

LUCIANO ESPINOSA RUBIO

EL SENTIDO DE LO RELIGIOSO EN ORIENTE

I. *Puntos de partida.*

1. No es fácil responder a un título como éste porque resulta amplio, casi inabarcable. Pero, de acuerdo con la intención de sólo aproximarse a ello, vale la pena correr el riesgo con un ámbito cultural ciertamente distinto y fascinante. El propósito de estas páginas no puede ser homogeneizar la gran variedad de visiones incluidas en el rótulo *Oriente*, y mucho menos hacer un apretado resumen de doctrinas, sino apuntar algunas nociones –entre otras posibles– que sirvan de hilo conductor o corte transversal, en el mejor de los casos. Interesa, por tanto, ceñirse a ciertas *actitudes* de fondo o de principio, a unas pocas –nunca exhaustivas– cuestiones previas que orienten respecto a lo que puede ser una gama peculiar de *religaciones* con lo sagrado, lo divino o *lo sin nombre*. Esto significa delimitar el alcance geográfico del tema a India, China y Japón para ofrecer algunas de sus variantes, nada más, y girar básicamente sobre los pivotes de lo que se entiende por sabiduría y liberación o iluminación. En otras palabras, se trata de fijarse en una clase de *experiencias*, no de contenidos rituales o de culto, intelectuales, dogmáticos, morales, etc. Y éste es el punto crucial que no debe olvidarse. Sería muy conveniente también no extremar las diferencias con otras formas religiosas en una contraposición reactiva del tipo que fuere, pero tampoco aplicar prejuicios o categorías demasiado asimiladoras a lo conocido. Al final, el mayor peligro –como siempre– es simplificar y juzgar en lugar de comprender, cosa especialmente lamentable en asuntos tan escurridizos y sutiles como éstos, donde hay mucho en juego. En cualquier caso, el tema exige ser breves y concisos, con el propósito de no diluir lo esencial bajo los datos y a la vez de pedir una concentración mayor a la escritura y la lectura.

Las relaciones culturales y los contrastes de mentalidad entre Oriente y Occidente suelen estar vinculados a tópicos y a modas, pero no es menos cierto que hay una *diferencia de arquetipos* interesante, como recogen los propios estudiosos del tema. Se ha dicho que la mentalidad occidental es «analítica, selectiva, diferencial, inductiva, individualista, objetiva, científica, generalizadora, conceptual, esquemática, impersonal, legalista, organizadora, impositiva, auto-afirmativa», mientras que la oriental es «sintética, totalizadora, integradora, no selectiva, deductiva, no

sistemática, dogmática, intuitiva (más bien, afectiva), no discursiva, subjetiva, espiritualmente individualista y socialmente dirigida al grupo, etc.»¹. Estos rasgos, obviamente genéricos y relativos, afectan a todos los ámbitos, lo que se traduce en que las religiones orientales priman el silencio frente a la palabra, el retorno al origen eterno frente a la temporalidad y sus trabajos, la fluctuación y la alternancia de polos en vez de la no-contradicción... A la postre, hay una primacía de la *mística* en detrimento de la *lógica*, según la cual «el espíritu oriental aparece necesariamente como una cosa poco clara e indeterminada (...) ser insondable es, por así decir, la cualidad primigenia del espíritu oriental»; pero no por ello se cae en lo fantástico o lo irracional, sino que se ofrece una silenciosa lucidez de otra índole.² Hay que hacer un esfuerzo, por tanto, para asomarse a ese abismo meditativo y dominar el vértigo de no tener referencias o asideros formales. Además, resulta obligado apreciar la *complementariedad* de estas dos grandes visiones –también respecto al ser y el hacer– como tarea histórica imprescindible, con la confianza de que ambas arraigan en un suelo común y suman fuerzas para afrontar una realidad en última instancia inconmensurable.

2. Por otro lado, quizá sea útil partir de un diagnóstico claro: «con demasiada frecuencia las instituciones y las teologías duran más que la transmisión de los estados originales que las generaron. Sin estas experiencias vivas, las instituciones son inútiles y las teologías están vacías. A mi modo de ver, la crisis moderna de las religiones establecidas se debe a la ausencia en nuestra época de la experiencia personal de estos estados trascendentales, el espíritu vivo en la base común de las religiones».³ Sin duda es difícil transmitir esos estados, no digamos ya vivirlos, pero la falta de empeño en este propósito transforma la religión en algo esclerosado, meramente instrumental y a menudo tergiversador. Sobre todo cuando el fondo experiencial parece común a todas las espiritualidades, pero lo que se hace valer es la expresión doctrinal diferente, a veces incluso sectaria. Una primera aproximación más filosófica permite desbrozar el terreno, dado que entre ella y lo religioso hay una continuidad interna para los orientales en términos de sabiduría viva. Pues bien, lo que se subraya es el carácter integral de su mensaje a la hora de transformar la vida, de cara a una praxis siempre *en situación*: en China –donde la verdad es más ética que propiamente conceptual– el pensamiento no tiene sentido sino «en relación directa

¹ SUZUKI, D. T. y FROMM E.: *Budismo zen y psicoanálisis*, México, FCE, 1987 (8ª ed.), p. 13; véase también pp. 17 ss.

² SUZUKI, D. T.: *Introducción al budismo zen*, Bilbao, Mensajero, 1992, pp. 41 s. El autor añade que el misticismo indio es más contemplativo y especulativo, mientras que el de extremo oriente es más «directo, práctico y sorprendentemente elemental», *op. cit.*, p. 43.

³ GOLEMAN, D.: *Los caminos de la meditación*, Barcelona, Kairós, 1986, p. 25.

con la acción» y en «la tensión constante de una búsqueda de santidad».⁴ Hay un fuerte afán de armonía con el universo y para conseguirlo debe potenciarse la propia naturaleza humana, donde la elaboración intelectual sólo es un ingrediente entre otros. Se trata de buscar un camino metarracional (no antirracional), ajeno a los axiomas lógicos y no atado a un credo previo. El pensamiento japonés –por dar otra muestra– resulta ser «esencialmente mítico» (opuesto a la fuerza analítica del *logos*), unido a la ambigüedad y el misterio de lo real a través de una percepción metafórica, pues el animismo y el vitalismo imperantes convierten toda realidad en algo dinámico en extremo, manifestación de la energía vital que todo lo regenera a cada instante.⁵ La consecuencia clara es la imposibilidad de aprehenderla mediante conceptos. Desde otra perspectiva, destaca lo que podría llamarse un inmanentismo global plasmado en la estrecha relación entre el espíritu y las sensaciones, lo que desemboca en un saber estético donde lo inefable se invoca mejor con las artes y las letras⁶. Se diría, en general, que la forma de abrirse a lo sagrado pasa por el cultivo de un *estilo de vida* que provoque un ensanchamiento de la conciencia, tanto en las formas de sentir como en las de pensar.

Por otro lado, R. Panikkar ha indicado –desde la sabiduría india– que la *praxis-karma* oriental y la teoría-*gnosis* occidental deben completarse con el amor como experiencia cognoscitiva, siempre al servicio de la liberación de la ignorancia y de las convenciones mentales y socio-políticas⁷. Primero es necesaria una *descodificación* respecto a las convenciones aprendidas (el *imprinting* en sentido amplio) y una integración de aspectos en términos estrictamente vivenciales, o, si se prefiere, una suerte de limpieza interior que rompa los compartimentos estancos de las facultades y las categorías. Lo que importa no son los contenidos simbólicos de la conciencia, más o menos difusos y condicionados, sino la profunda disponibilidad para ser anegado por lo absoluto. Se ha visto en ello, como paso previo o colateral a la experiencia religiosa, un paralelismo entre estas «formas de liberación» y la psicoterapia occidental, en la medida en que se evitan las escisiones que generan sufrimiento y confusión (entre mente y materia, alma y cuerpo...). Para lograrlo, dicho en una fórmula rápida, resulta capital no confundir el *mapa* con el *territorio*, esto es: «Lo que persigue una forma de liberación no es destruir a maya⁸, sino verla

⁴ CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002, pp. 34 y 31, respectivamente.

⁵ Cf. OSHIMA, H.: *Le développement d'une pensée mytique. Pour comprendre la pensée japonaise*, Paris, Osiris, 1994, pp. 9 ss.

⁶ LAVELLE, P.: *El pensamiento japonés*, Madrid, Acento, 1998, p. 37.

⁷ Cf. *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 14, 17, 31 y 33.

⁸ Conocido término hindú para referirse a la ilusión o el error de base en la percepción de la realidad unitaria, pues lo somete a nombres (*nama*) y a formas (*rupa*), aunque catalogarlo y compartimentarlo así parece lo *normal*.

tal como es, o ver a través de ella. El juego no debe tomarse en serio; en otras palabras, las ideas sobre el mundo y sobre uno mismo que son convenciones sociales o instituciones no deben confundirse con la realidad». ⁹ Quede claro, pues, que no se trata de negar o menospreciar los contenidos habituales de la conciencia, de extraordinaria importancia en la vida cotidiana, sino de ponerlos en su justo lugar para ir más allá. La clave acaso esté en no tomar demasiado en serio una ficción útil, lo que incluye al propio “yo”, y en que no puede haber auténtica experiencia sin esta revolución íntima, con lo que tiene de reestructuración de la existencia y de cierta curación personal. La *desidentificación* y en cierto sentido el humor como primera terapia, al menos para desdramatizar la existencia. Y es que lo *Otro* no cabe en un *sí mismo* estrecho y alienado, obsesionado con su propia vida o inconsciente de la misma, pues sólo buscando bien en lo más íntimo se puede acceder a lo que llaman la experiencia de plenitud, expandiendo la propia identidad.

II. Una actitud (auto)disolvente.

Como se ha anunciado, buena parte de la religiosidad oriental parte de una negación de toda doctrina, pero no para destruir sino para rebasar y dejar atrás cualquier construcción simbólica, por noble que sea. Evidentemente, hay niveles o estratos diversos, desde la superficie de las creencias y los ritos populares, pasando por grados de elaboración filosófica y teológica mucho más aquilatada, hasta llegar a la noción nuclear de *vacío* (a su vez con diferentes matices). Claro que esta *nada* es el reverso –como en la tradición occidental– de la máxima intensidad ontológica, y supera las antinomias convencionales ser-nada, afirmación-negación...; está más allá de cualquier especulación, fe o devoción, y abre paso a lo absoluto e inefable. Sea el *sunyata* budista, el *Dao* innombrable en China o el *Brahma* oculto, siempre alienta bajo esos nombres una total «desnudez, vaciedad, espiritualidad, autosubsistencia, independencia y poder creador»¹⁰. Sólo caben aproximaciones verbales, quede claro, incapaces de captar lo que sólo se puede experimentar –según los textos y los sabios–, pero que al menos sirven para descartar cualquier lectura que aprecie nihilismo. Y además consta ya que cuanto ocurre en los parámetros espacio-temporales de lo mundano sólo es un juego (en sánscrito *lila*) de convenciones y dualismos utilitarios: luz/tiniebla, bien/mal, placer/dolor, pureza/impureza, arriba/abajo, etc. Lo absoluto es, en cambio, lo no dual (*advaita*), sin caracterización posible, por lo que toda palabra -llegados a ese punto- es una palabra de más. Sin embargo, nuestra existencia habitual está construida en función de ese marco de referencia y también

⁹ WATTS, A.: *Psicoterapia del Este. Psicoterapia del Oeste*, Barcelona, Kairós, 1987 (5ª ed.), p. 23; y pp. 17 s, 21.

¹⁰ GONZÁLEZ VALLES, J.: *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 90.

hay que jugar, esto es, hay que cualificarse en las actividades ordinarias como parte del aprendizaje vital, servir a la sociedad y después, quizá, disolverlo y traspasarlo todo. Una vez sentadas estas premisas de la epistemología y la sociología orientales antiguas, es posible hablar y exponer, lo que en nuestro caso significa detenerse un poco en los pasos previos a ese *salto al vacío*.

Cabe aludir, en primer lugar, a un hecho histórico y cultural harto revelador: en el chino antiguo, a diferencia de las lenguas indoeuropeas, no existe el verbo *ser* como predicado, al igual que tampoco hay distinción sujeto-verbo, de género, número, conjugación, etc., entre otras cosas porque lo real es puro proceso en permanente desarrollo y constitución¹¹. Esa fluidez superlativa quedaría disecada con un lenguaje y un pensamiento ontológico inadecuados, por eso los ideogramas son imágenes *empíricas* que se iluminan entre sí en cada caso y situación para lograr un significado particular. No es posible detenerse en ello, pero esta toma de postura reacia a lo abstracto no se debe a una incapacidad teórica –desmentida sobradamente por la riqueza del pensamiento chino–, sino a un «pasar de largo», en palabras de F. Jullien, «Como ha pasado de largo la idea del Ser o de Dios»¹². No hay formas ideales, arquetipos ni esencias, no hay un objeto de especulación llamado «mundo» y mucho menos un plan, ni se distingue entre teoría y praxis. Nada, en fin, está fuera de lo que deviene y opera a cada instante en una identidad siempre abierta, luego nada puede cerrar, apresar o definir esa realidad de una vez por todas. Curiosamente, el pensamiento indio tampoco es conceptual en este sentido: «el sánscrito upanishádico es parco con el verbo ser, polisémico en el uso de los demás verbos y generoso con las aposiciones. Las Upanisads no nos dicen lo que las cosas son, no nos describen la realidad en conceptos. No hay un concepto de Brahman, ni de átman, ni de aham, ni de karman, ni de mundo, ni de conocimiento, ni de intuición». Lo que habría en su lugar –continúa R. Panikkar– son *campos de conciencia*: estados estables pero evolutivos, «cristalización de experiencias colectivas capaces de verificación y falsación con métodos válidos, surgidos de estos mismos campos»; es decir, «complejos inteligibles», cognoscitivos y no sólo emocionales, aunque no eidéticos, consensuados y asequibles para los que han llegado a ellos, amén de puerta de acceso a otros campos ontológicos que a la vez se descubren (dimensión objetiva) y se crean (dimensión subjetiva); en una palabra, *ontofanías* y no meros conceptos¹³. Lo real se capta progresiva y sectorialmente, por decirlo así, pero por vía de experiencia que luego integra y a la par es compartida con otros dentro de ciertos límites de cualificación, a medio camino entre el ser y el pensar/sentir/intuir. Así de resbaladizo

¹¹ CHENG, o. c., pp. 32 y 35. Véase también GRAHAM, A.C.: «Being in Western Philosophy Compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy», *Asia Major*, vol. 8, n° 2 (1961), pp. 79-112.

¹² *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, 1999, p. 40.

¹³ PANIKKAR, *op. cit.*, pp. 63, 64 y 65, respect.

y complejo es el terreno para que lo real se exprese o manifieste en/a través de la experiencia humana, y pretender otra cosa sería ingenuo.

Valga el ejemplo de un pensador indio de primera fila para ilustrar este punto: *Nāgārjuna* (s. II d.C.) dedica gran parte de su obra a desmontar cualquier tesis afirmativa, por sutil que pueda ser. Su Doctrina del vacío o *Sunyavada* rebate las cosificaciones inevitables de la mente respecto al todo y a las partes, y cuestiona incluso el propio *Abhidharma* (corpus) budista, pues el dedo que señala la luna no debe confundirse con la luna misma, según célebre frase. La dedicatoria de su gran escrito principal es expresiva: «Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande de los elocuentes, que enseñó el origen condicionado, el auspicioso apaciguamiento de la elucubración. Origen condicionado que está más allá de la aniquilación y el surgimiento, que no es continuidad ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que ni va ni viene»¹⁴. Sólo los iluminados aquietan el pensamiento (dual) y conocen el origen relacional de todo, donde no cabe la división de los entes ni el resto de nociones mencionadas que sirven a la clasificación instrumental de la realidad, pues toda categoría (incluidas causas y esencias) es inane. En la línea de las tradiciones apofánticas o de sabiduría negativa, despertar consiste en sobrepasar esa retícula de símbolos, categorías, normas, etc., y dejar paso al silencio que propicia la aparición de lo indecible (*Madhyamika Shastra*, XV, 3): tal es la negación radical que se vale del uso de paradojas y contradicciones, o la vacuidad que debe entenderse como algo sólo relativo a unos contenidos positivos eliminados para que emerja lo no-simbólico. Pero siempre queda la *compasión* como actitud última ante el sufrimiento, una praxis ética que no desaparece con las otras convenciones y los conceptos, sino que instaura un nuevo enfoque cifrado en el cuidado del otro, por encima de los grados de ser y conocer. Todo se concentra en el adagio que dice: «sabiduría (*prajna*) es ver que la forma es vacío, y compasión (*karuna*) es ver que el vacío es forma». Anverso y reverso de lo esencial budista que se corresponden para negar las identidades discretas o separadas en un sentido y paradójicamente afirmar lo plural en otro, esto es, para no caer en el dualismo de apariencia/realidad o multiplicidad/unidad, y, a la vez, *salvar* a todos los seres en su particularidad limitada y efímera. En un aspecto no hay “nada” escindido y en otro “todo” merece respeto y atención.

Por último, en esta disolución sin violencia –nada existe como se piensa–, vayamos a Japón. No es sólo que no hubiera ningún dios allí, como afirmaba perplejo san Francisco Javier respecto a las nueve grandes sectas que encontró en el siglo XVI, ni que faltara toda referencia a la creación o las almas¹⁵, sino que no había lugar para presupuesto lógico u ontológico de ninguna índole como base de un discurso

¹⁴ NĀGĀRJUNA: *Fundamentos de la vía media*. Edición y trad. del sánscrito de Juan Arnau Navarro, Madrid, Siruela, 2004, p. 53.

¹⁵ Cf. GONZÁLEZ VALLES, *op. cit.*, p. 122.

posterior. Por difícil que resulte de entender -sirva este ejemplo-, el zen «se diferencia de todos los demás ejercicios de meditación filosófica y religiosa por su *falta de presupuestos ya por principio*. Incluso el propio Buda es estrictamente rechazado con frecuencia», en cuanto es una imagen objetivada, sólo doctrinal o utilitaria como guía¹⁶. Hay que llegar hasta el final en el despojamiento, parece decirse, luego ni el *yo* ni sus convicciones o creencias deben mantenerse. Semejante proceso autocrítico y disolvente no es meramente reactivo, sino que busca soltar lastres para avanzar, algo así como desnudarse hasta de lo más íntimo para mejor tomar el sol. De hecho, los orígenes del zen en el budismo chan continental no dejaban dudas, a su vez inspirado éste por el taoísmo: en rigor, ni el término Absoluto es de recibo, como no lo es tampoco Realidad última o Espíritu, pues lo *naturante* es pura espontaneidad que desborda cualquier decantación *naturada*. Es conocido, por lo demás, que el ateísmo budista¹⁷ no responde a otra intención que ésta y que al final la cuestión de si Dios existe o no carece de importancia porque está mal planteada desde el principio: es antropomórfica, por mucho que se afine, y además la única *revelación* auténtica es la experiencia iluminativa, si cabe decirlo así.

III. *Algunas concepciones básicas.*

Las tradiciones sapienciales de Oriente también ofrecen –con las reservas ya conocidas– algunos enunciados de conjunto sobre la realidad, que después se traducen en pautas para la vida humana. En la línea de mencionar algunos datos esenciales y destacar más las convergencias que las divergencias (que desde luego existen), resulta interesante distinguir dos planos: la caracterización *metafísica* de lo absoluto y su expresión más *física* en la naturaleza, como instancia próxima. Respecto a lo primero, el pensamiento filosófico y religioso hindú establece que la creación *ex nihilo* es sencillamente inconcebible: «Para la mentalidad índica *nada sale de la nada*, sino que todo cuanto existe, o es Algo eterno, o una fase, aspecto, modalidad, expresión o manifestación de ese Algo eterno (...). Para el indo, la eternidad se dilata a ambos lados del presente, pues el presente no es más que un punto de la eternidad».¹⁸ De este modo, la unidad y la unicidad intemporales de lo real desembocan en lo que la tradición occidental suele llamar monismo panteísta, si bien esta definición sólo serviría como punto de partida para la comprensión, no de llegada. Lo que indica es que no hay corte o separación entre dos ámbitos ontológicos (p. ej. divino y

¹⁶ SUZUKI, *Introducción al budismo zen*, ed. cit., p. 22 s.

¹⁷ «El budismo sería ateo respecto del Dios creador y providente del monoteísmo, más que ateo puro y simple», en MARTÍN VELASCO, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 257.

¹⁸ YOGI RAMACHARAKA: *Filosofías y religiones de la India*. Buenos Aires, Kier, 1979, p. 15.

mundano, superior e inferior...), pero nada tiene que ver con la tosca atribución de materialismo, etc. Ser consciente de esa identidad última y vivirla es iluminarse y *despertar*, lo que implica remontar el mundo de los fenómenos, mudable y prolijo, hasta llegar a su origen...interno y no externo o ajeno. La conocida frase sánscrita *Tat tvam asi* (tú eres eso) lo resume todo, una vez que ese Algo eterno se entiende como «Tat equivalente a Aquello [o Eso], es decir, algo sin atributos ni cualidades ni nombre».¹⁹ No se puede cosificar ni antropomorfizar, es lo que es y somos en ello.

Esta filiación radical de lo existente ha sido objeto de diversas aproximaciones, a través de filosofías muy complejas (Vedanta, Samkhya, Yoga de Patanjali, etc.), pero acaso sea más intuitiva en este contexto la hermosa metáfora según la cual el mundo es Dios jugando al escondite consigo mismo; o la del Único actor que interpreta múltiples papeles en el teatro de la vida, olvidándose de sí. En definitiva, el Uno que se convierte en muchos que vuelven a ser Uno²⁰. Tal es el sentido de la importante reciprocidad *Brahman-Atman* (universal-particular) que permite formular el verdadero conocimiento en la frase *Aham Brahman*: yo soy brahma, es decir, divino o expresión de lo absoluto. *Atman* es el «aliento» eterno expresado en el individuo temporal (*jiva*), su fundamento y garantía de unidad final. Lo cual también implica que para el hinduismo, tanto visnuita como sivaíta, no cabe la imagen de una divinidad que juzga y castiga, pues sería tanto como condenarse a sí misma²¹. El dolor es inherente a la vida siempre por ceguera e incomprensión, además de por la aparente finitud, y se particulariza según los actos de cada cual y sus consecuencias (*karma*), pero nunca se atribuye al destino inexorable, a la sola culpa moral de un sujeto irremediamente pecador ni a un modelo infantil de divinidad ofendida.

Es fácil ver algunos paralelismos, por otro lado, con el *Dao* (Tao) chino y su virtud *De* (Te: energía, eficacia del *Dao*), pues el primero engendra los seres y la segunda los nutre y modela, vivificándolos²². En este sentido, se ha dicho que «El *Tao* es el *Brahman* y el *Te*, el *Atman* (alma universal) de los Upanishads»; lo que supone un panteísmo atenuado por esta distinción sutil y co-relativa entre un ámbito trascendente y otro inmanente²³. En efecto, suele haber matices que evitan una *horizontalidad* plena y plana del ser (lo que laminaría la riqueza ontológica y

¹⁹ RAMACHARAKA, o. c., p. 29. Equivale a la única Substancia o Causa, cf. p. 30 ss, lo que ya apunta ciertas semejanzas con autores occidentales, Spinoza entre otros.

²⁰ Cf. Rigveda X, 90; Brihadaranyaka Upanishad I, 4, 5; Bagavad Gita XIII, 13.

²¹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: «La muerte humana y las teodiceas religiosas», en M. ÁLVAREZ GÓMEZ (ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 2002, p. 239.

²² Según el célebre cap. 51 del *Lao zi*, más conocido como *Tao te king*, que comentaremos abajo.

²³ LAO TSE Y CHUANG TZU: *Dos grandes maestros del taoísmo*, ed. de Carmelo Elorduy, Madrid, Editora Nacional, 1983, «Introducción», pp. 31 y 61 s, respect. El comentarista realiza también continuas comparaciones con la filosofía occidental, a veces excesivas.

eliminaría el ideal que estimula), de ahí que se trata de exponer, hasta donde es posible, la relación entre eternidad y tiempo, infinitud y finitud, etc., pero sin quebrar aquella unidad última. Conviene advertir, como hace el *Lao zi*, que las discusiones conceptuales o doctrinales sobre la naturaleza del *Dao* no resuelven algo que está precisamente más allá de cualquier dicotomía (espíritu-materia, sujeto-objeto), como ya se anunció, y por ello es *inalcanzable* y misterioso. En términos comparativos «se puede afirmar, sin reserva alguna, que el taoísmo es la filosofía china que entronca de manera directa con la mejor tradición del Oriente hindú (...) De manera que *de* (virtud) es la naturaleza particular que constituye cada ser, pues un ser concreto es lo que es sólo en virtud de su *de*. El *de* no puede, por tanto, existir como algo independiente de las cosas concretas. El *dao*, universal, es el conjunto indiferenciado de todas sus virtudes; cada *de*, cada virtud, es la manifestación del *dao* universal»²⁴. Luego la relación de lo absoluto con lo individual es aquí directa, trasfundida del todo a la parte internamente cual savia que permite la *religación* instantánea, aunque a la postre nunca hubo hiato, por más que lo pareciera y esto generara sufrimiento.

Los textos que aluden a esta cuestión son elocuentes: «El *dao* engendra, / la virtud alimenta, / la materia da forma, / y así surgen los diversos seres (...) El *dao* es reverenciado, / la virtud es honrada, / no por imposición jerárquica, / sino de manera espontánea. / El *dao*, / produce y alimenta, / hace crecer y madurar, / forma y cuida, / nutre y protege. / Engendra sin apropiarse...»²⁵. Nótese la conexión íntima, casi maternal, sin jerarquías ni dictados, donde los seres son autónomos en cierto modo a la vez que dependen de su fuente común y tienen en sí la semilla que los hace volver a su origen espontáneamente, sin coacción o deber impuesto, si es que reconocen su auténtica naturaleza. Las metáforas, en todo caso, no deben llevar a error, pues «El *dao* que puede expresarse con palabras, / no es el *dao* permanente (...) lo que no tiene nombre / es el principio de todos los seres (...) El profundo misterio / es la llave de las transformaciones de los seres»²⁶. Fundamento insondable de todo y dinámica universal derivada sin solución de continuidad (acaso semejante al abismo o *ab-grund* de la tradición mística y filosófica alemana), pero que también se plasma con una mínima inteligibilidad que lo haga un poco más accesible. En China, la naturaleza es el escenario para buscarla y el *dao* se presenta como ciclo y alternancia *yin-yang*, lo que de ninguna forma cabe entender como designio y teleología, más allá de un mero orden cósmico bipolar.

Por otro lado, ni el *dao* ni el sabio que lo encarna conscientemente tienen deseos ni propósitos, sólo dejan que fluya su naturaleza sin ataduras ni impedimentos, y eso se llama la no-acción (*wu wei*) o la no intervención, porque ya se sabe que todo es

²⁴ LAO ZI (*El libro del Tao*), ed. bilingüe de Juan Ignacio Preciado, Madrid, Alfaguara, 1994 (8ª ed.), «Prólogo», p. XXX, y antes p. XXIX.

²⁵ LAO ZI, 51, ed. cit., p. 29 (ahí se numera de otro modo los pasajes y ahora corresponde al 14).

²⁶ *Ibid.*, 1 (45), p. 91.

expresión de lo absoluto... Lo cual no significa exactamente caer en la pasividad, aunque haya una clara distancia con la épica de la acción occidental, pero ése es otro tema. La semántica, en fin, de *Dao* y *Brahma* es muy clara cuando indica que es aquello a-personal (ni personal ni impersonal) que se despliega y crece sin intención ni cálculo, pura plenitud y variedad ontológica sin principio ni fin. Justo al revés que la etimología de *maya* (de la raíz sánscrita *matr*) que da lugar a palabras como medida, metro, lo construido y planificado, lo que clasifica, lo que diferencia formas y nombra (*nama-rupa*), es decir, lo que desvirtúa y estanca aquel flujo. Como suele decirse, no se puede coger el agua en una cesta. Desde otro ángulo, tampoco hay providencia ni su recíproca teodicea o justificación de Dios ante el mal, al igual que falta un *sentido* moral o escatológico de lo existente pues no es necesario en este nivel profundo sin sujeto, principio ni fin. Por el contrario, hay plena confianza en el curso natural de las cosas, aunque aparezca como algo conflictivo en la superficie o por muy distorsionado y problemático que ello resulte para la mirada humana habitual. No es cuestión de optimismo o pesimismo, ni de adoptar cualquier emoción, idea o actitud semejante, sino de *sintonizar* con lo que es y reconocerse en ello: tal sería la única fe admisible, claro que sin creencias detrás.

Por lo que se refiere al segundo plano mencionado (el, digamos, inmanente), la visión de la naturaleza va desde el rango secundario que tiene en el misticismo hindú hasta el protagonismo en extremo oriente. Pero hay una excepción en la India, y es la gran corriente del shivaísmo que integra al máximo (como el tantrismo) los elementos naturales con lo absoluto: «El principio del Shivaísmo es que nada existe en el universo que no forme parte del cuerpo divino, que no pueda ser una vía para llegar a lo divino. Todos los objetos, todos los fenómenos naturales, las plantas, los animales, pero también todos los aspectos del hombre pueden ser puntos de partida para acercarse a lo divino. No existe alto ni bajo, funciones inferiores o superiores, terreno profano o sacro. Si reconocemos el orden divino en todas nuestras tendencias, todas nuestras funciones físicas, todas nuestras acciones o potencias, somos dueños de nosotros mismos, compañeros (*kaulas*) del dios, participantes (*bhaktas* o *bacantes*)»; en caso contrario, sobreviene la destrucción²⁷. No hay que huir del mundo porque implicaría despreciarlo y menos aún renegar de la propia humanidad en cualquiera de sus aspectos –por dolorosa que llegue a ser la existencia–, pues se habrá cerrado la puerta de acceso a lo divino que late en el interior de todo ello. Huelga decir que no hay idolatría, a propósito de tener en consideración cualquier cosa o individuo, más bien se trata de apreciar en cada uno el impulso de vida plena que lo alienta y su conexión con el todo. Sólo la afirmación sin reservas de cuanto existe conduce a la lucidez y al contacto religador: no es sino otra expresión de entrega desinteresada hacia el ser y –como en todo dionisismo– una forma de abandono del

²⁷ DANIÉLOU, A.: *Shiva y Dionisos. La religión de la Naturaleza y del Eros*, Barcelona, Kairós, 1986, p. 15.

“yo”, mientras que la represión de algunos aspectos de la propia vida considerados bajos o sucios conduce al trastorno y, paradójicamente, a la pérdida del dominio profundo de sí. Puede verse aquí el visceral reverso afirmativo, en la inmanencia vivida, de la negación de los contenidos mentales que pretenden aprehender la trascendencia. Otra cosa es que el budismo y otras corrientes presenten serias objeciones al abrazo con el mundo físico.

China y Japón conceden también gran peso a lo natural, pero de modo más sosegado. Ya se dijo que hay un fuerte vitalismo de fondo, que en el primer caso se manifiesta como aglutinante: «La unidad que busca el pensamiento chino a lo largo de su evolución es la del soplo (*qi*), influjo o energía vital que anima al universo entero. Ni por encima, ni fuera, sino en la vida, el pensamiento es la corriente misma de la vida. Dado que toda realidad, física o mental, es energía vital, la mente no funciona independientemente del cuerpo: hay una fisiología no sólo de lo emocional, sino también de lo mental, incluso de lo intelectual, del mismo modo que hay una espiritualidad del cuerpo, la posibilidad de un afinamiento o una sublimación de la materia física»²⁸. Esta cohesión orgánica del universo y de los individuos –opuesta a cualquier dualismo– se plasma en toda clase de actividades y es criterio de valor, tanto en el terreno moral como en el artístico o el religioso, unidos al cabo. Todo lo vivo muta y se transforma, oscila entre lo implícito y lo explícito, lo oculto y lo manifiesto, a su vez regido por el *yin* y el *yang*, luego la sabiduría consiste en adaptarse a ello y fluir según el propio *Dao*: esto significa cumplirse o realizarse, que es –cumpliendo el sentido del nombre *dao*– permitir la viabilidad o espontaneidad natural de la energía. Tal es la somera formulación de la cosmología en la que pronto desembocan ciertas élites, e incluso la religión tradicional (paso de la dinastía Shang a los Zhou), cuando la divinidad personal suprema (*di*) se convierte en el orden armónico del Cielo (*tian*), ínsito ya en el conjunto del universo. A su vez, esa racionalidad cósmica (*Li*) es aprehendida dentro del ámbito humano por el (homófono) sentido ritual (*li*), correlación que establece así la continuidad entre naturaleza y cultura, religión y ética, todo impregnado de sacralidad; donde el ser humano está capacitado para descifrar las claves del universo, sin heteronomía alguna, pues él es el nexo de los planos celeste y terrestre²⁹. He aquí la raíz del profundo humanismo chino, confuciano entre otros, sobre el cual se erige todo lo demás pues no hay rupturas. Y es que una vez desantropomorfizado lo sagrado es más fácil encajar con el puesto de mediador que se atribuye al hombre, en tanto que participa de la misma sustancia que el cielo y la tierra.

Japón sigue un camino similar en lo que se refiere a considerar todo fenómeno como divino, tanto en el ámbito natural como en el cultural, hasta el punto de sintetizarlo en el axioma decimonónico que dice “fenómeno luego realidad” (*genshō*

²⁸ CHENG, *op. cit.*, p. 35.

²⁹ CHENG, *op. cit.*, pp. 50, 52.

soku jitsuzai). En efecto, tampoco aquí hay rupturas metafísicas entre lo alto y lo bajo, lo aparente y lo real. Sin embargo, no hay idea de Dios o de absoluto único, sino pluralidad de dioses (*kami*) que, junto a los hombres, conforman *funcionalmente* el orden global: un continuo dinámico, activo, espontáneo, pero sin sujeto, ya sea creador divino o agente moral humano³⁰. Lo real es autosubsistente, opera por sí mismo, y toda entidad debe ocupar el lugar que le corresponde para participar de ese flujo sin interrumpirlo o contaminarlo. En un marco de sacralidad cósmica, la inmanencia se tiñe por tanto de fenomenismo y de sentido estético (el aquí y ahora en su viveza) antes que escatológico o moral (lo que vendrá o el orden que no es de este mundo). Es cierto que el budismo tiene un sesgo salvacionista de otra índole, pero el confucianismo y el shinto que se dan cita en Japón pretenden la inmersión en el «metabolismo universal», sacralizado por la «sutil interferencia de lo invisible y lo manifiesto» generada por ese autodesarrollo del ser mismo: «Haz de relaciones cósmicas y sociales, la persona tiene una deuda con el universo y con la sociedad; una deuda que salda participando en su desarrollo. Su naturaleza original es la misma que la del mundo. Su realización es apertura al mundo. Para lo cual la persona tiene que pasar, en términos respectivamente budistas, confucionistas y sintoístas, de la ignorancia a la consciencia, del egoísmo a la simpatía, de la impureza a la pureza»³¹. Son tres formas diferentes de realizar la filiación íntima con el Todo y coexisten sin conflicto en la cultura japonesa, cada una con su campo más adecuado de aplicación, donde lo que importa es el objetivo último de comprensión y alcanzar una vida humana satisfactoria. Ahora bien, por debajo de los puntos de vista o de los códigos doctrinales, hay que remitirse a una noción última: la connaturalidad fundante.

IV. La experiencia humana de lo divino

Ya se han introducido las claves que permiten, al menos, atisbar cuáles son los ingredientes de una vida acorde con el absoluto del que ella misma es expresión. Los caminos ensayados para este cumplimiento son variados, pero en Oriente parece haber mayor tolerancia respecto a la opción elegida –incluso es normal tener dos o más creencias/prácticas y complementarlas– porque lo importante es el resultado liberador. Por otro lado, es obvio que sin llegar a la iluminación –algo gratuito y nunca instrumentalizable– cabe crecer y mejorar por tanto la calidad espiritual de la existencia en distintos registros, para lo cual prestan servicios los preceptos morales, pragmáticos o ascéticos, de organización socio-política, etc. Pero nada es tan decisivo como las diferentes técnicas de meditación, es decir, los ejercicios habituales de concentración, respiratorios, de movimiento..., o el cultivo de las artes apropiadas.

³⁰ OSHIMA, *op. cit.*, pp. 13, 15 s. y 42.

³¹ LAVELLE, *op. cit.*, p. 21.

De ahí también la importancia de los maestros que ayudan al aprendiz y le indican el sendero correcto, aunque sólo uno mismo puede recorrerlo. Tal es la enseñanza previa del Buda: «No prestéis atención a lo que ha sido adquirido a fuerza de oírlo repetidamente, ni a la tradición, ni al rumor, ni a lo que hay en la escritura, ni prestéis atención a los axiomas, ni a los sutiles razonamientos (...) ni a la capacidad aparente de otros, ni consideréis el dicho “el monje es nuestro maestro”. Cuando conozcáis por vosotros mismos: estas cosas son buenas (...) no son censurables..., son alabadas por los sabios; cuando se llevan a cabo conducen al bienestar y a la felicidad, comenzadlas y permaneced en ellas»³². Las consignas son claras, valor para buscar y perseverancia, pero con total autonomía, pues sólo lo que uno mismo comprueba refuerza el proceso de esta *espiritualidad empírica*. No sobra recordar que, aun siendo un camino de disciplina elegida, lo relevante es el bienestar y el gozo que produce, una vez vencido el sufrimiento en mayor o menor medida. Buda transmite esta certeza, *predicando con el ejemplo* y animando a todos a realizarlo por sí mismos, sin que sean necesarios recursos sobrenaturales ni dogmas de fe. De hecho, la fe (*saddha*) en el camino adoptado se basa en la experiencia propia al dar los primeros pasos.

Y es que los mandatos éticos son útiles y convenientes, sin duda, pero lo religioso no debe reducirse a ellos en ningún caso, en contra de lo que suelen creer muchas personas. En este caso, la “pureza” de la moralidad está subordinada y tiene como meta la “pureza” de la mente, esto es, apartar obstáculos y servir a la paz interior³³. La persona es responsable de las consecuencias profundas de sus actos (*karma*), de los beneficios o problemas que le acarrearán, lo que incluye el trato que da a los otros y a sí mismo. Pero «No se apoya en agentes externos; no se nos pide obedecer los mandamientos de Dios; es independiente del temor y del amor, sólo tiene en cuenta el conocimiento basado en una elección empírica y cuidadosa»³⁴. Acaso esta propuesta dirigida a eludir previos condicionantes externos e internos, por importantes que sean, es la vía para la plena *convicción* y la libertad, anterior a la fe y a la creencia convencionales. Ser muy consciente de lo que uno hace es el primer paso y esforzarse libremente en ello el segundo, de modo que la propia evolución personal será la que genere actos morales cada vez más cualificados de manera espontánea.

Es fácil –dando un salto– observar en el Zen el mismo énfasis en la experiencia porque nada es verdaderamente comprensible sin ella, lo que se antepone a la autoridad y a la explicación objetiva de las cosas: «El fundamento de todos los conceptos es la experiencia llana, sencilla y sin tergiversaciones. El Zen acentúa extraordinariamente este fundamento empírico, y sobre él construye o monta todo el andamiaje conceptual a base de la expresión literaria que se ha transmitido como

³² Cit. SADDHATISSA, H.: *Introducción al budismo*, Madrid, Alianza, 1982 (3ª ed.), p. 10; también, cf. pp. 17, 33.

³³ Cf. GOLEMAN, *op. cit.*, p. 31.

³⁴ SADDHATISSA, *op. cit.*, p. 23.

“sentencias o dichos”); de manera que el método más adecuado para «el logro de la experiencia espiritual es la práctica del *Dhyana* o *Zazen* (meditación)³⁵. No se insistirá lo bastante en la inversión que esto supone respecto al planteamiento habitual: la teoría llega (o al menos sólo se entiende) después de la práctica, aunque para el neófito puede servir como introducción o enseñanza preparatoria, pero, eso sí, basada en la anécdota, el humor, el absurdo..., es decir, en todo aquello que rompe con el orden convencional y hace saltar los esquemas previos de la mente, con sus fórmulas esclerosadas. Y esto es así porque «De acuerdo con la idea fundamental del Zen, nosotros debemos entrar en contacto con las fuerzas más profundas de nuestro ser (...) El Zen tiene confianza incondicional en la realidad íntima del ser humano. Toda autoridad en el Zen procede del interior»³⁶. La desnudez de presupuestos o de cosmovisiones es aquí aún mayor que en otros casos, pero la confianza –que nada tiene de soberbia– en el hombre permanece, pues todo consiste en poner en valor el adagio pindárico de ser el que se es, lo que significa revelar la propia divinidad.

Hasta aquí el planteamiento, la actitud básica. Respecto al significado de la liberación, ya entrevisto, es preciso recordar la oposición a todo dualismo como marco de referencia: no lo hay en China, por ejemplo, respecto al creador y a la criatura, el ser y la nada, realidad y apariencia... porque eso bloquea la circulación de la vida, disgrega a los seres y las cosas, instaura cortes y jerarquías perjudiciales para la expansión de la persona. Algo semejante se vio en relación a la cultura japonesa (no tanto en la India), pero conviene aclarar que el asunto no gira en torno a las nociones de trascendencia e immanencia, como pudiera creerse por lo anterior. Se verá mejor si seguimos una doble vía que sólo con fines expositivos puede llamarse extensional e intensional. La primera alude a la ya citada «percepción de la identidad del espíritu individual con el Espíritu universal y la eliminación de todo deseo de vida material y objetiva», según el ideal indio³⁷. Es innegable un componente de renuncia y ascesis para rebasar el plano fenoménico de la ilusión y la desdicha, pero el carácter afirmativo último en la identidad es patente. Desde otra perspectiva, el verdadero conocimiento no es espejo de algo, sino identificación con ello, como destaca el lema upanishádico: «Aquel que conoce el Brahman Supremo se convierte en Brahman»³⁸. Se da, por tanto, una divinización genuina que consiste en la toma de conciencia de la naturaleza común de los seres y de su fraternidad plena en el Todo, es decir, *caer en la*

³⁵ SUZUKI, *Introducción...*, p. 39 y 40, respectivamente.

³⁶ SUZUKI, *op. cit.*, p. 54. Este enfoque hace que el Zen sea compatible con cualquier creencia religiosa, sin identificarse con ninguna, cf. p. 55. Desgraciadamente, el autor añade que también encaja con cualquier régimen político, incluidos los más tiránicos, cosa que resulta muy difícil de aceptar.

³⁷ RAMACHARAKA, *op. cit.*, p. 39.

³⁸ PANIKKAR, *op. cit.*, p. 54 y antes p. 58. La escolástica cristiana diría algo similar, según el autor, como muestra la *visio beatifica*.

cuenta de lo que ya se era y vivirlo así. Es claro que se trata de una experiencia metalógica y transformadora, indescriptible, y no es posible decir más sin desvirtuarla, salvo poéticamente quizá, como muestran abundantes testimonios en todo tiempo y lugar.

Aquel autoconocimiento o despertar del Yo (*moksha*, *atma-jnana* o *atma-bodha*) escapa a cualquier idea, diseño o método para lograrlo, ocurre súbita e incontroladamente y desborda todo signo o símbolo: «Donde el conocimiento carece de dualidad, de acción, de causa o de efecto, donde es inefable, incomparable y está más allá de lo que puede describirse, ¿qué es? Imposible decirlo» (*Mundaka Upanishad VI, 7*). Silencio, pues, pero silencio sonoro como dijo el poeta. Mucho tiempo más tarde, el gran maestro zen Dogen (s. XIII) llega a la misma conclusión, pues la realización búdica es el conocimiento del *ser así* de todos los seres y cosas, etc., y el Despertar acontece sin condiciones o circunstancias obligadas: «Simplemente se produce y esta producción es el espíritu del Despertar. Al no tener naturaleza kármica, no puede ser definido como existente o no existente, como algo bueno, malo o neutro. No supone ningún tipo de retribución en virtud de las buenas acciones del pasado, puesto que todos los seres pueden llegar a obtenerlo (...) Desde el mismo momento en que él es *así*, el mundo de los fenómenos despierta»³⁹. Es una suerte de *transfiguración* al margen de toda lógica, recompensa o merecimiento, y en esta gratuidad todas las tradiciones parecen coincidir. Penetrar en el núcleo de lo existente –en su *talidad* (que el budismo llama *tathata*)–, desnuda de cualesquiera adherencias, códigos y prejuicios, e implica situarse al margen de toda clasificación, lenguaje, creencias, ideologías o criterios. No hay premio ni castigo, bien o mal, es algo que escapa a la cadena causal y resulta como si toda la existencia despertara a una misma conciencia de lo absoluto. Entonces es posible la unanimidad, la coincidencia total en la cosa misma, la connaturalidad y el contagio íntimo al que apuntan los místicos de diversas épocas y procedencias. Este último dato es sin duda llamativo para cualquiera que se acerque a ello como fenómeno histórico y cultural de envergadura, hasta el punto de erigirse en prueba de que tales experiencias son universales y convergen, sin entrar en las variantes y grados posibles, y menos aún en consideraciones sobre su sentido o significado para los que no las tienen.

Es posible ofrecer otro testimonio de esta inserción del ser humano en el universo-divinidad de la mano del shintoísmo, con un hermoso texto antiguo: «La mente individual, mi espíritu, debería ser visto como algo igual al cielo y la tierra, a la naturaleza y al cosmos. Considerado así, entendemos que las reglas divinas del cosmos están en mi propio espíritu. Cuando alcanzo esta realización, comprendo en mí la mente de los dioses. Y eso trae la purificación de la no-mente, del no-pensamiento. Cuando afronto lo divino con esta no-mente, dios y hombre están

³⁹ DOGEN, *Cuerpo y espíritu*, trad. Javier Palacio Tauste, Barcelona, Paidós Orientalia, 2002, p. 58.

unidos y llego a ser uno con dios, y es claro que todos mis pensamientos, todos mis deseos, están en comunión con dios. Es decir, se trata de la disciplina para conocer mi propia mente, y así estoy convirtiéndome en mi propio yo. La unión de dios y hombre significa el camino por el cual retorno a mí mismo»⁴⁰. Diríase que después de un largo y duro rodeo por las tribulaciones de la vida, el ser humano vuelve a su hogar ontológico gracias a un conocimiento metarracional (la no mente): es consciente de su hermandad con todo lo que existe, participa del orden y la armonía del universo, tiene en su interior las claves divinas de lo real. La purificación así entendida es una forma de peregrinar desde la conciencia ordinaria hasta esa otra aprehensión de lo inefable, y se expresa sin grandilocuencia alguna, más bien como lo más natural y propio. El texto se refiere implícitamente al delicado problema de la pérdida del yo personal –pues el *ego* teme a la muerte física y metafísica– para enfocararlo de otra manera: no hay desaparición, salvo en los parámetros convencionales, sino recuperación de la verdadera identidad. Lejos de inmolarse o diluirse en el absoluto, se produce un reencuentro con el auténtico sí mismo, aunque estas mismas nociones ya son obsoletas –duales– y sólo la experiencia disiparía el miedo. Algo que no es fácil captar *desde fuera*.

Para terminar, he aquí la perspectiva intencional con la mirada desde el *más acá* o desde la óptica humana. Es conveniente evitar cualquier solemnidad o jerarquía insalvable del ser o del conocer, por el contrario la liberación conduce a una vivencia relajada, llana, espontánea e intensa a la par: lo que se llama *naturalidad* (*tsu jan* en chino) sería una buena fórmula en su rica polisemia y cualificación, que no supone *hacer* algo extraordinario o retirarse del mundo, sino vivir cotidianamente con plenitud y sin temor alguno. Veamos algún ejemplo literario: «Poder milagroso y maravillosa actividad: ¡sacar agua y cortar madera!», canta el poeta P'ang-yun. O como dice otro poema *Zenrin*: «Quietamente sentado, sin hacer nada / llega la primavera y crece la hierba sola»⁴¹. La máxima sencillez en la forma y en el fondo para mostrar la misma tersura e intensidad de vida, puesto que no importa el *qué*, sino el *cómo*, esto es, la calidad de la experiencia, por eso se refieren a ello como «el Tao de todos los días», lo que da a entender su intención y alcance. Lo difícil es penetrar en esta simplicidad e inocencia nada pueriles, ajenas a la pregunta por el sentido, pregunta que es errónea en sí misma porque ya supone desdoblarse de la experiencia y catalogarla. El sabio zen (algo a lo que todos están llamados, según se dice) es un «artista de la vida», afirma Suzuki, y «Se mueve como le place. Su conducta es como el viento que sopla donde quiere. No tiene un yo encasillado en su existencia fragmentaria, limitada, restringida, egocéntrica. Ha salido de su prisión», de ahí que

⁴⁰ COLECTIVO: *The World of Shinto*, Tokio, Bukkyo Dendo Kyokai, 1985, p. 29. Traduzco del inglés el pasaje «Nakatomi No Harae Kunge» (explicación de la liturgia Nakatomi de Purificación).

⁴¹ Cit. WATTS: *El camino del Zen*, Barcelona, Edhasa, 1980 (2ª ed.), pp. 162 s.

siempre sea dueño de sí y fiel a sí mismo⁴². También se puede llamar a esta vivencia continua creatividad, vivir el instante, no reprimir ni forzar..., lo cual ocurre en un plano superior que nada tiene que ver con el capricho o la arbitrariedad. No hay propósito ni meta, el practicante zen es *despreocupado*, a veces aparece en los textos como un vagabundo o un individuo casi absurdo, incluso loco, pero siempre libre y a menudo jovial. Todo ello puede causar perplejidad y hasta burla en el observador, pero el zen (y en menor medida el taoísmo) se distinguen precisamente por el humor y la sátira de sí mismos, quizá porque –como dice Alan Watts– están tan seguros y desembarazados de inhibiciones que no necesitan la seriedad para nada y son los primeros en reírse de sí mismos⁴³. Asomarse a las creaciones literarias y pictóricas inspiradas en ellos ayuda a comprenderlo un poco mejor, si es que se dejan atrás los prejuicios...

En último resumen puede afirmarse que Oriente diferencia planos, pero nunca los escinde, de modo que la liberación tiene que ver con el logro consciente de su fusión. O, quizá mejor, con rebasarlos sin más, como indica *Nāgārjuna* a propósito de la dicotomía entre *samsāra* (mundo de *maya* y de la reencarnación dolorosa) y *nirvana* (iluminación y bienaventuranza): «No hay diferencia alguna entre *samsāra* y nirvana, ni la hay entre nirvana y *samsāra* (...) El Despierto no enseñó ningún *dharma* [principio] de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda elucubración (*prapañca*), es lo más saludable»⁴⁴. No hay explicación *mental* del misterio, sólo cabe decir que la realidad es única y que sus dimensiones gozosa y sufriente, lúcida e ignorante, incondicionada y fragmentaria... se refieren a la experiencia humana diversa, no a ella misma. Lo más alto es igual que lo más bajo detrás del escenario, y por ello todo merece respeto y *compasión*, aunque tal vez sea inevitable establecer grados en la vida ordinaria. Tampoco hay que enzarzarse en vanas elucubraciones sobre la existencia y la no existencia, ahora y después de la muerte, sino apaciguar el espíritu ante lo que no tiene nombre. Quizá por eso el zen llega a las últimas consecuencias cuando renuncia a cualquier creencia, autoridad o formulación simbólica, lo que nada tiene de nihilismo, pues se trata de negarlo todo para afirmar lo único importante: vivir una vida *corriente* en los varios sentidos de la palabra (sencilla, que fluye, limpia y sin bloqueos), es decir, plena y sin mediaciones⁴⁵. Acaso por esto pueda entenderse como algo sin límites ni parámetros de ninguna índole, dotado de una simpleza e intensidad desconocidas... No es fácil comentarlo más sin echarlo a perder -se nos dice-, especialmente cuando hay que olvidar tantas cosas aprendidas, comenzando por uno mismo y sus mecanismos de defensa. Zhuang zi, el gran maestro taoísta chino, se refirió a esa experiencia radical como «estar

⁴² SUZUKI, *Budismo zen y psicoanálisis*, pp. 24 s.

⁴³ WATTS, *El camino del zen*, p. 215.

⁴⁴ NĀGĀRJUNA, *op. cit.*, p. 191.

⁴⁵ SUZUKI, *Introducción al budismo zen*, pp. 46 y 56.

sentado en el olvido» (*zuowang*), y presentó la vida lograda por medio de la figura de un diestro nadador cuyo arte consiste en dejarse ir (que no es lo mismo que dejarse llevar) en el agua, de ahí justamente que nunca corre peligro de ahogarse⁴⁶. Pues bien, concluimos que la sabiduría es siempre el relajado gesto natural... y sólo queda tirarse al agua.

⁴⁶ Cit. BILLETTER, J. F.: *Cuatro lecturas sobre Zhuang zi*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 101 s. y 38 s.