sostienen que existe un *atman* consciente o inconsciente después de la muerte, están condicionados por el contacto.²⁸⁷

En efecto, por este tipo de afirmaciones queda claro lo poco que a Buddha le preocupa la vida después de la muerte. Para él la vida presente es lo que importa porque tanto la ignorancia como el despertar son realidades innegables que ocurren en ella. De hecho, así como se nace en un estado hostil o en una vida afortunada nada impide el despertar si la persona está dispuesta a ello, es decir, el despertar es una decisión de apertura personal y depende de cada quien.

²⁸⁶ Armstrong, *Buda: una biografía*, 2; Además sobre la última canasta cabe complementar: “El *Abhidharma* se refiere a la tercera parte (*pitaka*) del canon budista (el *Tripitaka*). Contiene compendios y compilaciones, tales como el *Abhidarmakosa*, de Vasubandhu... Es un método general de investigación y explicación del *Dharma* budista. Esta investigación implica el análisis de lo que se da en la experiencia en sus partes principales o (en general) en sus momentos evanescentes, conocidos como *dharmas*. El propósito de este análisis es ir más allá de la realidad convencional y construida de la existencia individual en el mundo, y, en su lugar, ver la verdad última de que la experiencia está hecha de un flujo mental y físico de acontecimientos, esto es, los *dharmas*, en última instancia, reales. (Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 141)

²⁸⁷ Nikaya Digha, *Diálogos mayores de Buda*, 67.

Se da cierre esta breve explicación sobre los textos budhistas para retomar el tema que aquí nos ocupa. Siddharta enseña que el sufrimiento no es una fase terminal de la vida a la que hay que resignarse y someterse, sino por el contrario, sufrir es como un relámpago en medio de la noche que no solo despierta sino que ilumina, es decir, es la condición de posibilidad de la trascendencia. Aquel que ha alcanzado el más sutil de los estados de consciencia, ha sido porque consciente de la naturaleza y el origen del sufrimiento ha emprendido el camino hacia la extinción del mismo.

Por eso:

Se trata de una soteriología gnóstica. Para dar lugar al estado de liberación es crucial conocer algo, cuya ignorancia por parte de casi todos los demás explica su estado de no-liberación, su estado de *samsara* (el incesante ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento), y, por tanto, su *dukkha*, su dolor, su miseria y su angustia existencial. La centralidad de la sabiduría (*jñāna*) entre los renunciados se halla en contraste con la centralidad del *karma* entre los jefes de familia brahmánicos. La liberación no proviene de las acciones (no es, como tal, una cuestión de buen *karma*), sino del conocimiento de la verdad salvífica. Esta centralidad del conocimiento de algo que sitúa firmemente al budismo junto a otras tradiciones indias (como las de las primeras *upanishads* clásicas, la *Samkhya*, o el Yoga)... Es llegar a ver las cosas tal como realmente son.²⁸⁸

Debido a que *sunya* o vacío también es una realidad antropológica, el renacimiento se consume sin transmigración, esto es, la nueva vida no es la misma que la anterior, no es que el yo de un cuerpo vaya a otro yo de otro cuerpo, cosa que sí hacen los impulsos kármicos; sin embargo, la relacionalidad que fundamenta toda existencia alcanza con la muerte su plenitud, como ya veremos en lo que sigue. Con todo: “No se sabe con claridad dónde ni cuándo surgió exactamente la noción de renacimiento. Jurewicz (2004) ha señalado que la creencia en el renacimiento puede encontrarse en el himno fúnebre del *Rg Veda* X,16,5”.²⁸⁹

²⁸⁸ Dalai Lama y Chodron Thubten, *Budismo: un maestro muchas tradiciones*, 38.

²⁸⁹ “Buda aceptó la cosmovisión básica de los marginales, cuya declaración más antigua se encuentra en las primeras *Upanishads*, a saber: la vida en este mundo es intrínsecamente dolorosa, puesto que cada persona está atrapada en el interminable ciclo de transmigración y, por lo tanto, no puede encontrar jamás una satisfacción perdurable. Según esta interpretación, las acciones de una persona (*karma*) en su existencia presente son las que causan el renacimiento después de la muerte. En tal caso, la liberación del ciclo de renacimientos solo puede

Dicho esto, *dukkha* tiene cuatro atributos, aún más, cada noble verdad tiene cuatro atributos que la distorsionan, así lo enseñan el *Abhidharmakosa* de Vasubandhu y el *Pramanavarttika* de Dharmakirti.²⁹⁰ Estos son: los agregados contaminados cuerpo, sentimientos, discriminaciones, el *karma* y la ignorancia volitiva. Estos agregados son impermanentes (*anicca*), en vista de que surgen y se disuelven a cada momento. Son insatisfactorios pues hacen parte el círculo *samsárico* y *kármico*. Son vacíos (*sunya*) pues no poseen un sí mismo o un yo, ni mucho menos sustancialidad:

Para unir estos cuatro atributos, nuestro cuerpo y nuestra mente cambian momento a momento; esta es su naturaleza. Todo lo causado por la ignorancia es por naturaleza insatisfactorio; es el *dukkha* del condicionamiento dominante... Reflexionar sobre estos cuatro atributos del *dukkha* verdadero da mucho qué pensar y altera radicalmente nuestra perspectiva sobre quiénes somos y qué nos aportará la felicidad, y nos lleva a renunciar al ansia por los agregados contaminados y a buscar el nirvana, la paz verdadera.²⁹¹

Por consiguiente, ante la impermanencia de los agregados y la muchas elucubraciones de lo que ocurre con la vida después de la muerte, Buddha no respondía. Al contrario, sonreía por la impertinencia de tales cuestiones pues la vida no se trata de acciones que nos merezcan la liberación, sino de vivir con consciencia plena, con sabiduría (*jñana*). Raimon Panikkar tanto en su libro *Mito, fe y hermenéutica*²⁹² como en *El silencio del Buddha*²⁹³ ahonda en la sonrisa

provocarse mediante la detención de las fuerzas del *karma* en nuestra vida presente. (Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 30; 60).

²⁹⁰ Dalai Lama y Chodron Thubten, *Budismo: un maestro muchas tradiciones*, 52.

²⁹¹ *Ibid.*, 56.

²⁹² “Lo que Buddha hace es poner en silencio la pregunta, tranquilizar al interrogador haciéndole ver que su pregunta no tiene sentido, o mejor aún, que él no tiene la capacidad (y por tanto el derecho) de hacer tal pregunta. En cierta manera el Buddha pone en crisis a la pregunta y, por tanto, también al interrogador. Todo mensaje de Gautama consiste en hacer comprender a los hombres que torturarse con las llamadas cuestiones cruciales de la vida es el gran engaño humano, el origen de la infelicidad y el precio pagado a cambio de la utopía de creer que se tiene el derecho, o peor aún el deber, de penetrar el misterio de la existencia. Lo que Buddha exige es un sentido realista de aceptación de la realidad tal como se presenta, una confianza total en la vida, en lo que nos es dado, sin intentar sustituir la realidad por nuestras ideas personales... Podríamos sintetizar el mensaje del Buddha: si hay una trascendencia, se ocupará de nosotros. Y si no existe, es inútil engañarse. Pero hay más. Si existe la trascendencia es tan trascendente que supera tanto nuestro pensamiento como a nuestro ser, y por tanto, también todo intento de darle un nombre. Para el Buddha dar un nombre al Absoluto sería la gran blasfemia. El apofatismo budhista es al mismo tiempo óntico y ontológico.” (Panikkar, *Mito, fe y hermenéutica*, 271).

²⁹³ Panikkar, *El silencio del Buddha*.

desinteresada de Shakyamuni. Y es que en Occidente nos hemos devanado los sesos tratando de responder las cuestiones sobre la vida después de la muerte, mientras en Oriente, especialmente en la tradición Budhista, se han dedicado a abismarse en el momento presente: “El Budhha no reduce la palabra al silencio, ni habla de una palabra de silencio; él nos ayuda más bien a descubrir el silencio de la palabra: ¡El Buddha sonríe!”²⁹⁴

Desde esta visión, *dukkha* es padecido por el ser imperfecto que no ha alcanzado la iluminación. Existen tres tipos de *dukkha*. El primero de ellos es el dolor físico (*Dukkhadukkha*), aquel que se percibe sensorialmente, por ejemplo: un golpe de piedra, un ardor de herida... El segundo, es el *dukkha* experimentado ante la fugacidad de las cosas, los momentos y las personas, vivencia que el buddhismo suele llamar *anitya* (en sánscrito) y *anicca* (en pali). Este tipo ayuda a comprender por qué la ancianidad, la enfermedad y la muerte constituyen dolor. Y, por último, el *dukkha* de la condición finita del ser humano, de la condición finita del mundo, la imperfección y la ignorancia.²⁹⁵

Acaso, ¿tiene el sufrimiento respuesta?, ¿las vidas pasadas y los futuros renacimientos?, ¿hay vida después de la muerte?, Buddha no responde.²⁹⁶ No obstante, Gautama utilizó una parábola que esclarece su mensaje frente al misterio último de la vida. Hace parte del *Culamalunkya Sutta* (el ‘Discurso más breve a *Malunkyaputta*’, que es el sexagésimo tercer *sutta* (‘Discurso de la escritura’) en la sección del Canon Pali conocida como el *Majjhima Nikaya*, ‘Colección de extensión media’:

Un monje llamado Malunkyaputta en un retiro, se preocupó porque Buda no había respondido lo que, para él, eran ciertas preguntas filosóficas de gran importancia. Esas preguntas hacían referencia a si el mundo es eterno o no lo es; a si es infinito o finito; a si el *jiva* (el principio vital) es igual al cuerpo distinto, y a si el *Tathagata* existe o no después de la muerte, o ni existe ni no existe después de la muerte... La respuesta de Buda es simple: es como si hubiese

²⁹⁴ Idem, *Mito, fe y hermenéutica*, 279.

²⁹⁵ *Ibid.*, 71.

²⁹⁶ “Del mismo modo, cuando el asceta itinerante Vaccha le presenta estas contradicciones, Buda niega a la vez tesis y antítesis, proclamándose libre de toda teoría preguntándose si él mismo sabe a su vez a dónde va a parar el fuego extinguido, si al este, al oeste, al sur o al norte. La confesión de ignorancia del propio Vaccha permite a Buda comparar el *arhat* con un fuego extinguido: toda afirmación concerniente a su existencia sería conjetural (*Majjhima Nikaya, sutta 72*)”. (Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, 142).

un hombre al que hubiera alcanzado una flecha untada con una gruesa capa de veneno; sus amigos y sus compañeros, su familia y sus parientes llamarían a un médico para que vea la flecha. Y el hombre dirá: ‘no me quitaré esta flecha hasta que sepa si el hombre que me disparó era un miembro de la clase del brahmán, un *ksatriya*, un *vaisya*, o un *sudra*. Hasta que conozca su nombre y su familia, hasta que sepa si era alto, bajo o de mediana estatura.’ Ese hombre no descubrirá nada de esto y morirá.²⁹⁷

Esta parábola describe la aproximación incorrecta al conocimiento del sufrimiento ya que se trata de una revisión superficial de los síntomas o causas accidentales del mismo y no de la identificación de su causa original a fin de lograr su extinción radical. Aquí las preocupaciones son: ¿Quién disparó?, ¿Un brahmán?, ¿cuál era su nombre?, ¿su estatura?... Entonces, quien es herido se anquilosa en cuestiones secundarias y no llega rápidamente a lo fundamental. Una interpretación existencial del texto asevera que el ser humano se pregunta sin sentido cuando piensa demasiado la vida con la sola razón mientras la flecha daña sus tejidos vitales. Por el contrario, la existencia es tan sencilla que solo pide ser vivida, pues lo único necesario es sacar la flecha sin preocuparse por la velocidad del disparo. Esa es la intención del sufrimiento, ser condición de posibilidad del camino del despertar. El apego es la flecha y sacarla el umbral de una existencia sin *dukkha*. De esta manera, si lo que se busca en el buddhismo es una respuesta sobre el misterio de la vida después de la muerte se fracasa en el intento, porque el Buddha no responde. Esta parábola es una invitación a morir al ego (extraer la flecha), porque las preguntas sobre la vida *post mortem* (cuestiones accidentales), obstaculizan la consciencia de la vida que ocurre aquí y ahora.

Otra parábola que merece ser traída al texto porque habla del paso del plano de la ignorancia al despertar (dos orillas), o de la muerte a la vida se encuentra en *Majjhima Nikaya*, en el *sutta 22*, el *Alagaddupama Sutta* (Discurso sobre el símil de la serpiente de agua):

Un hombre llega a una extensión de agua, donde la orilla cercana (el estado de no iluminación) es horrible y la lejana (esto es, el nirvana; pali *nibbana*) es segura. No hay ninguna barca, así que construye por sí mismo una balsa y cruza el agua sano y salvo. Pero una vez llegado al otro lado, el hombre ya no carga con la balsa, sino que, por el contrario, la

²⁹⁷ Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 59.

deja atrás. De ese modo, dice Buda, el *Dhamma (Dharma)* se enseña con el propósito de cruzar, no de aferrarse.²⁹⁸

Esta parábola reconoce la importancia del *dharma* (doctrina), pero, le da su justo lugar como simple elemento construido para atravesar la extensión de agua hacia la orilla de la iluminación, de modo que, una vez del otro lado es inútil conservarla, aunque el *dharma* sea considerado uno de los tres tesoros del buddhismo. Toda construcción doctrinal es instrumental en el buddhismo, una vez alcanzado el estado de iluminación se debe dejar atrás, no es acertado aferrarse a la balsa y creer que es perenne, eterna e inmutable.

Por eso, se llega a la consciencia más sutil por el camino del reconocimiento de la transitoriedad, solo así es posible desaferrarse de las ataduras en apariencia perdurables. Ya en cuanto al misterio de la vida y de la muerte, las cuatro nobles verdades una vez llegados a la orilla de la iluminación habrá que soltarlas (son la balsa), como también a todo lenguaje y comprensión del Absoluto para abrirse a la novedad de la plenitud, cuya contemplación directa supera cualquier categorización. Quizá sea el silencio la más clara expresión la budeidad, solo se puede vivir no se puede decir.

En síntesis, la naturaleza del sufrimiento es que este no es ajeno a nadie. Todos los seres humanos sufren por el simple hecho de nacer, envejecer, morir, amar y los cinco agregados que propician la existencia en el plano espacio-temporal. Pero como no bastó para Gautama hacer este diagnóstico decidió ir mucho más allá: a su origen. Dicho esto y abordada la identificación de la naturaleza del sufrimiento desde las búsquedas de Siddharta Gautama; es decir, como él lo comprendió antes de abandonar su vida familiar, como lo hizo cuando intentaba hallar una vía de liberación y, como lo experimentó en el instante de la iluminación. Es momento de tratar sobre el origen del sufrimiento explorando la segunda noble verdad que se encarga de este asunto con mayor detenimiento y hondura.

²⁹⁸ *Ibid.*, 63.

3.3.1.2. Segunda noble verdad del Buddha: origen del sufrimiento (*samudaya*).

El sufrimiento es originado por el deseo (*tr̥sna* en sánscrito, *tan̥tha* en pali), es decir, por el apego a cosas, ideas, personas y lugares. El apego ata y envuelve en un círculo interminable de dolor. Con relación a ello el *Dhammapada* expresa:

Del apego y el cariño brota el dolor.
Del deseo y del placer surge el miedo.
No existe dolor
para el que está libre del cariño y el apego.
Menos aún existe el miedo
para el que está libre del deseo y el placer.
Aquel que deja de querer,
gustar, desear, codiciar, envidiar, está libre del dolor y del miedo.²⁹⁹

Desde luego, el deseo no es solamente por lo nimio material, existe el deseo de trascendencia, el cual, también es causa de sufrimiento. No es que la sed de infinito sea una desviación humana, por el contrario, esta es constitutivamente humana. Lo que sucede es que la trascendencia puede comprenderse de manera errada y terminar siendo otra manifestación del ego. En su libro *El arte de ser* la filósofa Mónica Cavallé desarrolla ampliamente este comportamiento que hace de las virtudes vicios a partir de la perspectiva estoica del principio rector *hegemonikón* o *proairesis*³⁰⁰ o, en el sentido que aquí tratamos, el cómo un camino de liberación termina por ser un obstáculo para la plenitud.

²⁹⁹ Blanco, *El Dhammapada*, 123. Este texto se encuentra en el Canon Pali en la colección de *Sutras Pitaka*, específicamente en la sección *Khuddaka Nikaya* o colección menor.

³⁰⁰ “Para Spinoza este impulso orientado a la autoconservación queda recogido en su noción de *conatus*. El *conatus* es el esfuerzo intrínseco a la esencia de cada cosa que la conduce a mantenerse en el ser y a potenciarse. En este sentido, los estoicos reconocen que cuando el impulso básico (*hegemonikón*) se encauza a través de juicios errados, es decir, cuando nuestros impulsos particulares se originan en las falsas representaciones que nos hacemos de las cosas, estos impulsos se tornan irracionales e inarmónicos, dando lugar a las pasiones (*pathos*=pasión=perturbación del alma). La vida del sabio constituye el paradigma de la salud del alma. En él prevalecen la *apatheia* (*a-phatos*), la carencia de pasiones o perturbaciones anímicas, y la *ataraxía*, la serenidad o tranquilidad del ánimo. Como ya advertimos, la *apatheia* estoica en ningún caso equivale a lo que hoy en día entendemos por apatía: ausencia de emoción, desidia, desgana o ausencia de fuerza. Por el contrario, la ausencia de sufrimiento innecesario es el signo de la máxima fuerza interior. Por otra parte, *apatheia* no significa carencia de afectos, sino de emociones irracionales. De hecho, el estoicismo acuñará la palabra *eupátheia* para aludir a la vida afectiva del sabio: en él predominan los buenos estados afectivos (*eupátheiai*), los afectos armónicos, los apetitos y sentimientos no distorsionados por ideas confusas o inadecuadas, esto es, acordes a la naturaleza de las cosas.” (Cavallé, *El arte de ser*, 164).

Es de esta manera que una incorrecta interpretación de lo que es la eternidad o la sed de infinito llega a hacerse *dukkha*. Querer liberarse es una moción correcta, pero aferrarse a ella o a los resultados que pueda generar es lo incorrecto, pues finalmente, se reduce un acto acelerado y competitivo. Aunque, una vez alcanzada la iluminación la sed de ser también será extinta.

Sobre el origen del sufrimiento, Buddha apropió muchas enseñanzas de los *sramanas* (renunciantes) quienes afirmaban que el renacer y el remorir eran causa del deseo de prosperidad. Incluso, en ese tiempo algunos rituales sagrados eran considerados como medios para obtener prosperidad material. *In stricto sensu*, una acción sagrada terminaba siendo un intercambio comercial con la divinidad, pues se buscaba a través de ella un resultado nimio y material, de modo que, se degradaba a tal punto que no liberaba sino que ataba generando más sufrimiento.

Pero, el problema mayor subyace en el deseo (*trishna*) que es apego (*upadana*), un apego con varias vertientes: “apego a los objetos de sensación-deseo, apego a las visiones (sánscrito: *drsti*; pali: *ditthi*), apego a preceptos y votos, y apego a la doctrina del yo”.³⁰¹ Y, lejos de ser un asunto del cual librarse con acciones materiales, disciplinares o cúllicas, solo se logra a través de la meditación madura y desinteresada, pues el grillete que esclaviza está en la mente.

Sin duda alguna, el deseo de eternidad, de inmortalidad, es una ilusión. Por eso, la sed de infinito debe conducir hacia la plenitud del ahora, debido a que, la transitoriedad es inexorable e insoslayable; es decir, todo pasa y el deseo enajenado no da espacio a la experiencia del instante único. De hecho, uno sufre por lo que se va, por querer atrapar el viento con el puño, en cambio, la impermanencia es un camino de liberación si se es consciente de la fugacidad de todo. Con todo, desear la permanencia y la eternidad futura es un sendero equívoco “atrapados por esa sed, ni se imaginan que puede haber otro estilo de

³⁰¹ Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 73.

vida incomparablemente más plena y humana”,³⁰² mientras que aceptar *anicca* es la senda correcta.

Ahora bien, tras el deseo se oculta *avidya*: la ignorancia. De allí que la gnosis sea el antídoto al estado ignoto. Gnosis entendida como sabiduría y no como intelección. Para mayor claridad y precisión, el buddhismo es el camino de la visión correcta. Buddha sostiene que la ignorancia es creer en la existencia del yo, pues el yo conlleva a la posesión, a afirmar “esto es mío, más son las cosas y mía es la acción”. Pues, el no-yo, esto es, la amplitud de la existencia más allá de los límites de la individualidad, apertura el camino de la liberación en la espaciosidad de la identidad compartida, en el horizonte infinitamente vasto y constitutivamente relacional. Buddha sostiene que esto es sabiduría: cesación del sufrimiento.

3.3.1.3. Tercera noble verdad del Buddha: cesación del sufrimiento (*nirodha*).

Si en las dos nobles verdades anteriores el Buddha enseñó sobre la naturaleza y el origen del sufrimiento, en las dos siguientes mostrará la senda de la liberación. En esta noble verdad el itinerario hacia el *nirvana* comienza. Una vez el deseo ha sido superado y el desasimiento total ha tenido lugar, también la vida, la muerte, el renacer, el remorir, el *samsara* cesan, todo cesa. Eso explica el hecho de que la acepción más profunda del término *nirvana* sea: extinción.

Los estudiosos del buddhismo Paul Williams, Anthony Tribe y Alexander Winne, explican la cesación del sufrimiento en los siguientes términos:

En el sermón del fuego (*Adittapariyaya Sutta*), Buda explica que las facultades sensoriales de una persona -al igual que sus objetos y la cognición de ellos- arden con los fuegos de la codicia, del odio y de la ilusión (es decir la ignorancia), y, por ende, indica que las fuerzas que impulsan el *samsara* se han extinguido por completo. En el contexto de las cuatro nobles verdades, en que la metáfora de la sed (es decir, *trnsna*, ‘anhelo’) se emplea para explicar la causa del sufrimiento, nirvana debería más bien entenderse como la sofocación o la extinción

³⁰² El CE, *Sidarta Gautama*, 26.

de las llamas de la sed: si el estado de *samsara* se piensa como el de una persona sedienta que tiene la necesidad urgente de saciarse, el nirvana es, por contra, el estado de la persona cuya sed ha sido finalmente sofocada, y que, por tanto, no necesita nada. Aquel que ha alcanzado el nirvana se encuentra sereno, literalmente, ‘fresco’.³⁰³

Como ya se dijo, Buddha alcanzó la iluminación bajo un árbol, pero eso no significó dejar de ser humano, por el contrario, continuó su camino en la dimensión espacio-temporal solo que ahora desasido, compasivo y sabio. Dando un paso más, en esta dilucidación trataremos sobre el nirvana como extinción antes de la muerte física y *parinirvana* como extinción total después de la muerte física. En vida, Buddha en cada una de sus acciones reflejó esta disposición interior, que no es otra que su estado de extinción, y por lo tanto, lograba que los demás seres se dispusieran al despertar. Adicionalmente, cabe decir, la iluminación no se considera extinción de la existencia sino que más bien supone una existencia renovada capaz de ver directamente al corazón de la realidad tal cual esta es; por ello, el compromiso histórico del estado iluminado no cesa.

Sobre el compromiso histórico después del *nirvana*, el biblista español Juan Luis de León, quien ha dedicado uno de sus estudios a la muerte en perspectiva interreligiosa, afirma que en el buddhismo con el *nirvana* se extingue el odio, la avidez y la maldad:

La *Sutta* de la Red Perfecta, ofrece todavía una lista más completa de las creencias que son consideradas heréticas: eternalistas (sostienen que el alma y el mundo son eternos), extensionistas (discuten si el mundo es especialmente finito o no), originistas fortuitos (el mundo y el alma existen sin una causa), los después de la muerte (que sostienen que el sí mismo no degenera), los aniquilacionistas (que sostienen la separación, la destrucción, la aniquilación de un ser vivo. La *Anguttara Nikaya*, o Colección de Sermones por Orden Numérico, refuta la acusación de que la doctrina budista sea nihilista: ‘Hay quien dice: *el monje Gotama es nihilista, predica la doctrina del aniquilamiento y la enseña a sus discípulos*. Pero lo que yo enseño es el aniquilamiento de la avidez, del odio y de la ofuscación, el aniquilamiento de la profusión de cosas malas y perjudiciales. Eso es lo que

³⁰³ Williams, Tribe y Wynne, *Pensamiento budista*, 77.

yo enseño, y es solo en este sentido que puede decirse que el monje Gotama predica la doctrina del aniquilamiento' (*Anguttara Nikaya* VIII, 12). El Buda, de esta manera, evita las dos posturas extremas, eternalistas y aniquilacionistas, y opta por un camino medio.³⁰⁴

O, como la filóloga y humanista española Teresa Guardans expresa casi poéticamente:

‘Extinción’...: es como si, de pronto, una chispa se diera cuenta de que es fuego, de que no hay diferencia entre el fuego y ella, de que ella es el fuego... La clave de la extinción es darse cuenta. Mientras la chispa luce y se agite por conservar su forma particular y piense que eso es lo importante, su breve vida no será más que una gran angustia persiguiendo un imposible. Cuando una chispa desaparece, ¿desaparece el fuego? ¡Qué distinta la vida de la chispa si pudiera cambiar el punto de vista! Si los seres humanos captaran que son formas del río de la vida ¡Cómo se transformaría la perspectiva de su existencia!³⁰⁵

Al morir Buddha y habiendo alcanzado el nirvana no renacerá de nuevo (*parinirvana*) y sus cinco agregados psicofísicos no serán reemplazados, esto es, se habrá extinguido su dimensionalidad material. *Tathagata*=esto, ahí, así es... Esa es la existencia del iluminado, de la cual, nada se puede decir, ni pensar y, es tan sutil que las elucubraciones racionales están lejos de poderla demostrar. Por eso, cuando a Buddha le preguntan sobre la vida después de la muerte no responde, sonrío, pues la cuestión carece de sentido.

Precisamente, esta es la diferencia entre nirvana y *parinirvana*. El nirvana necesariamente vincula un cuerpo físico, fue lo que experimentó Buddha bajo el árbol del *bodhi* y durante los sucesos posteriores de su vida. El *parinirvana* indica la no existencia de un cuerpo, es decir, es el estado que Buddha alcanzó después de su muerte.³⁰⁶ El primero conocido como

³⁰⁴ León Azcárate, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, 288.

³⁰⁵ Guardans, *Las religiones*, 47.

³⁰⁶ Es interesante leer el ritual del funeral de los Buddha en el siguiente texto: “*The prescription that the Buddha’s funeral should be conducted as though it were the funeral of a cakravartin, therefore, may generally be related to the later injunction that his relics be preserved and that his body not be handled like those of mere mortals (or of non Buddhist samnyasins, whose remains were not generally preserved). But it is the specific elements of the prescribed cakravartin’s funeral that most interest me here. In the Mahaparinirvana Sutra, these are said to constitute a ritual sequence of acts that is called a ‘sarira-puja’, a word that literally means ‘the worship of the body’ but that more generally might be translated as ‘the funeral arrangements’. First, the body of a cakravartin (and consequently the body of the Buddha) should be wrapped in five hundred double-layer of shrouds made of two kinds of cotton cloth. Second, it should be placed in an iron coffin filled with oil*

‘nirvana con residuo’, el segundo como ‘nirvana sin residuo’. Buddha alcanzó el *parinirvana* en Kushinagar después de ingerir un alimento que le causó una severa disentería, teniendo en cuenta que su cuerpo ya estaba bastante afectado por los años. Sus últimas palabras fueron dirigidas a la comunidad bajo un árbol, así como años atrás había dirigido las primeras palabras en su despertar: “La decadencia es inherente a todo lo condicionado. ¡Con atención consciente, mantengan el esfuerzo!”³⁰⁷

Puesto que, incluso en vida, el *Tathagata* es ‘profundo, inconmensurable, insondable, al igual que un gran océano’, las preguntas sobre lo que le sucede después de la muerte no pueden responderse. Al parecer, tales preguntas son, simplemente, inaplicables cuando una persona ha alcanzado el nirvana, incluso durante su vida.... Ahí se encuentra el interesante problema de cómo interpretar pasajes como el siguiente, que trata sobre el nirvana y que ha sido atribuido a Buda en cuanto ‘declaración inspirada’ (*udana*): ‘existe, monjes, un dominio donde no hay tierra, ni agua, ni fuego, ni viento, ni esfera de espacio infinito, ni esfera de nada, ni esfera de conciencia infinita, ni esfera de conciencia, ni de no conciencia; no hay ni este mundo, ni otro mundo, no hay sol, ni luna. No llamo a esto ni ir, ni venir, ni persistir, ni morir, ni volver a nacer; no hay sostén, ni hecho, ni objeto. Es tan solo el fin del sufrimiento.’³⁰⁸

Respecto a la vida después del nirvana y del nirvana después de la muerte (*parinirvana*), viene bien la siguiente nota aclaratoria:

and covered with iron lid. Third, though not explicitly prescribed, it is understood that various ritual forms of veneration of the Buddha's body (puja) will be carried out during this time. Fourth, the tathagata/cakravartin is to be cremated on a fire made with various kinds of sweet-smelling woods. Fifth, his relics/remains are to be gathered. Finally a stupa (funerary mound) is to be erected for him at a crossroad” (Lo prescrito para el funeral de los budas es el mismo del funeral de un *cakravartin*, por lo tanto, por la ley posterior de la preservación de las reliquias, su cuerpo no sea tratado como el del resto de los mortales (o de un *sannyasi* no budista, a quienes comúnmente no se les preservan reliquias). Pero, estos son los elementos específicos que prescriben para los funerales *cakravartines* que más me interesan aquí. En el *Mahaparinirvana Sutra*, constituido por secuencias rituales llamadas *sarira-puja*, una palabra que significa literalmente ‘adoración del cuerpo’ pero que podría traducirse como generalmente se hace por ‘arreglos funerarios’, primero, el cuerpo del *cakravartin* (y en consecuencia el cuerpo del Buddha) debía envolverse en quinientas capas dobles de sudarios de dos clases de algodón. Segundo, debía ponerse en un ataúd de acero bañado en aceite y cubierto de igual manera con una tapa de acero. Tercero, aunque explícitamente no está prescrito, es entendible se venera el cuerpo de Buddha con varios rituales durante este tiempo. Cuarto, el *tathagata/cakravartin* es cremado con fuego elaborado de madera dulce. Quinto, las reliquias se reúnen para permanecer juntas. Finalmente, se erige para él una estupa en el camino ‘monje funerario’, en un camino crucial). Traducción del autor. (Cuevas y Stone, *The Buddhist Dead*, 33).

³⁰⁷ Guerra, “La muerte y el proceso de morir en el budismo”, 16.

³⁰⁸ Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 79.

A lo largo de los años, los budistas han sostenido que el proceso de volver a ser se produce no solo en esta vida, donde nos renovamos cada minuto, sino también más allá de la barrera aparente de la muerte. En este sentido, renacimiento no es sinónimo de reencarnación. No se trata de que una esencia espiritual fija e inamovible encuentre cobijo en otro cuerpo cuando el primero ya se ha gastado; lo que ocurre es que el ritmo de cambio continuo sigue su curso, del mismo modo que una llama de fuego avanza por un conjunto de ramas, pasando de una a otra sin extinguirse. Al pasar de una rama a otra la llama nunca cesa de cambiar; de igual modo, nunca es el mismo yo el que renace.³⁰⁹

La consciencia de las tres primeras nobles verdades, es decir, sobre la naturaleza, el origen y la cesación del sufrimiento son condición de posibilidad para la liberación de la cuarta y última. Desde luego, habiendo tratado sobre la cesación del sufrimiento, es momento de dar paso al noble óctuple sendero.³¹⁰

3.3.1.4. Cuarta noble verdad del Buddha: camino de liberación (*marga*) y el noble óctuple sendero.

Al nirvana se accede por el noble óctuple sendero, una senda de aquellos *aryas* (santos) que transitando la vía media caminan hacia el vislumbre de la sabiduría más sutil. Vía media por la que optó Buddha al darse cuenta que el ascetismo extremo no era capaz de liberar como tampoco una vida de placeres exagerados. En su primer discurso se refiere al noble óctuple sendero y lo explica con claridad a partir de sus momentos, a saber: *visión correcta, intención*

³⁰⁹ Parakranabahu, *El Sutra de Benarés*, pos. 2185.

³¹⁰ “*The last truth is the way leading to the cessation of suffering. The Buddha is like a doctor who first makes a diagnosis: there is suffering. Then he examines the causes of the suffering and makes a prognosis of recovery from the suffering. And finally he gives a course of treatment, which is what he calls the ‘path with eight branches’: ‘Of these Four Noble truths, the Noble Truth of Suffering must be penetrated by the full knowledge of suffering, the Noble truth of the Origin of Suffering must be penetrated by abandoning craving, the Noble Truth of the cessation of Suffering must be penetrated by realizing the cessation of craving, the Noble Truth of the Way Leading to the Cessation of Suffering must be by maintaining in being the Noble Eightfold Path (Samyutta Nikaya, LVI, 27)’.* (La última verdad que conduce a la cesación del sufrimiento. Buddha es como un doctor que primero realiza un diagnóstico: hay sufrimiento. Entonces examina las causas y formula un pronóstico y finalmente ofrece el tratamiento que él ha llamado óctuple sendero. ‘De estas cuatro nobles verdades, la que trata el sufrimiento debe adentrar al reconocimiento pleno del sufrimiento, la del origen del sufrimiento al abandono del deseo, la de la cesación del sufrimiento a la realización de la cesación del sufrimiento por el deseo y, la verdad que guía a la cesación del sufrimiento, por la permanencia en el noble óctuple sendero’) Traducción del autor. (Martine, *Spirit of the Buddha*, 30).

*correcta, hablar correcto, actuar correcto, medio de vida correcto, esfuerzo correcto, conciencia correcta, concentración correcta.*³¹¹

A su vez, estos estadios del óctuple sendero se corresponden con las dimensiones humanas fundamentales; sabiduría, ética y meditación.

Sabiduría -*prañña*:

1. Visión correcta (*ditthi*)
2. Intención correcta (*sankappa*).

Ética-*sila*:

3. Hablar correcto (*vaca*),
4. Actuar correcto (*kammanta*)
5. Medio de vida correcto (*ajiva*).

Meditación -*samadhi*:

6. Esfuerzo correcto (*vayama*)
7. Consciencia correcta (*sati*).
8. Concentración correcta (*samadhi*).

Es evidenciable la terminación de cada una de las estancias con el agregado pali *samma*, que significa perfección, para indicar que cada una de ellas es la acción más sublime de camino al estado de iluminación. Sendero que es sabiduría (*prañña*), ética (*sila*), y meditación (*samadhi*), distinción que no significa un recorrido gradual; en absoluto, pues a medida que se recorren, la una se articula con la otra: el sabio medita y actúa éticamente, o quien práctica la ética también la medita sabiamente. Todo ello con el propósito de ir en busca de la perfección, es decir, hacia el conocimiento de la ultimidad de lo real o, en otras palabras, a la dimensión absoluta de la realidad.

³¹¹*Parakranabahu, El sutra de Benarés, pos. 818.*

La primera dimensión correspondiente a la sabiduría (*prañña*) implica la visión y la intención correctas, esto es, tiene que ver con la comprensión de la naturaleza, el origen del sufrimiento, de la impermanencia y el desapego, la no violencia y la no ignorancia. La segunda corresponde con la acción ética (*sila*), apunta a la compasión hacia todo ser vivo, a no mentir, a cultivar siempre actitudes pacíficas apartadas del robo, el asesinato y los desórdenes sexuales. En cuanto el medio de vida correcto o recto medio que también es parte de la ética budhista alude a la transparencia de vida, a la honestidad. De otra parte, la disciplina mental (*samadhi*), que integra el esfuerzo correcto, la consciencia correcta y la concentración correcta, se relacionan entre sí de la siguiente manera:

Recto esfuerzo implica cuatro esfuerzos: **1.** Impedir el surgimiento de malos pensamientos. **2.** Apartar los malos pensamientos surgidos en la mente. **3.** Cultivar el surgimiento de buenos pensamientos. **4.** Mantener los buenos pensamientos ya surgidos. *La recta atención*, implica los cuatro estados de atención mental: **1.** Prestar diligentemente atención al cuerpo. **2.** Prestar diligente atención a las sensaciones y emociones. **3.** Prestar diligente atención a las actividades de la mente. **4.** Prestar diligente atención a las ideas, pensamientos, concepciones y objetos. *La recta concentración* asume las cuatro etapas de la absorción meditativa (*jñana*). **1.** Abandono de deseo y pensamientos impuros. **2.** Tranquilidad y unidad de la mente. **3.** Ecuanimidad consciente. **4.** Extinción total.³¹²

La última estancia meditativa, *samadhi*, es un estado de ser, es simplemente la experiencia del momento presente. Desde luego, ante la impermanencia de las cosas Buddha redescubre el valor infinito de eso que está ahí para con una mirada clara y atenta ser vivido, lo acoge sin detenerlo, es testigo de ese instante que en su paso efímero destila plenitud. De no ser así, la distracción-ignorancia de lo que pasa aquí y ahora, haría una y otra vez sufrir:

En una ocasión le preguntaron al Buddha por qué sus discípulos parecían tan radiantes; el Buddha respondió: ‘No se arrepienten del pasado, ni piensan acerca del futuro, sino que viven el presente. Por tanto, están radiantes. Al pensar sobre el futuro y arrepintiéndose del pasado, los tontos se secan cual junquillo cortado al sol’... Se trata de observar, vigilar y examinar,

³¹² *Ibíd.*, pos. 858.

sin actuar como jueces, observar de forma imparcial las emociones, sentimientos y estados, intentando ver las cosas tal cual son.³¹³

Y es que el sendero óctuple no es una subida gradual, como si primero hubiese que escalar la sabiduría, luego la ética y finalmente la meditación; no, es un proceso que cada instante contiene y desarrolla si se le permite, todo lo demás. Por tal razón, se usa la analogía de la estancia, porque es un espacio en el que se está, en el que se reposa mientras se va de camino, descubriendo siempre presente en ella el destino final: en la sabiduría está nirvana, en la ética está nirvana y en la meditación está nirvana, es más, nirvana es *samsara*.

Así pues, comienzan a emerger unos vislumbres diferentes a los habituales sobre la concepción de la vida y de la muerte en el buddhismo. El primero de ellos es la atención plena, el situarse en el aquí y ahora porque no es otro el lugar de la iluminación. El segundo, es la comprensión de la vida después de la muerte que lejos está de ser substancial,³¹⁴ es más bien el curso que sigue la vida por ser indetenible debido a su carácter transitorio y que alcanza su culmen definitivo en el *nirvana*, estado en el que habrá cesado su continuo devenir. En cuanto a la creencia de un yo que va de cuerpo en cuerpo y de vida en vida, queda fuertemente cuestionada desde la concepción del *anatta*. El renacimiento, es como un fuego que se expande en el verde bosque sin extinguirse, siendo esta una imagen que muestra el carácter vital de la existencia que transide todas las redes relacionales de la realidad.

Dicho esto, se hace necesario aclarar que las distintas escuelas del buddhismo han tenido comprensiones particulares de la muerte y distintas entre sí sobre el renacimiento a lo largo de los siglos. Debido a que esta primera aproximación a partir de las cuatro nobles verdades es compartida por todas ellas, la siguiente aproximación tratará de mostrar las comprensiones

³¹³ *Ibid.*, pos. 1786.

³¹⁴ A propósito de la concepción insubstancial de la persona y, por tanto, relacional, Raimon Panikkar en su libro sobre *Buddhismo*, escribe: “El *atman* que el Buddha no está dispuesto a admitir es aquella substancia imperecedera e inmortal, sujeto de todos los cambios y a la perfección del cual deben tender forzosamente todos los actos de aquellos que creen en él. No hay sujeto: el empírico, no lo hay, porque es a todas luces evidente que no sustenta nada, puesto que él mismo necesita de fundamento; el absoluto tampoco, porque en el momento en que se convierte en el sustentáculo de cualquier cosa, pierde su ‘absolutes’ y trascendencia.” (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 86).

diferenciales entre el buddhismo *mahayana* y el *vajrayana*. Para después adentrarnos en la noción *zen* que, valga decir, es la que más interesa a esta investigación.

3.4. La muerte en el *mahayana*, el *vajrayana* y el *zen*.

Aunque el buddhismo tiene su origen común en la experiencia de Siddharta Gautama el Buddha y en el *dharma*, que son dos de los tres tesoros del buddhismo, pues el tercero es la comunidad o *sangha*, con el correr del tiempo ha experimentado diversificaciones que a su vez se han constituido en sellos identitarios de las escuelas nacientes. Este carácter distintivo, el historiador francés Ernest Bendriss lo presenta así:

Al principio de la era cristiana, el budismo conservaba solo la escuela *theravada* o *hinayana*. La difusión de esta corriente del budismo y la ausencia de una ortodoxia sólida y global originaron múltiples escuelas de pensamientos, que se dejaron influir por las creencias ya presentes en los territorios por donde se propagaron. Tras varios siglos de existencia, el budismo se dividía en tres grandes tendencias. El pequeño vehículo o *hinayana*, basado en las enseñanzas primitivas y en el que el hecho de despertar es asequible solo a un número reducido de adeptos. El gran vehículo o *mahayana* que defiende los conceptos búdicos reformados y deifica al buda histórico, hace del budismo una práctica abierta y orientada a la compasión. El vehículo de diamante o *vajrayana* es algo posterior (apareció en el s. VII) y recibió influjos del tantrismo, una corriente del hinduismo basada en los *tantras*. El vehículo de diamante hace hincapié en las prácticas rituales capaces de llevar a la liberación, se desarrollará fundamentalmente en el Tíbet... No obstante, en otros territorios, el budismo se renovó y adaptó a los cambios sociales y a las políticas de la historia. Tal es el caso de Japón, donde en el curso del período Kamakura (1185-1133) las nuevas escuelas budistas vieron la luz: las corrientes *zen* y Nichiren.³¹⁵

Teniendo en cuenta que el *mahayana* –según la cita de Bendriss– es el buddhismo reformado que amplía la posibilidad de iluminación a todos los seres y hace hincapié en la compasión, resulta pertinente indagar sobre su genuina comprensión de la vida después de la muerte.³¹⁶

³¹⁵ Bendriss, *Breve historia del budismo*, 2.

³¹⁶ Otro rasgo distintivo que no se puede dejar de lado es la glorificación de Buddha: “*In its exaltation of the Buddha’s bodily form, the Rastrapala shares much in common with a great many Mahayana sutras. The Buddha is described as radiant, as one who surpasses a thousand suns, who illumines the entire assembly with his*

3.4.1. La muerte en el buddhismo *mahayana*.

El buddhismo *mahayana* o gran vehículo³¹⁷ nace en la India y llega posteriormente a China, Corea, Japón, Tíbet, Asia Central, Vietnam y Taiwán. Si la dimensión histórica de Buddha es relevante para el *hinayana* o pequeño vehículo, en el *mahayana* tienen una comprensión más espiritual de él.³¹⁸ Sin duda, la visión mística del Buddha propia del mahayana fue decisiva al momento de dar el distintivo frente al buddhismo *theravada* entre los siglos II a.e.c. y el I e.c.

Otro de los elementos diferenciadores del *mahayana* con respecto al *hinayana* es el *status* de la *sangha*, ya que, la posibilidad de la iluminación supera los límites monásticos del primer buddhismo, y se hace camino accesible al ser humano común. Asimismo, el ideal del *Bodhisatva*³¹⁹ se concibe es el culmen de la práctica compasiva (*karuna*) y es un voto de los

brilliance. This nearly ubiquitous motif is expressed in the Rastrapala.... However, as the last quoted verse illustrates, the Buddha was also depicted in the Rastrapala in more traditional terms, as 'adorned with marks' that characterize all buddhas. In a series of verses in the 'Prologue' uttered by Rastrapala in praise of the Buddha, some of these auspicious signs are enumerated in detail: 'There is no one equal, much less superior, to you, whose body is adorned with the marks like the sky dotted with stars. We pay homage to the Best of Sages, the Highest among Men. Even your corporeal form, which is pleasing to the mind, is unequalled; it eclipses the world together with the gods. In your presence, Brahma, Sakra, and the Akanistha gods are not the least resplendent. (El Rastrapala, al hablar de la exaltación del cuerpo físico de Buddha, tiene mucho en común con los grandes sutras del mahayana. El Buddha es descrito como un ser radiante, tanto, que supera el brillo de mil soles e ilumina a toda la asamblea con su resplandor. Su radiante omnipresencia se expresa en el Rastrapala... Sin embargo, como mostró la última nota, el Buddha también ha sido representado en el Rastrapalapariprccha-Sutra en el más tradicional de los términos con "adornos" los cuales son característicos a todos los buddhas. En una serie de versos del "prólogo" pronunciados por Rastrapala en alabanza a Buddha, se detallan a continuación los siguientes: 'No hay quien le iguale, ni quien le supere. Su cuerpo ha sido embellecido como el cielo lo ha sido con las estrellas. Rendimos homenaje al más sabio entre los hombres. Incluso su forma corporal agradable a la mente es inigualable; Ella eclipsa a los dioses y al mundo. En su presencia, los dioses Brahma, Sakray Akanistha resplandecen menos.'" Traducción del autor. (Boucher, Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahayana, 12).

³¹⁷ Se habla de pequeño vehículo y gran vehículo, porque estas escuelas son como botes que surcan el océano del sufrimiento hacia la orilla de la liberación.

³¹⁸ Otra de las diferencias del *mahayana* en comparación con el *hinayana* Alan Watts la plantea así: "El *mahayana* se distingue a sí mismo del budismo del Canon Pali denominando a este el pequeño vehículo (*hinayana*) de liberación, y dándose a sí mismo el nombre de gran (*maha*) vehículo: grande porque comprende una enorme riqueza de *upaya*, o métodos para la realización del nirvana. Estos métodos abarcan desde la sofisticada dialéctica de Nagarjuna, cuyo objeto es liberar la mente de todas las concepciones fijas, hasta la doctrina de la liberación en la que el individuo se libera por la fe en el poder de Amitabha, el Buddha de la Luz infinita, que -se dice- alcanzó su despertar muchos eones antes de los tiempos de Gautama. Hasta incluyen el budismo tántrico de la India medieval, en la que la liberación puede realizarse repitiendo palabras y fórmulas sagradas llamadas *dharani* y mediante ciertos tipos de yoga que comprenden relaciones sexuales con una *shakti* o 'esposa espiritual'" (Watts, *El camino del zen*, pos. 1165).

³¹⁹ No obstante, cabe aclarar en el *hinayana* ya se hablaba del *bodhisatva* pero indicando a aquel que está en camino de budeidad y aún su uso se emplea para señalar la evolución histórica del Buddha.

monjes *mahayanas*, pues en el *theravada* la intencionalidad es ser *arhat* (monje que alcanza el *nirvana* de manera personal para no volver a nacer).

Pero, ¿qué es un *Bodisatva*? El alemán y estudioso del buddhismo Edward Conze lo explica de esta manera:

El hombre ideal, la meta del esfuerzo budista era, según ellos, no el *Arhat* encerrado en sí mismo, frío y de mentalidad cerrada, sino el *Bodisatva* todo compasivo, que abandona el mundo, pero no a los seres del mundo. Mientras que antes se había enseñado la sabiduría como la más alta virtud, y la compasión como una virtud subsidiaria, ahora la compasión se consideraba igual a la sabiduría. Aunque la sabiduría del *Arthat* había sido fructífera para liberar en él lo que había para liberar, era bastante estéril en formas y maneras de ayudar a la gente común. El *Bodisatva* es un hombre que no solo se libera a sí mismo, sino que también es hábil para encontrar los medios de sacar a la luz y madurar las semillas latentes de la iluminación en los demás.³²⁰

Precisamente, fue la compasión por los sufrientes lo que llevó a Siddharta Gautama a iniciarse en la búsqueda de la liberación del sufrimiento y lo que finalmente conoció en el estado de iluminación. Ante ello, el *bodisatva* tiene una vocación intrínseca manifestada en seis perfecciones que debe cultivar:

Los textos *mahayana* tratarán una serie de perfecciones (*paramita*) dominadas por el *bodisatva*. La lista común consta de seis: las perfecciones del dar (*dana*), de la moralidad (*sila*), de la resistencia (*ksanti*), del esfuerzo (*virya*), de la concentración meditativa (*dhyana*), y finalmente, de la sabiduría (*prajna*)... El *Abhidharmakosabhasya* define *prajna* como ‘discernimiento de los dharmas’ (*dharmapravicaya*). Por cierto, puesto que *prajna* es el resultado de comprender apropiadamente, es discutible cuán útil resulta ‘sabiduría’ como su traducción. Tal vez ‘visión profunda’ sería mejor, pero esta expresión se usa comúnmente para traducir *vipasyana* asociada.³²¹

³²⁰ Conze, *El budismo*, 174.

³²¹ *Ibid.*, 196.

Compasión es poner ternura donde hay dolor, es purificar toda violencia en el corazón para hacerla paz. Es una actitud sabia que puede transformar el mundo rompiendo todo círculo vicioso depredativo creando nuevos círculos vitales oblativos e interdependientes. Por eso, el buddhismo lejos de ser un camino hacia el Absoluto que da la espalda a la cruda realidad, muestra una manera distinta de afrontarla de raíz, propiciando un cambio existencial con efectos sociales insospechados. Como la realidad no es como la vemos sino como somos, si el interior es desapego, compasión y sabiduría, el mundo compartirá en lugar de quitar, perdonará en lugar de prolongar el odio una y otra vez y, finalmente, despertará a la visión profunda de lo real.

Concomitante con esto, vienen bien las palabras del teólogo norteamericano Paul Knitter quien se ha hecho mejor cristiano desde su experiencia budhista, a la cual agradece haber ampliado su visión cristiana de compromiso histórico:

El empeño budista de que hacer la paz requiere ser paz me ha impulsado aún más allá. Los budistas no solo me recuerdan que la contemplación es esencial para la acción y que, por tanto, supone una cierta prioridad sobre ella, sino que hablan de un particular tipo de espiritualidad que consideran esencial para la construcción efectiva de la paz. Cuando se examina lo que Thich Nhat Hanh y otros maestros quieren decir con ‘ser paz’ se cae en la cuenta de que alude a una clase de espiritualidad que los cristianos llamarían mística. Mi acercamiento al budismo me ha dejado claro que si quiero tener algún éxito como activista cristiano voy a tener que ser, o intentar ser, un místico cristiano... Para los budistas, la experiencia del despertar es la experiencia de la interconexión que nos hace a todos uno. Para los cristianos, experimentar la Divinidad como Amor es percibir la fuente que nos hace a todos hijos de Dios y por tanto, hermanos y hermanas unos de otros.³²²

Desde este punto de vista, el buddhismo no es desencarnado, sino que pone su acento de acercamiento a la realidad desde el ser, pues: hay que ser paz para hacer la paz. Una concepción de la que Occidente debe aprender bastante, ya que, de la manera como se cultive el interior, proporcionalmente será la transformación del exterior. Por ejemplo, si la motivación es la lucha impregnada de odio hacia el opositor, se logrará una revolución en la

³²² Knitter, *Sin Buda no podría ser cristiano*, 336.

que el revolucionario resultará más cruel que el tirano; pero, si por el contrario, la paz es buscada desde la compasión por el otro, la realidad cambiará en esa misma medida.

Esta visión compasiva del *mahayana* es condición de posibilidad de comprensión de la coexistencia de todo, la relación de lo Absoluto con el ser humano y el cosmos. Pues, al renunciar al individualismo la *sangha* se comprende desde una amplitud mayor, la de la interconexión de todo que tiene su origen en la “interdependencia interior”.³²³

Así pues, para el *mahayana* existen algunos muy conocidos *bodisatvas*: *Avalokiteshvara*, *Manjushri* y *Maitreya*. Este último, también conocido como *Ajita*, aparece en el decimoséptimo capítulo del *Sutra del Loto* y será el sucesor de *Shakyamuni* en el futuro, más precisamente en 5.670 millones de años después del deceso de *Shakyamuni*. En el entretiempp, Maitreya habita en el cielo de *Tushida*, que es el cuarto de los seis cielos del mundo del deseo.

A continuación, una cita sobre los beneficios del *Sutra del Loto* y el encuentro con el *bodisatva* Maitreya:

Y con respecto a los que acepten, proclamen, lean y reciten el *sutra* y comprendan sus principios, cuando la vida de estas personas concluya, un millar de budas extenderán sus manos para recibirlos, librarlos de todo temor e impedir que caigan en los malos senderos de la existencia. De inmediato irán hasta el cielo de Tushita, donde se encuentra el *bodisatva* Maitreya. El *bodisatva* Maitreya posee los treinta y dos rasgos y está rodeado de una multitud de grande *bodisatvas*. Tiene cientos, miles, decenas de miles, millones de mujeres celestiales que lo asisten, en cuya compañía renacerán dichas personas. Tales serán los beneficios y ventajas que recibirán.³²⁴

Es, entonces, propia del *mahayana* la resignificación de la *sangha*. La interconexión aquí juega un papel fundamental puesto que existo si el otro existe, y mi iluminación tiene pleno

³²³ XVII Karmapa, *Interconectados*, 4; A modo explicación de la cita anterior, El Karmapa (oficialmente "Su Santidad Karmapa Gyalwa") es la cabeza de la escuela *Karma Kagyu* del buddhismo, la cual hace parte del *Kagyupa*, una de las cuatro escuelas más grandes de Budismo Tibetano.

³²⁴ Kumarajiva, *El Sutra del Loto*, 318.

sentido si todo ser la alcanza. De tal forma, una y otra vez maestros que han hecho el voto del *bodhisattva*³²⁵ comparten su experiencia en cada renacimiento a fin de ser guías para todos aquellos seres que se encuentran aún atrapados en el ciclo del sufrimiento.

Dando un paso más en esta exposición, dos escuelas son fundamentales en el *mahayana*: *madhyamika* (*camino medio*) y *vijñānavada* (*consciencia*) a la que se suele también llamar *yogacara*. Nagarjuna,³²⁶ pensador indio, fundó la escuela *Madhyamika*³²⁷ siendo uno de sus principales promotores. Su obra principal fue el *Madhyamakakarika*.³²⁸

³²⁵ “Queda claro que la visión mahayana desarrollada en el budismo indio y tibetano consiste en que el bodhisattva no pospone el nirvana. Sin embargo, textual e históricamente, la cuestión es en cierto modo más compleja de como se la ha descrito aquí.” (Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 203).

³²⁶ “La filosofía *mahayana* propone una drástica pero efectiva respuesta que constituye el tema de la literatura del género *Prajña-paramita*, o ‘sabiduría para cruzar a la otra orilla’, literatura estrechamente asociada a la obra de Nagarjuna (alrededor del año 200 de nuestra era), que con Shankara es una de las mentes más grandes de la India. Dicho rudamente: la respuesta afirma que todo aferrarse, aún al nirvana, es fútil, pues no hay nada a qué aferrarse. Esta es la célebre *Sunyavada* de Nagarjuna, ‘doctrina del vacío’, también llamada *Madhyamika* o ‘camino intermedio’, porque refuta todas las proposiciones metafísicas mostrando su relatividad.... El método de Nagarjuna consiste simplemente en mostrar que todas las cosas carecen de naturaleza propia (*svabhava*) o realidad independiente, puesto que solo existen en relación con otras cosas” (Watts, *El camino del zen*, pos. 1209; 1222); Otra característica diferenciadora podría ser: “La filosofía *mahayana* considera que el cuerpo de Buddha es triple, y le da el nombre de *Trikaya* o triple cuerpo. Su cuerpo considerado como multitud de cosas-sucesos o como sus particulares formas humanas, recibe el nombre de *Nirmanakaya* o ‘cuerpo de transformación’. Las formas humanas individuales son las de los Buddhas históricos o prehistóricos, como Gautama, Kasyapa o Kanakamuni, y como estos aparecen ‘encarnados’, el *Nirmanakaya* incluye, en principio, todo el universo de la forma. Luego viene el *Sambhogakaya* o ‘cuerpo de goce’. Esta es la esfera de *prajna*-sabiduría y *karuna* la compasión. La primera mira hacia el reino del vacío que está arriba, la última hacia el reino de la forma que está abajo. A *Sambhogakaya* también se lo podría llamar el ‘cuerpo de la realización’ puesto que en este cuerpo el Buddha se da cuenta de que él es un Buddha. Finalmente está el *Dharmakaya*, el ‘cuerpo del dharma’, que es el vacío, el *sunya* mismo”. (Ibid., pos.1369).

³²⁷ *Madhyamika* (medio), en ella Nagarjuna propone la vacuidad que está muy en relación con la filosofía budista de ‘ver las cosas tal como son en realidad (*yathabhutadarsana*)’, es un *sunyatavadin*. Es, en otras palabras, un camino medio que no se inclina ni por el eternalismo ni por el aniquilacionismo, y que desemboca en el *pratityasamutpada* como el medio entre la adhesión a la existencia eterna de un Yo invariable y la adhesión a la aniquilación en la muerte. De manera que no debería sorprender que en las fuentes *madhyamika* se encuentre que se equipara la vacuidad con el origen dependiente o, que se considera que deriva de él (*Madhyamakakarika* [MMK] 24, 18). Para Nagarjuna todas las cosas carecen de naturaleza intrínseca, meras construcciones conceptuales (*nihsvabhava*). Dos obras dignas de mención de esta perspectiva son, como ya se dijo, el *Madhyamakakarika*, obra principal de Nagarjuna que se ha conservado en sánscrito, y el *Vigrahavyavartani*, también en sánscrito, una respuesta de Nagarjuna a sus críticos. En fin, vacuidad no es nihilismo, puesto que se dice que la vacuidad es igual al origen dependiente, no a la no-existencia.” (Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 206; 216).

³²⁸ Dos obras que vale la pena leer porque adentran muy bien al *Madhyamakakarika* son las siguientes: khapa, *Ocean of Reasoning A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika* y Nagarjuna. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*.

Su enseñanza se centra en la ‘perfección de la sabiduría’ (*Prajñaparamita*): “Jan Nattier ha sostenido con considerable credibilidad que tal vez el texto *mahayana prajñaparamita* más popular de todos es el breve Sutra del corazón (*Hridaya*)... otro de ellos es el célebre *Vajracchedika Sutra* ‘el diamante o cortador de diamantes, también conocido como 300 versos’”.³²⁹ El abordaje *prajñaparamita* se relaciona en su contenido con la perfección (*paramita*), la sabiduría (*prajna*) y el vacío (*sunyata*). Está dirigido a quienes recorriendo el camino de la iluminación consideran que la perfección se logra, cuando todos los seres la han alcanzado. La enseñanza nuclear de la escuela *Madhyamika* es que nada existe independientemente, todo coexiste:

Hay una variedad de ejemplos de las palabras con las cuales Nagarjuna muestra ambas nociones la existencial y la nocional empleada en sus argumentos. El verso 13 de SS afirma: ‘El padre no es el hijo, el hijo no es el padre, uno no existe sin el otro, no son lo mismo, igualmente los doce enlaces de origen dependiente. Por tanto, es evidente la mutua dependencia del padre y del hijo que Nagarjuna propone con base en estos dos tipos de relación: el hijo depende existencialmente del padre y el padre depende nocionalmente del hijo. Sin embargo, es necesario que para el argumento de Nagarjuna las dos entidades estén en simétrica y dependiente relación.’³³⁰

La otra gran escuela es *yogacara* (mente)³³¹ y su texto más conocido es el *Samdhinirmocana Sutra*, el cual sostiene que la vacuidad absoluta no existe como lo afirma la escuela *madhyamika*, pues, al menos una cosa debe tener naturaleza y no ser mera construcción conceptual, a saber: la mente. Pues si no es la materia (*rupa*), es la mente (*citta*). El maestro Yogacara es el pensador más representativo de esta escuela, aunque algunos discrepan y sostienen que sus enseñanzas fueron entregadas por el *bodisatva* Maitreya a su discípulo

³²⁹ Williams, Tribe y Wynne, *Pensamiento budista*, 194.

³³⁰ “There are variety of examples from Nagarjuna’s works which show that both the notions of existential and notional dependence are employed in his arguments. Verse 13 of the SS asserts: ‘The father is not the son, the son is not the father, those two cannot exist one without the other, those two cannot be simultaneous, likewise the twelve links of dependent origination’. It is therefore evident that the ‘mutual dependence’ of father and son that Nagarjuna postulates is based on two different dependence relations, the son depending existentially on the father, the father notionally on the son. For Nagarjuna’s argument, however, it is necessary that the two entities be related by a symmetric dependence relation.” (Traducción del autor) (Westerhoff, *Nagarjuna’s Madhyamaka*, 27).

³³¹ “Asanga y Vasubandhu (c. 280-360), sucesores de Nagarjuna que desarrollaron la filosofía Yogacara, afirman que todo es mente, lo que quiere decir, todo es todo” (Watts, *El camino del zen*, pos. 1403).

Asanga a quien, por ello, dan un papel preponderante dentro de la misma (s. IV d. C). Las enseñanzas fundamentales de la escuela Yogacara son: “*Abhisamayalamkara* (ornamento para las comprensiones: un texto sobre las vías *prajñāparamita*), *Madhyantavibhaga* (La discriminación entre el medio y los extremos), *Dharmadharmatavibhaga* (La discriminación de los *dharmas* y su naturaleza verdadera), *Mahayanasutralamkara* (Ornamento para *sutras mahayana*), y *Ratnagostravibhaga*, también conocida como el *Uttaratantra* sobre el *tathagatagarbha* o las enseñanzas de la naturaleza de buda.”³³²

El maestro Yogacara sostiene en el *Samdhinirmocana Sutra* que la mente es el único fundamento natural y lo explica desde las tres naturalezas a las que considera antídoto contra el nihilismo. La primera de estas naturalezas es la naturaleza construida (*parikalpitasvabha*), donde existe dualidad sujeto (*grahaka*) y objetos (*grahya*). La segunda naturaleza es la dependiente (*paratantrasvabhava*), es el flujo de experiencias cognitivas, de las representaciones, del pensamiento. Y, finalmente, la naturaleza perfeccionada (*parinispansvasvabhava*), verdadero modo de ser de las cosas, las cuales, al igual que para la primera escuela son vacías, es decir, ambas confluyen en el mismo punto desde caminos distintos:

Pero en los textos *yogacara* la vacuidad es redefinida de manera tal que signifique que el sustrato que tiene que existir para que no haya nada que esté vacío de la dualidad sujeto-objeto. De forma que la vacuidad ha de ser, en efecto, conocida por la liberación, pero esta vacuidad que es la naturaleza perfeccionada es definida como la ausencia de la naturaleza construida en la naturaleza dependiente. Como en el *madhayamika*, la vacuidad no es ausencia de existencia propia o intrínseca, sino más bien ausencia de dualidad sujeto-objeto.³³³

De otra parte, cuando el budhismo llegó al Tíbet, apropió muchas de las experiencias espirituales que habían surgido en el lugar. De este encuentro, nació el Budhismo *vajrayana*, el cual tiene, así como el *mahayana* del *hinayana*, algunos elementos diferenciadores en cuanto a la comprensión de la muerte se refiere. Por tanto, explorar el budhismo tibetano es

³³² Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 222.

³³³ *Ibid.*, 225.

una parada necesaria ya que sus visiones de seguro algo tienen qué decir. En el siguiente aparte se escuchará el eco de una sabiduría que proviene del Himalaya.

3.4.2. El vajrayana y la muerte.

Frente a las dos escuelas anteriormente expuestas, el budismo tántrico o *vajrayana*, centrado en la experiencia ritual, tiene connotaciones diferenciadoras en cuanto a la comprensión de la muerte. Se le ha conocido a partir del siglo VII e.c., como *vajrayana* o ‘vía del diamante’, cuya acepción primera equipara la indestructibilidad y el poder del estado del iluminado a las características diamantinas. En su interior destacan cuatro escuelas de gran importancia hoy día: *ñigmapa*, *sakyapa*, *kagyupa* y *gelukpa*, (algunos a esta última adicionan al *bön* como quinta escuela).

Sobre estas escuelas el historiador de las religiones Francisco Díez de Velasco en su libro *El budismo en España: historia visibilización e implantación*, ofrece información relevante que auspicia el conocimiento de su origen geográfico y tradición jerárquica, veámos:

El poder religioso y político estuvo en el Tíbet en manos de la máxima autoridad de la escuela *geluk*, formando así la dinastía de los dalai lamas, desde el siglo XV hasta el año 1959 cuando el actual, el decimocuarto, huyó del Tíbet, acompañado de gran número de lamas y monjes como consecuencia de la presión militar que conllevó la completa anexión del territorio tibetano a la República Popular China. Además del Dalai Lama, en liderazgo de la escuela *geluk* encontramos también al Panchen Lama, ambos son grandes *tulkus* (tenidos por emanaciones del bodisatva Avalokitesvara el primero y del Buda Amitaba el segundo) y se estima que cada uno de ellos es la reencarnación de su predecesor. Hay que añadir que la cabeza de la escuela *geluk* la ostenta el Ganden Tripa, un erudito que cumple este cargo de duración limitada (siete años) al que accede por méritos al superar unos estrictos exámenes. La cabeza de la escuela *sakya* la ostenta el Sakya Trizin, cargo que se suele transmitir de padres a hijos. Los *kagyus* están encabezados por el Karmapa, que es un *tulku* (también emanación de Avalokitesvara), estando la escuela dividida respecto del reconocimiento del actual, que hace el número 17, ya que hay dos candidatos (Waterhouse, 1995), aunque uno de ellos, Ogyen Trinley Dorje, cuenta con el plus que le otorga el haber sido reconocido en 1992 por el XIV Dalai Lama (actuando en su calidad de cabeza espiritual del budismo

tibetano) respecto del otro, Trinley Thaye Dorje. La escuela *ñinima* no tenía una cabeza de linaje al estilo de otras escuelas hasta los tiempos recientes en que se elige, para funciones administrativas y de representación, de entre los maestros más reputados, a la persona que ostenta ese cargo, creado entre los tibetanos del exilio.³³⁴

Retomando las características diferenciadoras del *vajrayana* con respecto al *hinayana* y al *mahayana*, el filósofo experto en buddhismo Stephen Laumakis apunta:

El *vajrayana* acepta las ideas básicas de las enseñanzas de Buddha como sus predecesores *theravadas* lo hicieron, pero reinterpreta, o más bien, destaca y hace énfasis en ciertas características o ideas que el *theravada* pasó por alto, ignoró, o simplemente descuidó. Por ejemplo, quizá una diferencia obvia entre el *theravada*, *mahayana* y *vajrayana* es que la primera propone una práctica individual y solitaria *arahant*, la segunda, enfatiza en una compasión desinteresada en la que el *bodhisattva* es la figura ideal de la práctica. Mientras que el *vajrayana* reconoce ya sea el *siddha* ‘perfecto’ o *mahasiddha* ‘plenamente perfecto’ como propuesta preeminente de realización de la práctica. Lo que no excluye que las tres formas de buddhismo comparten un fin común: el nirvana, la iluminación.³³⁵

Asimismo, para el vehículo diamante (*vajrayana*) es muy importante la figura del maestro (*guru*) ya que es el encargado de iniciar en la práctica del tantra y la lectura de sus textos. Tanto, que en esta escuela no está permitido poner en entredicho al maestro pues quien lo hace arriesga su camino hacia la budeidad. Por eso, en el ejercicio de la meditación se emplean *mandalas* (símbolo del espacio sagrado) en los que el maestro ocupa un lugar central.

³³⁴ Díez de Velasco, *El budismo en España*, 20.

³³⁵ “Accept the same basic teachings of the Buddha as their Theravada predecessors do, but that they reinterpret, or rather, highlight or emphasize certain features or ideas of the teachings that the Theravada Buddhists had either overlooked, disregarded, or simply neglected. For example, one rather obvious difference among the Theravada, Mahayana, and Vajrayana tradition is that Theravada Buddhism proposes the individual or solitary Arahant as ideal of Buddhist practice, while Mahayana Buddhism emphasizes the selfless compassion of the Bodhisattva as its ideal of practice, and Vajrayana Buddhism recognizes either the Siddha (perfected one) or the Mahasiddha (the fully perfected one) as the preeminent model of accomplished Buddhist practice. All Three forms of Buddhism propose an ideal of practice that leads to enlightenment and Nibbana, so in that respect, at least, they share a common end.” (Traducción del autor) (Laumakis, *An Introduction to Buddhist Philosophy*, 66.)

También, el budismo *vajrayana* da al cuerpo una importancia especial, ya que es a través de él que se transita hacia la ‘gran dicha’. Para este, la corporalidad está constituida por canales (*nadi*) y centros (*cakra*; ruedas) energéticas. Esta energía (*prana*) recorre el cuerpo y a través del yoga puede conducirse hacia una transformación de la consciencia. De hecho, a la corporeidad femenina se le reconoce como receptáculo de la sabiduría.

En el *vajrayana* se enseña sobre la viabilidad de la iluminación en una sola vida sin tener que pasar por una infinidad de reencarnaciones. En este sentido se parece a la escuela del Buddha Amida o de la Tierra Pura del buddhismo *mahayana*:

Hay algunas tradiciones del budismo, por ejemplo el budismo ‘Tierra Pura’ que ven la liberación del sufrimiento como algo que no depende solo de nuestro esfuerzo sino de la gracia del bodhisattva Amida (como se le conoce en Japón) o de Amitabha. Los seguidores de Amida basan su salvación en la infinita compasión de Buddha, de manera muy similar a la fe que se tiene en Jesús. Esta es una secta importante, especialmente en Japón, pero no representa la norma en el Tíbet y otros lugares.³³⁶

El *vajrayana* incluye en sus enseñanzas visualizaciones, símbolos y rituales secretos que solo pueden ser enseñados de maestro a discípulo. Además, son imprescindibles los *mantras* (recitaciones), los *mudras* (gestos de las manos) y, como ya se mencionó, los *mandalas* (diagramas de las deidades y de las fuerzas cósmicas). Es de saber, el buddhismo tántrico en su estadio más incipiente (*prevajrayana*) no era distinto de la escuela *mahayana*, por eso, algunos excluyen al tantrismo de la división tripartita del buddhismo, a saber: *hinayana*, *mahayana* y *vajrayana*.³³⁷

³³⁶ Palockz, *El Tíbet y el mundo entero*, 33.

³³⁷ Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 317; “¿Qué hacía, pues, que el *Vajrayana* fuera tan efectivo? Una respuesta, desarrollada en el *Vajrayana* posterior, consistía en describir su eficacia como debida al hecho de tratarse de una vía de resultado. Un no-*vajrayanista* persigue el objetivo del estado de buda por medio de la cuidadosa maduración de las causas (*hetu*) que conducen a ello; por ejemplo, a través de la práctica de las seis o diez perfecciones (*paramita*). Es decir, alcanza el estado de buda mediante la prosecución de la clásica vía del *bodhisattva*. Los *vajrayanistas*, en cambio, al seguir la vía del resultado, suponen que ya han alcanzado el resultado (*phala*): el objetivo del estado de buda. Se perciben a sí mismos, mediante la visualización y otras técnicas, como completamente despiertos y como habitantes de un mundo radiante y puro (tal como es en realidad), el reflejo eterno de su cognición despierta. Por medio de la meditación y el ritual tántrico, hacen parte del resultado (estado de buda) de la vía.” (Ibid., 318).

En cuanto a los textos sagrados que soportan las doctrinas *vajrayana*, estos se clasifican en tres, los primeros relacionados con la acción (*Kriya*), los segundos y los terceros con la práctica (*Carya* y *Yoga tantras*).

Seguidamente, una breve descripción de su composición:

- ***Kriya***: 450 obras, según el *Kanjur* tibetano, y datan del siglo VIII e.c. Son rituales de objetivos seculares (*laukika*). Dos *Kriya* son de vital relevancia, el *Manjusrimulakalpa* y el *Susiddhikara*. El primero significa la radical instrucción ritual de Manjusri que data del siglo VIII y en él Manjusri y Avalokiteshvara ambos *bodisatvas* tienen un papel protagónico. En él se alude también a *Tara* una bodisatva femenina. El segundo texto, clasifica las familias de budas *loto* y *vajra*. Por otro lado, un tipo de texto, el *dharani* (contener) sintetiza una enseñanza de Buda, requiere ser memorizado para que despliegue todo su poder para ser palabra de Buda.
- ***Carya tantras***: El texto más importante es el *Mahavairocana Tantra* cuya composición pertenece al siglo VII. Asimismo, el *Vajrapanyabhiseka Tantra*. Ambos señalan al buda *Vairochana* (luminoso) y sus acciones, al que también se le conoce como el buda cósmico, de tal manera que representa a todas las deidades y su presencia en todas las religiones es plena. Uno puede convertirse en el buda Mahavairochana en la práctica viéndose como tal.
- ***Yoga tantras***: Es una obra numerosa (15 en el *Kanjur* tibetano). El más reconocido es el *Tattvasamgraha* o *Sarvathagatatattvasamgraha Sutra*. Asimismo, el *Namasamgiti* (Canto de los nombres), una obra de la no-dualidad constitutiva a toda existencia. Ambas son obras del comienzo del siglo VIII. El primer texto narra el despertar del buda histórico y la compasión del bodisatva Vajrapani que le lleva a dominar al dios hindú Shiva.³³⁸

En términos occidentales, la escatología *vajrayana*, está condicionada por el conocimiento *vajra* auténtico del despertar del Buddha:

En el *vajrayana* la iniciación tántrica y la práctica post-iniciática se tornan obligatorias. Pero si esta perspectiva ha de sostenerse de forma consistente, el buda histórico no puede ser una excepción. También él debió haber sido iniciado en la práctica tántrica. Sin embargo, ninguno de los relatos *mahayanistas* o tradicionales de la vida de Sakyamuni hacen referencia a

³³⁸ *Ibid.*, 293.

semejante acontecimiento. Esta omisión se remedia con la revisión de la historia de la vida de Buda. La primera y paradigmática versión tántrica del despertar de Buda bien pudo haber sido la que se encuentra en el *Tattvasamgraha*. Aquí el futuro Buda, conocido por el nombre variante de *Sarvarthasiddhi* (más que por el de Siddharta), en el asiento del despertar, bajo el árbol de la bodhi, recibe la visita de una multitud de *tathagatas*, quienes le dicen que no alcanzará el despertar actuando de esa manera. *Sarvarthasiddhi* pide instrucciones y los *tathagatas* le dan varios mantras para que los recite. Estos generan una serie de imágenes visuales en su corazón que producen y luego estabilizan la *bodhicitta* ‘la mente que despierta’. A continuación, todos los *tathagatas* entran en el corazón de *Sarvarthasiddhi*, a quien le confieren los poderes de su combinada sabiduría. En ese momento, también él se convierte en un *tathagata*, y se le da el nombre de *Vajradhatu* (esfera-vajra). Buda, recientemente despierto, en compañía de todos los *tathagatas*, es luego conducido a un palacio en la cima del monte Meru, donde se lo instala en un trono leonino. A su alrededor, otros cuatro *tathagatas* ocupan cada uno su lugar en uno de los puntos cardinales para formar un mandala de cinco budas. Más adelante, en el texto, Buda regresa al árbol de la bodhi, a orillas del río *Nairanjana*, y se resume el relato tradicional del despertar... La centralidad del simbolismo *vajra* se subraya repetidamente: *Sarvarthasiddhi* ve un *vajra* en su corazón, comprende su naturaleza *vajra*, es consagrado *tathagata* por todos los *tathagatas* que introdujeron el *vajra* en su corazón, y recibe un nombre *vajra*.³³⁹

Ha quedado claro que el ritualismo tántrico es decisivo en la visión *vajra*, entonces, es momento de explorar la comprensión de la vida después de la muerte que, sobre todo, tiene que ver con su carácter soteriológico, simbólico-analógico y mágico. En cuanto a esto, el *Libro tibetano de los muertos* contiene en su mayor parte la visión *postmortem* de esta escuela budhista, dado a conocer al mundo de la siguiente manera:

La traducción del *Bardo Thodol* al Libro Tibetano de los muertos o de las experiencias después de la muerte en el *Bardo*, fue publicada en 1927. La traducción francesa y alemana fueron consecutivas, en 1933 y 1935 respectivamente, ambas basadas en la traducción inglesa y no directamente del texto original tibetano. Jung añadió un comentario psicológico en la edición alemana. Luego apareció una reimpresión en inglés. En 1949, el gran budistólogo y estudioso del budismo tibetano G. Tucci publicó una traducción italiana acompañada de una

³³⁹ *Ibid.*, 320.

introducción con notas académicas. El *Bardo Thodol*, es ahora muy familiar dada su precisión y cuidadosa estructura, además de las vívidas experiencias desde el deceso de una persona, los cuarenta y nueve días entre la muerte y el renacimiento en el ciclo de la transmigración. El texto se desarrolla en su contenido doctrinal así: transmigración (*khor ba*), existencia intermedia (*bardo, or bar ma do i srid pa*), y los seis destinos (*gro ba rigs drug*).³⁴⁰

Se desconoce la fecha exacta de composición del libro. Se puede afirmar que data del siglo VII e.c. Karma Lingpa fue quien encontró el *Bardo Thodol* en el amplio terreno del Himalaya y se encargó de difundirlo. El autor, posiblemente es Padmasambhava quien fundó el buddhismo tibetano y es reconocido como un segundo Buddha que decidió volver a la tierra para enseñar el *dharma*.

En la sabiduría de Padmasambhava reposaba el recuerdo del paso entre la muerte y la siguiente vida: el *bardo*. Así enseñó cómo liberarse del círculo del *samsara* en vida e incluso en el momento de la muerte, de allí que la acepción más original de *Bardo Thodol* sea: “liberación del estado intermedio por medio de la audición”.³⁴¹ Esto porque lo contenido en el libro se dice al oído de quien vive su proceso de muerte, a fin de darle a conocer el lugar por el cual transitará al dejar su cuerpo físico y reconozca su carácter ilusorio de camino al estado de iluminación. De no lograrlo, entonces, se preparará para el nuevo nacimiento.

El texto inicia con la narración de los síntomas que indican una muerte próxima. Después y finalmente, desarrolla la narración de lo que la persona encontrará durante los cuarenta y nueve días (serán menos si se ingresa en el estado de nirvana) en los que permanecerá en el *bardo*. Por supuesto, aquí la creencia en la reencarnación es evidente en su punto más álgido.

³⁴⁰ “The translation of the *Bar do thos grol* under the title of *The Tibetan Book of the Dead, or the After-Death experiences of the Bardo Plane*, was first published in 1927. French and German translations soon followed, in 1933 and 1935 respectively, both based on the English translation and not directly upon the original Tibetan text. C. G. Jung added a ‘psychological commentary’ to the German edition, and this appeared in subsequent reprints in English. In 1949, the great Buddhistologist and Tibetologist G. Tucci published an Italian translation accompanied by a scholarly introduction and notes. The *Bar do thos grol*, as is by now familiar, gives a precise, carefully structured, and vivid description of the experiences of the deceased person during the period of forty-nine days between death and rebirth in the cycle of transmigration. The text develops in this context some fundamental Buddhist doctrines, such as those of transmigration (*khor ba*), Intermediate Existence (*bar do, or bar ma do i srid pa*), and the ‘Six Destinies’ (*gro ba rigs drug*).” (Traducción del autor). (Kapstein y Schaik, *Rites and Teachings for This Life and Beyond*, 145).

³⁴¹ Padmasambhava, *El libro tibetano de los muertos*, pos. 52.

Para complementar y ahondar un poco más en la cita anterior, tres momentos dividen la experiencia del *bardo*: *Chikhai Bardo* (los primeros días de la luz clara), *Chonyid Bardo* (deidades que intentan la liberación) y *Sidpa Bardo* (estado de nirvana o en su defecto elegir la próxima reencarnación).

Ya en la práctica, una característica particular de las enseñanzas del *Bardo Thodol* es la transferencia de conciencia (*Powa*):³⁴² “Los más elevados intelectos pueden liberarse con la guía; pero si no lo logra, entonces deben realizar la transferencia de la conciencia en el estado intermedio, una manera de alcanzar la liberación con solo recordarla”.³⁴³ He aquí, el cómo se lleva a cabo este proceso de la transferencia de conciencia:

Una vez que todos los síntomas de la muerte son completados, el devoto debe llevar a cabo la transferencia, que brinda liberación con solo recordar el proceso. En caso de que la transferencia se realice satisfactoriamente, no hay necesidad de que el *Bardo Thodol* sea leído; pero si la transferencia no fue llevada a cabo de forma óptima, entonces debe leerse el *Thodol* de manera clara junto al cadáver. Si el cuerpo no está presente, quien lee el texto debe

³⁴² “*Powa* de Amitabha, para realizar en el momento de la muerte, cuando la respiración ha cesado por completo. Esta práctica puede realizarse en el momento de la muerte de alguien, cuando la respiración se haya detenido por completo, pero también después de que la conciencia haya abandonado el cuerpo, para atraerla desde el estado intermedio. No obstante, no hay necesidad de realizar la práctica del *powa* si la persona se encuentra en estado de meditación, ya que, en ese caso, podrá cuidarse sola... Oración para la motivación de la *bodichita* y dedicación: Maestros, budas y *bodisatvas* del pasado, del presente y del futuro que moráis en las diez direcciones del espacio, en especial Buda Amitabha y los ocho grandes *bodisatvas* con aspecto de león, por favor, prestadme atención. Como deseo liberar a todos los seres maternos del vasto océano del sufrimiento samsárico y llevarlos a todos al gozo supremo del completo despertar, me doy cuenta de que yo mismo debo convertirme en un buda. Así tomé la determinación de renacer en el reino puro del oeste y de escuchar enseñanzas directas del propio Buda Amitabha. Por tanto, gracias a la acumulación de todos mis méritos pasados, presentes y futuros y de la inmutable promesa de todos los *tathagatas*, y por el poder de la sabiduría y de la verdad absoluta, que yo, en el mismísimo momento de mi muerte, pueda renacer de modo inmediato y espontáneo sobre una flor de loto totalmente abierta y vea la brillante forma de Buda Amitabha frente a mí. Que obtengan sin dificultad la capacidad de escuchar las enseñanzas directamente de los labios de Buda Amitabha. Que desarrolle seis perfecciones trascendentes hasta su total consumación y que lleve a cabo las diez etapas del camino del *bodisatva*. Que obtenga toda la sabiduría, el amor y el poder de las miríadas de budas de los incontables campos de buda, más numerosos que los átomos del universo” (Yeshe, *Powa de Amitabha*, 9). A fin de consultar sobre la apropiación de esta práctica en Occidente: “Mi encuentro con el *phowa* fue muy sencillo y moderado. En el año 2000 me encontraba leyendo con enorme interés la versión escrita por Sogyal Rimponché del Libro tibetano de la vida y de la muerte, en el que tuve la ocasión de profundizar mucho a partir de ese momento. Leyendo llegué a una página donde me encontré, de manera muy discreta, la práctica del *phowa* descrita en apenas unos párrafos. La leí con toda atención y mi mente quedó fijada como tantas otras joyas de esa magnífica obra.” (Quintana, *Phowa*, 5).

³⁴³ Padmasambhava, *El libro tibetano de los muertos*, pos. 152.

exponer el poder de la verdad ubicándose en el lecho o asiento que el difunto utilizaba en vida. Cuando el cuerpo está presente, al cesar la respiración debe acercarse el maestro del difunto, un hermano en la fe o un amigo hacia el cual el difunto tuviera un verdadero afecto, y colocando los labios cerca del oído debe leer el *Thodol*. Esto le recordará al moribundo lo que le ha enseñado su maestro espiritual y verá instantáneamente la luz fundamental, alcanzando la liberación.³⁴⁴

Respecto a la relación vida y muerte en el Libro tibetano de los muertos, Sogyal Rimponché dice:

El libro tibetano de los muertos trata no solo de la muerte sino también de la vida. En esta enseñanza maravillosa encontramos la totalidad de la vida y la muerte presentada conjuntamente como una serie de realidades transitorias y en constante cambio llamadas *bardos*. La palabra bardo se utiliza como corriente para designar el estado intermedio entre la muerte y el renacimiento, pero en realidad los *bardos* se suceden continuamente tanto en la vida como en la muerte, y son coyunturas en las que se intensifica la posibilidad de liberación o iluminación. Los *bardos* son: la vida (natural), el morir y la muerte (doloroso), después de la muerte (luminoso del *dharmata*), el renacimiento (kármico del devenir). La verdad de la impermanencia nos capacita para hacer un uso enriquecedor de esta vida cuando aún tenemos tiempo y nos permita morir sin tener que arrepentirnos por haber malgastado la vida. El célebre santo y poeta tibetano Milarepa lo expresó así: ‘Mi religión es vivir, y morir, sin remordimientos’.³⁴⁵

Así pues, la intención de las prácticas rituales en el buddhismo *vajrayana* contenidas en el *Bardo Thodol* tienen un interés único: acompañar el bien morir y guiar hacia la iluminación para romper con el ciclo sucesivo de vidas reconociendo la ilusión del *Bardo*. Es quizá la escuela budhista con más prácticas rituales para la muerte y la que más ha dicho sobre ella.

Ha llegado el momento de ir al *zen* para descubrir el acento más pronunciado sobre la vida en el ahora (comprensión de gran valor en esta investigación). Como se verá, el *zen* considera al *hinayana* y al *mahayana* fuentes del *dharma*, pero, son las enseñanzas del maestro Dogen

³⁴⁴ *Ibid.*, pos. 168.

³⁴⁵ Sogyal Rimponché, *El libro tibetano de la vida y de la muerte*, 31.

las que marcan su sello identitario, en especial, en lo que refiere a la vida y a la muerte expuesto por él en el *Shobogenzo*.

3.4.3. El zen y la muerte.

El aroma del *zen*, es decir, su carácter distintivo, es el despertar natural en lo cotidiano, en el ahora, sin tener que vivir muchas vidas ni celebrar muchos rituales. El *zen* es la senda del “tomar conciencia del nirvana mediante un solo relámpago intuitivo que se llama *tun wu* o, en japonés, *satori*, término *zen* corriente para designar el súbito despertar”.³⁴⁶ Es una escuela que podría remontar sus orígenes “al contacto de taoístas, confucionistas con los principios fundamentales del buddhismo *mahayana*”.³⁴⁷ Alan Watts señala que el taoísmo prestó su lenguaje para traducir algunos conceptos del buddhismo *mahayana*, intraducibles en ese tiempo al chino o al japonés:

Los escritos de Seng-Chao, así como su comentario al *Vimalakirti Sutra* están llenos de citas y frases taoístas, pues parece que seguía el ejemplo de monjes menos importantes aunque más antiguos, como hui-Yüan (334-416) y Tao-an (312-385) al utilizar la ‘extensión de la idea’ (*koi*) para explicar el buddhismo mediante paralelos taoístas. Este hecho sugeriría la equivalencia de ambas tradiciones hasta tal punto que, a fines del siglo V, Liu Ch’iu podía

³⁴⁶ Watts, *El camino del zen*, pos. 1559; “The term *zen*, as Dogen noted, is short for *zazen*, which means ‘seated meditation’. *Zen* is thus the ‘meditation school’ of Buddhism. Its origins lie in China. So one speaks of ‘Chan Buddhism’ when speaking of its earlier Chinese forms and ‘Zen Buddhism’ when speaking of its later Japanese forms... *Zen* traces its origins back to the Buddha himself, back to this legendary ‘flower sermon’. To use Dogen’s words: ‘Once Sakyamuni Buddha, on Vulture Peak in India, in the midst of a vast assembly of beings, held up an *udumbara* flower and winked’. Buddha himself said noting. The flower itself was the sermon. At this, a disciple named ‘Venerable Mahakasyapa smile. Then Sakyamuni Buddha said. ‘I have the treasury of the true dharma eye, the inconceivable mind of nirvana. This I entrust to Mahakasyapa’. And so Buddha passed on his entire teaching (or dharma), in an instant, without words. Mahakasyapa had his eye opened and signaled his understanding without words, with a simple smile. This story is an icon for the Zen tradition that Buddha’s dharma was and passed master to disciple, wordlessly, mind to mind.” (El término *zen* como Dogen lo usa es una abreviatura de *zazen*, que significa ‘meditar sentado’. El *zen* es una escuela budista de meditación. Se origina en China. Por tanto, cuando se habla de *Chan* se refiere a su origen temprano en este país asiático y, cuando habla de *zen* se refiere a su forma japonesa. El *zen* remonta su origen hasta el legendario ‘Sermón de la flor’. Para usar las palabras de Dogen: ‘una vez Sakyamuni Buddha, en el Pico de los Buitres en India, en el medio de una gran asamblea de seres, sostuvo en sus manos una flor de *udumbara* y guiñó el ojo. Buddha no dijo nada más. La flor en sí misma fue el sermón. Ante esto, un discípulo llamado Mahakasyapa sonrió. Entonces Sakyamuni Buddha dijo: ‘Tengo el tesoro de la verdad del ojo del dharma, el inconcebible nirvana.’ Esto lo confió a Mahakasyapa. Y entonces le entregó la totalidad del dharma en un instante sin palabras, con una simple sonrisa. Esta historia es un ícono para la tradición *zen* y pasa de maestro a discípulo, sin palabras, de mente a mente” Traducción del autor. (Leiner y Harmless, *Mystics*. 192).

³⁴⁷ Watts, *El camino del zen*, pos. 1501.

decir: Desde las montañas K'un-lun hacia el Este se utiliza el término taoísta 'Gran Unidad'. Desde Cachemira hacia el Oeste se utiliza el término budista *sambodhi*. Ya anhelemos el 'no ser' o cultivemos la 'vaciedad' (*sunyata*), el principio implícito es el mismo.³⁴⁸

El maestro *zen* Dogen,³⁴⁹ uno de sus fundadores (1220-1253 e.c.), describe el *zen* como la práctica de "estar sentados, con una postura erguida, con una respiración apacible, pensando sin pensar, en un compromiso total con el presente; conciencia abierta".³⁵⁰ Es sin lugar a dudas, una práctica espontánea, cercana, que acerca a todo ser humano a un contacto pleno y directo con la realidad última, sin tener que vérselas con jerarquías, ni maestros que generan dependencia y excesiva veneración. Es sencillo y profundo, genuino y serio. Una fuente de espiritualidad en un mundo cansado de la institucionalidad religiosa:

En el *Fukanzazengi* el maestro Dogen dice: 'deja de estudiar las palabras y seguir los textos. Aprende a retirarte dirigiendo la luz hacia tu propio interior, iluminando tu propio ser. Así tu cuerpo y mente serán abandonados naturalmente y tu naturaleza original se manifestará... En este sentido, el maestro Kosho Uchiyama hace referencia a la práctica del *zazen* en los siguientes términos: 'hacer *zazen* es abandonar el aferramiento a los pensamientos y esto significa renunciar o arrojar la arrogancia. Al hacerlo, actualizamos lo que la Biblia llama la voluntad de Dios, y entonces la obra de Dios se manifiesta (Jn 9, 3).³⁵¹

En cuanto a la comprensión de la muerte, al igual que la tradición budhista mahayana, el *zen* guarda silencio. Su actitud es similar a la del Buddha para quien estas cuestiones no tienen consistencia ni validez cuando la existencia no es vivida con atención plena. El maestro Dogen, en sus enseñanzas, dice que es aquí donde ocurre la vida y el renacer, e insta a practicar *mushotoku* que significa vivir sin pensar en el resultado por el hecho del sentido

³⁴⁸ *Ibid.*, pos. 1552.

³⁴⁹ Las dos obras más importantes del maestro Dogen son el *Eihei Koroku* y el *Shobogenzo*: "*Both the Shobogenzo and the Eihei koroku consist mainly of collections of sermons delivered by Dogen to his assembly of disciples, often based on interpretations of koans or allusions to other kinds of Buddhist works.*" (Ambas obras, el *Shobogenzo* y el *Eihei Koroku* consisten principalmente en colecciones de sermones entregados por Dogen a su asamblea de discípulos, a menudo basado en interpretaciones de *koans* o alusiones a otra clase de obras budhistas). Traducción del autor. (Heine y Wright, *The Zen Canon*, 8).

³⁵⁰ Quintero, "Misticismo cristiano y budismo zen", 31.

³⁵¹ *Ibid.*, 32.

de la liberación en el presente sin esperar recompensa futura o la consecución de un objetivo póstumo. Una noción muy próxima al *wu-wei* (no acción) taoísta.

El *zen* ha dado el nombre de *satori* a la iluminación, que no es otra cosa que el despertar a lo cotidiano mediante el cultivo de “tres actitudes mentales: *kishin*: mente jubilosa de la dicha de la práctica, *daishin*: mente magnánima, inclusión de todos los seres en nuestras actividades y *roshin*: acogida de los seres como propias creaturas.”³⁵² A propósito de la tercera actitud, el testimonio del maestro japonés Ryokan (1758-18319) es un vivo reflejo de cómo vivirla, pues compartía sus alimentos con los animales del bosque. En una ocasión hizo un orificio en el suelo de su choza al ver que una planta de bambú buscaba camino entre sus tablas para florecer.

Ahora bien, existe un texto del maestro Dogen que hace parte de su gran obra el *Shobogenzo* llamado *Ser tiempo*³⁵³ (*Uji* en japonés) en el que se despliega toda la visión del *zen* sobre la muerte y el renacimiento, no como una exposición sobre la vida después de la muerte sino de la vida antes de la muerte. Un poema recuerda que la existencia es tiempo:

Un antiguo buda (Yakusan Igen) dijo: ‘Por ser tiempo, estoy de pie en los picos de las montañas más altas; por ser tiempo, me muevo a lo más profundo del océano; por ser tiempo, soy tres cabezas y ocho brazos; por ser tiempo, soy ocho o dieciséis pies; por ser tiempo, una vara o un bastón; por ser tiempo, un pilar al aire libre o una lámpara de piedra; por ser tiempo, *Mr Chang* o *Mr Li*; por ser tiempo, soy la gran tierra y los cielos.’ En la expresión «a veces» (*uji*), el tiempo (*ji*) es existencia (*u*) y toda la existencia es tiempo. El cuerpo dorado de dieciséis pies es tiempo en sí mismo y, por el hecho de ser tiempo, cuenta con el brillo resplandeciente del tiempo. Esto debería entenderse como las doce horas del día. Las tres cabezas y los ocho brazos son tiempo en sí mismos y, como son tiempo, son exactamente lo mismo que las doce horas del día.³⁵⁴

³⁵² *Ibid.*, 38.

³⁵³ *Uji* fue escrito al comienzo del invierno, el primer año de Ninji (1240), mientras Dogen enseñaba en Koshoji al sur de Kyoto.

³⁵⁴ “*An old Budha said: For the time being, I stand astride the highest mountain peaks. For the time being, I move on the deepest depths of the ocean floor. For the time being, I’m three heads and eight arms. For the time being, I’m eight feet or sixteen feet. For the time being, I’m a staff or a whisk. For the time being, I’m a pillar or a lantern. For the time being, I’m Mr Chang or Mr Li. For the time being, I’m the great earth and heavens*”

De este modo, el maestro Dogen Zenji en *Ser tiempo* manifiesta que nuestro ser no está fuera del tiempo y mucho menos es una experiencia que se le puede objetivar. Por tanto, el ahora es en el tiempo y no fuera de él. En efecto, el tiempo y el ser son a-duales, dos dimensiones indisociables de la realidad.

En todo caso, la percepción del tiempo cambia según la etapa de la vida, aún más, la percepción del tiempo cambia con cada instante, pues cada uno es distinto, único e irrepetible. El tiempo que se percibe en el estado de ignorancia es diferente al tiempo percibido en la consciencia de la iluminación. Ser en el tiempo implica la impermanencia, razón que nos hace seres en constante cambio, esto es, siendo con el tiempo el cual no es substancia quieta sino incesante transformación, en la que se muestra y emerge el ahora.

En el tiempo morimos a lo que no somos y renacemos a lo que sí somos. Esta cita del *Genjokoan* lo constata:

*Conocer la vía del buddha es conocerse a sí mismo,
Conocerse a sí mismo es olvidarse de sí mismo,
Olvidarse de sí mismo es ser todas las cosas.*³⁵⁵

En el tiempo me conozco, puedo trascenderlo pero no negarlo, hago parte de él como él de mí. La práctica de la meditación ocurre en la temporalidad siendo esta la condición de posibilidad de ser conscientes del espacio eterno que emerge en cada instante, del cómo la plenitud sobreabunda en lo cotidiano y del cómo en atención plena se percibe y se vive.

Sí, así es, la meditación *zen* es la práctica de la síntesis del tiempo, es la espaciosidad de encuentro de las dimensiones temporales en el presente eterno donde confluyen de manera actual el pasado, el presente y el futuro. Por tanto, esta íntima relación que el maestro Dogen

above. The 'time being' means time, just as it is, is being, and being is all time. The sixteen-foot golden Buddha-body is time; because it is time, it has time's glorious golden radiance. You must learn to see this glorious radiance in the twelve hours of your day. The three heads and eight arms is time; because it is time, it can be in no way different from the twelve hours of your day." (Dogen, *The heart of Dogen's Shobogenzo*, 48).

³⁵⁵ Quintero, "Misticismo cristiano y budismo zen", 33.

establece entre el tiempo y el universo entero, sitúan la existencia en la totalidad donde todo confluye. Para él la experiencia de la plenitud no excluye la dimensión física y material, mucho menos la temporal; por el contrario, indica que el acceso a *satori* es desde y a través de ellas. Lo expresó de forma clara en *Bussho*: “Buddha Sakyamuni dijo: todos los seres sin excepción tienen la naturaleza de Buddha.”³⁵⁶ Es decir, no hay nada en todas las dimensiones cuya naturaleza no sea receptáculo de plenitud, redescubrirla depende de la apertura de visión de quien se sumerja en *satori*.

Quien contempla una montaña constata que su magnificencia expresa en sus cumbres el culmen de la vida espiritual, pues es ahí que cielo y tierra se tocan en integración perfecta o unión mística. Dogen afirma: “la montaña es tiempo”, es decir, una eternidad hallada en lo tremendo de su altura y belleza, no se la escala sin el cuerpo ni se le contempla sin la vista, y aún así, ella lleva más allá de los sentidos a una experiencia numinosa, desde lo más humano y propio. En una montaña está la totalidad del universo así como en cada momento de la vida. De manera que, no hay que soslayar lo cotidiano para encontrar lo que el ser anhela, más bien, hay que vivir la simplicidad de cada instante para hallarlo.

En lo sucesivo, todo es don. La realidad es como un claro en el bosque a través del cual penetra la luz del estado despierto al que solo se accede en atención plena. Somos esas ramas que en medio de la oscuridad del denso bosque, mediante el *zazen*, dejan que penetre la luz. Una luminosidad que una vez alumbra, muestra lo que siempre estuvo ahí y que la ignorancia impidió percibir.

En adición a esto, el maestro Dogen exhorta a vivir observando y meditando incluso lo más evidente:

Nada se aparta ni se queda fuera del universo en este preciso momento. Observad y meditaad profundamente en eso... El tiempo no está separado de vosotros. Y así como ahora existe, el tiempo jamás se aleja; así como el tiempo no está marcado por el ir y venir, el momento en el que ascendisteis a las montañas es el ahora mismo (*nikon*) de lo que el tiempo es... El pino

³⁵⁶ Dogen, *The heart of Dogen's Shobogenzo*, 48.

es también tiempo, el bambú es también tiempo.... En suma, los seres de todos los universos, aun siguiéndose los unos a los otros, en realidad no son más que momentos de un mismo tiempo. Y puesto que todos los momentos son ser-tiempo, tú eres ser-tiempo...³⁵⁷

El maestro Dogen da mayor profundidad a la expresión del tiempo no solo retornando la mirada y el corazón a la revelación del pino y el bambú, sino también redescubriendo la novedad del tiempo en el que ocurre la observación, pues nunca ocurre lo mismo sino que todo es nuevo, solo ocurre el presente renovado en cada acto. Cada vez que se practica la meditación se abre el ser al tiempo, el cual, aparece con una novedad incomparable, de modo que, ser testigos de ello es para lo que la existencia nos ha sido dada.

Somos el tiempo y el tiempo nos es. Fluimos y coexistimos con él. Si se da una separación es imposible ver con claridad y alcanzar el estado de perfección o de liberación, porque habrá un camino escindido que conduce no a la cumbre de las montañas ni al pino ni al bambú que en ella crece, sino hacia un laberinto complejo y disociado:

Ser tiempo tiene el don de la regeneración: hoy regenera el mañana, hoy regenera el ayer, hoy regenera hoy, mañana regenera mañana. Porque la regeneración es el don del tiempo, no puede haber acumulación de los tiempos antiguos y de los tiempos presentes. Seigen es tiempo también. Obaku es tiempo, Kozein y Sekito también son tiempo... Puesto que unos y otros son siempre tiempo, la práctica y el despertar son simultáneamente tiempo... Hablando de regeneración, si pensáis que las condiciones de regeneración existen fuera de nosotros mismos, que el 'yo' de la regeneración por sí mismo le da la cara al este, atravesando los cientos de miles de mundos y los cientos de miles de *kalpas*, esto significa que no os dedicáis lo suficiente a la práctica del Buddha-*Dharma*.³⁵⁸

En conversación con el maestro soto *zen* Densho Quintero en la ciudad de Bogotá, a propósito de una pregunta sobre la cita anterior, tuvo la amabilidad de compartirme un fragmento del texto *Shukke-kudoku* ("Los méritos de abandonar el hogar") en el cual el maestro Dogen discurre en los cuatro *skandhas* o agregados, los ocho tipos de sufrimiento y los momentos

³⁵⁷ Dogen, "Ser tiempo".

³⁵⁸ *Ibid.*

sucesivos de la vida. Lo hizo porque precisamente el *zen* trata de la consciencia del momento, del instante presente,³⁵⁹ lo que incluye el vínculo del ser humano a la dimensión sufriente, pues una vez despierta la consciencia, es trascendido aquello que por apego causa dolor, siendo este el camino de ser-tiempo: el aquí es para ser consciente de todo aquello que impide la liberación y dejar atrás esos aditamentos ilusorios. Esto es, en el tiempo se identifica el ser ilusorio para aventurarse en la experiencia del *satori*, el ser-tiempo que sí somos:

Efectivamente, para Dogen el tiempo no es una realidad externa sino la manifestación del cambio continuo. Somos tiempo, porque estamos cambiando instante tras instante. La idea de continuidad del “yo” se debe a que nos apegamos a la noción de nosotros mismos, nos identificamos con algo que aparentemente no cambia. Es como los fotogramas de una película de celuloide. Cada cuadro está separado del otro, pero al pasar tan rápido tenemos la ilusión de movimiento. En el texto *Shukke-kudoku, Los méritos de abandonar el hogar*, el maestro Dogen dice: Debes tener en cuenta que el cuerpo humano en esa vida está formado temporalmente como el resultado de la combinación de los cuatro elementos y los cinco *skandhas*. Siempre están presentes los ocho tipos de sufrimiento (nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, separación de lo que amamos, unión con lo que odiamos, frustraciones, y aquellos sufrimientos causados por el apego a los cinco *skandhas*), sin mencionar el hecho de que la vida surge y perece instantáneamente momento a momento y nunca permanece, y del hecho de que hay sesenta y cinco *setsunas* que surgen y son aniquilados en un *tanji*, sin embargo, la persona ordinaria no puede comprender esto debido a su propia ignorancia. Aunque un día y una noche están comprendidos por 6,400,099,980 *setsunas*, y que los cinco *skandhas* aparecen y desaparecen, la persona no conoce estos hechos. Qué vergüenza de todos aquellos que desconocen sus propios nacimientos y muertes.³⁶⁰

Esta conversación con el maestro Densho confirmó la comprensión de la muerte que ya había intuido en el buddhismo *zen*. Es la vida aquí, el tiempo que transcurre en el momento presente. No importa el futuro ni mucho menos la vida después de la muerte, lo que en verdad

³⁵⁹ “A propósito de esto, el maestro soto fundador del zen en España escribe: “La conciencia aquí y ahora, tanto en este como en otros mundos, es la conciencia aquí y ahora. El pasado desaparece en ella y el presente emerge de ella. Cuando el pasado desaparece el cielo entero desaparece; cuando el presente emerge la tierra entera emerge. La conciencia aquí y ahora es cada instante. La conciencia aquí y ahora aparece y desaparece en el presente eterno.” (Villalba, *El cuerpo real*, 8).

³⁶⁰ Densho Quintero, “*Shukke-kudoku*”. Mensaje al autor, fechado el 19 de junio de 2019 (correspondencia personal).

importa es la vida que transcurre antes de la muerte y más específicamente en el instante único del ahora (*ekaksana*).

Para el *zen* cada día ocurre la muerte de la falsa identidad y renace la identidad más genuina y propia hasta alcanzar el *satori*, es decir, la liberación definitiva. “Nirvana es la forma de vida que resulta cuando acaba el esfuerzo de aferrarse a la vida”.³⁶¹ En razón a ello, *satori* es un proceso vivido en la práctica del *zazen* en la que el silencio habla en un lenguaje a-dual, donde ser y tiempo no son uno ni dos, sino relación; donde tiempo y eternidad se entrecruzan y manifiestan que no hay un yo que viva, sino que es vivido por la totalidad. *Satori* es una experiencia realizada por los buddhas, no para llegar a serlo sino para descubrir que ya lo son.³⁶² En síntesis, es el despertar de la ignorancia para dejar que la claridad de la luz de la iluminación penetre la realidad toda.

Esa experiencia a-dual en la que confluyen lo infinito y lo finito, se trasluce en este sabio poema del maestro Dogen:

El logro de la iluminación es como el reflejo de la luna en el agua.

Ni se humedece la luna

Ni se quiebra la superficie de las aguas.

Grande es la luna, y amplio es el radio de sus rayos de luz, pero cabe toda en una gota de agua.

Toda la luna y todo el cielo están reflejados en cada gota de rocío.

*No poner obstáculo a la iluminación es dejarse, sin más, ser reflejo, del mismo modo que la gota de rocío no impide que se reflejen en ella cielo y luna.*³⁶³

Otro texto que se dedica a la vida y la muerte es *Shoji* (*sho*: vida, nacer; *-ji*: morir = La realidad de la vida y la muerte), que forma parte del *Himitsu Shoboguenzo* (*Shobogenzo* secreto), el cual contiene 28 secciones y vio la luz en el año 1350 para la lectura de los monjes

³⁶¹ *Ibid.*, pos. 1016.

³⁶² “Por el contrario, tratar de convertirse en Buddha es negar que uno ya lo es, y únicamente sobre esta base podemos alcanzar el conocimiento búdico. En una palabra, para convertirse en Buddha solo es necesario tener fe en que uno ya es Buddha” (*Ibid.*, pos. 1322).

³⁶³ Masiá, *Budistas y cristianos*, 29.

de *Heiheiji*. Así pues, tres escritos evidencian la importancia que da Dongen al asunto de la vida y de la muerte, a saber: *Uji*, *Shoji* y *Zenki* (El funcionamiento integral).

En el *Shoji* podemos leer:

Solo en ese momento, será posible que nos liberemos de la vida y la muerte.

Es un error entender que pasamos del nacimiento a la muerte...

Por lo tanto, cuando llega la vida, nos enfrentamos a la vida. Cuando llega la muerte nos enfrentamos a la muerte. No debemos ser usados por ellos ni desearlos.

Esta presente vida y muerte es la vida de Buda.

Si no nos gusta y tratamos de deshacernos de él, perderíamos la Vida de Buda.

Si deseamos permanecer [en la vida y la muerte] y adherirnos a ella, también perderíamos la Vida de Buda....

Solo cuando no nos disgusta la vida y la muerte y no deseamos la vida y la muerte, primero entramos en la mente de Buda.

Sin embargo, no lo mida con su mente ni hable sobre él usando palabras. Simplemente deja de lado y olvida tu cuerpo y tu mente y échalos a la casa de Buda; entonces todo es hecho por Buda. Cuando seguimos esta [práctica], nos liberamos de la vida y la muerte y nos convertimos en budas sin usar nuestra fuerza ni consumir nuestra mente.

¿Quién continúa estancándose en la mente?

Hay una forma extremadamente simple de convertirse en un buda.

Cuando nos abstenemos de acciones malsanas, no estamos apegados a la vida y la muerte en mente, somos profundamente compasivos con todos los seres sensibles, somos respetuosos con los adultos mayores y amables con los jóvenes, no nos disgustan ni deseamos ninguna de las diez mil cosas, y tenemos sin expectativas o preocupaciones en mente, seremos llamados budas.

No busques nada más que esto.

Shobogenzo (El tesoro del ojo del Dharma verdadero):

*Vida y muerte.*³⁶⁴

³⁶⁴ Texto y traducción de: Densho Quintero, mensaje del autor, fechado el 19 de junio de 2019.

Es evidente la comprensión de la muerte y la vida en conjunción. Dogen afirma que la vida nos vive: “Esta presente vida y muerte es la vida de Buda” y no somos nosotros los que la poseemos y vivimos, una actitud egocéntrica por demás. Tal vez esta se nos dé como don y tengamos la responsabilidad de darle la mejor forma para que fluya a través nuestro hacia el Océano Infinito del que proviene. Esto lo confirma: “Si deseamos permanecer [en la vida y la muerte] y adherirnos a ella, también perderíamos la Vida de Buda...”, pero si “no estamos apegados a la vida y la muerte en mente, somos profundamente compasivos con todos los seres sensibles, somos respetuosos con los adultos mayores y amables con los jóvenes, no nos disgustan ni deseamos ninguna de las diez mil cosas, y tenemos sin expectativas preocupaciones en mente, seremos llamados budas.” Esto significa que, únicamente en la entrega total, en esa forma de la vida desasida, desinteresada, en desapego, seremos tan transparentes que desaparece la dualidad entre la aparente individualidad y la totalidad oceánica de la vida que nos atraviesa.

Del mismo modo, el *Zenki* (*zen*: todo; *-ki*: actividad = total actividad), un texto en el que el maestro Dogen explica el estado del mundo recurriendo a Engo Kugugon, al decir que la vida es la experiencia total de nuestros actos y que la muerte es la experiencia plena de nuestros actos. Este texto afirma que la vida no es un proceso de aparición ni de desaparición, sino la epifanía de lo total en el ahora, al igual que la muerte lo es. Un dicho *zen* afirma bellamente: “Acaso muere el puño si abro la mano”, a esto se refiere el vislumbre de totalidad de cada instante donde desde la experiencia a-dual de la vida y la muerte emana total realización (*Zenki*):

La vida se puede comparar con un momento en que una persona navega en un barco. En este barco, yo estoy manejando la vela, he cogido el timón, estoy elevando el mástil. Al mismo tiempo, el barco me lleva y no hay un yo más allá del barco. A través de mi navegación en él, este barco se hace barco. En este momento no hay otro mundo que el del barco: el cielo, el agua, la costa, todos se han convertido en el momento del barco, que es absolutamente diferente de los momentos que no se pasan sobre el barco. Así que la vida es lo que yo estoy haciendo de ella, y yo soy lo que la vida está haciendo de mí. Mientras estoy navegando en el barco, mi cuerpo, mi espíritu, mis circunstancias y mi ser son todos partes esenciales del barco; y la tierra entera y el espacio entero son todos partes esenciales del barco. Lo que ha

sido descrito de esta manera es que la vida es el ser y que el ser es la vida. El maestro Kukugon, el maestro zen Engo, dijo: la vida es la manifestación de la realización total, la muerte es la manifestación de la realización total. El estado anterior a esta realización era la manifestación total previa a la realización total.³⁶⁵

Para finalizar este capítulo, merece la pena concluir diciendo que el *zen*, al relacionar la vida y la muerte, el ser y el tiempo, lo cotidiano y la eternidad en una dinámica a-dual e interconectada, es la visión que posibilita mayores puntos de encuentro con la resurrección cristiana. Sin embargo, baste insinuar aquí solo esto, ya que este asunto junto con la intuición *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar, como estatuto dialogal de este encuentro interreligioso, será lo que nos ocupará en el siguiente capítulo.

³⁶⁵ Dogen, “Zenki: la actividad total”.

Capítulo 4

La muerte: una realidad *cosmoteándrica*.

*Todo está conectado, todo está relacionado.*³⁶⁶

*Mi vida de resucitado no es una segunda vida,
no es una re-encarnación en otra persona,
no es otra vida (non alia sed altera)
sino que es la vida que me está dada de vivir
en lo que he llamado la tempiternidad.*³⁶⁷

*La mística experimenta lo que la ciencia demostrará.*³⁶⁸

4. 1. La intuición *cosmoteándrica*.³⁶⁹

Raimon Panikkar creó el neologismo *intuición cosmoteándrica* para expresar la relatividad radical. Este término es la base de la exposición del presente capítulo o, en otras palabras, la muerte será comprendida a partir de tal intuición. Al mismo tiempo, reconocer que lo aquí abordado es indecible, inefable e inagotable, dispone ya de entrada a un acercamiento humilde, a descalzarse como Moisés ante la zarza ardiente. Y, aunque se diga más lo que no es que lo que es: “Lo que no se puede decir es lo único que vale la pena balbucear”.³⁷⁰

Así las cosas, es importante reconocer que la experiencia plena de la vida no es otra que la vivencia consciente de la aventura de la red Dios-ser humano-mundo, hecha solo posible

³⁶⁶ Francisco, *Laudato Si'*, 91.92.

³⁶⁷ Panikkar, *De la mística*, 256.

³⁶⁸ Javier Melloni, “Si aprende a tomar conciencia, cambiará de sitio sin moverse”, 1.

³⁶⁹ “Panikkar’s thought intuition is synonymous with the symbolic awareness, in which subject and object form meaningful whole... For Panikkar, in his cosmotheandric (advaitic) understanding, the material and the spiritual are integral aspects of reality... Panikkar’s famous statement, ‘I left’ as a Christian, ‘found’ myself a hindu, and ‘return’ as Buddhist, without having ceased to be a Christian. Indeed reveals its epistemological aspect in this context”. (En el pensamiento de Panikkar intuición es sinónimo de conciencia simbólica, en la que el objeto y el sujeto forman parte de la totalidad en sentido pleno. Panikkar entiende lo *cosmoteándrico* (*advaita*) como materia y espíritu integrados en los diferentes aspectos de la realidad. El famoso estado de Panikkar ‘marché’ cristiano, ‘me descubrí’ hindú, y ‘regresé’ budista sin dejar de ser cristiano, efectivamente revela el contexto epistemológico del que estamos hablando.) Traducción del autor (Michiko Yusa, “The role of Intuition in Intercultural Dialogue: Raimon Panikkar as a Professor”, 155).

³⁷⁰ Panikkar, *De la mística*, 261.

desde una nueva inocencia que no es la primera perdida ni una segunda lograda y, por supuesto, desde la *tempiternidad*. Estas condiciones de posibilidad dan la estructura del presente capítulo y, además, auspician el encuentro con aquellas comprensiones budhistas de la muerte cuyo fondo es la relatividad, a saber: intuición *cosmoteándrica-prattiyasamupada*, *tempiternidad-nirvana o satori* y una nueva inocencia-*sunyata*. Y, por último, una aportación metafórica de Panikkar que ilumina esta realidad, la resignifica y abre nuevos horizontes de comprensión: el agua de la gota.

En suma, la *intuición cosmoteándrica* en este aparte es el estatuto dialogal entre la resurrección cristiana y el renacimiento budhista, pues, en la realidad, ambas perspectivas sobre la vida y la muerte se cruzan en el camino y confluyen en el singular océano relacional de la entrega, la comunión, el despertar, la relación y la liberación.

Para Panikkar, todo debe ser integrado, asumido y transfigurado de manera perfecta. Es imprescindible comprender esto porque precisamente esta época, más que nunca, necesita recomponer los fragmentos y lograr la integración armónica de los mismos. Ello apertura un horizonte que involucra la vida de muchas generaciones, actitud conducente a una responsabilidad universal más allá del tiempo y del ámbito físico.³⁷¹

Colligite quae superarunt fragmenta, ‘Recoged los pedazos que han sobrado’, dice Jesús después de la comida de los panes y los peces. Este mandato del Evangelio no solo significa que hemos de recoger los bienes materiales que han sobrado de la fiesta del primer mundo, sino que además debemos hacer uso de la experiencia y el conocimiento adquiridos durante estos milenios a fin de dirigir no solamente el destino de la historia sino también la aventura misma de la realidad. No necesito disculparme por elegir tales coordenadas. Para mí son las únicas que corresponden cabalmente al momento histórico presente.³⁷²

³⁷¹ De allí la famosa frase de Panikkar en la que se hace responsable de los actos de la humanidad, ya que los actos de nuestros ancestros debemos corregirlos o continuarlos, en la medida que perfeccionan o desarmonizan el cosmos. Nuestra vida siempre ha fluido en la historia de la humanidad: (Idem. “He vivido seis mil años al menos”). En relación a esto merece la pena leer dos biografías sobre el autor: Pérez Prieto, *Más allá de la Fragmentación de la teología*; Bielawski, *Panikkar*.

³⁷² Panikkar, *La religión el mundo y el cuerpo*, 100.

Hoy día la fragmentación es cosa recurrente en las especializaciones del saber, pues se han dedicado a absolutizar la parte olvidando la complejidad de la totalidad. Por tal razón, la intuición *cosmoteándrica* se erige como respuesta a este desafío reduccionista. En el contexto de la fragmentación del conocimiento, el filósofo de la ciencia Jordi Pigem, quien fue secretario de Panikkar, afirma lo siguiente en su libro más reciente *Ángeles o robots*, en el que aborda aspectos fundamentales de la encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco:

Laudato Si’, habla reiteradamente de la necesidad de desarrollar una ‘ecología integral, vivida con alegría y autenticidad’ (n. 10). Implica una dedicación a ‘recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales (n. 225)... La palabra integral nos recuerda que cada uno de los problemas más obvios del mundo contemporáneo es la fragmentación: la fragmentación del conocimiento (cuando la especialización pierde de vista el conjunto e incluso el contexto), la fragmentación de la persona (cuando la vida se vuelve incoherente y compartimentalizada), la fragmentación de las relaciones humanas (cuando no soportan las presiones humanas), la fragmentación de la cohesión social (acompañada de las crisis de legitimidad de muchas instituciones), y de la insostenible fragmentación del equilibrio ecológico ‘¿podemos reintegrar los fragmentos?’ (Raimon Panikkar).³⁷³

Por esta misma línea, Amador Vega, profesor de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona y estudioso de la mística, también coincide en afirmar que la intuición *cosmoteándrica* es una respuesta al fenómeno de la fragmentación. Así lo señala en un artículo que se ocupa del origen del libro de Panikkar *El silencio del Buddha*:

Acaso sea cierto que Dios realmente ha muerto, lo que ocurre es que ha resucitado, aunque no ya como Dios, sino como hombre. El hombre ha muerto y resucitado como Dios. El hombre no es ni Dios, ni el centro de todo. Pero tampoco lo es Dios. No hay centro (Panikkar, 1996:182). Independientemente del eco de los padres capadocios que resuena en este fragmento, según la fórmula de la *théosis*, lo que llama la atención aquí es la idea de que ‘no hay centro’. ‘El mundo, el hombre y Dios considerados como tres entidades separadas e independientes, son incompatibles... En realidad, Mundo, Hombre y Dios están entrelazados

³⁷³ Pigem, *Ángeles o robots*, 167.

en una perichoresis constitutiva' (ibid). Son las famosas tesis de su 'intuición cosmoteándrica', que pretenden superar toda distinción artificial entre trascendencia/inmanencia, teísmo/panteísmo... Me parece que lo que Panikkar formuló hace ya algunas décadas encuentra hoy su imagen más potente en la era del 'Network', de la red en la que no hay un centro sino una trama de caminos con multitud de centros que explotan como tales 'to be it's to be connected'. Este tipo de relacionamiento en el que todo es codependiente no está lejos de lo que Panikkar formuló como experiencia cosmoteándrica en la que mundo, hombre y Dios ocupan lugares relativos, es decir, codependientes en una perichoresis que los anuda.³⁷⁴

En cualquier caso, el *cosmoteandrismo*³⁷⁵ es una síntesis abierta, es un nuevo horizonte de sentido que se nutre (en palabras cristianas) de la comunión o, en palabras más interreligiosas, de la ontonomía Dios, mundo y ser humano:

La tierra está viva. Ella es la madre. La unión entre el Cielo y la Tierra genera todas las criaturas: ella les da vida, y sostiene esa vida. Innumerables espíritus y poderes habitan en el Mundo. Este Mundo rebosa de Dioses. Este universo entero es la creación, esto es, el fruto de la vida divina que extiende su vitalidad al cosmos entero. La vida no es sólo privilegio del hombre, sino que el hombre participa en la vida del universo. El hombre, precisamente porque vive, ha sido llamado microcosmos. El modelo es el macrocosmos, no al revés, y ese macrocosmos es un ser vivo. Tiene un principio de unidad, un principio vivo, un alma. La *natura naturans* (naturaleza que engendra) es la vida misma de la *natura naturata* (la naturaleza engendrada). Los tres mundos: Cielo, Tierra, Hombre, todos participan en la única y misma aventura. Lo que empieza en el nivel subatómico, la asimilación de una cosa por otra para sobrevivir, culmina en beber el *soma* y comer la Eucaristía. Todo está incluido en ese dinamismo primordial que llamamos sacrificio; nuestra participación en el metabolismo

³⁷⁴ Vega, "Mística y ateísmo en la era de la postsecularización: aproximaciones al pensamiento de Raimon Panikkar", 116.

³⁷⁵ "He introducido la expresión *intuición cosmoteándrica* para expresar aquella visión de la realidad que comprende lo divino, lo humano y lo cósmico, como los tres elementos constitutivos de la realidad sin subordinación alguna entre ellos" (Panikkar, *El mundanal silencio*. 26); "*Kosmology: as a way of understanding the universe, beyond a more scientific object, in relation to the human, the divine ('the ultimate reality' and all other beings)*" (*Kosmología*, es una manera de entender el universo más allá de la ciencia, es decir, con relación al ser humano lo divino 'realidad última' y todos los seres) Traducción del autor (Young-chan Ro, "Cosmogony, Cosmology and Kosmology: Yin-Yang and Taiji Symbolism", 145).

universal que permite que la vida sea (llegue a ser) viva y por el que toda la realidad subsiste.³⁷⁶

A propósito, un bello diario de viaje que escribió Raimon Panikkar junto a Milena Carrara y que luego se publicó como libro bajo el título *Peregrinación al Kailasa*, alude al significado profundo de esta realidad relacional:

Hay muchos espacios sagrados en el mundo, muchos lugares sagrados de peregrinación. La sacralidad del Kailasa y del Manasarovar nos ayudan a darnos cuenta de que cualquier espacio sagrado es único. Pero su carácter sagrado no está delimitado en un lugar: no hay altar, ni claustro, ni edificio. Es el espacio vacío lo que manifiesta su sacralidad, o sea su realidad última. El aspecto maravilloso de la peregrinación es que el espacio vacío se hace visible, o mejor dicho, transparente: el vacío se llena de pura luz, el espacio está lleno de vacuidad. El Kailasa no es el límite, sino el centro... El hombre es un ser histórico, pero no de manera exclusiva. El hombre es también un ser cósmico, pero no solo cósmico. Nuestro destino está ligado al destino de la tierra, aunque con cierto grado de libertad. El Kailasa es el símbolo de la naturaleza cósmica del hombre. El Kailasa es imponente, pero no amenazador, es como una cúpula abierta a la mirada, pero no al tacto. Belleza podría ser la palabra que lo incluye todo. Suscita admiración, respeto y reverencia.³⁷⁷

Con todo, esta consciencia no es otra cosa que la participación en la *dynamis* del universo en la que la experiencia del tiempo es *tempiterna*, esto es, solo en el aquí y ahora es posible vislumbrar y sentir el ritmo del ser, el palpito de todo cuanto existe y vivir la plenitud del ahora. Todo está entrelazado: incluso el pasado, el presente y el futuro, como bien lo ha dicho el monje vietnamita Thich Nhat Hanh: “Observando profundamente en el aquí y el ahora puedes verlo todo en las diez direcciones, así como el pasado, el presente y el futuro. Las diez direcciones son los tres tiempos”.³⁷⁸

En efecto, los fragmentos se reintegran en la armonía de esta intuición profundamente humana, pues es la confianza depositada en la conexión de todo, es una invitación al

³⁷⁶ Panikkar, *La Intuición cosmoteándrica*, 165.

³⁷⁷ Ídem, *Peregrinación al Kailasa*, 21.

³⁷⁸ Thich Nhat Hanh, *En el ahora*, pos. 400.

abandono de las pretensiones egoístas para compartir la existencia y co-existir. Por eso, esta vivencia *cosmoteándrica* supera e integra la temporalidad. Va más allá de la historia y con su disposición de apertura y bien común la transforma; ello la hace sin duda alguna una mística de ojos abiertos, pues: “cuanto más soy yo mismo, más desaparece mi ego”:

La vocación *cosmoteándrica* es también una llamada al descubrimiento interior de un estilo de vida que no es exclusivamente histórico... Entonces mi individualidad toca todo y a todos y, sin embargo, yo soy aún más: *aham brahmán*. El fin del mundo vendrá antes de que algunos de vosotros muráis dijo Cristo. Hoy estarás conmigo en el paraíso. Entonces (es decir ahora) la resurrección y también *el renacimiento* tienen sentido. El significado de la vida no es algo de lo que puedas sacar provecho, ni tampoco algo cuyo descubrimiento puedas posponer hasta después de la muerte. Y esta es la paradoja: cuanto más soy yo mismo, más desaparece mi ego. Yo soy entonces, todos y todo, pero desde un ángulo único, por decirlo así.³⁷⁹

Estas palabras de Panikkar intentan decir algo sobre el despliegue del tiempo en el entretejido *cosmoteándrico*, ya que la historia está vinculada en esta red, al igual que la eternidad. De modo que, nadie vive su historia personal de espaldas a los sufrimientos humanos, porque el inicio, el centro y el culmen de toda experiencia mística es precisamente la consciencia relacional o *cosmoteándrica*.

Panikkar insta a dar el “paso del monoteísmo a la Trinidad”, un paso solo posible desde la experiencia de la sacralidad de lo secular, es decir, desde una mística de lo cotidiano,³⁸⁰ en la que la reverencia por cada cosa y por cada ser se da en un ritual espontáneo de entrega total a lo que ofrece cada día. Por tanto, vive a plenitud quien da tanto bien, bondad, paz y amor a la red universal desde su nudo particular, el cual no está separado de los otros y alcanza impactos *cosmoteándricos*. Mientras que, quien se resiste a la plena realización, se daña a sí mismo y a su entorno ya que todo está conectado.

³⁷⁹ Panikkar, *La Intuición cosmoteándrica*, 162.

³⁸⁰ “Teólogos, filósofos y teóricos de la vida espiritual remiten hoy como nueva forma de realización o vivenciación de la fe a su encarnación en la vida diaria vivida desde el interior de la fe e iluminada por ella, que conduce a ‘experiencias de Dios en la vida cotidiana’ (Xavier Zubiri) o a lo que algunos han llamado ‘mística de la cotidianidad’ (Rahner).” (Velasco, “El hecho místico: ensayo de fenomenología”, 261).

Así pues, el místico afronta la historia desde una mirada vinculante, no vive para cumplir una misión o lograr algún resultado, sino para realizarse como ser humano, pues una consciencia despierta es como un relámpago en medio de la noche que ilumina la realidad relacional, su conexión *ontonómica* y, por lo demás, la consciencia despierta es el punto de partida para el despertar de otros, pues nadie es ajeno al resplandor y al eco del sonido de un trueno nocturno. Panikkar llamará a esta experiencia: “relámpagos de *crístania*”.³⁸¹ Es esta la conversión del monoteísmo a la Trinidad: el tránsito de la ontología de la substancia a la ontología relacional, del individualismo a la existencia compartida, de la oscuridad a la luz y, de la linealidad del pensamiento histórico-racionalista a la comprensión trinitaria de lo real:

La conciencia transhistórica no se preocupa por el futuro, porque el tiempo no es experimentado como algo lineal o como una acumulación y enriquecimiento de momentos pasados, sino como el símbolo de algo que no existe sin el hombre pero que tampoco puede identificarse con él. No es ni la Ciudad de Dios ni la Ciudad del Hombre que el hombre transhistórico debe construir. Él o ella se concentrarán más bien en edificar o llevar a término el microcosmos que el hombre es, individual y colectivamente: reflejando y transformando completamente el macrocosmos.³⁸²

En efecto, para Raimon Panikkar la Trinidad³⁸³ es una invariante cultural y humana porque la experiencia total de la realidad revela lo que es: una interconexión de todo, donde Dios, hombre y mundo se imbrican en una síntesis armónica. Ya no es posible fragmentar la realidad con argumentos como: “Dios no necesita de su creatura, lo creó por amor pero no por necesidad”.³⁸⁴ Por supuesto, tal vez Dios no necesite de la creación pero tampoco es sin

³⁸¹ Panikkar, *La nueva inocencia*, 8.

³⁸² Ídem, *La Intuición cosmoteándrica*, 160.

³⁸³ “La trinidad es el símbolo. Permitidme usar la palabra ‘trinidad’, aunque muchos se pregunten de qué hablo, ya que no doy ninguna explicación. Quisiera adelantar dos observaciones: a) La trinidad no es un monopolio cristiano: prácticamente todas las religiones tienen una estructura trinitaria; b) la trinidad no es un monopolio del cristianismo. Es la última estructura de la realidad. La trinidad es esa visión que considera la realidad constitutivamente relacional entre tres polos distintos, pero inseparables” (Ídem, *Ecosofía*, 28).

³⁸⁴ A este propósito Rahner dice: “Dios ha de distinguirse como el absoluto e infinito por excelencia. De otro modo sería objeto del conocimiento que comprende y no el fundamento del tal comprender. Él es esto y lo sigue siendo también allí donde es denominado y objetivado en una reflexión conceptual metafísica. En consecuencia, no puede necesitar de la realidad finita, llamada “mundo”, pues de otro modo no se diferenciaría verdaderamente de él en manera radical, sino que sería una pieza de un todo superior, tal como es entendido en el panteísmo. Y, a la inversa, el mundo debe depender, sin que por ello este llegue a depender de aquél, a la

ella, de lo contrario no sería creador, la interdependencia no excluye a la Trinidad immanente, la cual a su vez no es substancial sino, es tal como lo enseñó Tomás de Aquino: “*relatio subsistens*”.³⁸⁵

En este sentido, la realidad depende de la manera como miremos las cosas; si la visión es fragmentada el mundo a construir será de retazos, pero si la visión es transparente y nada disociada, el entorno vital será el mejor de los posibles: “Es nuestra forma de mirar la realidad lo que hace que esta nos aparezca a veces bajo un aspecto y a veces bajo otro”.³⁸⁶ La mirada interior es más fuerte de lo que suponemos, construye o destruye realidades.

En contraste, un hombre abstraído y solitario se autodestruye, no hay cabida para otro, se convierte en un *homo hominis lupus*.³⁸⁷ Y, si únicamente se le considera una criatura resultado de la selección natural, sin trascendencia alguna, el más fuerte y centro del universo, de seguro va de camino a la extinción. Por eso, el grito de la tierra le despierta de su sueño egoísta. La ecosofía (sabiduría de la tierra) debe ser atendida para volver a vivir a un ritmo natural porque el ritmo artificial es como un cáncer que carcome todo tejido vital.³⁸⁸

La buena noticia es que aún el ser humano está a tiempo de vislumbrar la síntesis armónica de la realidad, en la que radica su más constitutiva dignidad:

Esta espiritualidad combina en síntesis armónica las tres dimensiones de nuestra vida. En ella hay *contemplación*, que es algo más que pensamiento; *acción* que no limita su horizonte a la construcción de la ciudad terrena; Dios que no es únicamente un juez o un Ojo escrutador,

manera como el señor depende del siervo. El mundo no puede tener en sí nada que sea completamente independiente de Dios” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 102-103).

³⁸⁵ Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 496.

³⁸⁶ Panikkar, *La Trinidad*, 62.

³⁸⁷ “El hombre es un lobo para el hombre”, frase hecha famosa por el filósofo inglés del siglo XVII Thomas Hobbes en su obra *De cive*.

³⁸⁸ Recomendada lectura del libro del panikkariano tico Juan Carlos Valverde, “*Ce discours appelé éco-logique, important sans doute, ne semble pourtant pas être suffisant pour un certain nombre d’auteurs. Il faut plus qu’une logique, il faut aussi la sagesse. C’est la proposition faite par L’éco-sophie, c’est-à-dire l’idée d’une sagesse universelle pratique et nécessaire pour arriver à surmonter les problèmes écologiques qui nous assaillent* (Este discurso ecológico, si bien es relevante no es suficiente para algunos autores, pues para ellos no es solo cuestión de lógica sino de sabiduría. De allí nace la la noción ecosofía, es decir, la sabiduría de la tierra que nos insta a superar los problemas ecológicos que nos acosan)” Traducción del autor. (Valverde, *Sortir de la crise écologique*, 16).

amor que sobrepasa todo sentimentalismo; *oración* que no se limita a la petición, ni siquiera a la alabanza, sino que también silencio, sin caer en la indiferencia; *apofatismo* que no se estanca en el nihilismo; gracia que no es antinatural; *espacio y tiempo* que no son pasajeros sino que son dinamismo creador; y sobre todo *inteligencia* que nos permite hablar conscientemente y responsablemente de todo ello... Una espiritualidad cuya más simple expresión sería: el Hombre es algo más que hombre: es un misterio *cosmoteándrico*. Dios, el Hombre y el Mundo estamos comprometidos, aunque diferentemente, en una misma aventura. Y esta es nuestra dignidad.³⁸⁹

Al respecto de la conversión a la Trinidad, la superación del monoteísmo abrahámico –sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas–, fue Victorino Pérez Prieto quien preguntó a Raimon Panikkar cómo era posible aquello si el mismo Jesucristo fue monoteísta. A lo que respondió:

Fue monoteísta hasta su muerte en la cruz. Ha sido para mí un descubrimiento muy importante el caer en ello, y aún me emociono al hablar de esto, consciente de ser una voz en el desierto. Jesús, el hijo de María, va descubriendo poco a poco la realidad, su realidad profunda, su persona... y esto va transformando su pensamiento y su expresión pública. El judío ortodoxo acaba siendo muy heterodoxo... Y las autoridades judías lo condenan con mucha razón, por cuestionar a Yahveh, el Dios monoteísta que sustentaba la religión judía. Al final, en el último momento de su vida, le sale este sentimiento que es tan íntimo que lo expresa en su dialecto natal, y no es entendido por los que tenía al lado, ni por los de Jerusalén: “Elohim, elohim, ¿lammá sabactani?”. Y acaba diciendo: “Padre –que no es Yahveh– en tus manos entrego mi espíritu”. El único testimonio es el de un no judío, el centurión romano: “Este hombre era Hijo de Dios” blasfemia para los judíos, expresión de la Trinidad para los cristianos. En el último momento de su vida histórica, Jesús supera el monoteísmo de Yahveh y descubre nítidamente su relación intrínseca con su Padre. Descubre su participación en la vida trinitaria; se descubre formando parte de la Trinidad. El Dios único ya no se sostiene con esta expresión de la Divinidad. Pero se sostuvo muchos siglos porque era más cómodo.³⁹⁰

³⁸⁹ Panikkar, *La Trinidad*, 99.

³⁹⁰ Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 264.

Es importante anotar que, más que independizarse de Abraham, es liberarse de su exclusividad, pues Dios es Trinidad. Nadie elude que el tema del misterio de Dios es delicado y debe abordarse con temor reverencial; cosa que no significa anquilosamiento, pues la tradición no es repetición excesiva de conceptos o creencias, sino renovación. Jesús, recordemos, dijo adorar a Dios en espíritu y en verdad (Jn 4) y murió a las afueras de Jerusalén, la “Ciudad Santa”.

Esta espiritualidad trinitaria radical no es panteísmo; este es otro tipo de monismo e ignora que nuestra vida está siempre en proceso de hacerse, es *in fieri*, nos lleva a participar en la aventura de toda la realidad, el panteísmo es monismo, la realidad es trinitaria, dice nuestro autor. De ahí el concepto de Trinidad que propone Panikkar, llamado Trinidad Radical. La llama *radical* porque intenta ir a las raíces mismas de la realidad, buscando su síntesis armónica. No pretende como concluye su libro, desalojar en manera alguna la Trinidad Inmanente de un Dios trascendente, ni la Trinidad actuante (económica) de un Dios creador. Ambas se asumen en esta visión trinitaria de toda la realidad, que permite que las llamadas creaturas no sean meras sombras de un Dios absoluto.³⁹¹

Desde luego, vivir desde la perspectiva trinitaria abre la posibilidad de descubrir un mundo de sentido. En la vida, ciertamente, hay momentos que reclaman plenitud y hay otros que, por el contrario, no se quieren repetir, pero la visión trinitaria nos da la capacidad de mirar el sentido de una historia no fragmentada. De hecho, Raimon Panikkar asevera que lo que existe es la realidad relacional, una trinidad radical a-dual en la que la vida temporal y eterna se corresponden.

En el buddhismo a esta relación se le denomina *pratityasamutpada*, noción que el filósofo Stephen Laumakis explica de la siguiente manera:

Hemos visto que una de las principales comprensiones de Buddha después de la noche de la iluminación fue la noción que se ha dado en llamar *pratityasamutpada*, la cual, expresa que las cosas no son metafísicamente independientes o substanciales, sino que están conectadas unas con otras y confluyen en una compleja red que interconecta tanto sus eventos como sus

³⁹¹ *Ibid.*, 324.

procesos. Sin embargo, nuestra ignorancia nos hace creer que tanto nosotros como las cosas subsistimos independientemente y que poseernos o poseerlas nos dará felicidad. De hecho, esta interdependencia aplica para las tres marcas, es decir, impermanencia, *dukkha* y *anatta*. Ello, clarifica el por qué para Buddha las cosas son impermanentes, causa de sufrimiento no-yo y, están vacías de individualidad e identificación; la razón, es porque son pura relación.³⁹²

Si bien, *Pratityasamutpada* es una comprensión propia de la dimensión espacio temporal ya que en el estado de *nirvana* todo se extingue, no quiere decir esto que, una vez se deja de lado todo hallazgo existencial, también la vivencia de los mismos desaparece, pues, por el contrario, se plenifican. De esta manera, la relacionalidad intuida o comprendida en la espacio-temporalidad se expande una vez ha alcanzado el *parinirvana*. La vida después de la muerte es relatividad plena.

La afirmación anterior sobre la relatividad absoluta a la que nos apertura tanto el nirvana o el *parinirvana* fue desarrollada por el filósofo surcoreano y experto en estudios culturales Byung-Chul Han en su libro *Filosofía del budismo zen*, del cual la siguiente cita constata la no terminación de la relacionalidad del ser y su expansión definitiva en un abrazo total con la realidad:

En el budismo zen la libertad para la muerte brota de un cierto ‘yo no soy’. Es despedida no solo la ‘mismidad egótica, sino también la interioridad del yo y del alma’. El despertar a la caducidad desinterioriza el yo. La muerte no es aquí una posibilidad señalada de ser sí mismo, sino una posibilidad singular de despertar para el desprendimiento del sí mismo, una

³⁹² “We have seen that the Mainstream Buddhist understanding of *paticcasamuppada* is that what the Buddha realized on the night of his enlightenment was the intellectual insight that all conventionally designated individual ‘things’ are in reality not metaphysically independent or self contained, subsistent ‘beings’, but processes or happenings, and that these events and processes are themselves causally connected to literally all other processes and events that are simultaneously happening at any given moment in the flux and flow of a complex network of interconnected events and processes... Because of our ignorance e falsely believe that both our ‘selves’ and ‘things’ are independently existing ‘beings’ and that if we possess some or all of them they will satisfy us and make us happy. All beings and things are interdependently arisen from other processes in a complex network of interrelated causes and conditions. The same dependently originated relationships apply to the Three Marks. The same causal and karmic forces that lead to *samsara* and rebirth also make all beings impermanent, *dukkha* and *anatta*....It now should be clear that for the Buddha, all things are impermanent, *annata*, and empty precisely because they do not exist the way we commonly and habitually think they do, and they exist the way they actually do because they arise interdependently”. Traducción del autor. (Laumakis, *An Introduction to Buddhist Philosophy*, 134).

posibilidad de no ser yo. En el ejemplo 41 del *Biyan lu* leemos: ¿Cómo es que propiamente uno que ha muerto en la gran muerte, ahora, en cambio pasa a ser vivo?. La gran muerte no pone fin a la vida. La muerte que se produzca al final de la vida es una ‘pequeña muerte’. Sin duda solo el hombre es capaz de la ‘gran muerte’. Lleva inherente el riesgo de que el yo se desprenda de ‘sí mismo’ y muera. Pero esa muerte no anula la mismidad. Más bien la despeja en lo abierto. El yo se vacía en cuanto se llena con una anchura mundana. Esta singular forma de muerte hace surgir una mismidad llena de amplitud, una mismidad sin sí mismo.³⁹³

En el *zen* esta consciencia relacional se da a través de la penetración en las cosas mismas. En la inmersión en la muerte se vislumbra el brotar de la vida, en la interioridad reside la relacionalidad e ir al fondo de mi mismidad es conocerse desegocentrado de cara a la otredad. Esta relatividad precursa la vida, es concomitante con ella y continua en incesante transformación después de la muerte. En el *zen* no se comprende la realidad si no de forma relacional.

En consonancia con esto, el filósofo japonés Daisetsu Teitaro Susuki, uno de los principales difusores del *zen* en Occidente, escribe en *Budismo zen*:

Cuando filosofamos nos apartamos del camino del zen. Contaré una historia budista relacionada con este punto. Es una especie de chiste. Yejaku llamó a Yenen y le preguntó: ¿Cómo te llamas?. Yenen replicó: Yejaku. Yejaku dijo: pero ese es mi nombre. Entonces Yenen dijo: me llamo Yenen y, Yejaku soltó una sonora carcajada: Yo soy tú y tú eres yo; en la unidad hay multiplicidad y en la multiplicidad hay unidad. El Dios trascendente y el Dios immanente existen al mismo tiempo. Al existir al mismo tiempo, nada se puede decir acerca de ellos; la única posibilidad es la risa. Tú eres yo y yo soy tú, pero, al mismo tiempo, tú no eres yo y yo no soy tú. Esta particularización no puede ser analizada.³⁹⁴

En atención a este modo de comprender la relacionalidad en el *zen* es que la mirada *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar involucra tanto la visión relacional del cristianismo occidental como la visión budhista oriental. Al morir lo que nos entrelaza al género humano,

³⁹³ Byung-Chul Han, *Filosofía del budismo zen*, pos. 1728.

³⁹⁴ Suzuki, *Budismo zen*, 32;33.

a la creación y a Dios no fenece. Incluso, con la muerte nuestra relatividad radical alcanza el estado pleno, uno que, según la disposición de cada ser puede ser alcanzado antes de la muerte.

Permítase aquí un breve inciso sobre la anticipación de la muerte en vida. Para ello, he aquí uno de los libros más sencillos y bellos de espiritualidad que se han escrito en la actualidad *Sabiduría eterna*, del monje benedictino y maestro zen Willigis Jäger:

Jesús no nos dice tanto a los hombres qué debemos hacer, sino más bien quiénes somos: el Reino de Dios está en vosotros, sois hijos de Dios. Con eso nos dice: hombre deviene esencial. En realidad, no tenemos que devenirlo, sino solo experimentar nuestra verdadera esencia, que en la mayoría de los casos está recubierta por el predominio de nuestro yo. Vivimos los dos polos: cielo y tierra, nuestra esencia divina y nuestra vida humana. Pero estamos aprisionados por nuestra existencia humana superficial. No reconocemos el cielo en nosotros. La cortina del yo nos lo oscurece. Cuenta una historia que el discípulo de una diosa quería ver el rostro de esa divinidad, pero el rostro de la diosa en el templo estaba cubierta con un velo, y se decía que quien quitara el velo y viese el rostro de esa divinidad tendría que morir. ‘Prefiero morir a tener que sufrir eternamente el anhelo de ver el rostro de la diosa’, se dijo el discípulo y retiró el velo. ¿Y que vio? Se vio a sí mismo. Vio su verdadera esencia, vio lo que era realmente. ‘Reino de Dios’ lo llama Jesús; ‘vaciedad’, se llama en el zen. Ese Reino de Dios, la luz, nuestra verdadera vida, no es algo apartado. En realidad, no estamos separados. El velo del yo únicamente nos simula una separación. El Reino de Dios es lo que se expresa en cada momento de nuestra vida cotidiana.³⁹⁵

De retorno a la interrelacionalidad, el mismo Raimon Panikkar en su texto *Invitación a la sabiduría*, muestra cómo ya en el hinduismo, en la Grecia antigua y en el buddhismo la comprensión de interconexión era una intuición recurrente:

Heráclito decía que *sophronein* pensar prudentemente, era la mayor virtud; y que sabiduría (*sophia*), consiste en decir la verdad y en actuar de acuerdo con la naturaleza escuchándola. Solo una cosa es sabia, dice también, a saber, reconocer la sabiduría que guía todo a través

³⁹⁵ Jäger, *Sabiduría eterna*, 98.

de todo. Esto recuerda el *pratityasamutpada*, la ‘interdependencia fundamental de todas las cosas’, del buddhismo, así como el *sarvam sarvatmakan*, ‘todo está relacionado con todo’ del shivaísmo y la doctrina del cuerpo místico de Cristo en su sentido cósmico. La sabiduría es la visión de todo en cuanto todo. Periandro, uno de los siete sabios de Grecia, había dicho: *Melete to pan*, esto es, piensa en el todo. Es el mismo anhelo que se expresa en las Upanisad.³⁹⁶

De otro lado, la filósofa de la religión Yadlapati Madhuri, en su libro *Contra el dogmatismo: morar entre la fe y la duda*, escribe sobre la honda proximidad de las distintas religiones en la intuición *cosmoteándrica* de Panikkar. Una intuición que también concatena las diversas expresiones culturales de la dimensión religiosa de lo *humanum*. Yadlapati afirma:

Para Panikkar, el Misterio Último no existe en ‘sí mismo’ lejano de la experiencia humana, sino dentro de ella y el mundo. Explica que los diferentes nombres dados al Misterio por las religiones no son etiquetas inamovibles, sino ‘nombres auténticos y diferentes que no lo reducen a la pura trascendencia o a la sola inmanencia’. A pesar de que Panikkar rechaza un sistema metafísico, la intuición cosmoteándrica establece una metafísica plural coherente con su programa interreligioso, que no es estática, sino una perichoresis dinámica...³⁹⁷

Dicho esto, es posible afirmar que esta la red de relaciones se manifiesta en su punto más álgido en la muerte al ego. El ser humano es tiempo y eternidad a la vez. No es que la muerte física dé el carácter relacional: ya lo somos. Más bien, nuestra identidad profunda es ‘invisible’ y, por tanto, vocación primera es descubrirla, la “esperanza no es en el futuro sino en lo invisible”,³⁹⁸ por tanto, vislumbrarla es uno de los retos y desafíos más acuciantes del ser humano hoy.

³⁹⁶ Panikkar, *Mística y espiritualidad. Espiritualidad el camino de la vida*, 474.

³⁹⁷ “For Panikkar, the Ultimate Mystery does not exist ‘It self’ beyond human experience, but within the diversity of humanity and world. He explains that the particular names ascribed to this mystery by different religious communities are not just labels attached to this mystery, but that ‘each authentic name enriches and qualifies that Mystery which is neither purely transcendent nor purely immanent’. Despite Panikkar’s rejection of a metaphysical system, the cosmotheandric intuition sets up a metaphysical foundation for his practical program of pluralism and interreligious dialogue, but one that is not at all a static reality but a dynamic perichoresis.” Traducción del autor. (Yadlapati, *Against Dogmatism*, 157).

³⁹⁸ Panikkar, *Religión y religiones*, 316.

En suma, quien comprende su realidad más profunda, su antropología –que es constitutivamente *cosmoteándrica*–,³⁹⁹ entonces vive la eternidad en el tiempo: ha muerto en vida para vivir la *tempiternidad*. “Simeón el Nuevo Teólogo afirmaba que quien no vive ahora la vida eterna tampoco la vivirá después. Esta es la experiencia pascual: no me preocupa el mañana, porque ya he visto la realidad”,⁴⁰⁰ la realidad *cosmoteándrica*.

4.2 Hacia una nueva comprensión de la a-dualidad vida-muerte: la *tempiternidad*.

La *tempiternidad* es la a-dualidad del tiempo.⁴⁰¹ Es vivir el presente como síntesis del pasado y del futuro; la plenitud de una vida que no extrapola la eternidad en el después, sino que expresa la vivencia de lo eterno en el *seculum* del ahora. La *tempiternidad* es la no fragmentación del tiempo, la unicidad de cada instante en el peregrinaje de la vida: “La vida no es un proyecto sino un don”,⁴⁰² es el fruto por así decirlo de la consciencia *cosmoteándrica*.

Precisamente, en un libro al que Panikkar tituló *La intuición cosmoteándrica*, escribió con claridad sobre el cómo la relación Dios, ser humano, mundo, alcanza la relación a-dual tiempo-eternidad, dos dimensiones que también están entrelazadas:

El tiempo no es algo solamente integrado en la materia o en el hombre, el tiempo es la otra cara de lo que se ha venido llamando eternidad, de manera que tiempo y eternidad forman lo que se podría denominar *tempiternidad*. La eternidad no viene después del tiempo, ni existe antes. La vida del hombre sobre la tierra no es un simple peregrinar hacia Dios, la reencarnación o la nada, sino que constituye un ritmo en el que cada momento es habitado por la otra cara eterna, formando así la *tempiternidad*.⁴⁰³

³⁹⁹ El teólogo José Luis Meza Rueda arguye: “El hombre como realidad teantropocósmica es cuerpo, es alma y es espíritu, en una unidad irreductible, diferenciada e inseparable; por lo tanto, no tiene un cuerpo, un alma y un espíritu como si se tratase de partes yuxtapuestas y organizadas jerárquicamente... El hombre es una imagen de la realidad tanto como la realidad es una imagen del hombre. Por eso las tres partes de la realidad están presentes en el hombre como tres dimensiones.” (Meza, “El ser humano como realidad cosmoteándrica: una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico”, 69).

⁴⁰⁰ Panikkar, *Religión y religiones*, 316.

⁴⁰¹ La a-dualidad, el *advaita*, nos hace caer en cuenta que: “No hay nada separado de lo sagrado, todo tiene una dimensión sagrada. No hay nada que sea totalmente no sagrado, pero igualmente no hay nada que sea absolutamente no sagrado. Aquí lo sagrado es más bien un aspecto de todas las cosas por el mismo hecho de que las cosas son reales.” (Panikkar, *De la mística*, 50). El *advaitin* es el que ha alcanzado esta experiencia.

⁴⁰² Idem, *El mundanal silencio*, 30.

⁴⁰³ Idem, *La intuición cosmoteándrica*, 16.

Por ello, viene al caso una pregunta existencial ineludible, ¿qué es la vida?, ¿tiene sentido la vida?:

Panikkar dedicó su vida entera, incluso su juventud al misterio de la existencia, y trató siempre de ofrecer ayuda a quienes tuvieran ciertos problemas debido a la pregunta última por el ser. Dijo: ‘la vida humana espacio-temporal es un juego (*lila*), un juego de interacción cuyo centro es tempiterno y místico: un total misterio, disfrazado de juego social. Deberíamos jugarlo con honestidad, pero sin permitir que nos abrume ni sofoque.’⁴⁰⁴

Panikkar nos recuerda que olvidamos que la vida es un don; más todavía, que estamos llamados a vivir la experiencia plena de la vida.⁴⁰⁵ Esto es mística, esto es la experiencia de la tempiternidad. Para descubrir la unicidad en cada instante, solo un requisito es necesario: ser humano. Vivir la *tempiternidad* es un privilegio de todos, no hay que ser especialista para vivir. La vida es una explosión de plenitud, tiene sentido y cada ser es responsable de descubrirlo en cada instante y cultivarlo con cuidado. Como dice Panikkar: “Un místico no es una clase especial de hombre, sino que todo hombre es una clase especial de místico”.⁴⁰⁶

Por tanto, la experiencia a-dual de la *tempiternidad* no es un privilegio de teólogos, filósofos o científicos, sino una característica humana por excelencia porque el ser humano es un ser contemplativo. La plenitud de lo *humanum* se da gracias a la finita estructura antropológica fundamental de apertura hacia el infinito.

La plenitud solo es alcanzada en la integración: sentidos, razón y fe. Es el caso de Moisés, descalzo ante la zarza ardiente (Ex 3, 1) conservando el calzado en sus manos, cuya

⁴⁰⁴ “Panikkar dedicated his entire life, including his youth, to deciphering the mystery of existence, and tried always to be ready to offer help to those who were troubled by the ultimate questions of being. As he said: ‘Human life on a spatiotemporal plane is certainly a game of human interaction, whose centre is tempiternal and mystical or completely mysterious, but in the guise of a social game. We must play the game honestly, but without allowing it to overwhelm or suffocate us’”. Traducción del autor. (Phan and Ro, Raimon Panikkar to his Life and Thought, 65).

⁴⁰⁵ Ver solo el título completo de su obra, basta para darse cuenta de esto: “*De la Mística, Experiencia plena de la vida*”. A esta experiencia de la mística, la llamaremos en varias ocasiones tempiternidad, puesto que es el neologismo que Raimon Panikkar crea para expresar la vivencia de la vida en toda su explosión de plenitud.

⁴⁰⁶ Panikkar, *De la mística*, 174.

interpretación es la superación de la razón (acto de descalzarse), sin negarla (conservar en sus manos las sandalias). Y es que, la razón es instrumento y no norma absoluta de conocimiento.

Evidentemente, una de las críticas más fuertes de Panikkar a Occidente radica en la tendencia a identificar razón con existencia (Descartes), o pensar con existir (Parménides). El teólogo indo-catalán, por el contrario, concibe el *humanum* más allá del acto intelectual, porque el misterio de la vida no es comprendido por aquellos que dicen o creen comprenderlo:

...aquellos que comprenden que no pueden comprender; o que son conscientes de la propia ignorancia, que comprenden que entienden que no entienden, sino que: es más bien comprendido por aquellos que verdaderamente no entienden *que no entienden*. La bendita ignorancia es una bendición. Por eso fue proclamado: ¡Bienaventurados los pobres de Espíritu!⁴⁰⁷

Esto, indica que tanto la bendita ignorancia (superar la razón suficiente), como la bendita sencillez (superar el voluntarismo) y la nueva inocencia (superar el fundamentalismo), son indispensables para percibir lo invisible pero esencial de la existencia. Quizá un himno de las *Upanishads* ayude a comprender de manera distinta esta aproximación perspectival de lo real:

*Por quien no es conocido es conocido,
Por quien es pensado, no es captado,
Desconocido para el que lo conoce,
Conocido por el que no lo conoce.
(Kena Upanishad II, 3).⁴⁰⁸*

De esta manera, la superación de la razón se da al alcanzar la ignorancia y conquistar la “nueva inocencia”⁴⁰⁹ como veremos más adelante. Cuando este nuevo estado permite tener

⁴⁰⁷ Ibid., 272.

⁴⁰⁸ Panikkar, *Mito, fe, y hermenéutica*, 1.

⁴⁰⁹ Ídem, *La Puerta estrecha del conocimiento*, 13; Ídem, *La nueva inocencia*, 29; Ídem, *Íconos del misterio*, 19; Ídem, *Elogio de la sencillez*, 71.

una visión integral de la realidad, y los tres ojos de conocimiento (sentidos, razón y fe) tocan un punto finito *cum tangere* (somos seres contingentes) del *infinitum*.

A propósito de los tres ojos del conocimiento (una enseñanza no ajena a la tradición Occidental cristiana), el filósofo norteamericano Ken Wilber escribe:

San Buenaventura, el gran Doctor *Seraphicus* de la Iglesia y uno de los filósofos preferidos por los místicos occidentales, afirmaba que los seres humanos disponen, por lo menos, de tres formas de adquirir conocimiento, de ‘tres ojos’, como él decía (parafraseando a Hugo de San Víctor, otro místico famoso), el ojo de la carne, por medio del cual percibimos el mundo externo del espacio, el tiempo y los objetos; el ojo de la razón, que nos permite alcanzar el conocimiento de la filosofía, de la lógica y de la mente; y el ojo de la contemplación, mediante el cual tenemos acceso a las realidades trascendentes.⁴¹⁰

Por tanto, se trata de intuir el todo sin fragmentos y vivir la unidad del instante presente. Experiencia de la dimensión divina en la dimensión humana, del aquí y ahora en el que todos los tiempos se dan cita, en el que las dimensiones constitutivas del ser humano tocan las dimensiones divina y cósmica, en el que todo se une sin confundirse en una explosión de plenitud que la mística cristiana ha solido llamar *unión mística* y que Raimon Panikkar expresa como *tempiternidad*. En definitiva, es la acción contemplativa en la que se recogen los fragmentos de la realidad para que la experiencia integral se dé.

Por tal razón, la *tempiternidad* tiene una cercanía sorprendente con la experiencia de la extinción budhista (*nirvana*), al ir más allá de los sentidos para palpar en un solo latir con la totalidad. Esta cita del maestro *zen* Dokusho Villalba sobre la comprensión del *nirvana* (extinción, despertar, *satori*), lo confirma:

Tal como escribe Eihei Dogen en el Shijin Gakudo: ‘Debido a esto, lo que la conciencia unificada percibe es unidad. Las montañas, los ríos y la tierra, el sol, la luna y las estrellas son ya la conciencia misma. No penséis, sin embargo que esas cosas están dentro de la conciencia. Abandonad las nociones de interior y exterior. ¿Algo es añadido en el instante

⁴¹⁰ Wilber, *Los tres ojos del conocimiento*, 3.

del nacimiento? ¿Desaparece algo en el instante de la muerte? Abandonad las nociones de aparición y desaparición. ¿Donde podríamos situar la vida y la muerte y nuestro punto de vista sobre la vida y la muerte? El pasado fue un simple instante de conciencia seguido por otro instante de conciencia. Un instante de conciencia seguido por otro instante de conciencia es un instante de montañas, ríos y tierra'. Cuando unificamos el que ve y lo visto en una sola experiencia no dual, cada ser será percibido y aceptado según su propia perspectiva. Despertarse consiste en darse cuenta de que el sujeto y el objeto forman parte de la misma experiencia indivisa.⁴¹¹

El mismo Raimon Panikkar hace una aproximación al nirvana y subraya la comprensión de la relación a-dual tiempo eternidad, que en el lenguaje budhista vendría a ser la asociación nirvana-samsara. Es importante reconocer que esta comprensión budhista ha dado elementos valiosísimos a Panikkar para la creación del neologismo que posibilita el encuentro entre budhismo y cristianismo:

El nirvana es el samsara y el samsara es el nirvana afirma el budhismo mahayana. El reino, el nirvana ya está aquí y ahora. Si eres una persona realizada, la realización nada te ha aportado. Solo que antes no lo sabías. Ya estás aquí o, mejor dicho, ya eras aquello. Es evidente que este presente tempiterno que experimenta el contemplativo no es solo el cruce entre un pasado fugaz, que se ha ido rápidamente y un futuro acelerado. Más bien es una encrucijada que contiene todo el pasado, pues habiendo muerto ha renacido; y contiene en sí todo el futuro, pues aunque este no ha visto el alba todavía, conserva toda la luminosidad de un sol escondido que puede aparecer por cualquier punto del horizonte. No es huyendo del tiempo -incluso si fuera posible- como el contemplativo descubre la realidad tempiterna, sino más bien integrándolo por completo en la dimensión vertical que constantemente cruza la línea horizontal del tiempo. La tempiternidad no es la ausencia sino la plenitud del tiempo.⁴¹²

La cercanía es prístina. Raimon Panikkar muestra cómo tanto la comprensión budhista del nirvana como la comprensión cristiana de la resurrección han dejado atrás las visiones de futuro para centrarse en el presente. Ninguna de las dos se olvida del tiempo o de la historia y por el contrario los vinculan. Es este un nivel de madurez espiritual que ambas tradiciones

⁴¹¹ Villalba, "La absorción en la naturaleza original", 150.

⁴¹² Panikkar, *Mística y espiritualidad. Mística plenitud de vida*, 79-83.

les ha costado legitimar, aunque a lo largo de su existencia como tradiciones religiosas han tenido voces en el desierto que lo han proclamado.

Es en este sentido que el jesuita francés y especialista en estudios de la religión Jacques Scheuer alude:

Los que siguen el Camino Medio (el camino del dharma budista) y los que siguen el Camino de Cristo (el camino del Reino), caminos diferentes pero que hoy muy a menudo se cruzan y entrecruzan, ¿no pueden, no deben ser, los unos para los otros, compañeros de ruta ‘buenos amigos’, ‘amigos espirituales’ (*kalyana-mitra*)? Para un budista, el Buda viviente no se reduce a Gautama, personaje histórico del pasado; igualmente, escribe Thich Nhat Hanh, a los ojos de la fe cristiana, Cristo vivo no se reduce a Jesús en cuanto personaje histórico perteneciente al pasado.⁴¹³

Precisamente, la exhortación a actualizar la vida de los maestros es la que insta a vivir de manera auténtica y personal (resurrección-nirvana). Ellos señalaron un misterio que, si bien los poseía en plenitud, al mismo tiempo les desbordaba; sin embargo, fueron y siguen siendo mal interpretados, pues: “mientras el sabio señala la luna el necio se queda viendo el dedo”.⁴¹⁴

Por consiguiente, Cristo manifestación plena de lo divino y Buddha maestro despierto son caminos hacia una profundidad más abisal, de manera que quedarse en las disquisiciones históricas y espacio-temporales de su existencia es cosa de necios: “Si te encuentras a Buddha mávalo”⁴¹⁵ dice un *koan zen*; y Panikkar recuerda que en la eucaristía comulgamos el cuerpo de Cristo y no los “músculos de Jesús”.⁴¹⁶ Sumado a esto, una expresión de Panikkar sobre la experiencia *tempiterna* que asocia con lucidez los dos *topoi* religiosos abordados es: “El ego morirá dejando sitio al Espíritu. Esta Vida es resurrección”.⁴¹⁷

⁴¹³ Scheuer, *Un cristiano en la senda de Buda*, 156.

⁴¹⁴ Kennedy, *Los dones del zen*, 190.

⁴¹⁵ *Ibid.*, 159.

⁴¹⁶ Panikkar, *Mística y espiritualidad: Mística y plenitud de vida*, 119.

⁴¹⁷ Panikkar, *La plenitud del hombre*, 162

Entonces, la intuición *cosmoteándrica*, como condición de posibilidad de la *tempiternidad*, nos pone ante el umbral de la *nueva inocencia*, otro neologismo Panikkariano que descoloca y mueve a vivir una experiencia mística insospechada. Una conquista que abre camino hacia ese estado inocente del cuidado de todo. O, como bien dice el filósofo y profesor de Fordham University de Nueva York y estudioso de la filosofía budhista, Gowans Christopher, señalando el acto espontáneo de la respiración como *tempiterno* y *cosmoteándrico*: “En la enseñanza de Buddha, la respiración en la meditación tiene un significado considerable. Inspirar y expirar representan la impermanencia y la interdependencia de todas las cosas”.⁴¹⁸ Tanto nirvana como *tempiternidad* son la expansión de la experiencia de la relatividad radical, su estado de mayor realización. El budhismo y el cristianismo coinciden en que el hálito de vida contiene en sí la dinámica de lo Absoluto, a saber: acogida y ofrenda, características de una vida volcada hacia el cuidado común.

Resumiendo, la intuición *cosmoteándrica* conlleva a la experiencia plena de la vida: *la tempiternidad*, y esta, da origen o posibilita la emergencia de una nueva inocencia y viceversa.

4.3. La nueva inocencia.

El siglo XXI es la época del conocimiento: del saber intelectual claro está. Casi todo se puede medir, cuantificar, clasificar, objetivar. Pero, ¿qué ha sucedido con la admiración por el misterio, ese que escapa a los esquemas racionalistas? Es una disposición interior que poco a poco se ha ido perdiendo, hasta el punto de estar en vía de extinción. La fascinación por el cosmos y las experiencias cotidianas han sido desplazadas por la dominación de los ritmos naturales y por la reificación de los hechos.

Nadie pone en entredicho que los avances tecnológicos contribuyen significativamente al bienestar de la población, no obstante, si la técnica se erige como tecnocracia, el peligro de la superficialidad (cáncer de nuestra época) agudizará el sufrimiento humano hasta alcanzar

⁴¹⁸ “*In the Buddha’s teaching, the meditation on breathing has considerable significance. Breathing both instantiates and represents the features of impermanence and interdependence in all things*”. Traducción del autor (Gowans, Christopher, *Philosophy of the Buddha*, 190).

los picos más altos de la historia. Quizá la tecnología ha cambiado todo, excepto una cosa: que nada ha cambiado.

Sabemos que un mundo que se deja hechizar por los síntomas e ignora el contexto (sea la ciencia en la política), que entiende la vida en términos de genes y la libertad en términos de dinero, es un mundo enfermo y sin futuro. Sabemos que un mundo devoto de la religión del Progreso, con su trinidad de Ciencia (Padre inescrutable y omnisciente), Tecnología (Hijo que nos acerca a la salvación) y Mercado (Espíritu Santo que sopla donde quiere y cuando quiere) es un mundo tan iluso como insostenible. Más vale saberlo, porque quienes no lo sepan se hundirán con él.⁴¹⁹

Las guerras, la desigualdad, la injusticia, el daño sistemático a la tierra, son síntomas de la enfermedad que padece el ser humano hoy. Se requiere, para una sanación de raíz, más que paliativos cosméticos, una nueva antropología, una nueva inocencia que no es la primera perdida ni una segunda por recuperar, sino una nueva. La etimología de la palabra inocencia de por sí ya es muy significativa y ofrece una salida a la crisis: “*in-nocente* es aquel que no hace daño (*nocere*)”.⁴²⁰

Una nueva inocencia que libere al ser humano de las ansias de poder y, por tanto, del egoísmo dañino y ambicioso que lo hacen un depredador insaciable; que lo lleve a superar la pretensión de ser el mejor y a acoger con gratitud la consciencia oblativa; a entregarse sin medidas al ritmo del ser que palpita en el entretejido de la Trinidad radical. A ser más y a poseer menos.

... [La nueva inocencia] no conoce la competencia. Es pura aspiración, es decir, fruto de una inspiración que llega desde el interior y no de pensamientos objetivados. Es el reino de la espontaneidad. El deseo en cambio lo es de un *telos* de una finalidad... La aspiración llega del interior sin un por qué. Si queremos ir de un lado a otro quizá se llegue, pero si solo corremos ansiosos para llegar, no vivimos nunca, no ganamos jamás el presente, que es la

⁴¹⁹ Pigem: “La insostenibilidad de una ilusión”, 6.

⁴²⁰ Panikkar, *La nueva inocencia*, 32.

revelación temporal de la eternidad (la *tempiternidad* de la que hablamos antes). Desasosegados por llegar a la cima no disfrutamos del camino.⁴²¹

Esta nueva inocencia es un despertar que sana y sumerge en la presencia innominable, que llena y libera de apegos egoístas. Que deja ver nuestra propia identidad, la de aquel “Yo” que se relaciona con el “tú” que somos; es el descubrimiento de una intimidad recíproca, en la que nuestra desnudez, vulnerabilidad, límites, condición humana, se compenetran con la infinita vida divina.⁴²²

La nueva inocencia, es también la consciencia de que el fin del camino está en cada paso.⁴²³ Es la no existencia del miedo y la angustia, pues ahora son “posibilidad de libertad” y deben ser transgredidos para superarse. De esta manera se dilucida la libertad, no como capacidad de escoger entre una cosa u otra, entre el bien y el mal, sino como una experiencia espontánea.

En palabras de Panikkar:

La experiencia de la libertad nos ayuda a describir esta dimensión mística. La libertad no significa poder escoger entre dos cosas. Si nuestra vida consiste solamente en la elección entre aquello que nos es dado no vivimos realmente. Solo vivimos cuando arriesgamos esta vida una y otra vez, cuando dejamos que la vida viva. Con tanta seguridad, miedos y precauciones no vivimos la vida en absoluto.⁴²⁴

Si bien somos libres y sabemos que lo somos, ¿de qué nos sirve esa libertad si moriremos?, ¿es la muerte la cadena de la que no podemos liberarnos? No sabemos y por eso emerge el miedo. La inteligibilidad de la muerte se escurre de las manos y eso causa angustia y

⁴²¹ *Ibíd.*, 28.

⁴²² *Ibíd.*, 23.

⁴²³“¿Cuál es la meta? La tierra pura de un yo descentrado de sí mismo que se hace capaz de acoger y entregarse sin devorar, porque sabe que proviene de un fondo inalcanzable al que todo vuelve sin haberse separado nunca de él” (Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 45). Además, “en la mística no hay camino porque todo es meta”(Panikkar, *De la mística*, 50). A propósito de esto, una recomendación inexorable es la lectura del poema Ítaca del egipcio Konstantino Kavafis: (Kavafis, *Poesías completas*, 46).

⁴²⁴ Panikkar, *Invitación a la sabiduría*, 107.

desesperación.⁴²⁵ No hay después.⁴²⁶ Quien no ha alcanzado la nueva inocencia, se preocupa por lo último; quien no se angustia por ello, sabe que la muerte no muere⁴²⁷ y que el fin se encuentra en el avanzar de quien camina.⁴²⁸ Por eso, la necesidad de volver siempre la mirada al presente pues quizá la angustia sea un llamado a la esperanza.

En atención a esto, en el libro *La nueva inocencia*, Panikkar nos introduce a una polaridad armónica entre angustia y esperanza, superando así la aparente contradicción u oposición entre ellas:

¿Qué es lo opuesto a la angustia? Quizá eso nos dé una cierta clave. Lo opuesto a la angustia no es el coraje, la fortaleza, la valentía o la audacia. Todo esto son virtudes. Pero la angustia no es un vicio. La angustia más bien es una dimensión constitutiva de la existencia humana tal como es, sea cual fuere su esencia. Pues bien, el polo opuesto a la angustia, no como contradicción sino la polaridad, es la esperanza, aquella esperanza de lo invisible. Es la esperanza la que nos permite ver en el presente una dimensión que de otra forma no veríamos. La esperanza es el don de una visión de una experiencia que nos abre a la trascendencia en la inmanencia de las cosas.⁴²⁹

La esperanza, como otra cara de la angustia, es confianza en la manifestación invisible. Depende de nosotros trascender, frente a la angustia por la nada se descubre la liberación.

⁴²⁵ “La noche es agonía mientras hay resistencia, pero la misma noche se torna más luminosa que la luz cuando uno se deja conducir por ella: ¡Oh noche que guiaste! ¡Oh noche más amable que la alborada! ¡Oh noche que juntaste amado con amada! ¡Amada en el amado transformada!” (Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 186.); “Nos encontramos cuando hemos decidido perdernos” (Ídem, *Vislumbres de lo real*, 11.)

⁴²⁶ “No se trata de ninguna otra dimensión que haya que alcanzar, sino de abrazar esta misma realidad en grados de mayor transparencia” (Íbid., 29).

⁴²⁷ “La muerte en cambio empezó con el nacimiento, sentirá más bien la mentalidad índica, reforzada después por el hinduismo y el *buddhismo*. Dicho aún con más fuerza, la muerte terminó con el nacimiento. Éramos muertos y vinimos a la vida. Cuanto más ser se vive, más vida se tiene, más vida se ha almacenado, más lejos estamos de la muerte y más cercanos a la liberación total... No caminamos hacia la muerte, sino hacia la vida.” (Panikkar, *La Experiencia filosófica de la India*, 87).

⁴²⁸ “Nuestra peregrinación deber ser a pie, y no la de quien conduce un coche por una carretera trazada y con vistas a una meta anteriormente proyectada o acriticamente creída. La vida es constante novedad. Sí, por tanto cogeré las flores, y me entretendré por esos montes y riberas. Nuestros entretenimientos son para tomar aliento, no para hacer morada” (Ídem, *De la mística*, 39).

⁴²⁹ Ídem, *La Nueva inocencia*, 156.

Muchos tienen la idea de una angustia ante la muerte en el sentido nihilista,⁴³⁰ sin embargo, ese vacío es vital y esperanzador:

La experiencia de la vida va acompañada con frecuencia de una cierta experiencia de la muerte. Sentimos la muerte de un ser amado, como la de una parte de nosotros mismos... La muerte se presenta como una ruptura de la vida, como un punto de discontinuidad inexplicable en sí, pero no como la no-vida a secas... La muerte es una compañera existencial de la vida; pero no es necesariamente una dimensión esencial. La muerte no mata más que a lo que es matable, no mata pues lo que somos; por el contrario, nos descubre nuestra verdadera naturaleza. La muerte es la puerta del estado definitivo... La muerte salvaguarda lo que el hombre es profundamente; un Alma, la nada, Dios, el Ser... Esto no muere, y se nos dice *tat tvam asi*, eres eso que por fin la muerte ha descubierto.⁴³¹

La muerte es un despertar que nos hace conscientes y libres, revela nuestra finitud pero también nuestros anhelos infinitos, es la mayor manifestación de eso que buscamos y no vemos pero está ahí:

Esta aventura no es un progreso lineal hacia un punto *omega*, ni una regresión hacia un punto *alfa*, originario e indiscriminado. La paz no es ni escatológica ni el estado de ánimo de aquel que ha descubierto la vanidad de todo lo transitorio. El sentido de nuestra vida no se encuentra solamente al término de esta, como tampoco la justificación de nuestros actos está exclusivamente en nuestro éxito final, ni podemos conformarnos con satisfacciones momentáneas. Bienaventurados aquellos que encuentran la meta en el mismo camino. La finalidad de la vida se halla en el caminar.⁴³²

No hay entonces angustia sin esperanza, ni posibilidad sin el aquí y ahora, que se crea en una visión espontánea de la libertad que es transgredida y trascendida. Un salto que da confianza porque ve lo invisible.⁴³³ “Las cosas más fundamentales son las más elementales de la vida y de la existencia... La conciencia está en el no condicionamiento de la persona, en el

⁴³⁰ “Una vida llena es la única preparación para la muerte, la preparación para la muerte consiste en la preparación para la vida en todos sus sentidos”. (Ídem, *Humanismo y cruz*, 24).

⁴³¹ Ídem, “El agua y la muerte”, 64, 66.

⁴³² Ídem, *Paz e interculturalidad*, 151.

⁴³³ Ídem, *El espíritu de la política*, 158.

desprendimiento de las cosas como camino a la liberación”.⁴³⁴ La nueva inocencia se alcanza, después de haber vivido esta iniciación, cuando se tiene conciencia de que lo fundamental es la experiencia *tempiterna* de lo invisible a los ojos.

Así las cosas:

En estas situaciones, la espera de un futuro mejor, ni siquiera en una escatología para más tarde, por lo tanto histórica, no salva al hombre que vive su unicidad como un fracaso. Hay que atravesar la corteza de la historia y de lo temporal. El hombre no puede vivir sin esperanza, pero la esperanza no es en el futuro sino en lo invisible, de lo que, en el tiempo, lo trasciende, sin por ello negarlo. Es la experiencia de la *tempiternidad*, léase la experiencia de que un año de vida, un encuentro, un hijo, un amor, una flor o un beso valen más que el resto de la existencia. Se descubre, se presiente en la realidad cotidiana una dimensión interior, algo que la transforma.⁴³⁵

Por eso, la sencillez de lo cotidiano mira lo más elemental (un encuentro, un hijo, un amor, una flor, un beso), es apertura a la aspiración primordial.⁴³⁶ En lo nimio yace una revelación inesperada.⁴³⁷ En efecto, quien no es sencillo, se pierde en la decepción de la vida y en su sin sentido. Por tanto, abrirse a la aspiración primordial es recuperar la unidad esencial de las cosas y de nosotros mismos. Ser lo que realmente somos.

Huir del mundo no es la salida correcta,⁴³⁸ más bien se trata de hallar el ser en la apariencia ordinaria de las cosas,⁴³⁹ de redescubrir la simplicidad para vislumbrar aquello buscado tan lejos y que yace tan cerca, tan en el interior de cada experiencia. O, en palabras del sociólogo Zygmunt Bauman cuando arguye sobre la necesidad del poeta en la transformación del

⁴³⁴ *Ibid.*, 135.

⁴³⁵ *Ibid.*, 169

⁴³⁶ “La inquietud humana no podrá saciarse nunca aquí en la tierra. El contemplativo que es quien ha llegado más arriba en la visión del misterio, es el sediento por excelencia.” (Panikkar, *Humanismo y cruz*, 56).

⁴³⁷ “Todo es revelación, todo lo sería de ser acogido en estado naciente (María Zambrano).” (Melloni, *Vislumbres de lo real*, 11.)

⁴³⁸ “No se trata de huir del mundo sino de transfigurarlos, que es algo más que redimirlos: Es resucitarlos, hay que encontrar el silencio y crear la onda.” (Panikkar, *El mundanal silencio*, 15).

⁴³⁹ “Tenemos la necesidad de saltar, por así decir, por encima de todas las cosas de este mundo, utilizando estas mismas cosas como palancas para trascender el mundo”. (Ídem, *El Cristo desconocido del hinduismo*, 134)

mundo: “Para el poeta, escribir significa derribar el muro tras el cual se oculta algo que ‘siempre estuvo allí’, así el poeta revela en situaciones siempre nuevas posibilidades humanas que antes estaban ocultas”.⁴⁴⁰

Es, pues, momento de reiterar que el estado de sencillez está precedido por la pérdida de la inocencia y la conquista de la nueva, por el paso del corazón destruido a uno nuevo,⁴⁴¹ de la desgracia a la gracia.⁴⁴² Sin embargo, al renacer, tiene lugar una vida de gozo y serenidad. Es el paso definitivo de la angustia a la esperanza, que no es otra cosa que a una vida sencilla que reclama lo importante.

En tal caso, es inexorable dejar de lado el corazón egoísta,⁴⁴³ posesivo, violento, inauténtico para superar la temporalidad y lograr que el yo verdadero, el ser en su más pura manifestación emerja. Esta es la nueva inocencia:

Cuando la alegría se considera el estado primordial del hombre y no final, no necesita saber lo que esta sea, ni tiene uno que dirigirse hacia ella, ni es preciso añadir nada a nuestra condición. Todo cuanto tenemos que hacer es despojarnos de la superestructura del dolor, eliminar todo aquello que la vida ha ido acumulando a lo largo de la existencia, en una palabra, destruir la contingencia para que la alegría y la gloria iniciales puedan resplandecer de nuevo sin ningún impedimento.⁴⁴⁴

Aunque esto no es suficiente, sí deja la puerta abierta del corazón para que el amor entre:⁴⁴⁵ “abre que estoy a la puerta y llamo, si me abres entraré” (Ap 3, 21) lo hará ofreciendo la

⁴⁴⁰ Bauman, *Modernidad líquida*, 175.

⁴⁴¹ “El sufrimiento es el sacramento más universal por el que el hombre se abre a una instancia superior”. (Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, 27.)

⁴⁴² “La ruptura del corazón, la *computio cordis* no significa que los demás deban romper mi corazón artificialmente, sino que he llegado a tal convicción con la penosa ayuda de experiencias auténticas, y no por medio de experiencias artificiales.” (Ídem, *Elogio de la sencillez*, 75).

⁴⁴³ “Cuando no hay yo, no solo desaparece el mío de la posesividad sino que uno ya no necesita defenderse a sí mismo porque ha quedado del todo desarmado. Su indefensión es lo que purifica al agresor.” (Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, 128.); “Si vivimos solo conquistando y poseyendo la muerte es la hora del mayor fracaso. Pero si vivimos cada instante como don, la muerte se nos revela como la ocasión del ofrecimiento supremo.” (Ibid., 46.)

⁴⁴⁴ Panikkar, *El silencio del Buddha*, 271.

⁴⁴⁵ “Se trata de conectar el amor humano con el centro mismo del Absoluto, el Dios Amor trinitario Padre-Hijo-Espíritu Santo. Se trata de entrar en la corriente de amor universal, concretada en cada creatura. Por eso el amor

sencillez necesaria para dejar la superficialidad atrás, como también las preconcepciones, presuposiciones,⁴⁴⁶ los deseos que nos atan e impiden ser libres.

La realidad en su dinámica constante participa en la simplicidad de un acto desapercibido pero profundo, que enseña sin egos a aspirar a lo simple. El hombre sencillo vive así:

No imita a nadie, es pura espontaneidad, libertad máxima, no camina por ningún sendero, sino que vuela por los aires por donde no hay camino. El mundo para él es explosión de libertad, es colaborar con lo divino... No va engalanado con costosas y difíciles vestimentas; se ha simplificado, pero como hemos dicho ya, no va despojado, está vestido con el viento y protegido por él, por el espíritu, se ha dejado arropar por él. Es el realizado, aquel que ha alcanzado la paz, la ecuanimidad, la libertad, la máxima encarnación de lo *humanum*, la liberación... No especula sino que vive, ama, bebe, danza, es arriesgado, no se preocupa por verbalizar ni lanzar discursos, no se defiende, es silencioso, no tiene nada que defender, su sencillez, su simplicidad es extrema.⁴⁴⁷

Aquel que conquista la nueva inocencia es sencillo y descubre a Dios en todo. Raimon Panikkar en su libro *Íconos del Misterio* propone nueve lugares *privilegiados* para vivir la experiencia de Dios: el amor, el tú, la alegría, el sufrimiento, el mal, el perdón, los momentos cruciales de la vida, la naturaleza y el silencio. La invitación es a vivirlos con profundidad y riesgo existencial, pues su fondo es revelatorio.⁴⁴⁸

Sin embargo, de todos ellos, el amor resulta el más sugerente porque, como se dijo, es el que abre el corazón después de su ruptura y lo sitúa en el camino de la iniciación y la purificación. En el amor humano reside lo divino y la revelación de Dios en el prójimo. Es un signo de la religación con él.

egoísta es incompatible con el *advaita*, que no entiende el amor ni en función de Dios, que no me necesita, ni de mí mismo; el *bhakta advaitin* puede decir: (Amo a mi amado porque soy ese amor de Dios que hace que mi amada sea. No puede existir un amor más personal)." (Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 355.)

⁴⁴⁶ "Nunca es Dios quien muere, sino la representación que de él se hace una cierta religión" (Panikkar, *El silencio del Buddha*, 338).

⁴⁴⁷ Ídem, *Elogio de la sencillez*, 209-212.

⁴⁴⁸ Ídem, *Íconos del misterio*, 115.

El amor es el que nos hace decir: ¡no imaginamos vivir con tanta intensidad y profundidad, incluso en lo más nimio! Tomar un café, sentir el calor del sol en la mañana, el frío del atardecer o el roce de la lluvia en el invierno. Es el amor el que nos permite ver lo divino en lo temporal y lo infinito en lo finito:⁴⁴⁹

La vía que conduce al logro de la felicidad: El simple y noble camino del amor, del auténtico y verdadero amor sin quedarse prendido en ninguno de ellos. El noble camino del amor, a saber: la total donación de sí mismo; que no puede tener término porque es inagotable. Este amor nos abre al noble múltiple camino: la recta conciencia, el corazón puro, el lenguaje transparente, la conciencia sincera, y todos aquellos nobles medios que la multiseccular experiencia humana ha reconocido desde antiguo.⁴⁵⁰

Al amar con corazón transparente, la nueva inocencia nace.⁴⁵¹ Esta experiencia de amor, de inocencia y sencillez, no es más que tocar con nuestro ser la totalidad del ser, tocar en un punto de la realidad lo infinito⁴⁵² (*cumtangere*), vislumbrar la plenitud en el interior y, desde allí, salir de sí mismos hacia lo que está más allá de los límites propios. Quien ama descubre lo divino, lo humano y lo cósmico en cada cosa. Vive lo eterno en la temporalidad:

Cualquier lugar es propicio para la experiencia de Dios si [el hombre] sabe vivirla hasta el fondo, porque Dios es vida, y la experiencia de la vida equivale a la experiencia de Dios. Decimos experiencia y no reflexión sobre la vida. El sentirse vivo no es un mero acto biológico, no es del *bíos* fisiológico del que hablamos, no es del *bíos* de cualquier biografía individual, sino de la *zoe* cuya expresión evangélica es vida eterna y cuya traducción podría ser vida infinita. No el instinto de conservación al que nos referimos sino a aquella vivencia propia del hombre que siente que en sus venas transcurre más que hemoglobina y otros

⁴⁴⁹“Descubrir que en la bienaventurada sencillez de lo más pequeño, se halla la realidad más grande” (Ídem, *El mundanal silencio*, 56.)

⁴⁵⁰ Ídem, *El silencio del Buddha*, 267.

⁴⁵¹ “Cuando amas disfrutas de todo y de nada, porque has hecho el gran descubrimiento de que aquello de lo que disfrutas está en tu propio interior. La orquesta está dentro de ti, y la llevas contigo a donde quiera que vayas. Las personas externas no hacen sino determinar la melodía concreta que la orquesta debe interpretar. Y cuando no hay nada ni nadie que marque el ritmo de tu música, la música siempre está viva, porque no necesita ningún estímulo externo. Ahora llevas en tu corazón una felicidad que nada ajeno a ti puede darte ni arrebatarte.” (De Mello, *Una llamada al amor*, 106).

⁴⁵² “Somos la realidad en un punto tangencial sin dimensiones... Tocamos lo infinito en un solo punto, y sin dimensiones... Es la misma realidad la que nos manifiesta que ha sido tocada” (Ídem, *De la mística*, 89-90).

ingredientes fisiológicos. Sentirse vivo con vida eterna no significa creerse inmortal en un tiempo lineal, sino más bien, sentir la realidad de la *tempiternidad* de la que tantos místicos, poetas y filósofos nos hablan: la vida no muere, cantan los vedas, diciendo que Dios es vida. A este Dios se le encuentra en relación. Estamos incorporados en la *perichoresis* o *circummincessio* trinitaria de toda la realidad.⁴⁵³

Una bella plegaria en los vedas por la felicidad llamada *svstyayana* implora a Dios gozar la paz por mucho tiempo para llenar de bendiciones y alegría a cada familia, de tal manera que ellos gocen y vean el sol durante mucho tiempo. ¿Acaso ella no presenta al ser humano en su papel de mediador entre el cielo y la tierra? y ¿No es acaso su más noble pensamiento y sentimiento es el bienestar de todo y de todos?, ¿no es la paz el fruto de la vida que llena el corazón cuando se ha alcanzado la experiencia *tempiterna* desde la consciencia de hacer parte del tejido *cosmoteándrico*?, ¿acaso es el cruce entre el cielo, tierra, y el ser humano la semilla de la paz que germina en una nueva creación?

El hombre puede tenerlo todo: salud, bienestar, mujer e hijos, conocimientos, habilidades, poder y gloria, pero su verdadera felicidad, su plenitud, es incompleta si carece del más grande de los dones: la paz, *santi*. Por este motivo la invocación de la paz, el *santimantra*, acompaña cualquier acto sagrado o recitación de un texto sagrado. El hombre y la tierra se influyen mutuamente y, al mismo tiempo, interactúan con el mundo de los Dioses. El hombre es el mediador poderoso entre el cielo y la tierra, porque solo él es capaz de expresar esta plegaria. Paz en el cielo, en la tierra y en el corazón humano, es el augurio que expresa la triple repetición; ¡*Santi, santi, santih!*⁴⁵⁴

La experiencia de relación, la intuición *cosmoteándrica-pratityasamutpada* es el umbral de la plenitud de la vida y la consciencia plena de la realidad es la *tempiternidad*. Ambas son una experiencia interior que se descentran para vivir con sencillez y cuidar de todo y de todos desde una nueva inocencia que es paz, resurrección, renacimiento, vaciamiento.

⁴⁵³ *Ibid.*, 111; 164. “La meta del hombre y de toda la creación no es otra que la trinitización: el hombre está llamado a convertirse en lo que Dios es desde siempre comunidad, intercambio de vida, para tener parte de una vez por todas en la consumada *communio* del Dios Trinitario. De ahí que lo mismo que la *communio* divina es en Dios *ad intra* y *ad extra*, tiene para el hombre una doble orientación: es comunidad con Dios y comunidad con los demás seres humanos y toda la creación.” (Pérez Prieto, *Dios, Hombre, Mundo*, 363).

⁴⁵⁴ *Ídem*, *Iniciación a los vedas*, 46.

En esta experiencia *cosmoteándrica* el *sunyata* (vacío) desempeña un papel relevante, pues, no es nihilista sino, más bien, un vacío plenificante. De hecho, una vez dada la nueva inocencia, la realidad se ve con claridad y tanto la relación *teantropocósmica* como la plenitud *tempiterna* se redescubren en ella. En fin, en palabras de Melloni, *sunyata* es: “plenitud vacuizante y vacuidad plenificante”.⁴⁵⁵

La nueva inocencia-*sunyata*, mostración diáfana de la identidad divina-humana, dispone al entrelazamiento con la red total de la realidad, la cual se diafaniza aún más en el momento definitivo en el que se trasciende cierta comprensión de la espacio-temporalidad en la que la muerte se nos presenta como tragedia. Pero, como ya sabemos, puede haber otra posibilidad: entregarse como una gota de agua al océano Absoluto de relacionalidad. Puntualmente, Raimon Panikkar, al tratar sobre esta otra posibilidad de experimentar la muerte, se refirió a ella con una bella metáfora con la que terminaremos lo que hemos dilucidado aquí: ‘el agua de la gota’.

4.4. El agua de la gota: relación en plenitud.

Hoy día la ciencia ha venido a mostrar demasiado interés por el fenómeno de la muerte, tanto, que no pocos científicos se dedican a investigarla.⁴⁵⁶ Después de muchos años de análisis a Experiencias Cercanas a la Muerte (ECM), se han identificado hechos recurrentes subyacentes en cada una de ellas que se relacionan estrechamente con los ejes de este capítulo, a saber: la *tempiternidad*; la intuición *cosmoteándrica* y la vacuidad plenificante de la nueva inocencia.

⁴⁵⁵ Melloni, *Perspectivas del Absoluto*, 308.

⁴⁵⁶ Entre ellos el doctor Raymond Moody, Ian Stevenson respetado profesor de psiquiatría de la universidad de Virginia, Edgar Mitchell de la universidad de Duke y los escritos del profesor Ducasse de la universidad de Brown. Martin Ebon, Helen Wambach, Gertrude Schmeidler, Fredrick Lenz y Edith Fiore. Además, fue creada la *NDERF* (*Near Death Experience Research Foundation*: <https://www.nderf.org/>) para recopilar testimonios aprobados por los médicos tratantes. Y merece la pena destacar un libro del psiquiatra Brian Weiss *Muchas vidas, muchos maestros*, en el que en terapia con una de sus pacientes se encuentra sin esperarlo con relatos de la vida después de la muerte que cambian por completo su perspectiva médica. Asimismo, en Colombia se escribió un libro bajo la dirección del teólogo José Luis Meza Rueda que presentó la muerte desde diferentes áreas del conocimiento, a saber: literatura, antropología, psicología, medicina, filosofía y teología: Meza (dir.), *La muerte. Siete visiones, una realidad*.

Sin duda, las ECM dan cuenta de una realidad entrelazada. Los testimonios aseguran que hasta los actos más insignificantes a nivel personal en el plano físico temporal, tienen implicaciones de una magnitud impensable a nivel universal. Ello vendría a confirmar, por ejemplo, el efecto mariposa de la teoría del caos,⁴⁵⁷ una muestra fehaciente de la cercanía cada vez mayor entre la física moderna y la espiritualidad, cuyo punto tangencial es la relatividad.

Pocas décadas después Schödinger y Wigner (ambos galardonados con el premio Nobel de Física) sugirieron que la base de la realidad no tendría que buscarse en la materia, sino en la consciencia y la percepción. Y en el 2005, un artículo publicado en la más prestigiosa de las revistas científicas, *Nature*, concluía que el universo es inmaterial, mental y espiritual. Cuanto más nos adentramos en los límites de la materia, más se derrumban nuestras antiguas certezas y más empieza a mostrarse una especie de revelación, que nos dice que: el mundo no está hecho de objetos sino de relaciones, el núcleo de la realidad no radica en lo conceptual, lo objetivo y lo cuantitativo, sino en lo creativo, lo cualitativo y lo relacional.⁴⁵⁸

Además:

Arthur Eddington, el físico que demostró la validez de la teoría de la relatividad de Einstein, también llegó a la conclusión de que el verdadero contenido del mundo es el contenido de nuestra consciencia. No hay realidad sin consciencia. El budismo tibetano como muchas otras tradiciones filosóficas y espirituales, enseña que los pensamientos surgen en último término de la consciencia primordial (*rigpa*) y que vuelven a ella para disolverse como las olas que ascienden y descienden en el océano. De esta consciencia primordial surge la inteligencia no calculadora y no discursiva que nos rodea y nos impregna: la inteligencia vital.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ “El aleteo de una mariposa en Hong Kong puede desatar una tormenta meses después en Nueva York. Como las consecuencias de una perturbación despreciable pueden ser tan desproporcionadas, a la vez que impredecibles e incontrolables. A la teoría que desarrolla este tipo de fenómenos se le conoce como Teoría del Caos, desarrollada en la década de 1970 retomando las ideas precursoras de H. Poincaré” (Roldán, *Los pasos del tiempo*, 115).

⁴⁵⁸ Pigem, *Ángeles o robots*, 175.

⁴⁵⁹ Ídem, *Inteligencia vital*, 124; 129.

De otro lado, Raimon Panikkar, doctor en Ciencias Químicas por la Universidad Central de Madrid, en un texto titulado *El camino estrecho del conocimiento*, afirma lo siguiente de esa dimensión relacional:

La contemplación no es el razonamiento (inductivo o deductivo), sino la actitud (más femenina) de apertura plena a la realidad, sin preconceptos ni interferencias. El hombre no es un individuo, es una persona, es decir, un nudo en una red infinita de relaciones. Existo ciertamente yo, pero en relación con los demás, con el Mundo y el Infinito. Se vuelve uno entonces consciente de la solidaridad, de la red que nos une a toda la realidad, a lo divino tanto como al mundo, a lo material como a lo espiritual. Si mi pensamiento me aísla, me separa, no es pensamiento auténtico, sino solo cálculo, abstracción.⁴⁶⁰

En efecto, la visión de la muerte desde el horizonte *cosmoteándrico* encuentra un soporte testimonial en una de las ECM que más ha llamado la atención de la ciencia actual. Anita Moorjani en la primavera del año 2006, después de padecer un linfoma o cáncer del sistema linfático, se las vio cara a cara con la muerte. Al despertar de un coma de 30 horas, relató lo siguiente:

Vi que mi vida estaba intrincadamente entretejida con todo y en todo lo que había llegado a conocer. Mi experiencia terrenal era como un único hilo tejido a través de una inmensidad de complejas y coloridas imágenes en el seno de un tapiz infinito. Todos los demás hilos y colores representaban mis relaciones, incluyendo todas las vidas con las que había entrado en contacto alguna vez. Había hilos que representaban a mi madre, a mi padre, a mi hermano, a mi marido y a todas las demás personas que habían entrado en mi vida, tanto si había tenido con ellas una relación positiva como negativa. ‘¡Oh, Dios mío, si incluso hay un hilo para Billy, el chico que me martirizaba cuando era pequeña!’ . Todos y cada uno de los encuentros que había tenido se habían entretejido para crear ese tapiz que representaba la suma de toda mi vida hasta ese instante. Y aunque yo solo era uno de los hilos de ese tejido, era a la vez íntegramente el diseño global final.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Panikkar, *La puerta estrecha del conocimiento*, 188.

⁴⁶¹ Moorjani, *Morir para ser yo*, pos. 1307.

En ella, cada acto de la vida espacio-temporal, por nimio que fuere, tuvo consecuencias trascendentales, como si esos pequeños nudos de la red soportaran su existencia. Cada pasado, cada palabra proferida, cada acción significativa fue decisiva en el camino andado y desandado, aprendido y desaprendido, construido y deconstruido. Una red de la que también hacían parte familiares fallecidos. Entonces, es la corporalidad individual la que fenece, no la relación ontológica.

La relación con los seres queridos vivos y físicamente fallecidos, con la muerte se revela ahí, enhebrada viva e intensa. No hay un solo momento en el que las dimensiones temporal y eterna no permanezcan anudadas, pues, la experiencia del morir diafaniza el abrazo unitivo de todos y todo.

La experiencia de Anita Moorjani da para hablar de la relatividad fundamental que Raimon Panikkar expresó en un artículo, que con mayor hondura filosófica y teológica resignificó una metáfora del monje tibetano Gampopa, el cual, se publicó en la revista *Anthropos* en el año de 1985: *El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora:*

A esto quiere responder mi metáfora sobre la gota de agua que cae al mar, que sería el morir, como lo describen tantos poetas orientales y occidentales. Ningún hombre puede hacer la experiencia de la muerte, sino solo imaginarse el morir y experimentar el dolor por la muerte del ser amado. Si nos empeñamos en ser solo gota, al fundirnos en el mar nuestra gota desaparece. Pero si nos descubrimos no como gota, sino como agua, comprendemos que nuestra agua no desaparece, ni siquiera deja de ser ‘esta agua’. El concepto agua no tiene límites ni fronteras, pero se trata de nuestra agua concreta y no de un concepto. ‘*Vita mutatur, non tullitur!*’, canta la liturgia cristiana. No es un burdo panteísmo, como se achaca a la idea hindú de la transmigración de las almas; es algo mucho más sutil. La gota es el individualismo; el agua es nuestro verdadero ser.⁴⁶²

En concreto, muere lo que puede morir y eso es la individualidad. Vive lo que no ha nacido ni puede morir, lo que siempre ha sido: la relación. Una vez morimos, ya sea antes de morir,

⁴⁶² Pérez Prieto, *Dios, hombre, mundo*, 365.

como reza el sufismo o, después del deceso físico, nos descubrimos como seres interconectados.

El cuerpo físico es la gota que da forma a esa agua infinita en la dimensión espacio temporal.⁴⁶³ En ese sentido, nunca se deja de ser agua oceánica. Entiendase la forma del agua como analogía de las transformaciones físicas que experimentamos a lo largo de los años: niños, jóvenes, adultos, ancianos, pero siempre agua. Somos cual río que baña diversas tierras para finalmente entregarse a la vida profunda del océano. Por tanto, la dimensión eterna y la dimensión temporal están interpenetradas y, quienes las habitan, se cruzan y encuentran. Con toda seguridad, es esta metáfora una expresión esclarecedora que da respuesta a las inquietudes de hombres y mujeres hoy, que reclaman de la teología un lenguaje más experiencial.

Si tan solo en ese recorrido nos reconociéramos como agua y no como gotas, la plenitud buscada sería hallada en lo invisible del presente y no procrastinada a futuro:

Nosotros somos gotas que cuando morimos caemos en el universo inmenso del mar. ¿Qué soy yo? La gota de agua, es decir, mi individualidad que me diferencia de todas las otras gotas, ¿o el agua de la gota? Si durante mi peregrinación terrena me descubro como agua, entonces no le sucede nada al agua que soy yo, al agua de la gota que cae en el mar. Más aún, toda aquella tensión superficial que se me hacía difícil comunicar desaparece. Mi personalidad, aquella cantidad y calidad de agua, no desaparece. La Resurrección es descubrirse agua; entonces la muerte representaría un accidente y no crearía angustia.⁴⁶⁴

A los 72 años Panikkar da a conocer una reflexión sobre la resurrección (muy en sintonía con la metáfora aquí expuesta) que se encuentra en los fragmentos de sus diarios, la cual quizá sea una síntesis de lo que esta tesis ha tratado de explicitar.. Adentrémonos en ellos para dejar hablar a la sabiduría de un hombre cuya experiencia le ha dotado de un lenguaje que si bien no agota lo inefable, logra expresarlo con transparencia. Los años le han traído

⁴⁶³ Las aguas, elemento primordial por excelencia, son, según la Biblia, los Vedas y otros textos sagrados, anteriores a la creación. Están como la vida misma, en el origen de todo. Panikkar, “El agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora”, 62.

⁴⁶⁴ Panikkar, “Emanciparse de la ciencia”, 75-76.

consigo una experiencia *tempiterna, cosmoteándrica*, inocente, que hizo tinta en este fragmento:

El Zumaco, 15 de abril de 1990.

La Resurrección no es el mero volver a despertar a la vida temporal, ni tampoco su continuación, sino una transfiguración, una metamorfosis, un nacer a la vida definitiva (efectiva, auténtica, real). El paréntesis no significa que la vida terrenal, tal como se vive en su totalidad sea inauténtica, falsa o irreal, sino simplemente que no es definitiva, que no es para siempre. Resurrección significa encontrar lo definitivo aquí en la Tierra. De otra forma, sencillamente sería otra vida en el llamado más allá... La resurrección es una fe antropológica. Nosotros, cuerpo y alma, nuestra esencia, no existe en un nivel espacio-temporal, sino que se encuentra por encima de este plano y es capaz de alcanzar, tocar y vivir la Vida 'aquí y ahora', sería una expresión bienintencionada pero inapropiada, porque esta vida trasciende el aquí y ahora sin dejarlo. La resurrección es precisamente esta superación. La Resurrección de Cristo sin la Eucaristía, por ejemplo, no tendría sentido. Si Cristo sencillamente hubiera subido al cielo (por tanto al más allá), sin haberse quedado aquí, no sería una resurrección. Solo sería un ascenso al cielo. *Resurrexi et adhuc tecum! Resurrexit, non est hic!* (¡He resucitado y todavía estoy contigo!; ¡Ha resucitado, no está aquí!). Los dos se copertenecen: Emáus simboliza esto. La Resurrección corresponde (correspondencia homemórfica) al *jivanmukta* ('liberado en vida', el que ha realizado su identidad ontológica: *atman-braham*) y probablemente también al *satori*, la iluminación.⁴⁶⁵

Este fragmento, en el que Panikkar define lo que para él es la resurrección, que también define interreligiosamente en su neologismo *tempiternidad*, expresa que no morimos. Muy por el contrario, vamos de camino al Océano cuales ríos hacia su desembocadura; la vida nos atraviesa y es la que nos vive y nos conecta con todo cuanto existe, así como la misma agua es la que se evapora, vaga como nube, cae en los páramos, viaja por los ríos, desemboca en el mar y golpea como olas las costas.

⁴⁶⁵ Panikkar, *El agua de la gota*, 204.

En los sucesivos, saberse agua es vivir plenamente la *tempiternidad* y el estado de nueva inocencia en el que el cuidado es primordial. Testimonio notable de esto es la vida de san Romero de América, pues su compromiso por los pobres y la resistencia a la injusticia del estado le llevaron al martirio, no sin antes haber anunciado proféticamente en una entrevista: “Si me matan, resucitaré en el pueblo salvadoreño”.⁴⁶⁶ Monseñor Romero, mucho antes de su muerte física, alcanzó ese estado *ontológico* en la concreción cristiana de la unión mística del Cuerpo de Cristo. Y, a propósito del profético testimonio de monseñor Romero, Panikkar dedicó uno de sus libros a esa mística de ojos abiertos titulado *El espíritu de la política*,⁴⁶⁷ como expresión de imposibilidad de vivir una experiencia mística auténtica de espaldas a la búsqueda de una vida plena para los pobres.

Retomando las esclarecedoras revelaciones de las ECM, las siguientes son particulares por su profundo contenido nuevo e inocente, *tempiterno* y *cosmoteándrico*. En la primera de ellas, el místico hindú Ramana Maharshi quien en el año de 1986 sintió de repente un miedo insólito a morir, solo en una habitación y sin ninguna enfermedad que lo aquejara, aunque con la intensa convicción de que la hora de su muerte había llegado, se entregó a la muerte con un soliloquio bastante esclarecedor:

A Ramana Maharshi el Despertar le sucedió teniendo la abrumadora sensación de que iba a morir, se tumbó en el suelo y dejó que le sucediera una experiencia de muerte, la cual le llevó a sentir vívidamente lo que ocurre cuando cesan las funciones corporales y mentales al morir. Tras este suceso, tuvo la percatación de que el ‘yo’ que uno piensa que es muere con el cuerpo y la mente; y sin embargo, a pesar de que desapareció tanto este falso yo como todo lo demás, aún permanecía un sentido de pura existencia: la conciencia ‘Yo soy’. Comprendió entonces que Eso es lo que verdaderamente es el ‘yo’; no el cuerpo o la mente o la personalidad o el sentido de ser un yo separado, todo lo cual muere, sino el ‘Yo-Yo’ que es eterno’.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Tamayo, *Cincuenta intelectuales para una conciencia crítica*, 70.

⁴⁶⁷ “La experiencia de lo metapolítico no hace alcanzar las profundidades del ser humano sin por ello alienarnos de la realidad. Si no temiera el peso de las palabras diría que lo metapolítico es el terreno de la mística, tanto es así que con frecuencia la mística florece en tiempos de crisis. Sin embargo, no es menos cierto que la contemplación mística más profunda no ignora lo metapolítico (excepto quizás en casos excepcionales o se le alcanza por vía de eminencia). Vía mística no significa huida del mundo, sino una integración de lo creado con riesgo de transformarlo.” (Idem, *El espíritu de la Política*, 172).

⁴⁶⁸ Carse, *Perfecta Brillante Quietud*, 67.

En la segunda ECM, David Carse un seminarista retirado que viajó a la selva amazónica ecuatoriana para aprender de las sabidurías ancestrales de la región, padeció en lo más recóndito de la misma una extraña enfermedad que lo llevó al borde de la muerte. Sin embargo, se sobrepuso a esta situación y compartió su experiencia en el libro *Perfecta brillante quietud*:

El temor era intenso, tanto física como mentalmente. La mente iba evocando sucesivos escenarios en los que yo moría en la jungla de diversas maneras, todas desagradables. El corazón latía con fuerza y apresuradamente y tenía una visión de túnel que no era solo ocasionada por la creciente oscuridad. Quería correr, pero el único lugar al que podía huir era de regreso a mi choza y a mi sombría derrota. Así que permanecí sentado, manteniendo fija la mirada en la jungla. En ese momento la mente se aquietó, los escenarios cesaron y apareció un nuevo pensamiento completamente calmo en medio del pánico, que decía algo así: ‘Bien si voy a morir (y sin duda voy a morir; si no aquí, en algún otro lugar; si no ahora, en cualquier otro momento), si ello es necesario, si eso es lo que se requiere, entonces este es un buen lugar para morir y este es un buen momento para ello’.⁴⁶⁹

Prosigue:

Avanzada la noche, en medio de la oscuridad, yaciendo sobre una estera extendida sobre el suelo de la choza de bambú, la lluvia se derrama sobre la selva y los insectos entretejen un millón de sonidos y ritmos. Yaciendo allí, en la sosegada paz de la rendición que ha sobrevenido pocas horas antes. Sin saber ni importar en qué momento ni de qué modo acaecerá la muerte inevitable. Hay un desgarramiento, un ardiente dolor físico en el pecho, como si la caja torácica estuviera abriéndose; al mismo tiempo, hay un cosquilleo en la coronilla y la sensación de que la cúspide de la cabeza se despega como cuando se extrae una gorra muy ajustada. Hay paz, consentimiento, ningún temor. Se siente como una inmensa erupción o explosión o expansión que el cuerpo no puede contener. De la coronilla surge una oleada, un torbellino hacia no sé donde, hacia el infinito; mientras que mi corazón se expande en mi pecho y fuera de él, hasta que llena primero la selva, luego el mundo, después la galaxia. La oleada de la cúspide de la cabeza se percibe, pero la atención no la sigue. Lo que sí se

⁴⁶⁹ Ibid., 69.

atiende es la expansión del corazón, porque con la expansión del corazón se expande también el yo. Y me descubro en lo que en mi ignorancia, carente de términos o categorías, denomino Presencia; expresándose como brillo, como luz, pero más clara y brillante, más allá de la luz. Ni blanca ni dorada, solo Brillo absoluto. Brillantemente Vivo, radiantemente Siendo Todo lo Que Es. Era una perfecta y brillante quietud.⁴⁷⁰

En consecuencia, Ramana Maharshi descubre su verdadero yo⁴⁷¹ y David Carse se descubre siendo lo que es. En ambas ECM, la quietud y el abandono fueron fundamentales para escuchar la voz interior y contemplar esa brillante luz del corazón expandido más allá del pecho, más allá de la selva, del mundo, hasta alcanzar las más lejanas estrellas. Una vez, extinguido el falso yo individual, el yo *cosmoteándrico* se revela tan claro como perfecta y brillante luz. De allí que no sea descabellado que las personas que han vivido ECM describan el vislumbre de una radiante luz⁴⁷² proveniente de un espacio infinito de paz que sobrepasa todo entendimiento.

Tanto Maharshi como Moorjani y Carse se vieron abocados en una transformación existencial íntegra. Si antes el miedo a la muerte era ineludible, desde entonces viven el ahora con entrega plena. Si competían con egoísmo, espíritu depredador e individualismo, después de la ECM fueron conscientes de su ser compartido, de su ser nudos en la red de relaciones, de ser el agua de la gota. Desde entonces, cuidan de sí mismos y de los otros, se asombran por cada acto cotidiano y conocen el valor infinito de todo. Su fascinación es el de los niños que se abandonan con confianza y espontaneidad a la vida plena de cada día. Han muerto sin morir, viven *cosmoteándricamente* la *tempiternidad*, han resucitado, han renacido.

Estos testimonios, y otros muchos más, dan cuenta de la experiencia de la muerte como experiencia de la vida. Somos agua y por tanto océano relacional, de modo que, tal como el agua cambia su forma, todas las experiencias existenciales: impermanencia, vacuidad, renacimiento y resurrección, son manifestación de las transformaciones de la única Vida.

⁴⁷⁰ Ibid., 73.

⁴⁷¹ Aclara Raimon Panikkar sobre el yo en el hinduismo: “Mi ego no es mi yo. El *ahambrahman* vedántico no es el *ahamkara* egoísta” (Panikkar, *Íconos del Misterio*, 10).

⁴⁷² Precisamente la palabra con la que llamamos a Dios proviene de la raíz sánscrita *Dyau* que significa: brillante luz (Ibid., 27).

En otra entrada del diario de Panikkar, del 8 de septiembre del año 2000, hallamos otra alusión a la metáfora del agua de la gota, esta vez acompañada de una reflexión muy personal que comunica algo sobre el momento existencial que vivía:

Tavertet, 8 de septiembre del 2000.

Siento que soy consciente de mis defectos –pero no puedo negar mi experiencia de la Resurrección, lo que no implica que yo sea perfecto. Esta implica mi consciencia de vivir ahora la vida eterna– de ser agua mientras que aún soy gota con la libertad de equivocarme. *Qui se existimat stare, videat ne cadat* (si alguien piensa que está firme, tenga cuidado de no caer (I Cor 10,12). Pero, ¿cómo puedo decir que percibo que por mis venas fluye sangre divina? Es la *perichoresis*.⁴⁷³

El lenguaje análogo, poético y simbólico es el que mejor expresa las realidades inexpresables.⁴⁷⁴ Oriente sostiene que solo se puede conocer lo que no somos y que eso que somos solo se puede vivir. En este sentido, es necesario conocer esa individualidad substancial ajena a nuestra identidad y dejarla ir para, en cambio, dejar que la relacionalidad que nos constituye emerja, brote y se manifieste plenamente.

En relación a esto, Eckhart Tolle con lúcida sabiduría escribe: “Se valora todo, pero nada importa. Las formas nacen y mueren, sin embargo usted está consciente de lo eterno que hay bajo las formas.”⁴⁷⁵ O, como recita el poeta español José María Doria en uno de sus más bellos poemas:

⁴⁷³ Idem, *El agua de la gota*, 402.

⁴⁷⁴ No es asunto baladí que el tomo IX vol. I de las obras completas de Raimon Panikkar esté dedicado al *mito, el símbolo y el culto*; Por otro lado, el filósofo alemán Ernst Cassirer (1874-1975) neokantiano estudioso del símbolo y la cultura y miembro de la escuela de Marburgo, comprende el símbolo así: “La forma simbólica representa la creación, el *creatum* es la semilla de una forma simbólica, abarca el lenguaje, el arte y el mito, y es, en términos de Goethe, una revelación de lo interior a lo exterior, una síntesis del mundo y el espíritu. Es el mundo de la vida, plasmado como forma del espíritu. Es que el símbolo trasciende su materialidad y apunta hacia lo que se contiene en las más elevadas formas de significado, es un misterio de la actividad creadora por excelencia. El símbolo es un punto en el que lo universal se hace concreto pero que condensa un significado universal. En él todas las funciones se completan y se complementan, pero cada una de ellas abre un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de lo humano. Lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: armonía en la contrariedad, como en el caso del arco y de la lira”. (Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, 16).

⁴⁷⁵ Tolle, *El poder del ahora*, pos. 1001.

El río llega al mar. La llama se apaga. Aleteo final.

Último sonido del arpa.

El círculo se cierra. Eternidad abierta.

Ocasos y albas ruedan por la montaña.

¿Qué éramos antes de nacer?

Océano y consciencia.

Todo y nada.

Antes de que el río llegue al mar, es tan solo un río.

Muere como río, sigue siendo agua.

Las dunas se mueven y cambian.

Siempre fueron y serán arena.⁴⁷⁶

O, en palabras de la misma Teresa de Jesús cuando escribe en la séptima morada sobre la unión mística de la vida con la Vida Divina recurriendo al encuentro análogo de las formas del agua:

Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente,

adonde queda hecho todo agua,

que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o lo que cayó del cielo;

o como si un arroyico pequeño entra en la mar,

no habrá remedio de apartarse.⁴⁷⁷

Una analogía también manifiesta en el *Tao Te King*, que simboliza el cómo la forma de aquel que ha despertado se hace uno él con el adual Misterio Magnánimo:

El logro de la iluminación es como el reflejo de la luna en el agua.

Ni se humedece la luna

ni se quiebra la superficie del agua.

Grande es la luna, y amplio es el radio de sus rayos de luz,

pero cabe toda en una gota de agua.

Toda la luna y todo el cielo están reflejados en cada gota de rocío.

⁴⁷⁶ Doria, *Sabiduría de la vida sencilla*, pos. 423

⁴⁷⁷ Teresa de Jesús, *Obras completas*, pos. 21138.

*No poner obstáculo a la iluminación es dejarse,
sin más, ser reflejo,
del mismo modo que la gota de rocío
no impide que se reflejen en ella cielo y luna.⁴⁷⁸*

Finalmente, la vida es una oportunidad para redescubrir esa identidad *cosmoteábrica*, a la que cristianos llaman resurrección y los budhistas renacimiento. No se entienda esta comprensión de la muerte como reencarnación (transmigración de almas) o resurrección (substancial). Sino como el estar ante la vida que no muere, ante una plenitud que se devela como relacional. Compréndase, ante todo, como la realización plena de saberse nudo en una red de relaciones, interconectado con todas las dimensiones de lo real, no después de la muerte, sino en el ahora único, en el presente *tempiterno* del aquí y ahora existencial. Ya decía San Simeón el Nuevo Teólogo: “Que se despida de la vida eterna quien no la viva ya aquí”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Masiá, *Budistas y cristianos*, 29.

⁴⁷⁹ Panikkar, *Íconos del Misterio*, 45.

Conclusiones.

Hoy día la pregunta por la muerte es recurrente ante las cifras de mortalidad por Covid 19. Antes lo era por las cifras que dejaba la violencia, otras enfermedades, suicidios o accidentes. Ha estado siempre vigente. También sucede que la inquietud por la muerte se torna pregunta por la vida: ¿las cosas serán como antes después de esto?, ¿tiene sentido la vida?, ¿estoy viviendo de la mejor manera? Aún más, como no he podido ser ajeno al misterio de la muerte, ello me ha convencido de que el ejercicio teológico debe tener como punto de partida y de llegada la existencia misma. He conocido gracias a Panikkar otros lugares religiosos los cuales han propiciado una lectura de fe interreligiosa que, lejos de afectar mi identidad cristiana, la ha enriquecido. Un problema universal como la vida y la muerte, solo tiene respuesta universal, ninguna cultura o religión sobrevive como una aldea aislada.

Por tanto, esta tesis doctoral tiene como punto de partida la pregunta problema: *¿Cómo la resurrección cristiana y el renacimiento budhista, a partir de un diálogo interreligioso basado en la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar, posibilitan una comprensión más amplia del misterio de la vida y de la muerte?*, la cual hizo necesaria una comprensión dialogal entre el cristianismo y el buddhismo sobre el misterio de la vida y de la muerte, pues ambas tradiciones tienen perspectivas abiertas a la interfecundación, cuyo resultado es una visión que se constituye en respuesta a la indagación existencial de tantos hombres y mujeres en tiempos inciertos, en los que el futuro importa en exceso y casi nada el momento presente.

A propósito de la pregunta por la vida y la muerte, cabe señalar que la teología cristiana precedente al Concilio Vaticano II se preocupaba por los novísimos y la retribución *post mortem*; pero, dio un giro importante con las aportaciones de teólogos cuyos intereses estaban volcados hacia el compromiso histórico del cristiano y la construcción del Reino de Dios aquí y ahora, entre ellos: Cullmann, Moltmann, Danielou, De Lubac, Congar, Pieris y Rahner, con significativas aportaciones a la elaboración de las constituciones conciliares *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*.

Adicionalmente, para el año 1968 ya preparaba Gustavo Gutierrez la publicación de su obra *Teología de la liberación: perspectivas*, que iba a marcar un camino identitario para la iglesia latinoamericana y la contextualización del Vaticano II en sus latitudes. En este mismo año Jürgen Moltmann publicaba *Teología de la esperanza*, una obra de frontera cuyo interés fue teologizar la política desde una escatología encarnada en la historia. Todas, elaboraciones teológicas que daban un giro a la manera de hacer teología, pues, su punto de partida dejó de ser el *eschaton* para serlo la realidad misma.

De otro lado, en el buddhismo *zen*, se halla un énfasis muy claro de la comprensión de la vida y de la muerte: vivir y morir están estrechamente anclados en el momento presente. Por eso, es más preciso hablar de renacimiento (morimos y nacemos continuamente a lo largo de la existencia) y, no de reencarnación (acciones resultantes del *karma* que dan lugar a nuevos nacimientos en vidas posteriores).

Y es que el *zen*, tradición budhista de particular interés para esta tesis, afirma que la muerte está ocurriendo aquí y ahora como también la vida que renace. De hecho, el ahora es el lugar teológico donde ocurre la plenitud, y el que evidencia el real encuentro de fondo entre las comprensiones cristiana en la resurrección y budhista en el renacimiento.

Es más, esto lo han acentuado en sus enseñanzas los maestros Enomina Lasalle, quien participó en la redacción del decreto conciliar *Ad Gentes*. Thomas Merthon, Willigis Jäger, Ana María Slüther, Paul Knitter, Pablo D'ors y, en Colombia, los sacerdotes católicos Jorge Julio Mejía S.J y Víctor Ricardo Moreno, solo por nombrar algunos quienes han sido puentes de diálogo entre el cristianismo y el buddhismo.

Expuesto el núcleo problemático de la investigación, es momento de hacer mención de la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar como método de investigación, a fin de dar concreción a la intencionalidad de este diálogo interreligioso e intercultural.⁴⁸⁰ Este método propicia el acercamiento de dos *topoi*, no para un análisis exógeno, sino para conocerlos y

⁴⁸⁰ “La teología es una mediación entre una matriz cultural y el significado y el papel que tiene una religión en dicha matriz” (Lonergan, *Método en teología*, 9).

vivirlos desde dentro, lo cual evita caer en el error común de juzgar una cultura o una religión con categorías que le son extrañas.

Como el fin de toda hermenéutica es la comprensión, se hace inexorable la disposición a escuchar lo que tanto diacrónica como diatópicamente ha nacido lejos de nuestro entorno vital, con el propósito de superar la discusión dialéctica mediante el diálogo dialógico. De este modo, el otro, antes considerado un *aliud*, se hace *altera pars mei*, redescubre las olvidadas intuiciones nucleares de mi tradición, solo que ahora revestidas con el atuendo intercultural, mucho más bello y perfecto que el anterior ropaje monocultural.

La hermenéutica diatópica apertura a la plenitud contenida en cada receptáculo cultural y religioso, pero también al conocimiento de la imposibilidad de abarcar la totalidad del Absoluto. Únicamente conocemos y vivimos más a Dios cuanto más nos acercamos al otro y a lo otro, con reverencia, respeto y reconocimiento, pues es una epifanía de la Divinidad, aquella que está más allá de todos y más acá de todos. El método (*meta=hacia-hodós=camino que conduce a*) no es más que un encuentro.

Esta hermenéutica operó en la elaboración de la tesis doctoral en teología de Raimon Panikkar, en la Universidad Laterana de Roma: *La religión y lo religioso en el encuentro entre hinduismo y cristianismo*, para la cual, después Bede Griffiths sugirió la nominación para la publicación en 1964: *The Unknown Christ of Hinduism (El Cristo desconocido del hinduismo)*. La sustentación doctoral y publicación del libro fueron previas a la declaración conciliar *Nostra Aetate*, que trató sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas, promulgada el 18 de octubre de 1965. Y por supuesto, cómo no decir que el método también operó en su libro *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*, publicado en español por Siruela en 1996. En ambos textos se pone en evidencia que, si bien las culturas, las religiones, las lenguas y los símbolos “van al mismo lugar, no lo hacen por el mismo lugar”.⁴⁸¹ De hecho, “el mismo lugar” es lo que posibilita el diálogo y el “no lo hacen por el mismo lugar” la armonía en la diversidad.

⁴⁸¹ Melloni, *Perspectivas del Absoluto*, 408.

Así pues, los momentos de operación del método en esta tesis doctoral dieron lugar a: en el capítulo II y la primera parte del III, la experiencia situada de Occidente. La segunda parte del capítulo III la experiencia situada de Oriente y, el escenario de encuentro entre los dos *topoi* de cara a la comprensión del misterio de la vida y la muerte, tiene lugar en el capítulo IV. Su conjunto impulsa el alcance del objetivo general de la investigación: *Determinar los puntos de encuentro entre la resurrección cristiana y el renacimiento budhista, desde una teología interreligiosa basada en la intuición cosmoteándrica de Panikkar, con el propósito de lograr una comprensión más amplia del misterio de la vida y de la muerte.*

La pregunta por el misterio de la vida y de la muerte no es solo un interés religioso sino también profundamente humano, es en este sentido que se entiende el primer desarrollo de la experiencia situada de Occidente, el cual se ocupa de las equivalencias homeomórficas dadas entre las sabidurías de Occidente y del buddhismo, no solo desde la teología mística sino también desde la filosofía perenne. Entiéndase por *equivalencias homeomórficas* las analogías de tercer grado, es decir, aquellas que en un primer grado no significan lo mismo, en segundo grado sus funciones no son las mismas entre dos culturas o religiones, pero en un tercer grado son equivalentes. El *Diccionario Panikkariano*, obra de los teólogos Victorino Pérez y José Luis Meza, ofrece casos concretos de equivalencias homeomórficas entre el cristianismo, el judaísmo, el islam, el hinduismo y el buddhismo:

Entre Cristo y el *Mashiah* judío hay una equivalencia homeomórfica. Entre Cristo e *Isvara* en el hinduismo, otro equivalente homeomórfico. Entre el *Yahveh* judío, el Dios cristiano y el *Allah* del islam, en las religiones monoteístas, y el *Brahman* en el hinduismo; no significan lo mismo, pero podemos hallar entre ellos un claro equivalente homeomórfico.⁴⁸²

Dicho esto, el primer acercamiento a una equivalencia homeomórfica dada en lo humano profundo, es a la estrecha cercanía entre la ígnea comprensión heracliteana de la realidad y el *anicca* budhista. Heráclito de Éfeso, en su *corpus* filosófico, trata la impermanencia como un asunto nuclear. Para él, la reflexión filosófica es descubrir lo que somos, conocerlo y conectar con ello. Somos el fluir descrito en su (fr. 91): “En el mismo río no es posible entrar

⁴⁸² Pérez Prieto y Meza, *Diccionario Panikkariano*, 108.

dos veces”, y la coincidencia de los contrarios, ya que la decadencia de uno anuncia la aparición de otro (fr. 69): “el día -noche, verano-invierno, guerra-paz, saciedad-hambre, se altera como el fuego que, cuando se mezcla con aromas, se denomina por la fragancia de cada uno”, todo fluye, se sucede y se integra.

Para el *zen anicca* es una experiencia esencial, la impermanencia es real, como dice Dogen en *Uji*: “Ser tiempo tiene el don de la regeneración: hoy regenera el mañana, hoy regenera el ayer, hoy regenera el hoy, mañana regenera el mañana. Porque la regeneración es el don del tiempo, no puede haber acumulación de los tiempos antiguos y de los tiempos presentes”.⁴⁸³ Existe una particularidad en el *zen*, y es la percepción del tiempo, pues no es que sigamos su dinamicidad, sino que somos tiempo: “No debes pensar que el tiempo meramente vuela y se escapa. No debes pensar que el vuelo del tiempo es la única función del tiempo. Si el tiempo, sin más, volara entonces no habría más que intervalos entre ayer y hoy, y tú estarías separado del tiempo.”⁴⁸⁴ Por tanto, no es que existamos en el tiempo, somos tiempo. Tal como el filósofo de Éfeso expresara siglos atrás: somos fuego que arde radiante para alumbrar la fugacidad de todas las cosas. Fuego y tiempo, primera equivalencia homeomórfica.

La segunda aproximación es a la afinidad de la experiencia de la nada del maestro Eckhart con el *sunyata* budhista. Eckhart enseñó que la unión mística exige desnudarse de todo ropaje, a fin de que la talidad del ser se compenetre sin impedimentos con el Absoluto. En uno de sus sermones que tiene por nombre *Vivir sin porqué* el dominico enuncia: “El fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios”,⁴⁸⁵ y en *El fruto de la nada* asevera: “la nada era Dios. Todas las criaturas están en Dios como una nada, pues él tiene el ser de todas las criaturas en sí mismo”.⁴⁸⁶ “La nada era Dios”, es la mejor expresión de la vacuidad plena en el maestro Eckhart, muy lejana al nihilismo convencional.

Asimismo, el *sunyata* budhista es vacuidad plenificante: “Para Oriente la nada no es lo negativo, sino una experiencia extrema de luz, una ausencia iluminadora, un vacío

⁴⁸³ Dogen. “Uji”.

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ Eckhart, *El fruto de la nada*, 49.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 91.

radiante”.⁴⁸⁷ En el *zen*, *sunyata* no es equiparable con el nihilismo occidental, todo lo contrario, la palabra proviene de la raíz *svi*, que significa ‘expandido’, por tanto, es una expansión que da lugar a un vacío que expresa no ausencia de plenitud sino de ego.

Densho Quintero, maestro misionero de la Escuela Soto en el templo *zen* *Mente magnánima, Dai shinji*, en Colombia, afirma lo siguiente: “Según el budismo todo lo que ‘es’ carece de sustancia inherente y solamente existe por causas y condiciones: cuando las condiciones cesan, el fenómeno deja de existir. *Sunyata* es la realidad última y, por tanto, trasciende la posibilidad de expresarse de manera afirmativa por medio del lenguaje”.⁴⁸⁸

El *Tao Te King*, texto del que el buddhismo *zen* se nutrió, expresa bellamente:

*Treinta radios en el medio
pero es el vacío mediano
quien hace marchar el carro.
Se trabaja para hacer vasijas,
pero es el vacío interno
del que depende su uso.*

*Una casa está agujereada de puertas y ventanas,
pero sigue siendo el vacío
quien permite que se habite.*

*El Ser de unas posibilidades, y es por el no-ser que se las utiliza.*⁴⁸⁹

De igual forma, el filósofo japonés Keiji Nishitani en su texto *La religión y la nada* enuncia:

La vacuidad del *sunyata* no es una vacuidad representada como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Por esa razón, en el fondo es una con el ser, del mismo modo que el ser, en el fondo, es uno con la vacuidad.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Díaz, *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*, 214.

⁴⁸⁸ Quintero. “Misticismo cristiano y budismo zen”, 26.

⁴⁸⁹ Tsé, *Tao Te Ching*, XI. La razón de esta cita taoísta es porque como se pudo constatar la fecundación entre esta tradición y el *zen* fue enorme.

⁴⁹⁰ Nishitani, *La religión y la nada*, 179.

En efecto, *sunyata* es la mostración más diáfana de la imposibilidad de una existencia separada e independiente, por eso está hermanada con una comprensión muy difundida por Panikkar: *pratityasamutpada*, la red infinita en la que todo está interconectado. En consecuencia, si la experiencia de la totalidad no conlleva a la relatividad radical se camina por el sendero equivocado, pues el ser humano es constitutivamente relacional. En él es proporcional el camino interior al despliegue ontológico.

El maestro Eckhart considera que en la unión mística el ser humano se abre en la medida que renuncia a eso que lo aleja de Dios para colmar ese vacío resultante con su presencia.⁴⁹¹ En tanto cuanto Eckhart y el budhismo *zen* sostienen que la experiencia del vacío no es *nihilo* sino vivencia plena de eso que nos constituye, nada y *sunyata* es la segunda equivalencia homeomórfica.

El tercer encuentro es entre la visión profunda de Juan de la Cruz en Noche Oscura y el *vipassana* budhista. A modo de poema, el místico español libre de todo asidero en la oscuridad más densa, camina al encuentro con el amado para ser transformado sin otra luz ni guía más que la que arde en su corazón:

*En la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa, sin otra luz ni guía sino la que en el corazón ardía.
Aquésta me guiaba, más cierto que la luz del mediodía,
adonde me esperaba quien yo bien me sabía, en parte donde nadie parecía.*⁴⁹²

Juan de la Cruz, con la analogía de la noche, expresa que los momentos de oscuridad cultivan las más importantes perfecciones porque la claridad de visión se da con la renuncia a las oscuridades interiores, dejando a la luz del corazón alumbrar y ser guía en cualquier senda. Aunque, para ello también sea inexorable el abandono y la confianza, puesto que Dios nos

⁴⁹¹ Eckhart, *El fruto de la nada*, 87.

⁴⁹² Juan de la Cruz, *Obras completas*, pos. 4249.

conduce por lugares insospechados “*adonde no sabes por donde no sabes*”⁴⁹³ al encuentro definitivo con Él.

El *vipassana* (visión profunda) se fundamenta en la serenidad (*samatha*) y está imbricada en la recta atención. Es una actitud que perfora la realidad y se introduce en ella a fondo. Los maestros *vipassana* norteamericanos Joseph Goldstein y Jack Kornfield enseñan: “Es necesario aprender a observar de un modo nuevo, ecuánime y profundamente desidentificado... Una apertura que requiere que nos abramos completamente al momento presente para descubrir el corazón de la compasión”.⁴⁹⁴ Una anotación que remarca las repercusiones de la interioridad en la otredad, en cuanto meditar es hallar la compasión que reside en el corazón para ponerla en movimiento. Ambas experiencias, el fuego del corazón y la visión profunda alumbran el camino hacia el encuentro con la plena realización, por lo cual, es una equivalencia homeomórfica dada entre el amor que hace arder el corazón en noche oscura y la compasión que reside en el corazón de la visión profunda *vipassana*.

El cuarto acercamiento es entre el primer discurso de Buddha y los dos caminos de liberación propuestos por Arthur Schopenhauer, a saber, la contemplación del arte y la ascesis. Para este filósofo la contemplación del arte es desinteresada y desprovista de deseo como lo es también la ascesis, aunque la primera sea una disposición interior y la segunda una expresión exterior de la mismidad. El hijo de la antigua Prusia afirma que los seres humanos se mueven en el mundo de las representaciones que llevan a una voluntad que en esencia es sufrimiento y dolor, la cual, no obstante, puede superarse a través de la contemplación desasida y la ascesis abnegada.

Es evidente la simetría de la filosofía de Schopenhauer con el propósito de las cuatro nobles verdades del buddhismo. Ello resulta en una invitación a la sabiduría que se niega a caer en la trampa de una vida sometida al apego, al deseo superficial, para abandonarse en la contemplación del arte y la renuncia, más allá del mundo como voluntad y representación.

⁴⁹³ *Ibid.*, pos. 4210.

⁴⁹⁴ Goldstein y Kornfield, *Vipassana*, 102; 106.

La quinta relación se estableció entre la insubstancialidad del ser en Heidegger y el no-yo budhista. Heidegger discurrió en la ontología fundamental a partir de la imagen de un claro en el bosque en medio de la selva negra, una espaciosidad vacía que diafaniza el ser y propicia su acontecer (*lichtung*). Como insubstancialidad es relación, Heidegger trata sobre ello en su libro *Ser y tiempo*:

La aclaración de estar en el mundo ha mostrado que no hay inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros. Pero, ‘los otros’ ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura *ontológica* de lo así ‘dado’ como algo obvio y no necesitado de mayor investigación. La tarea consiste en aclarar fenoménicamente la índole de esta *coexistencia* en la inmediata cotidianidad, e interpretarla en forma ontológicamente adecuada... El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia”.⁴⁹⁵

Por tal razón, el no-yo budhista (*anatta* en pali-*anatman* en sánscrito) y la insubstancialidad confluyen en la comprensión relacional de la realidad, ya que ni uno ni otro dan cabida al aislamiento de lo particular ‘coexistir y coestar’ son expresión genuina de ello. Valga la pena aquí una breve aclaración, en el hinduismo el *atman* (yo) es una doctrina identitaria, mientras que en el budhismo es claro el *anatman* (no-yo). Panikkar logra integrar las dos tradiciones afirmando la no identificación del ego con el yo: “mi ego no es mi yo”.⁴⁹⁶ Esto luego lo desarrollará a mayor profundidad con la plena identificación del tú y todas las conjugaciones pronominales que expresan relacionalidad. Es más, su definición de Dios versa en esta dirección: “Dios es aquel que rompe tu aislamiento pero respeta tu soledad”.⁴⁹⁷ Heidegger leyó las *Upanishads*, y tuvo la oportunidad de discutir con Panikkar sobre este tema que involucra las dos tradiciones orientales. En todo caso, el *anatta* budhista y la insubstancialidad del ser son compositibilantes de relatividad y equivalentes homeomórficamente.

⁴⁹⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 136.

⁴⁹⁶ Panikkar, *Obras Completas, Tomo I: Mística y espiritualidad. V. 1*, pos. 926.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pos. 926.

Así las cosas, las equivalencias homeomórficas soportan tanto la posibilidad como la necesidad del encuentro entre el cristianismo y el buddhismo, ya que sus sabidurías primordiales revelan puntos de convergencia. Panikkar solía decir que el diálogo interreligioso antes que un diálogo entre creencias, lo es de creyentes. Los seres humanos de las diversas culturas comparten muchas intuiciones de las cuales solo se hacen conscientes en el inter-ser de su encuentro. Se constata que *anicca, sunyata, vipassana*, las cuatro nobles verdades y *anatta* no son experiencias ajenas a Occidente. La impermanencia, los vislumbres claros de la Noche Oscura, la contemplación del arte y la renuncia, la insubstancialidad del ser y la relatividad radical, dan razón de ello.

Abierto el camino de encuentro entre el cristianismo y el buddhismo en torno al misterio de la vida y de la muerte, el capítulo tercero se ocupa de explicar los fundamentos teológicos de la creencia cristiana en la resurrección y la creencia buddhista en el renacimiento a partir de sus principales escuelas. Dentro de este propósito, la escatología paulina y la cristofanía de Panikkar permitieron establecer los fundamentos bíblico-teológicos del cristianismo, mientras que el renacimiento buddhista fue explorado a partir de sus escuelas más representativas: *hinayana, mahayana, vajrayana* y *zen*; y sus respectivos textos: *Sutra Pitaka, Madhyamakakarika, Bardo Thodol* y *Shoboguenzo*.

Antes de adentrarnos en la cristofanía, merece la pena mencionar que Raimon Panikkar, además de leer la obra de Thomas Merton *El zen y los pájaros del deseo* en Harvard en 1970,⁴⁹⁸ tuvo una amistad muy cercana con el monje buddhista *zen* Guiseppe Jiso Forzani, con quien de seguro compartió estos hallazgos experienciales sabedores de las equivalencias latentes entre el cristianismo y el *zen* en lo que al tiempo, la eternidad y la plenitud de lo humano refiere.

En lo sucesivo, la cristofanía acentúa más la experiencia de Cristo que el conocimiento arqueológico de Jesús, más la identidad que su identificación. Ello supone la plena identidad de Jesús con Cristo, la cual, no se agota en su identificación histórica. De ahí, el Cristo que trasciende la historia, símbolo total de lo real, sea plenitud de lo humano. El ser humano es

⁴⁹⁸ Merton, *El zen y los pájaros del deseo*.

una manifestación de Cristo y, por tanto, es tarea ineludible redescubrirlo; de hecho, no conocemos a Cristo, ni siquiera lo imitamos, sino que lo somos. Está en lo más íntimo nuestro y más allá de nosotros, es inmanente en la trascendencia y trascendente en la inmanencia.

En 1997 en su casa de Tarvetet, plasmó en su diario la siguiente reflexión cristofánica: “Tarvertet, 22 de abril de 1997: ¿Es prudencia o timidez intelectual? Hace más de 50 años que tengo la experiencia cristofánica (el ser una cristofanía). La inmortalidad significa más que el perdurar en la historia. Trasciende el tiempo –y, por lo tanto, ya desde ahora aquí y desde aquí—”.⁴⁹⁹

La consciencia cristofánica, esto es, el vislumbre de la presencia de Cristo que nos transide es ya la plenitud de lo humano. No es que por algún *corpus* doctrinal se logre ser Cristo, en absoluto, de lo que se trata es de ser conscientes que ya lo somos y que la plenitud no es asunto del futuro ni mucho menos del más allá. Por eso, es relevante definir lo que para Panikkar es esperanza, pues no es la espera de algo que está por venir, sino la contemplación de lo invisible que ya está aquí. Cristo no es solo alfa y omega, principio y fin, sino también beta, gama, delta... Él habita en la plenitud de cada instante. Es ese el motivo por el cual en esta investigación se han desarrollado algunos aspectos de la escatología paulina, ya que su afinidad con la cristofanía de Panikkar es evidente.

Pablo remarca el *ya* como un despertar sin precedentes en la consciencia salvífica de cada ser. El *todavía no* lo entiende como camino de perfección hacia el que transita la creación entera hasta su definitiva realización. Resucitar, por tanto, es superar la dicotomía vida-muerte, amor-ley, judío-gentil, gracia-pecado, justicia-justificación, fe-obras, viviendo la resurrección; es decir, es la renovación total que Cristo ha obrado en nosotros para morir, para vivir, para hacer del amor ley. Pablo fue un hombre consciente de la presencia de Cristo en su vida personal.

En coherencia con esto, el teólogo Sergio Néstor Osorio presenta una cristología próxima a la experiencia cristofánica: “La vida del creyente es la vida de Cristo. Jesús resucitado tiene

⁴⁹⁹ Panikkar, *El agua de la gota*, 373.

relación personal con cada uno de los creyentes. Por eso Pablo puede decir: “*Vivo, pero no yo, sino que es Cristo que vive en mí*” (Gál 2, 20). Estas palabras deben ser verdaderas para todo creyente. En cierto sentido, Pablo es Cristo viviente. Se siente a sí mismo en relación íntima con Cristo, de quien depende enteramente, sin el cual vivir ya no es vivir.”⁵⁰⁰

De este modo, el apóstol de los gentiles comprendió la resurrección como camino posible en Cristo para todos, lo que inició en Jesús (resurrección), será llevado a buen fin en la resurrección de todo humano (parusía), pero la resurrección es una realidad posible ya. Pablo adentra en una nueva comprensión donde la gracia sobreabundante supera al pecado, la justificación no es sin justicia, y la fe y la esperanza conducen al amor definitivo.

En cuanto al buddhismo, la vivencia de la extinción de Siddhartha Gautama reveló un camino conducente a un estado sin sufrimiento. Lo fundamental de este camino son las cuatro nobles verdades: naturaleza del sufrimiento, origen del sufrimiento, superación del sufrimiento y el noble óctuple sendero. Todas, contenidas en su primer discurso el *Dhammakcappavattana Sutta*, también conocido como el *Sutra de Benarés*. Los *Sutta Pitaka* agrupan los discursos de Buddha, y dentro de estos los *Digha Nikaya* (discursos mayores) pretenden la formación de los monjes, en uno de ellos, se encuentra una enseñanza fundamental sobre el *anatta* y la percepción del tiempo, que para esta investigación es de relevante interés:

Oh *bhikkus*, los samanes y brahmanes que suponen la existencia del pasado o del futuro, que teorizan acerca del pasado y del futuro, no saben, no ven, no es sino la opinión, la inquietud, la perturbación de personas dominadas por el deseo. Asimismo, los que sostienen que existe un *atman* consciente o inconsciente después de la muerte, están condicionados por el contacto.⁵⁰¹

Concomitante con ello, si en el *hinayana* la iluminación del monje es característica, en el *mahayana* el voto del bodisatva es crucial porque es liberación para todos en clave de *karuna* o compasión universal. Dos escuelas tienen relevancia dentro de esta tradición: *madyamika* y *yogacara*. La enseñanza nuclear de la escuela *madhyamika* (vía media) o *sunyavada*

⁵⁰⁰ Osorio, “El Dios crucificado ha resucitado”, 23.

⁵⁰¹ Nikaya Digha, *Diálogos mayores de Buda*, 67.

(vacuidad), de la cual Nagarjuna es principal difusor, es que nada existe independientemente, puesto que, carece de naturaleza individual (*svabhāva*), todo coexiste. Mientras, la escuela *yogacara*, sostiene que la vacuidad absoluta no existe, ya que, al menos una cosa debe tener naturaleza independiente, a saber: la mente. Sin embargo: “Como en el *madhayamika*, la vacuidad no es ausencia de existencia propia o intrínseca, sino más bien ausencia de dualidad sujeto-objeto”,⁵⁰² ambas escuelas son difusoras de la interconexión de lo real.

Por otro lado, en la escuela *vajrayana* tienen especial relevancia los rituales como senda hacia el estado de budeidad, a la vez que remarca la existencia de muchas vidas y muchos maestros. Uno de sus textos específicos que trata sobre la muerte es el *Bardo Thodol* o *Libro tibetano de los muertos*, que narra los momentos sucesivos después de la muerte y la estancia en el bardo donde se alcanza la iluminación definitiva o se prepara una próxima encarnación: “La estadía en el bardo dura cuarenta y nueve días, aunque puede finalizar antes si se produce el reconocimiento. El tiempo que el espíritu vaga por el bardo depende del *karma* de cada persona, así como de su capacidad para liberarse.”⁵⁰³

En el caso del *zen*, este no se preocupa tanto de la disciplina como sí de la meditación silenciosa *zazen*. En esta escuela la iluminación no se logra después de muchas vidas y muchos maestros, sino por el contrario en el instante único. Ella trata de develar que el estado de budeidad ya está dado y solo hay que ser conscientes de él, algo muy próximo a la comprensión cristofánica de Panikkar. Como bien afirman sus maestros, en el *zen* no se practica para llegar a ser buddha, sino que se practica porque eso es lo que hacen los buddhas. En el texto *Shoji* (vida y muerte) se halla la expresión: “Esta presente vida y muerte es la vida de Buda”⁵⁰⁴. Y, en el *Zenki* (Funcionamiento integral) se enuncia: “Lo que ha sido descrito de esta manera es que la vida es el ser y que el ser es la vida... La vida es la manifestación de la realización total, la muerte es la manifestación de la realización total”.⁵⁰⁵

⁵⁰² Williams, Tribe y Wynne. *Pensamiento budista*, 225.

⁵⁰³ Anónimo, *Bardo Thodol*, pos. 96.

⁵⁰⁴ Texto y traducción de: Densho Quintero, mensaje del autor, fechado el 19 de junio de 2019.

⁵⁰⁵ Dogen, “Zenki: la actividad total”.

En síntesis, todas las escuelas tienen rasgos del buddhismo *hinayana* por ser fundacional, pero cada una conserva su especificidad. Si algo hay que resaltar de común en cada una de las tradiciones, es que coinciden en la relacionalidad de todo y en el cuidado reverencial a esa totalidad. Aunque, si fuera necesario reconocer una perspectiva de la vida y de la muerte equivalente a la expuesta en esta investigación, es la comprensión del buddhismo *zen*, pues su atención se fija en el aquí o, como diría Panikkar, en el ahora *tempiterno*.

En el cuarto y último capítulo se efectuó un acercamiento a la intuición *cosmoteándrica* de Raimon Panikkar. La razón, ella es el estatuto dialogal más adecuado para entrelazar las intuiciones tanto de Oriente como de Occidente expuestas en los dos primeros movimientos del método, a fin de una comprensión más amplia del misterio de la vida y de la muerte. Todas ellas: impermanencia, nada, liberación, no-yo, relatividad radical se anudan en la integración de todas las dimensiones de la realidad: Dios, ser humano, mundo.

La relacionalidad es una intuición compartida tanto por Oriente como por Occidente. Interconexión que no termina con la muerte sino que, por el contrario, alcanza su estado más pleno en ella. El mismo Raimon Panikkar ha descrito la muerte como la plenificación de la relatividad radical en una metáfora: el agua de la gota que no desaparece sino que se transforma. De ninguna manera somos la gota de agua de nuestra identificación espacio-temporal, aquella desaparece, sino el agua de la gota que no muere:

Varanasi, a orillas del Ganges, 23 de julio de 1970.

Lo que he vivido, lo he vivido. La Vida es la Vida. El Yo que realmente vive en mí no muere. Yo no muero. No se trata de una vida después de la muerte (lo cual es especulación teórica). sino sencillamente una vida no-muerta. No siento tal angustia ante la muerte porque el yo que podría sentirla no existe. La angustia de no-ser solo puede surgir como miedo de dejar de existir (tanto en el tiempo como en la individualidad).⁵⁰⁶

El océano es relación, la forma de sus olas, sus colores, su profundidad, aunque diferentes, están hechos de la misma agua, la vida no muere, solo cambia de forma en la incesante

⁵⁰⁶ Panikkar, *El agua de la gota*, 100.

impermanencia. Es por eso que se hace necesaria una perspectiva relacional de la vida y de la muerte que –estoy convencido de ello– la proporciona el diálogo interreligioso cristiano-budhista.

Tanto Jesús como Buddha se preocuparon por la injusticia y trazaron caminos de liberación interior con consecuencias universales. Señalaron la interdependencia radical de todas las cosas y el cuidado que nos debemos unos a otros pues no hay existencia sin coexistencia. Pero, sobre todo, ante las realidades de la impermanencia, el vacío, el desapego, la cristofanía, el estado de budeidad, ambos indicaron que cada instante es portador de totalidad y hay que vivirlo con intensidad, pues si bien el vacío existe, lo es también la Presencia que lo habita. Que, si se recibe sin retener y de entrega amorosa se hace la vida, se alcanzará el estado de realización más sublime.

Ahora bien, el cristianismo actual ha redescubierto su dimensión existencial. No es desconocida aquella frase de Panikkar que Rahner hizo celebre: “alguien ha dicho, el cristianismo del futuro será místico o no será”. Por tal motivo, quiero remitirme a la vida misma con el propósito de mostrar que la teología –esta elaboración teológica en particular– puede hablar a la existencia de tantos hombres y mujeres de hoy, pues, de nada sirve una teología abstracta limitada por la especialidad académica, si no es comprensible, comunicable y experiencial para cualquier persona sedienta de infinito.

Cuando me refiero a la experiencia, lo hago en el sentido que Javier Melloni la concibe en su último libro *Éxodo y éxtasis en Ignacio de Loyola*:

Experiencia (de *ex-pareo*) significa partir, ponerse en camino. De *pareo* provienen también ‘puerta’ y ‘puerto’. Toda experiencia es una puerta que se abre, un umbral que posibilita un nuevo tramo del camino. También es un puerto, un lugar de llegada donde repostar para partir de nuevo. Cuando nos exponemos a lo que nos sucede, cuando llegamos al fondo de lo que vivimos, somos traspasados y transformados por lo que ‘experienciamos’. Al relatarlo con la

perspectiva del tiempo, lo comprendemos mejor. El acto de narración permite tejer las tramas dispersas y descubrir su significado. El relato mismo deviene un proceso de revelación.⁵⁰⁷

Cuando inicié la redacción de la tesis, tenía un interés serio sobre la relación actual vida-muerte, pues, mi padre Alfonso había sido asesinado en el año 1991 cuando yo tenía tan solo seis años. Me preguntaba si estaría a mi lado en mis logros o momentos de crisis y, cuando conocí el pensamiento de Panikkar, sus nociones de *tempiternidad* y relatividad radical, no lo dudé: mi padre vive, es agua de la gota. Pero, también en ese 2017 cuando inicié el proyecto de investigación, conocí a Luisa Fernanda Lineros González, quien había perdido a su joven hijo Rodrigo debido a un cáncer. Por muchos días, conversamos sobre mis hallazgos investigativos y la manera como estos iban respondiendo a mis inquietudes sobre el misterio de la vida y de la muerte, mientras caminábamos hacia las lagunas sagradas de Siecha en Cundimarca, un lugar *tempiterno*.

Le hablé a Luisa Fernanda de la impermanencia y *anicca* como un llamado a vivir la eternidad en el tiempo. Conversamos sobre el vacío y *sunyata*, y concluimos que justo es la espaciocidad de la ausencia el acontecimiento propiciador de la presencia de mi padre y su hijo en nuestras vidas. También lo hicimos de la superación del deseo como condición de posibilidad para vivir desaferrados de todo y en entrega absoluta. Asimismo, hablamos del no-yo, de la insubstancialidad del ser a fin de contemplar que somos relación, y que lo que nos une no termina con la muerte sino que alcanza su estado más pleno. Su hijo con ella, mi padre conmigo, habían dejado atrás la forma acuosa para ser Océano infinito, la consciencia de su ser relacional nos dio serenidad y plenitud.

El 22 de diciembre del año 2019, mi amiga Luisa Fernanda, con quien supe que la teología es capaz de hablar a la vida, murió. Un cáncer la encontró viviendo la *tempiternidad*, sabiéndose agua de la gota, desidentificada, desegoncentrada, sintiendo el palpito de la red de relaciones en su corazón. La última vez que la visité estaba alegre porque sabía que la vida no muere, que la relación con sus hijas, su hijo y su esposo, no terminaría sino que se transformaría. Tal como dijo el místico hindú Kabir: “¿Qué puedes llevarte de aquí? Llegas

⁵⁰⁷ Melloni, *Éxodo y éxtasis*, pos. 78.

al mundo con los puños cerrados y sales de él con las palmas abiertas”.⁵⁰⁸ Así murió Luisa, lo entregó todo para encontrarlo todo. Ahora voy de camino hacia las lagunas sin su espacio-temporalidad, pero con ella, mi padre y otros seres queridos, en el entretejido *pericorético* y cosmoteándrico de lo real.

En suma, sea esta tesis una comprensión más amplia sobre el misterio de la vida y de la muerte. La muerte nos revela la vida y nuestra más profunda identidad: seres *cosmoteándricos* con posibilidades latentes e intesas de vivir la eternidad en el tiempo, la *tempiternidad* en el ahora. Espero sea un aporte no solo para los académicos, sino para todo aquel que sufre ante la fugacidad de la vida, el vacío, el deseo, el aislamiento, cicatrices todas de la enfermedad, la pérdida y la muerte, porque la resurrección y el renacimiento revelan una vida siempre nueva en el aquí y ahora de la existencia.

⁵⁰⁸ Carse, *Perfecta brillante quietud*, 69.

Bibliografía

- Aguilera Quiroz, Sebastián. “Dios, logos y fuego en Heráclito”. *Byzantion Nea Hellás* 33 (2014): 11-27.
- Aguirre Casatán, Rafael. *Aproximación actual al Jesús de la historia*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1996. ProQuest Ebook Central (consultado el 29 de enero del 2019).
- Aguirre Monasterio, Rafael. *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015. ProQuest Ebook Central (consultado el 19 de febrero del 2019).
- Aguirre, Rafael, Bernabé, Carmen, y Gil, Carlos. *¿Qué se sabe de... Jesús de Nazaret?* Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de enero del 2019).
- Alarcón, Joaquín. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Madrid: Editorial Ariel, 2004. ProQuest Ebook Central, (consultado el 21 de noviembre del 2018).
- Albert Ribas y Àngels Canadell. “Filósofos orientales de hoy mismo”. *El Ciervo*, año 57, No 690/691 (Septiembre-octubre 2008), pp. 14-22. (Consultado el 18 de octubre del 2018). <https://www.jstor.org> (consultado el 18 de octubre del 2018).
- Álvarez, Ricardo. “De Éfeso a Friburgo sin escalas”. *En Decir el abismo: lecturas de Heidegger y su obra en la década del 30*, 89-112. Mar de Plata: Eudem, 2010. ProQuest Ebook Central (consultado el 5 de julio del 2018).
- Alviar, José. “La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II”. *Scripta Theologica* 46 (2014): 653-676.
- Amaladoss, Michael. *The Asian Jesus*. Orbis Books: New York, 2006.
- Antier, Jean Jacques, *Jung: o la experiencia de lo sagrado*. Barcelona: Kairós, 2013.
- Aramayo, Roberto R. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Difusora Larousse. Alianza Editorial, 2001. ProQuest Ebook Central (consultado el 2 de octubre del 2018).
- Aristóteles. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Barcelona: Gredos, 2008.
- Armstrong, Karen. *Buda: Una biografía*. Barcelona: Debate, 2017.
- Aya, Abdelmumin. *El islam no es lo que crees*. Kindle. Barcelona: Kairós, 2010.

- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la Revelación: teología de la Biblia y hermenéutica*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011. ProQuest Ebook Central (consultado el 7 de marzo del 2019).
- Bárcena, Halil. *Perlas sufíes: saber y sabor de Mevlânâ Rûmî*. Barcelona: Herder Editorial, 2015. ProQuest Ebook Central (consultado el 19 de marzo del 2019).
- Batchelor, Martine. *Spirit of the Buddha*. Cumberland: Yale University Press, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México, D.F.: FCE - Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Bendriss, Ernests. *Breve historia del budismo*. Madrid: Nowtilus, 2014.
- Benedicto XVI. *Oración de su santidad Benedicto XVI para la V Conferencia General del Episcopado*. www.vatican.va (consultado el 29 de enero del 2019).
- Bielawski, Maciej. *Panikkar: una biografía*. Barcelona: Fragmenta, 2014.
- Blanco, Alberto. *El Dhammapada: el camino de la verdad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Bobin Christian. *El Bajísimo*. Madrid: Ediciones Gallo de Oro, 2016.
- Boff, Leonardo. *Hablemos de la otra vida*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Boismard, Marie Émile. *¿Es necesario aún hablar de resurrección?* Bilbao: Desclée De Brouwer, 1996.
- Boucher, Daniel. *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahayana. A Study and Translation of the Rastrapalapariprccha-Sutra*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- Bravo, Leonardo y Moros Enrique. “La pregunta por el sentido de la vida. La articulación esencial entre razón y fe”. En *Scripta Theologica* 47 (2015): 643-668.
- Buber, Martin. *Cuentos Jasídicos*. Paidós. Buenos Aires, 1978.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *10 palabras clave en cristología*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012. ProQuest Ebook Central (consultado el 28 de enero del 2019).
- Byung-Chul Han. *Filosofía del budismo zen*. Barcelona: Herder, 2015.
- Canadell, Angels. *La noció de temps en Raimon Panikkar: un diàleg amb el buddhisme*. Facultat de Filosofia Universitat de Barcelona, Barcelona, 1997.
- Carrillo Alday, Salvador. *Pablo, apóstol de Cristo: su vida y sus epístolas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008. ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de abril del 2019).

- Carse, David. *Perfecta Brillante Quietud. Más allá del yo individual*. Madrid: Gaia, 2006.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas I: El lenguaje*. Ciudad de México: FCE, 2016.
- Cavallé, Mónica. *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*. Barcelona: Kairós, 2017.
- _____. *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Barcelona: Kairós, 2012.
- _____. *La sabiduría de la no dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. Barcelona: Kairós, 2008.
- CELAM. *V. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida: 2007.
- Chödrön, Pema. *Cuando todo se derrumba. Palabras sabias para momentos difíciles*. Madrid: Gaia, 2011. Edición Kindle.
- Cirlot, Victoria y Vega, Amador. *Mística y creación en el siglo XX*. (Barcelona: Herder Editorial, 2009). ProQuest Ebook Central (consultado el 13 de agosto del 2018).
- Concilio Vaticano II. “Constitución Pastoral Gaudium et Spes” <http://www.vatican.va> (Consultado el 28 de julio del 2019)
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Donum Vitae. Temas actuales de escatología*. Madrid: Ediciones Palabra: 2001.
- Conze, Edward. *El budismo. Su esencia y su desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Corbí, Marià. *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder Editorial, 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 17 de septiembre del 2018).
- Correa, Jaime Vélez. *La Reencarnación: a la luz de la ciencia y de la fe*. Bogotá: Celam, 1998.
- Coward, Harol. *Los escritos sagrados en las religiones del mundo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- Cuevas Bryan y Stone Jacqueline (Editores). *The Buddhist Dead. Practices, discourses, representations*. Honolulu: A kuroda Institute Book University of Hawai’i Press, 2007.

- Cullmann, Oscar. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. Madrid: Studium, 1970.
- De Jesús, Teresa. *Obras Completas*. Kindle: Ebookklasicos, 2015.
- De la Cruz, Juan. *Noche Oscura*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012.
- _____. *Obras Completas*. Seattle: Ebookklasicos, 2015.
- De Mello, Anthony. *Una llamada al amor. Consciencia-libertad-felicidad*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Denzinger, Heinrich. Hünermann, Peter. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2017.
- Dhiravamsa. *Volviendo a la naturaleza primordial. Cabalgando el buey de regreso a casa con euforia*. Barcelona: Liebre de Marzo, 2014.
- _____. *La vía del no apego. La práctica de la visión profunda*. Barcelona: Liebre de marzo, 2010.
- Díaz Genis, Andrea. “Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte”. En: Rivero, Paulina, *Nietzsche el desafío del pensamiento*. 125-148. Ciudad de México: FCE, 2016.
- Díaz, Carlos. *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Díez de Velasco, Francisco. *El budismo en España: historia, visibilización e implantación*. Madrid: Ediciones Akal, 2018. eLibro.
- Dilthey, Wilhelm. *Historia de la filosofía: Obras X*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1990. ProQuest Ebook Central (consultado el 13 de julio del 2018).
- Díaz, Carlos. *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de noviembre del 2019).
- Dodd, Charles Harold. *Las parábolas del Reino*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- Dogen. “La actividad total (Zenki)”. <http://zenkan.com/ensenanza/shobogenzo/zenki/> (consultado el 25 de junio del 2019).
- Dogen. “Ser tiempo (Uji)”. <https://www.oshogulaab.com/ZEN/TEXTOS/UJI.html> (consultado el 19 de junio del 2019).

- Dogen. *Heart of Dogen's Shobogenzo*. Albany: State University of New York Press, 2002. ProQuest Ebook Central (consultado el 20 de septiembre del 2019).
- Doria, José María. *Sabiduría de la vida sencilla. 80 pasos en 80 días*. Kindle. Madrid: La esfera de los libros. 2017.
- Dunn, James. *El cristianismo en sus comienzos. Tomo I: Jesús recordado*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013. ProQuest Ebook Central (consultado el 20 de febrero del 2019).
- Dürckheim, Karlfried Graf. *El maestro interior. El maestro, el discípulo, el camino*. Bilbao: Mensajero, 2012.
- Eckhart, Maestro. *El Fruto de la Nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 2008.
- Ecured, “Meditación Vipassana”. La Habana: 2018 https://www.ecured.cu/Meditaci%C3%B3n_vipassana. (Consultado el 18 de septiembre del 2018).
- Egger, Conrado y Victoria, Juliá. *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos, 2008.
- Eizaguirre, José. *Todo confluye: espíritu y espiritualidad en los movimientos altermundistas*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2014.
- Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.
- El, C.E (editor). *Sidarta Gautama*. Córdoba: El Cid Editor, 2019.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.
- Estrada, Juan Antonio. *El sentido y el sin sentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid: Trotta, 2010.
- Fajardo Olga (Edit.). *La experiencia contemplativa: en la mística, la filosofía y el arte*. Barcelona: Kairós, 2017.
- Firmas Press, (ed.). *Judaísmo e islam*. Washington D. C.: Firmas Press, 2001. ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de abril del 2019).
- Flichy, Odile. *La Ley en el Evangelio de Mateo. Cuaderno Bíblico 177*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017. ProQuest Ebook Central (consultado el 21 de febrero del 2019).
- Francisco. *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Editorial Vaticana, 2015.
- Frankl, Viktor Emil. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder Editorial, 2013. ProQuest Ebook Central. (consultado el 22 de noviembre del 2018).

- Gade, Gerhard. "Reencarnación y Resurrección, aclarando posiciones teológico-epistemológicas" En *Selecciones de teología* 39 (2000), 175-190.
- García de Alba Morales, Juan Manuel. *Cristo Jesús: conocerlo, amarlo, seguirlo (5a. ed.)*. (México, D.F.: García de Alba Morales, Juan Manuel, 2005). ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de enero del 2019).
- Gelabert Ballester, Martín. *La astuta serpiente: origen y transmisión del pecado*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008. ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de marzo del 2019).
- Gilbert, Paul. *Terapia centrada en la compasión: características distintivas*. Editorial Desclée de Brouwer, 2014. ProQuest Ebook Central (consultado el 12 de noviembre del 2018).
- Girard, René. *El sacrificio*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2012. ProQuest Ebook Central (Consultado el 6 de agosto del 2019).
- Goldstein, Joseph y Kornfield Jack. *Vipassana. El camino para la meditación interior*. Barcelona: Kairós, 2011.
- Gómez Caffarena, José. *Diez lecciones sobre Kant*. Madrid: Editorial Trotta, 2012. ProQuest Ebook Central (consultado el 4 de octubre del 2018).
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2015.) ProQuest Ebook Central (consultado el 22 de noviembre del 2018).
- _____. *Sobre la muerte*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- González Faus, Antonio. "La historia como revelación de Dios según Pannenberg" <http://www.praxeologia>. (Consultado el 28 de junio del 2019).
- Gowans, Christopher. *Philosophy of the Buddha: An Introduction*. London: Routledge, 2003.
- Guardans, Teresa. "Palabra y silencio, los dos pilares del conocimiento". En Fajardo, Olga (dir.). *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*, 41-55. Barcelona: Kairós, 2016.
- _____. *La verdad del silencio: por los caminos del asombro*. (Barcelona: Herder Editorial, 2009). ProQuest Ebook Central (consultado el 22 de agosto del 2018).
- _____. *Las religiones: cinco llaves*. Barcelona: Octaedro, 2014.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2014.

- Guerra, Yamiel Athie. *La muerte y el proceso de morir en el budismo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013.
- Gyaso, Gueshe Kelsang y Gyasot. *El budismo zen y la practica contemplativa*. Madrid: Tarpa, 2012.
- Gyaso, Gueshe Kelsang. *Introducción al budismo: una presentación del modo de vida budista*. Kindle. Madrid: Tharpa, 2008.
- Gyeltsen, Geshe Tsultrim. "El budismo". *Xipe Totek* 54 (2005): 101-109.
- Haas Alois, María. *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, 1999.
- Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- Heidegger, Martín. *De camino al habla*. Barcelona: El Serbal, 2003.
- _____. *Heráclito*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2017. ProQuest Ebook Central (Consultado el 5 de julio del 2018).
- _____. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2014.
- Heine Steven y Wright Dale S. (Edited by). *The Zen Canon. Understanding the classic Text*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Heisig, James W. *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kyoto*. Barcelona: Herder, 2015.
- Herranz Marco, Mariano. *San Pablo en sus cartas*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2008. ProQuest Ebook Central (Consultado el 19 de febrero del 2019).
- Hülsz Piconne, Enrique. "La unidad de la filosofía de Heráclito". *Tópicos, Revista de Filosofía* 28 (2005): 13-49.
- Jae, Kim Kyong. "The cosmoteandristic Vision in the Third Millennium. Raimon Panikkar's Cosmotheandristic compared with Choi Jae Woo's Waiting on God experience" En *Exchange* (1999). 351-362.
- Jaeger, Werner. *Paideia, los ideales de la cultura griega*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Jäger, Willigis. *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La Mística en el siglo XXI*. Bilbao: Desclée De Brouwer. 2005.
- Jasper, Karl. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE, 1953.

- John XXII, "Bulla: In Agro dominico." Avignon: marzo 27 de 1329, <https://es.scribd.com/doc/9651895/Bull-In-Agro-Dominico-by-John-XXII> (consultado el lunes 13 de agosto del 2018).
- Jüng, Carl. *Escritos de espiritualidad y trascendencia*. Madrid: Trotta, 2016.
- Jünger, Friedrich Georg. *Nietzsche*. Barcelona: Herder Editorial, 2016. ProQuest Ebook Central (consultado el 5 de octubre del 2018).
- Kapstein, Matthew y Schaik, Sam van (Edited by). *Rites and Teachings for This Life and Beyond*. Boston: Brill, 2010.
- Kavafis, Konstantino. *Poesías completas*. Madrid: Hiperión, 2014.
- Kehl, Medard. *Escatología*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. *Y después del fin ¿qué?: Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2003.
- Kennedy, Robert E. *Los dones del Zen a la búsqueda cristiana*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2009.
- Khapa, Tsong. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Kloppenburg, Boaventura. *La reencarnación*. Bogotá: San Pablo, 1997.
- Knitter, Paul. *Sin Buda no podría ser cristiano*. Barcelona: Fragmenta, 2016.
- Komulainen, Jyri. "Raimon Panikkar's Cosmotheandricism. Theologizing at the Meeting Point of Hinduism and Christianity" En *Exchange* 35. (2006), 278-303.
- Krishnamurti. *Esencial*. Barcelona: Kairós, 2012.
- Kumarajiva. *El Sutra del Loto*. Barcelona: Herder, 2015.
- Küng, Hans. *¿Vida eterna?* Madrid: Cristiandad, 1983.
- Lama, Dalái, and Chodron, Thubten. *Budismo: un maestro, muchas tradiciones*. Barcelona: Herder Editorial, 2016. ProQuest Ebook Central (consultado el 19 de septiembre del 2018).
- Laumakis, Stephen J. *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Leiner, Frederick C. y Harmless, William. *Mystics*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Lenoir, Frédéric. *Breve tratado de historia de las religiones*. Barcelona: Herder, 2018.

- León Azcárate, Juan Luis. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2007.
- Lohfink, Gerhard. *Jesús de Nazaret: qué quiso, quién fue*. (Barcelona: Herder Editorial, 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 1 de febrero del 2019).
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Sígueme: Salamanca, 2006.
- López Saavedra, Camilo Alfonso. “Acoger con alegría y dejar ir con gratitud”. <https://www.camiloalfonsolopez.com/single-post/2018/07/27/Acoger-con-alegr%C3%ADa-dejar-ir-con-gratitud>. (consultado el 27 de agosto del 2018).
- López, Camilo Alfonso. *La escatología de Raimon Panikkar*. Monografía para la obtención de Maestría en Teología, Javeriana, Bogotá, 2015.
- Loy R, Loy. *A new Buddhist path. Enlightenment, evolution and ethics in the modern world*. Somerville: Wisdom, 2015.
- Loy, David. No-dualidad. Barcelona: Kairós, 2010.
- Naranjo, Sonia y Moncada Ciro. “Aportes de la Educación Religiosa Escolar al cultivo de la espiritualidad humana”. *Educación y Educadores*. Vol. 22, n. 1 (2019), <http://dx.doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6> (consultado el 13 de noviembre del 2019).
- Magnin, Paul. “Budismo y cristianismo: perspectiva sobre dos caminos de liberación”. *Selecciones de Teología* 158 (2001): 138-146.
- Maharshi, Ramana. *Sé lo que eres*. Las enseñanzas de Ramana Maharshi. David Goman (ed.). Tiruvannamalai: Sri Ramanasraman, 1994.
- Mahoma. *El corán*. Kindle: e-artnow, 2013.
- Manzano, Jorge. “La doctrina de reencarnación y karma en sí misma”. *Xipe Totek* 59 (2006): 212-235.
- _____. “Mitos platónicos y reencarnación”. *Xipe Totek* 53 (2005): 14-31.
- Márquez-Fernández, Álvaro B. “Wittgenstein: lenguaje, silencio y filosofía (en el Tractatus logico-philosophicus)”. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, (2005): 153-166.
- Masiá Clavel, Juan y Susuki, Kotaro. *Escuchar al dharma y vivir en el Espíritu. Conversaciones entre un budista y un cristiano*. Kindle. Estados Unidos: Amazon, 2008.
- Masiá Clavel, Juan. *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo (Cuadernos Fe y Secularidad 39)*. Santander: Sal Terrae, 1997.

- Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Providencia (Santiago): Océano, 2002.
- Melloni, Javier. “A propósito de su libro *El Cristo interior*”. En Batlle Montse (dir.). *En busca de la libertad. Desde la voluntad secuestrada*, 255-278. Barcelona: Kairós: 2016.
- _____. *Perspectivas del Absoluto. Una aproximación místico -fenomenológica a las religiones*. Barcelona: Herder, 2018.
- _____. “Si aprende a tomar consciencia cambiará de sitio sin moverse”. *La Vanguardia*, (Consultado el 10 de septiembre del 2019).
- _____. *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. “La autoluminosidad del ser hinduismo”. En: Morlans, Xavier,(dir.). *Revelación y religiones*, 39-53. Barcelona: Herder Editorial, 2018. ProQuest Ebook Central (consultado el 14 de marzo del 2019).
- _____. *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae, 2003.
- _____. *Éxodo y éxtasis en san Ignacio de Loyola. Una aproximación a su autobiografía*. Sal Terrae: Bilbao.
- _____. *Sed de ser*. Kindle. Barcelona: Herder, 2013.
- _____. *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- _____. *El Cristo interior*. Barcelona. Kindle. Herder, 2012.
- Menoud, H. “La victoria cristiana sobre la muerte”. En: Favarger (dir). *El Hombre frente a la muerte*. Buenos Aires: Troquel, 1964.
- Merlo Vicente. *Espiritualidad transreligiosa. Sabiduría oriental y pensamiento integral*. Barcelona: Ediciones La Llave, 2017.
- _____. *Las enseñanzas de Sri Aurobindo. Realización espiritual y transformación integral*. Kindle. Barcelona: Kairós, 2011.
- Metz, Johann Baptist, ed. *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2002. ProQuest Ebook Central (consultado el 29 de marzo del 2019).
- Merton, Thomas. *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós, 1994.
- Meza Rueda, José Luis. “El ser humano como realidad cosmoteándrica: una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico”. *Cuestiones teológicas* Vol. 36, n.85 (2009): 59-80.

- _____. “De la cristología a la cristofanía: Dupuis y Panikkar en diálogo.” *Theologica Xaveriana* 62 (2012): 115-136.
- _____. (dir.). *Budismo y cristianismo en diálogo*. Bogotá: San Pablo, 2018.
- _____. “Ecosofía. Otra manera de comprender y vivir la relación hombre-mundo” En *Cuestiones teológicas* 37 (2010). 119-144.
- _____. *La antropología de Raimon Panikkar, y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2009.
- _____. *La Muerte: siete visiones, una realidad*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2011.
- _____. “Hermenéutica diatópica”, en Meza, José Luis (dir.). *El arte de interpretar en teología. Compendio de hermenéutica teológica*, 345-374. Bogotá: Editorial Javeriana. 2017.
- Michiko, Yusa. “Raimon Panikkar as a Professor”. *Cirpit Review*, Octubre del 2012, <http://www.raimonpanikkar.it/upload/allegati/99.pdf> (consultado el 13 de abril del 2013).
- Michiko, Yusa. “The role of Intuition in Intercultural Dialogue: Raimon Panikkar as a Professor”. *Cirpit Review*, (2012), <http://www.raimonpanikkar.it/upload/allegati/99.pdf> (Consultado el 13 de abril del 2013).
- Moncada, Ciro Javier. “Filosofía de la religión y Educación Religiosa Escolar”. En: Botero, Carlos y Hernández Álvaro (dir.). *Aproximaciones a la naturaleza y fundamentos epistemológicos de la Educación Religiosa*, 95-113. Cali: Sello editorial Unicatólica, 2017.
- _____. “¿Qué es lo nuclear de la Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia?”. En: Cuellar, Natalia y Moncada, Ciro (dir). *La Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia*, 53-86. Cali: Editorial Unicatólica, 2019.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- _____. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2006.

- Montes, Ángel. *Repensar a Heráclito*. Madrid: Editorial Trotta, 2012. ProQuest Ebook Central. (consultado el 5 de julio del 2018).
- Montse Batlle (ed.). *En Busca de Libertad. Desde la voluntad secuestrada*. Barcelona: Kairós, 2016.
- Moorjani, Anita. *Morir para ser yo. Mi viaje a través del cáncer y la muerte hasta el despertar y la verdadera curación*. Madrid: Gaia, 2012.
- Moreno, Luis Fernando. *Martin Heidegger. El filósofo del ser*. Madrid: Edaf, 2002.
- Morillas, Martín. *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Hermenéutica contrastativa*. Tesis de doctorado en Filosofía. Universidad de Granada, Granada, 2007.
- Morlans, Xavier (ed.). *Revelación y religiones*. Barcelona: Herder Editorial, 2018. ProQuest Ebook Central (consultado el 14 de marzo del 2019).
- Nagarjuna. "Mulamadhyamakakarika". <http://aaari.info/notes/03-06-06Tam2.pdf> (consultado el 20 de noviembre del 2018).
- Nagarjuna. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Negre Pedro. *Enigmas de un nirvana misterioso*. Barcelona: Labor, 1946.
- Neusner, Jacob. *Un rabino habla con Jesús*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2008. ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de abril del 2019).
- Neusner, Jacob. *Un rabino habla con Jesús*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2008. ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de abril del 2019).
- Nikaya, Digha. *Diálogos mayores de Buda*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2012. ProQuest Ebook Central (consultado el 3 de mayo del 2019).
- Nisargadatta Maharaj. *I Am That. Talks with Nisargadatta Maharaj*. Bombay: Chetana, 1981.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Madrid: Siruela, 1999.
- Nocke, Franz. *Escatología*. Barcelona: Herder, 1984.
- Olga Fajardo (ed.). *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*. Barcelona: Kairós, 2016.
- Osorio, Nestor. "El Dios crucificado ha resucitado. Elementos de análisis teológico para ayudar a comprender el misterio cristiano de la vida, muerte-resurrección de Jesús de

- Nazareth y sus implicaciones para la vida cristiana”. Curso de Cristología. Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1996. (documento gris).
- Otto, Rudolph. *Lo sagrado*. Buenos Aires: Claridad, 2008.
- Panikkar Raimon. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *La puerta estrecha del conocimiento: sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. *Obras Completas: II. Religión y religiones*. Barcelona: Herder, 2016.
- _____. *Humanismo y cruz*. Madrid: Rialp, 1963.
- _____. “El Agua y la muerte. Reflexión intercultural sobre una metáfora” *Anthropos* 53-54 (1985): 62-72.
- _____. “Emanciparse de la ciencia” En *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio escrito* por Guianni Vattimo et al., 53-76. Barcelona: Anthropos, 2006.
- _____. *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo, 1994.
- _____. *El agua de la gota: fragmentos de los diarios*. Barcelona: Herder, 2019.
- _____. *El Mundanal Silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.
- _____. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 2000.
- _____. *Elogio de la Sencillez. El arquetipo universal del monje*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.
- _____. *Espiritualidad Hindú. Sanatana Dharma*. Barcelona: Kairós, 2005.
- _____. *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona: Península, 2001.
- _____. *Iniciación a los Vedas*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
- _____. *Invitación a la sabiduría*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.
- _____. *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *La intuición cosmoteándrica, las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *La nueva Inocencia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.
- _____. *La plenitud del hombre. Una cristofanía*. Madrid; Siruela, 2004.

- _____. *La religión, el mundo y el cuerpo*. Barcelona: Herder, 2014.
- _____. *La Trinidad una experiencia humana primordial*. Madrid: Siruela, 2004.
- _____. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Obras completas II. Religión y religiones*. Kindle. Barcelona: Herder, 2016.
- _____. *Obras completas Tomo IX: Misterio y hermenéutica. Vol. I: Mito, símbolo y culto*. Barcelona: Herder, 2018.
- _____. *Obras completas. III. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Barcelona: Herder, 2018.
- _____. *Obras completas. Tomo I: mística y espiritualidad. Volumen 1: Mística, plenitud de vida*. Barcelona: Herder Editorial, 2015. ProQuest Ebook Central (consultado el 7 de marzo del 2019).
- _____. *Obras completas. Tomo I: mística y espiritualidad. Volumen 2: Espiritualidad, el camino de la vida*. Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- _____. *Rhythm of being. The unbroken Trinity*. Kindle. New York: Orbis Books, 2010.
- _____. *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos razón y fe*. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. *El espíritu de la política. Homo Politicus*. Barcelona: Península, 1999.
- _____. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *El Cristo desconocido del hinduismo*. Barcelona: Fontanella, 1971.
- _____. *La religión, el mundo y el cuerpo*. (Barcelona: Herder, 2014.) ProQuest Ebook Central (consultado el 19 de septiembre, 2017).
- _____, y Carrara, Milena. *Peregrinación al Kailasa y al centro de uno mismo*. Barcelona: Luciérnaga, 2010.
- Padmasambhava. *El libro tibetano de los muertos (Bardo Thodol)*. Kindle. Buenos Aires: Lea, 2012.
- Palockz, Christian. *El Tíbet y el mundo entero: el conflicto tibetano-chino desde una perspectiva no dual*. Santiago de Chile: Cuarto propio, 2011.

- Pániker, Agustín. *El sueño de Shitala. Viaje al mundo de las religiones*. Barcelona: Kairós, 2011.
- Parakranabahu, Ado. *El Sutra de Benarés. El primer discurso de Buddha (Dhammacakkappavattana Sutta)*. Barcelona: Kairós, 2014.
- Parra, Alberto. “De camino a la Teología de la Acción”. *Theologica Xaveriana* 63 (2013): 143-171.
- Pastor Ramos, Federico. *Para mí, vivir es Cristo: teología de san Pablo: persona, experiencia, pensamiento, anuncio*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 8 de febrero del 2019).
- Pérez Prieto, Victorino. *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008.
- _____. *Dios Hombre Mundo. La Trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder, 2008.
- _____. *La búsqueda de la armonía en la diversidad: el diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2014). ProQuest Ebook Central (consultado el 9 de octubre del 2018).
- Pérez, Victorino, Pigem, Jordi, Boada, Ignasi y Melloni, Javier. “Raimon Panikkar, el cristiano hindú budista”. *El Ciervo*, año 57, No 690/691 (Septiembre-octubre 2008), pp. 14-22. [https:// www.jstor.org](https://www.jstor.org). (consultado el 18 de octubre del 2018).
- Pérez, Victorino y Meza, José Luis. *Diccionario panikkariano*. Barcelona: Herder, 2016.
- Pérez-Borbujo, Fernando. *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*. (Barcelona: Herder Editorial, 2016.) ProQuest Ebook Central (consultado el 20 de noviembre del 2018).
- Persidok, Andrzej. *Cristología y antropología: la mediación de Cristo en Henri de Lubac*. (Pamplona: EUNSA, 2017.) ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de marzo del 2019).
- Phan, Peter and Ro Young-chan (Editors). *Raimon Panikkar A companion to his Life and Thought*. Cambridge: James Clarke and Co, 2018.
- Pigem, Jordi. *Ángeles o robots. Interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*. Barcelona: Fragmenta, 2018.
- _____. *Inteligencia vital. Una visión postmaterialista de la vida y la conciencia*. Barcelona: Kairós, 2016.

- _____. “La insostenibilidad de una ilusión”, *Red Polis* 3, n. 008 (2004): 2-6.
- _____. *Global Personal Social. Valores para un mundo en transformación*. Barcelona: Kairós, 2011.
- Pikaza, Javier. *Historia de Jesús*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 7 de febrero del 2019).
- _____. *Palabras de amor: guía del amor humano y cristiano*. (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2007.) ProQuest Ebook Central (consultado el 25 de febrero del 2019).
- _____. *El pensamiento de R. Bultmann: Dios y la existencia*. (Barcelona: Editorial CLIE, 2014.) ProQuest Ebook Central (consultado el 26 de febrero del 2019).
- Polkinghorne, John. *La Trinidad y un mundo entrelazado: relacionalidad en las ciencias físicas y en la teología*. (Bilbao: Editorial Verbo Divino, 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 26 de febrero del 2019).
- Quintana, Óscar Mateo. *Phowa. Una llamada desde la trascendencia*. Madrid: Kolima Books, 2017.
- Quintero. Densho. “Misticismo cristiano y budismo zen”. En: Meza, José Luis (dir.). *Budismo y cristianismo en diálogo*, 20-41. Bogotá: San Pablo, 2018.
- _____. “Shukke-kudoku”. Mensaje al autor, fechado el 19 de junio de 2019 (correspondencia personal).
- Rahner, Karl. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2009.
- _____. *Curso Fundamental sobre la fe. Introducción al concepto cristianismo*. Barcelona: Herder, 2013.
- _____. *Sobre la inefabilidad de Dios: experiencias de un teólogo católico*. Barcelona: Herder Editorial, 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de febrero del 2019).
- Rahner, Karl y Ratzinger Joseph. *Revelación y tradición*. (Barcelona: Herder Editorial, 2012). ProQuest Ebook Central. (Consultado el 15 de agosto del 2019).
- Ramírez Fueyo, Francisco. *Gálatas y Filipenses*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006. ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de febrero del 2019).

- Ratzinger, Joseph. *La muerte de Cristo: meditaciones sobre la Semana Santa*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2013. ProQuest Ebook Central (consultado el 28 de marzo del 2019).
- _____. *Jesús de Nazaret: desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A., 2011. ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de marzo del 2019).
- _____. *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Kindle. Barcelona: Herder, 2012.
- Redondo, Rafael. *El brotar del asombro. Intuiciones, fulgores, pensamientos*. Bilbao: Mensajero, 2012. Edición Kindle.
- Riedel, Manfred. *Nihilismo europeo y pensamiento budista: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*. Ciudad de México: Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2002. ProQuest Ebook Central (consultado el 12 de noviembre del 2018).
- Rivero Weber, Paulina. *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. México, D.F.: FCE - Fondo de Cultura Económica, 2016. ProQuest Ebook Central (consultado el 21 de noviembre del 2018).
- Rivera Dorado, Miguel. *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2001. ProQuest Ebook Central. (Consultado el 25 de noviembre del 2019).
- Rodríguez-Zafra, Mónica, (ed.) *Crecimiento personal: aportaciones de Oriente y Occidente*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2010. ProQuest Ebook Central. (Consultado el 20 de noviembre del 2018).
- Rodríguez, María Isabel (dir.) *La experiencia mística*. Burgos: Monte Carmelo, 2013.
- Roitman, Adolfo D. *Del Tabernáculo al Templo: sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016. ProQuest Ebook Central (consultado el 22 de febrero del 2019).
- Román Roldán, Ramón. *Los pasos del tiempo*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2018. ProQuest Ebook Central.
- Ronsi, Francilaide. “A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa.” Tesis de doctorado en Teología sistemática, PUC-Rio, Río de Janeiro, 2014.

- Rovira Bellosó, Josep Maria. *Dios es feliz dándose: esbozo de una teología espiritual*. (Barcelona: Herder Editorial, 2016.) ProQuest Ebook Central (consultado el 10 de abril del 2019).
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *El último sentido: una introducción a la escatología*. Madrid: Marova, 1980.
- Sanders, E. *La figura histórica de Jesús*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 7 de febrero del 2019).
- Saviani, Carlo. *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II: complementos (3a. ed.)*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 4 de octubre del 2018).
- _____. *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para ser feliz*. Barcelona: Herder, 2000.
- _____. *El mundo como voluntad y representación I (2a.ed.)*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009. ProQuest Ebook Central (consultado el 1 de octubre del 2018).
- _____. *Parerga y paralipomena I (2a. ed.)*. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009.) ProQuest Ebook Central (consultado el 1 de octubre del 2018).
- _____. *El arte de sobrevivir*. (Herder Editorial, 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 21 de octubre del 2018).
- Scheuer, Jacques. *Un cristiano en la senda de Buda*. Barcelona: Herder Editorial, 2012.
- Seguró, Miquel. *Sendas de finitud: analogía y diferencia*. (Barcelona: Herder Editorial, 2016.) ProQuest Ebook Central (consultado el 7 de marzo del 2019).
- Sepúlveda, Jessica. “La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteátrico de Raimon Panikkar.” Tesis de doctorado en Filosofía Teórica, Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2015.
- Sicre, José Luis. *Hasta los confines de la tierra: la profecía. Parte III*. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2012.) ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de febrero del 2019).
- Silesius, Angelo. *El peregrino Querúbico*. Madrid: Siruela, 2005.

- Sogyal, Rimponché. *El libro tibetano de la vida y de la muerte*. Barcelona: Círculo de lectores, 1994.
- Solana Dueso, José. *La voz de los maestros*. Heráclito. Amazon: Washington, 2015. Edición Kindle.
- Tamayo, Juan José. *Razones para el diálogo interreligioso*. Madrid: Fundación General de la Universidad Autónoma de Madrid, 2009. ProQuest Ebrary. (Consultado el 19 de septiembre del 2017).
- _____. *Cincuenta intelectuales para una consciencia crítica*. Barcelona: Fragmenta, 2013.
- _____. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Nuevo paradigma teológico*. Trotta: Madrid, 2014.
- Teitaro Susuki, Daisetsu. *Budismo zen, extractos*. Barcelona: Kairos, 1985.
- Thich Nhat Hanh. *En el ahora. Meditaciones sobre el tiempo*. Barcelona: Kairós, 2017.
- Tolle, Eckhart. *El poder del ahora. Un camino hacia la realización espiritual*. Barcelona: Grijalbo, 1997. Edición Kindle.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar el mal: de la ponerología a la teodicea*. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2012.) ProQuest Ebook Central (consultado el 27 de marzo del 2019).
- _____. *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 8 de febrero del 2019).
- _____. *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta, 2003.
- Tornos, Andrés. *Escatología I*. Madrid: Comillas, 1989.
- Trébolle Barrera, Julio. *La crítica histórico-filológica: la Biblia como caso de estudio*. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2012.) ProQuest Ebook Central (consultado el 8 de marzo del 2019).
- Tsé, Lao. *Tao Te Ching. El libro sagrado del taoísmo*. Buenos Aires: Lea, 2012.
- Uríbarri, Gabino. “La reencarnación en Occidente”. *Razón y fe* 238 (1998): 29-43.
- Valverde Campos, Juan Carlos. *Sortir de la crise écologique. L’apport politique, philosophique, et théologique de Raimon Panikkar. Le Coudray-Macouard: Saint léger, 2018*.

- Vega, Amador. “Mística y ateísmo en la era de la postsecularización: aproximaciones al pensamiento de Raimon Panikkar”. *Bandue VI* (2012). 111-118.
- Velasco, Juan Martín. *Testigos de la experiencia de la fe (2a. ed.)*. Madrid: Narcea Ediciones, 2010. ProQuest Ebook Central (consultado el 19 de febrero del 2019).
- _____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2001. ProQuest Ebook Central (consultado el 6 de marzo del 2019).
- _____. “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”. En Rodríguez, María Isabel (dir.). *La experiencia mística*, 237-267. Burgos: Universidad de la mística, 2013.
- Veleda, Sergio. *Solo creo en un Dios que sepa Danzar. Una visión abierta del sufismo*. Madrid: La Llave, 2017.
- Villalba, Dokusho. “La absorción en la naturaleza original”. En Fajardo Olga (Editora), *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*. Barcelona: Kairós, 2017.
- _____. *El cuerpo real. Estudiar la vía con el cuerpo y con la mente. Shobogenzo Shinjin Gakudo*. Madrid: Miranguano, 2013.
- Villoro, Luis. *La significación del silencio y otros ensayos*. Distrito Federal: FCE - Fondo de Cultura Económica, 2016. ProQuest Ebook Central. (consultado el 17 de septiembre del 2018).
- Vinzent, Markus. “Maestro Ekchart rehabilitado”, *Universidad de Birmingham*, Septiembre del 2010, <http://ordo-praedicatorum.blogspot.com/2010/05/maestro-eckhart-rehabilitado-un-buen.html> (consultado el 27 de agosto del 2017).
- Von Balthasar, Hans Urs. *Teodramática: 4. La acción*. Madrid: Encuentro, 1995.
- Walls, Jerry. “Heaven”. En: Walls Jerry. *The Oxford Handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Watts, Alan. *El Camino del zen*. Barcelona: Edhasa, 2010. Edición Kindle.
- Westerhoff, Jan. *Nagarjuna’s madhyamaka. A Philosophical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Wilber, Ken. *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*. Barcelona: Kairós, 1995.

- Williams, Paul, Tribe, Anthony y Wynne, Alexander. *Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition*. New York: Taylor and Francis e-Library, 2002.
-
- _____. *Pensamiento budista: una introducción completa a la tradición india (2a. ed.)*. (Barcelona: Herder Editorial, 2013.) ProQuest Ebook Central (consultado el 12 de noviembre del 2018).
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus-philosophicus. Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Madrid: Gredos, 2009.
- XVII Karmapa. *Interconectados. Abrirnos a la vida en la sociedad global*. Barcelona: Kairós, 2017.
- Yadlapati, Madhuri M. *Against Dogmatism: Dwelling in Faith and Doubt*. Baltimore: University of Illinois Press, 2013.
- Yeshe, Lama Thubten. *Powa de Amitabha. Para realizar en el momento de la muerte, cuando la respiración ha cesado por completo*. Madrid: Mahayana, 2013.
- Young-Chan, Ro “Cosmogony, Cosmology and Kosmology: Yin-Yang and Taiji Symbolism” Cirpit Review, (2012), <http://www.raimonpanikkar.it/upload/allegati/99.pdf> (Consultado el 13 de abril del 2013).
- Zendo Betania. “Bienvenido al sitio web Zendo Betania”, <http://www.zendobetania.com/>. (consultado el 10 de noviembre del 2018).