

# el budismo zen y la mística del ahora

## INTRODUCCION

En su descripción del juicio de las naciones, Mateo nos presenta a Jesús diciendo: "Venid, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fuí extranjero y me recogisteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitásteis, estuve en la cárcel y fuísteis a verme" (Mt 25, 34-37). Hubo un tiempo en que la exégesis se fijó más en la *fe activa* que implica este texto que en su universalidad. Los exégetas actuales tienden a acentuar el aspecto *humanista* —servicio incondicional al necesitado. ¿Caben otras interpretaciones?

Fijémonos solamente en el versículo 35: "Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber". No cabe duda de que los exégetas actuales tienen razón al decir que lo que resalta aquí es la respuesta incondicional al necesitado. No se trata de dar de comer y de beber *al judío*, sino al que tiene hambre y tiene sed, cualquiera que sea su nacionalidad *y religión*. Esto resulta evidente y encuadra perfectamente con el dicho de Jesús de amar a los enemigos. A los ami-

gos, los que piensan como nosotros, los que tienen nuestras mismas ideas políticas y religiosas, les "amamos" espontáneamente. Es cierto que esta espontaneidad tiene más de *costumbre* y de *seguridad* que de verdadera espontaneidad (sobre la que diré algo más adelante), pero el hecho es que amar a los amigos sólo no nos garantiza un puesto en el Reino. Es el amor al enemigo el que indica la profundidad y universalidad de nuestro amor. Y puesto que el reino no está reservado para un grupo de seres con *ideas* afines sino que es *la comunidad de los que viven abiertos a todos*, se sigue que sólo el que está abierto a todos, incluso a los enemigos y a los desconocidos, puede participar del Reino.

Todo esto parece claro. Por lo menos para nosotros occidentales. Pero un budista podría sorprenderse ante el hecho de que damos tanta importancia al hambriento y al sediento que nos olvidamos de que se trata, también, de darle algo de comer y algo de beber. Y esto que a primera vista puede hacernos reír porque "se da por supuesto" se convierte en algo importante. Porque aunque es cierto que, como indican los teólogos actuales al analizar este texto, la fe tiene que expresarse en

obras de amor, no es menos cierto que, por razones culturales y sociales, tendemos a olvidar que las obras de amor tienen que *expresar* ese amor no sólo en la intención que las dirige sino en sí mismas. Para decirlo de un modo que a fuerza de ser evidente puede resultar paradójico, la obra de amor de la que se habla en el v. 35 consiste en dar al sediento un vaso de agua. Los occidentales pondríamos, probablemente, el acento, en *el sediento*; los orientales pondrían la misma intensidad en *el sediento* que en *el vaso de agua*.

Tal vez un ejemplo pueda aclarar lo dicho. Para un occidental el tomarse una taza de café es lo más sencillo del mundo. Es tan sencillo que lo hace mientras oye la radio, mientras ve la televisión, mientras lee el periódico y mientras habla con un amigo. Y por ser tan sencillo, a ningún occidental se le ocurriría escoger la profesión de "profesor de café". Y sin embargo hay cientos de japoneses (hombres y mujeres) que han escogido como *camino de vida* (sobre la distinción entre *modo* y *camino* véase lo que digo más adelante) el enseñar a preparar y tomar el té (la famosa "ceremonia del té" que en japonés —sado— significa "el camino del té"). Es decir que mientras que el occidental pone el acento en *el fin*, el japonés insiste en que en las relaciones humanas *el modo* de la relación es tan importante como las personas que las componen.

Con lo cual podemos volver al punto de partida de este artículo. El "dar de beber al sediento" de que habla Jesús no es, simplemente, un apresurarse a calmar su sed, sino un comulgar con el sediento a base de proporcionarle un vaso de agua. Dicho de una manera muy complicada, se tra-

ta de comulgar, en el acto de dar un vaso de *agua*, con la realidad total del sediento. Es cierto, que el hombre que está ante mí está sediento pero no es por esto por lo que le amo sino por el hecho de ser un hombre que (secundariamente) está sediento. Y mi amor *se expresa* espontáneamente en el hecho de ofrecerle un vaso de agua. Nuestra comunión implica, por consiguiente, tres términos: mi persona, la persona del hombre sediento, y el vaso de agua. El occidental tiende a ser más consciente de su propia persona y de la persona del visitante que del vaso de agua. El japonés (idealmente hablando) es igualmente consciente de los tres términos. Pero es consciente, y aquí aparece una nueva diferencia, no de un modo reflexivo sino de un modo espontáneo, entendiéndolo por espontaneidad la capacidad de responder de un modo total e inmediato. Pero con esto entramos ya en el tema de este artículo.

## EL BUDISMO ZEN

Al hablar de Budismo Zen hay que evitar un doble riesgo. Se puede poner tanto el acento en el aspecto de Budismo que uno se olvide de lo característico del Zen. Pero también se puede insistir tanto en la originalidad del Zen que uno se olvide de que se trata de un camino de liberación *budista*. El objeto de esta sección es aclarar, del modo menos técnico posible, el sentido del *Zen* como *camino de liberación budista*.

El budismo nace con la muerte de Buda (Buda no era budista, lo mismo que Jesús no era cristiano). Al morir Buda sus discípulos se dividen entre los que tratan de interpretar su doctrina y los que tratan de obtener su *iluminación* (en sanscrito *anuttara - samyak-sambodhi*; en chino *wu*; en japo-

nés *satori*). El Budismo Zen pertenece a los segundos y tiene una historia que va desde Sakyamuni (Buda) hasta el 28 patriarca, Bodhi-Dharma, que fue el que introdujo el Budismo Zen en China (hacia el 520 a. J. C.). La división de los discípulos (división que se repetirá de nuevo incluso dentro del Zen) aparece ya en la siguiente leyenda: En una ocasión Buda estaba predicando a un grupo de discípulos. En vez de recurrir a un sermón, Buda se limitó a presentar una flor que había recibido de uno de sus discípulos. Ninguno de sus discípulos entendió nada salvo Mahakasyapa que se limitó a sonreír. Buda respondió a la sonrisa de su discípulo diciendo: "Tengo un tesoro precioso, espiritual y trascendente que en este momento te entrego a tí, venerable Mahakasyapa". El Budismo Zen, al oponerse a toda comprensión intelectual de la iluminación, se apoyará en esta transmisión no-verbal, del mensaje budista (mensaje que, de hecho, se reduce a la experiencia de la iluminación). De aquí que cuando Bodhi-Dharma entra en China se limite a decir:

Una transmisión especial fuera de la escritura.

Ninguna dependencia con relación a palabras y letras.

Dirigirse directamente a la interioridad del hombre.

Contemplar la propia naturaleza y "realizar el estado de Buda".

(Traducción de Mariano Antolín y Alfredo Embid)

Tenemos, pues, que el Budismo Zen es Budismo en tanto en cuanto se basa en la propia experiencia de Buda. Esta experiencia, "iluminación", es una experiencia de liberación, y por ello el Zen Budismo es un *camino de liberación* (*Zen-do*; *do* significa camino

y es el mismo término que se utiliza en la palabra *sado*, "camino del té", al que he aludido mas arriba, y en *judo*, el "camino suave"). Pero por ser un camino basado en la experiencia se opone a toda comprensión *meramente* intelectual (de aquí que diga "una transmisión especial fuera de la escritura; ninguna dependencia con relación a palabras y letras"). Esto no quiere decir, sin embargo, que el Budismo Zen no crea en la palabra. Existen innumerables volúmenes dedicados a explicar lo que es el Zen. La rebelión contra la palabra no es una rebelión contra el poder explicativo e interpretativo de la palabra, sino contra su poder iluminativo. *La experiencia de liberación* no sólo no es verbal (ninguna experiencia es verbal) sino que, además, el tratar de producirla verbalmente es, de hecho, el estorbarla. La palabra, por concentrarse en un aspecto determinado de la realidad, tiende a cegarnos a la realidad total que nos rodea y en la que vivimos.

Si el Zen es, por consiguiente, un *camino de liberación*, ¿de qué nos libera? La respuesta inmediata, clásica, es que el Zen nos libera de la dualidad. En este sentido el versículo que dice "Dirigirse directamente a la interioridad del hombre" puede resultar equívoco porque hablar de interioridad implica el presuponer una "exterioridad" y, por consiguiente, una dualidad. Aunque el equívoco se basa, como dicen los maestros del Zen, en la ambigüedad misma de la palabra, —razón por la cual tienden a prescindir de ella— se puede decir que la "interioridad" de que se habla aquí no es la interioridad que se opone a la exterioridad sino la interioridad que se expresa en la exterioridad. Volviendo, de nuevo, al ejemplo de la "ceremonia del té", la taza de té que se nos ofrece no es el me-

dio por el que llegamos a los sentimientos del que nos la ofrece, sino *el medio en que se nos muestra el otro*. Y también esto resulta insuficiente, puesto que no se dan tres realidades, yo, el otro, y la taza de té, sino una sola realidad en la que estamos todos incluidos. Esta experiencia inmediata de la *única realidad* es la que constituye la esencia del Budismo Zen, y la que le justifica como camino de liberación. El *hombre libre* del Zen es el hombre que ha superado todas las barreras, no en el sentido de que ya no experimenta barreras, sino en el sentido de que ya no las experimenta como barreras. La "condición humana" no es ya una *condición* sino el modo específico de vida del ser humano. Esto, que puede interpretarse en el sentido de resignación ante los límites humanos, no significa resignación sino experiencia vital de las posibilidades que se encierran ante el hecho de ser, profundamente, hombre.

Una segunda interpretación que se puede dar a la liberación que se experimenta en el Zen es la interpretación social. El Budismo Zen nació en una cultura —la india— que se caracteriza por su rígida *estratificación social*, y floreció en otra cultura —la japonesa— que es, en palabras de una socióloga japonesa, eminentemente *vertical*. La interioridad de la que habla el Zen se puede, pues, entender, en el sentido de *interioridad personal* frente a *exterioridad social*. Esto que, a primera vista, puede parecer una interpretación demasiado moderna del Budismo Zen, adquiere un nuevo sentido cuando se piensa que una de las características más "visibles" del hombre libre es la de estar más allá de toda barrera social (ya sea económica, educativa o religiosa). No se trata, sin embargo, de *renunciar* a la propia *identidad so-*

*cial* sino de *no identificar* *identidad social* con *identidad personal*. La identidad social es algo que nos dan los demás y que no brota intrínsecamente de nosotros. El error está en creer que somos como los demás nos ven. Esto aparece claramente en la relación maestro - discípulo que caracteriza al Budismo Zen. La relación es extremadamente vertical en tanto en cuanto el maestro tiene poder total sobre el discípulo hasta el punto de sentirse libre para golpearle cuando le parece conveniente. Pero una vez que el discípulo ha tenido la experiencia de la iluminación, la situación cambia, de tal modo que hay muchas anécdotas de discípulos que, al sentirse liberados, han corrido hacia el cuarto del maestro y le han derribado de un golpe. La reacción espontánea de ambos ha sido... reírse.

Es por esto por lo que se puede intentar una tercera interpretación de la liberación que ofrece el Budismo Zen. La experiencia de la iluminación es, en último término, la experiencia de un nuevo YO. Los especialistas del Budismo Zen hablan del yo grande (*taiga* = YO) como contrapuesto al yo pequeño (*shoga* = yo). El yo pequeño es el yo que vive en el mundo de lo relativo, el yo que distingue entre lo importante y lo no importante, entre lo bueno y lo malo, entre el yo y los demás, entre los superiores y los inferiores. El YO grande es el yo que vive en el reino de la relación absoluta, el yo que ve todo relacionado entre sí, el yo que no se deja apresar en los juicios de valor, el yo que vive desde su propia realidad, y no desde los espejismos sociales. Dicho de otro modo, el YO grande vive en el mismo mundo que el yo pequeño, pero no vive *del mismo modo*. Como decía un maestro del Zen: "Al

principio las montañas eran montañas, y los ríos eran ríos. Más adelante las montañas no eran montañas, y los ríos no eran ríos. Pero al fin las montañas volvieron a ser montañas y los ríos volvieron a ser ríos". Las montañas y los ríos del principio son, "objetivamente" hablando, los mismos, pero la manera de percibirlos es distinta. El vaso de agua que se ofrece al sediento no es el vaso de agua que le ofrece el hombre de la calle, sino, por así decirlo, un vaso de agua que es, cien por cien, vaso de agua.

Podemos, pues, concluir esta sección diciendo, que la liberación que ofrece el Budismo Zen consiste en la adquisición de una nueva identidad, identidad que se basa en *un nuevo modo de concienciar la realidad*. La nueva identidad se caracteriza por estar más allá de toda dualidad, ya sea biológica, económica, social, o religiosa. No es la identidad "pensada" del hombre de la calle, sino la identidad *vivida* en sí mismo, la identidad que brota de la experiencia inmediata de la propia realidad. El nuevo modo de concienciación brota del contacto inmediato con todo lo que nos rodea, contacto que, por ser inmediato, vive en el ahora. Pero esto corresponde a la segunda sección de este artículo.

### LA MISTICA DEL AHORA

Aunque la *experiencia* de la iluminación o liberación es fundamental en el Budismo Zen, la *interpretación* de esa experiencia y el *modo* de llegar a ella admiten diversas interpretaciones. El Budismo Zen actual se divide en dos ramas fundamentales: la escuela del Soto Zen y la escuela del Rin-zai Zen. La división viene ya del s. VII después de Jesucristo, cuando el quinto patriarca chino (es

decir, el quinto patriarca a partir de Bodhi-Dharma) dijo que dejaría a la cabeza de sus monjes a aquél que mostrase haber comprendido mejor la esencia del Zen. Shenhsiu, el más distinguido de sus discípulos, escribió un poema en el que decía:

El cuerpo es el árbol de Bodhi,  
El alma es como un brillante espejo;  
Ten cuidado de mantenerla siempre limpia,  
Y no dejes que el polvo se acumule en ella.

Todos los que leyeron este poema se quedaron muy impresionados, pero Hui-neng, que era un lego que se dedicaba a los trabajos domésticos, escribió otro poema en el que se decía:

El Bodhi no se parece a ningún árbol,  
El espejo no brilla en ninguna parte;  
Y puesto que desde el principio no hay nada,  
¿En dónde puede acumularse el polvo?

Se dice que el quinto patriarca comprendió enseguida que era Hui-neng el que mejor le había comprendido, pero que no atreviéndose a elegirle en público como sucesor por miedo a los partidarios de Shen-hsiu, le llamó aparte y le entregó en secreto la túnica que le acreditaba como legítimo sucesor. Hui-neng se convirtió en el fundador de la escuela Rin-zai, mientras que Shen-hsiu pasó a ser el pilar de la escuela Soto.

Dejando aparte lo que pueda haber de histórico en todo esto —la leyenda proviene de un discípulo de la escuela del Rin-zai Zen— se ve claramente que hay *dos interpretaciones* de la *experiencia* de liberación, y que cada interpretación funda un modo de acercarse

a ella. El Soto Zen, más "místico" y más "quietista" habla de un alma (la traducción no es exacta puesto que el *hsin* chino y el *shin* japonés se refieren, más bien al corazón, no como víscera anatómica sino como capacidad de percibir y sentir) que hay que mantener limpia y, por consiguiente, libre de preocupaciones. El modo de mantenerla limpia es tenerla dedicada a la meditación, y el modo de asegurar el fruto de la meditación es permanecer continuamente en ella sentado al modo indio, es decir, con las piernas cruzadas, y frente a una pared. De aquí que algunos maestros del Rinzai Zen se rían de los maestros del Soto Zen y les llamen "contempladores de paredes". En el Rinzai Zen, puesto que "desde el principio no hay nada", no hay por qué dar excesiva importancia a un método determinado. Lo mejor es seguir haciendo lo que se hace y tratar de penetrar en el sentido de esa nada que, conviene advertirlo, no es la nada de la ausencia de ser sino la nada de la presencia total del ser que suprime toda dualidad.

La consecuencia lógica de esta postura es que si no hay nada que pueda conducir de un modo especial a la iluminación, ésta se pueda dar en cualquier actividad. Tanto la meditación sentada budista (*zazen*) propia de la escuela Soto como cualquier otra actividad, si se vive en su totalidad, puede llevar a la experiencia de liberación. De aquí que surgieran los diversos caminos que, por ejemplo en Japón, todavía existen hoy en día: el *kendo* o camino de la espada, el *kyudo* o camino del arco, el *sado* o camino del té, el *shodo* o camino de la escritura (se refiere a la caligrafía japonesa), etc. Lo que estos caminos buscan es, siempre, lo mismo: la experiencia de la propia identidad, la

identidad del YO grande, mediante un cambio en el modo de concienciación. Lo que estos caminos suponen es, siempre, lo mismo: que lo que somos lo somos *ya*, y que es en nuestro propio camino ahora, y en nuestro propio camino, donde tenemos que percibirlo.

Podemos ver, que lo religioso (en sentido occidental) resulta cada vez más "invisible", porque cada vez tiende más a identificarse con lo ordinario ( y esto puede darnos una pista para comprender el sentido de lo religioso en un pueblo, aparentemente, tan poco religioso como el japonés). El YO grande existe ya, y por ello no hay que hacer nada especial para cultivarlo o preservarlo ("mantenerlo siempre limpio"). El "reino" del que habla Jesús al hablar del juicio de las naciones está ya presente al dar un vaso de agua al sediento. No se trata ni de ganar nada, ni de entrar en ninguna parte. Se trata, simplemente, de percibir la existencia de lo que existe ya, y de percibir esa existencia en el momento presente.

Es decir que, paradójicamente hablando, existe liberación y no existe liberación. Existe liberación en tanto en cuanto percibimos una dimensión de nosotros mismos y de la realidad que nos había pasado desapercibida. Pero no existe liberación en tanto en cuanto el esfuerzo que existe no se dirige tanto a ir más allá de lo que somos cuanto a ir más allá de lo que pensamos. No se trata, pues, de abandonar la realidad, sino de abandonar las ideas que tenemos de la realidad (incluida nuestra propia realidad). De aquí que el Zen, tanto en su rama Soto como en su rama Rinzai, insiste en que las palabras no pueden darnos la realidad. Las palabras brotan de la experiencia profunda de nuestra identidad, no como

opuestos a los demás sino como unidos a todos y a todo, pero sin esa experiencia profunda las palabras se quedan en la exterioridad, en el mundo relativo del yo pequeño. El guerrero que vive de la espada o del arco, puede encontrar la liberación en el uso de la espada y del arco no como *defensa* contra el adversario sino como *ayuda* del adversario (expresión misteriosa que no puedo detenerme a explicar pero que tiene perfecto sentido para el que practica el *kendo*). El ama de casa que se pasa el día preparando la comida y practicando la "ceremonia del té", puede encontrar su identidad profunda en esas actividades (y, consiguientemente, seguir siendo "ama de casa" a los ojos de los demás, pero algo muy distinto en realidad). El deportista puede seguir practicando el *judo* y, al mismo tiempo, utilizar la fuerza del adversario para derribarle y, así, demostrarle que la pura fuerza física no lleva a ninguna parte. Es decir, que, dada una cierta situación de espíritu, todo tiene valor, en cuanto que todo es alimento de la persona total. El Zen Budismo o "mística del ahora" es un modo de encontrarnos en todo lo que nos rodea y de encontrar todo lo que nos rodea en nosotros mismos. Para decirlo, una vez más, paradójicamente, la "mística del ahora" es la mística que acaba con toda mística al disolver lo esencial y lo accidental, el pasado y el futuro. Cuando todo tiene el mismo valor la dualidad —el contraste— desaparece.

## CONCLUSION

Puesto que el objeto de este artículo no es el de comparar la "mística" del Zen Budismo con la mística cristiana sino limitarse a presentar una interpretación del Zen, no es necesario hacer una

evaluación teológica de lo que se ha dicho. Creo que queda claro que cuando Jesús habla de recibir en el Reino a los que dieron un vaso de agua a un sediento, el acento se debe poner no sólo en el fin (calmar la sed del sediento) sino *también* en el modo (dar un vaso de agua). Al Reino pertenece todo hombre que no mediatiza los medios a los fines, sino que *vive en presencia total e inmediata a todo*. Y el Reino no es para él algo futuro sino algo que se da ya ahora (el famoso tema de la escatología presente).

A modo de aclaración o clarificación me gustaría hacer algunas reflexiones con respecto a la muerte de Lázaro y a su interpretación teológica. Más concretamente, cuando Jesús lloraba ¿lo hacía por compasión hacia las hermanas de Lázaro o lo hacía por compasión ante su *ceguera*? Me explico. El problema teológico de los "milagros de resurrección" que aparecen en el evangelio consiste en que es difícil explicar cómo Jesús podía cometer la crueldad de arrancar a un ser —en el caso presente Lázaro— de la presencia del Padre para devolvérselo a sus familiares. Está muy bien hablar del amor de Jesús hacia las hermanas de Lázaro, pero, si el mundo es el valle de lágrimas del que tan pocas cosas positivas podemos decir, el que Jesús saque a Lázaro de la "felicidad eterna" y lo arrastre de nuevo a este "valle de lágrimas" para consolar a sus hermanas, es algo que, por lo menos, es bastante ambiguo, ya que la alegría de las hermanas de Lázaro no es proporcional con el dolor de Lázaro de ser arrancado del seno del Padre. Si se admite el presupuesto de una división radical entre el "cielo" y la "tierra" el milagro de Jesús no tiene explicación. Pero si se piensa que en los tres casos que aparecen en los

Evangelios el resucitado vuelve al seno de una familia *que le ama*, entonces la cosa varía. Porque el resucitado no "vuelve" ya del cielo a la tierra, sino que al vivir el amor de su familia sigue viviendo el amor del Padre. Las lágrimas de Jesús no son, entonces, una respuesta al dolor de las hermanas de Lázaro, sino una respuesta a su ceguera. Las hermanas de Lázaro todavía creen que el cielo y la tierra son esferas independientes, y que el hermano muerto no está ya con ellas. El milagro de Jesús no es ni un milagro de "poder" (la manifestación de un poder personal a costa del pobre Lázaro), ni un milagro de "compasión" (Jesús se apiada de las hermanas de Lázaro pero no siente el menor remordimiento en volver a traer a Lázaro a la tierra), sino un milagro de "revelación", es decir, un *signo*. Lázaro vuelve a la tierra sin dejar el cielo porque nunca había dejado la tierra. El Reino del que habla Jesús en Mateo no es una dimensión distin-

ta de la tierra y separada de ésta, sino que es la comunidad de los que viven en presencia inmediata a *todo* y *todos* los que les rodean. Dicho de otra manera, para el que ama no hay ni condiciones ni tiempos. Lo cual no quiere decir que vivan en otro mundo: viven en *este* mundo, pero su modo de experimentarlo no es el mismo que el de los hombres que les rodean. Lázaro estaba igual de cercano a sus hermanas antes y después de su muerte. Eran sus hermanas las que no estaban igualmente cercanas a él. Y tal vez esto pueda ayudarnos a comprender mejor el mensaje fundamental de Jesús: que Dios es Padre de todos y que está igualmente cercano a todos, pero no todos están igualmente cercanos a él, porque no todos son capaces de vivir, como el Padre, en el ahora absoluto, el ahora en el que los condicionamientos biológicos, económicos, sociales, raciales y religiosos pierden todo valor.

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. MARIANO ANTOLIN y ALFREDO EMBID, *Introducción al Budismo Zen*. Barcelona: Barral, 1974. Este es el primer libro de su tipo publicado en España y que recoge, prácticamente, todos los temas del Zen. Tiene un gran valor no sólo por sí mismo sino también por la bibliografía (inglesa, francesa y española) que presenta y que puede ayudar al lector a profundizar en los temas que le interesen. El hecho de que los autores no puedan acudir a los originales da lugar a ciertos malentendidos, pero, afortunadamente, en puntos que no son esenciales.
2. THOMAS MERTON, *Mystics and Zen Masters*. New York: Dell, 1969.  
THOMAS MERTON, *Zen and the Birds of Appetite*. New York: New Directions Books, 1968.  
Aunque tampoco Merton puede recurrir a las obras originales del Zen sus libros tienen una importancia especial porque se trata de un místico cristiano que trata de interpretar las obras de otros místicos a través de su propia experiencia (conviene recordar que cuando Merton estuvo en Asia los monjes budistas le llamaban "maestro" no tanto por su obra escrita cuanto por la impresión que producía en ellos su persona). Precisamente por ir más allá de la expresión verbal Merton es capaz de penetrar en la esencia del Budismo Zen y de simpatizar con ella. Estos dos libros son importantes para los que deseen profundizar en el problema de la valoración teológica de la mística no cristiana.
3. ALAN W. WATTS, *The Way of Zen*. New York: Mentor Books, 1960.  
El autor es uno de los que más insisten en las relaciones que existen entre



el Budismo Zen y la cultura de su tiempo. Su interpretación del Zen como *camino de liberación* insiste de un modo especial, aunque no exclusivo, en la idea de liberación social. En un libro posterior, *Psychotherapy East and West*, Watts propone una teoría muy sugestiva del Zen como Psicoterapia del Este.

4. WILLIAM BARRETT, *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*. Suzuki es el hombre que, al traducir los escritos originales del Budismo Zen al inglés, lo introdujo en Occidente. En su obra se nota un esfuerzo creciente de diálogo con el Cristianismo, del que a veces toma prestada la terminología. Esto que le ha alienado las simpatías de algunos especialistas orientales es lo que, precisamente, ha hecho asequible el Zen a los Occidentales. Hay que tener, sin embargo, en cuenta que Suzuki pertenece a la escuela del *Rinzai Zen* y que, por ello, sin menospreciar a la escuela Soto, tiende a interpretar los elementos fundamentales del Zen a través de su propia escuela.
5. ERICH FROMM, D. T. SUZUKI y RICHARD DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*. New York: Harper and Row, 1970. Un libro importante para el que quiera profundizar en las interpretaciones psicológicas del Zen (lo mismo que el libro de Watts era importante para el que está interesado en los aspectos sociológicos del mismo). Resulta interesante no sólo el ver cómo un psicólogo interpreta el Zen sino cómo un zenista (Suzuki) interpreta la Psicología. Este es uno de los libros en los que se puede ver cómo el diálogo enriquece a los protagonistas y les ayuda a penetrar en la realidad que les envuelve.