

**LAS RELIGIONES ORIENTALES:
ZENBUDISMO Y PAZ**

ANA MARÍA SCHLÜTER RODÉS

Maestra Zen



Ana María Schlüter Rodés

El seminario **Año 2000: la paz es una cultura** se propone “analizar cómo integrar las dimensiones fundamentales de la existencia humana en una cultura de paz y evitar que contribuyan a una cultura de violencia”.

Las religiones reflejan en sus doctrinas y en sus prácticas religiosas los diferentes modos como el ser humano vive inmerso en el misterio, dándose cuenta y acentuando más unos aspectos u otros. Por otra parte, no hay más que una realidad y, por lo tanto, nos movemos y existimos todos en la misma realidad misteriosa única.

Aunque la realidad última, inefable, no puede ser sino una y la misma siempre, el marco religioso en el cual se vive influye en la posibilidad y modo de experimentarla y en la interpretación de la experiencia. Un nuevo marco no sólo brinda nuevas posibilidades de lenguaje para expresar lo experimentado, sino que crea además nuevas posibilidades de percepción, a la vez que un nuevo instrumento para salvar del olvido aquello de lo que se ha caído en la cuenta.

El hecho de que en las religiones se manifiestan experiencias fundamentales del ser humano, de todo ser humano, hace posible el reconocimiento como propio de lo esencial que proviene de otra religión. Por otra parte, el enriquecimiento proviene del hecho de que se acentúan experiencias humanas fundamentales diferentes, en torno a las cuales se estructuran todas las demás.

Las religiones son, pues, expresión de diferentes experiencias de la misma y única realidad trascendente. Siempre que esta expresión sea limpia y no esté tergiversada por la limitación del egoísmo, no puede dar lugar sino a paz. Sin embargo, de hecho, a lo largo de la historia muchas veces estas experiencias y sus manifestaciones quedan filtradas y desdibujadas por la limitación humana y son aprovechadas por los poderes del mundo para sus intereses particulares, dando lugar a enfrentamientos y violencia.

Los franceses hablan del “defaut de la calité”. Esto se puede aplicar a lo valioso que aporta una determinada religión, a su don a la paz, y a sus defectos específicos cuando no está en su centro, que crean justo lo contrario, violencia.

La experiencia humana fundamental del Budismo es la experiencia del “vacío”, shunyata, KU, realidad que ninguno de los seis sentidos (incluido como sexto el entendimiento) puede captar. Esa experiencia lleva a la experiencia de unidad y de interconexión con todos los seres. Por lo tanto, es un factor muy importante y básico de paz. Así se ve en el Buda, el Despierto, lleno de compasión. Sin embargo, cuando se tergiversa eso que es su gran tesoro, se convierte en todo lo contrario y crea una forma muy característica de violencia, diferente de la que surge cuando se tergiversa lo que es el corazón de la experiencia humana fundamental cristiana, el amor, manifestado en Jesús, el Cristo, el Ungido por el Espíritu de Amor.

Voy a intentar exponer esto con más detalle centrándome en el Budismo, con especial énfasis en el Zenbudismo, del que por experiencia y conocimiento mejor puedo hablar dentro de lo que son las religiones orientales. Es un mundo tan amplio, que forzosamente se impone una limitación.

Por otra parte, el Budismo es un exponente muy significativo del mundo oriental, el cual se ha dedicado mucho más a investigar el mundo interior. En cambio Occidente, a partir de los grandes filósofos griegos, va decantándose cada vez más por la investigación del mundo exterior, desarrollando consecuentemente los sentidos exteriores y las facultades de la razón que pueden captarlo. Oriente, que se ha dedicado más al mundo interior, ha intentado desarrollar el “ojo interior”, por medio de la meditación, la contemplación y el abismamiento. Éstas llevan a una conciencia de unidad cósmica y a una experiencia liberadora.

En cuanto a la práctica concreta existen muchas variantes, si bien todas ellas parten de una conciencia de unidad psicosomática del ser humano. Hay muchas formas de Yoga en la India, y hay diferentes caminos tanto en el Budismo Theravada, también llamado Hinayana, del sudeste asiático, como en el Mahayana de China, Corea y Japón y en el Vairayana del Tibet. Hay iluminados, en la tradición Theravada, que no viven “en la ciudad, sino en los montes y bosques, donde es muy difícil encontrarlos” (H.M.Enomiya-Lassalle: 1991, p.117-118), y hay laicos iluminados en el Budismo Mahayana, concretamente, en el Zen, que viven inmersos en la sociedad. En el caso del Budismo Mahayana no es el ideal llegar a ser un sabio, como lo es en el Budismo Theravada, sino un bodhisatva, es decir, alguien que desde su experiencia de “unidad vacía” ayuda a los demás movido por la compasión. Tiene, por lo tanto, una incidencia social bastante mayor.

Las etapas en el camino del despertar se representan desde antiguo por medio de una serie de cuadros en que un boyero busca a su buey. Existen diferentes versiones. La más conocida es una que consta de diez cuadros y que se atribuye al maestro Zen chino Kakuan, que vivió en el siglo XII. Cada cuadro va acompañado de una introducción y un poema. Los dos últimos cuadros son propios del Mahayana.

• **Buscar al buey.** En el primero de estos cuadros aparece un campesino que ha perdido su buey. Es el ser humano en busca de su más profundo yo-mismo. “Perdido en los bosques, aterrado... está buscando un buey que hallar no puede... En la espesa maleza sigue muchos senderos. Cansados los huesos, doliente el corazón.” En realidad, el darse cuenta de que le falta algo muy importante, que ha perdido algo esencial y confesárselo a sí mismo, ya es un gran paso. Muchas veces se vive sin siquiera darse cuenta de que falta algo. “El ser humano es pastor del ser”, guardián del ser, escribía M. Heidegger en una carta sobre el Humanismo en 1946. La cercanía del ser es su verdadera patria, a la que se trata de volver desde una situación muy extendida de “olvido del ser”.

• **Ver las pisadas.** En el segundo cuadro el pastor descubre las huellas del buey. “Ha visto innumerables pisadas en el bosque y a orillas del agua... Nada logra ocultar la nariz de este buey que llega hasta el mismo cielo.” En realidad nada lo puede ocultar, es evidente - para quien tiene ojos para ver. El pastor empieza remotamente a darse cuenta al descubrir sus pistas a través de personas, acontecimientos,

enseñanzas que le van orientando; persigue el camino que le marcan, en este caso practica Zen.

- **Ver al buey.** De esta forma, en el tercer cuadro, descubre, o redescubre, al buey, nada más un poco por atrás, pero es el buey. “Trina un ruiseñor en la enramada. Fulgura el sol en las salcedas ondulantes ¡Ahí está el buey! ¿Dónde iba a poder esconderse? ¿Qué artista sería capaz de retratar esa espléndida testuz, esos majestuosos cuernos?” Es imposible expresarlo. Esto es un primer momento de despertar, *ken-sho*, se dice en Japón, lo que significa literalmente: ver la realidad. Un primer despertar no hace un despierto o buda; es sólo el principio, pero principio importante, el tercero de los diez cuadros.
- **Atar al buey.** En los siguientes cuadros, del cuarto al séptimo, se refleja el proceso de transformación que va teniendo lugar a partir de este momento. Es decisivo para que el proceso avance, atar al buey, adoptar una disciplina, la de practicar a diario. De lo contrario se vuelve a escapar. “Tiene que atarlo corto y no soltarlo, porque el buey es arisco todavía, ya arremete contra las cumbres, ya se refocila en brumoso desfiladero.”
- **Domar al buey.** “Tiene que tirar de la reata, para que el buey no se le escape, porque puede perderse en fangosos tremedales.” Ocurre como lo que dice San Juan de la Cruz con otra imagen: cuanto más se arrima el leño al fuego, más empieza a sudar y responder, sale a relucir toda la humedad la humedad que antes ni se sospechaba que hubiera. De esta forma se va curando. Es un proceso de purificación fuerte. “Cuidado como es debido, se hace limpio y manso. Sin rienda sigue dócilmente a su amo.” Esto es lo que se ve en el quinto cuadro.
- **Cabalgando sobre el buey volver a casa.** Ahora llega a soltar las riendas y va sentado libre tocando una flauta. Es un cuadro, ya no de lucha sino de alegría y paz. “cabalga libre como el aire... Donde quiera que vaya levanta una brisa fresca, mientras en su corazón reina una honda tranquilidad. ¡Este buey no necesita un solo tallo de hierba!” Sobran todas las palabras. Pero aún sigue habiendo dos, el pastor y el buey.
- **El buey olvidado, el hombre mismo solo.** El poema de este séptimo cuadro dice: “Solo, a lomos del buey, logró volver a casa. Pero ¡hete aquí! El buey ha desaparecido.” Ya no son dos, se ha producido una gran unidad, el boyero es el buey, el ser humano errante y superficial se ha fundido con su ser más profundo. Pero aún queda la consciencia de sí mismo.
- **Hombre y buey olvidados.** El octavo cuadro es un círculo vacío, en realidad no es un cuadro sino más bien una imagen de lo que no tiene imagen. Es la experiencia de haber desaparecido, es “morir la Gran Muerte”. Es descubrir así que el verdadero yo mismo no tiene imagen, no tiene forma, es no-yo, no nace ni muere. (Santa Teresa ante el alma incognoscible recurre a la imagen de “un castillo todo de diamante u muy claro cristal”, lo cual también expresa esa pureza vacía a la vez que indestructible.) “Látigo, rienda, buey y hombre pertenecen igualmente al vacío... Cuando se cae en la cuenta de este estado, se llega a comprender por fin el espíritu de los antiguos patriarcas.”
- **Volver al origen.** Objeto y sujeto han desaparecido, y las cosas son simplemente tal cual. Ha vuelto a ser un hombre ordinario. De la Gran Muerte surge la Gran Vida. Esto es lo que representa el noveno cuadro, en el que suele aparecer la mayoría de las veces un paisaje, un río, flores, mariposas. “Ha regresado al origen, ha vuelto a la fuente; sus pasos no han sido en vano. Es como si ahora estuviera ciego y sordo ... no apetece las cosas de fuera.” San Juan de la Cruz diría: “Apetece un no sé qué que se halla por ventura. Del divino ser tocado tiene el gusto tan trocado/ que a los gustos desfallece.” Ya no ve la mera belleza exterior, en este sentido está ciego y sordo y no apetece las cosas de fuera. ¿Qué es lo que ve? “Los ríos

fluyen como fluyen, las flores florecen como florecen, de modo natural.” Aquí es donde tiene lugar la experiencia de la talidad, de la belleza oculta, de lo verdaderamente bello, de lo más que bello.

- **Entrar en el mercado con las manos dispuestas a ayudar.** Este décimo y último cuadro es decisivo y característico del Zen, que ha surgido en el ámbito del Budismo Mahayana y con el que comparte el ideal del bodhisatva. Éste, desde la experiencia de unidad con todos, percibe el dolor de los demás como suyo propio y desde ahí actúa. Desde esta perspectiva Ruben Habito, maestro Zen filipino, comprende de una manera nueva la parábola del buen samaritano. “Ya no soy ‘yo’ mirando a ‘alguien que sufre’, sino ¡el dolor es mío! ¡De un modo inmediato! ¡Mi propio dolor!... Todo lo que hizo el samaritano fue simplemente el resultado natural y espontáneo de atravesar la barrera original de la dualidad entre ‘yo’ y ‘el otro’.” Zen es **satori y karuna, despertar y compasión**, es experiencia de la unidad vacía, de lo que no cae en sentido, y es compasión. Esto se ve en el último cuadro, cuyo poema reza: “Desnudo el pecho y descalzo entra el hombre en el mercado. ¡Está cubierto de barro y polvo, pero cómo sonríe! Sin recurrir a poderes místicos (parapsicológicos,) hace florecer en un momento los árboles marchitos.”

I. ZENBUDISMO Y PAZ

“Al hombre aún le falta mucho para convertirse en el ser espiritual que está destinado a ser... La actualización o personalización de lo espiritual no ha llegado ni mucho menos a su culminación,” dice *Enomiya-Lassalle SJ*, maestro Zen (1982, p 125). “La humanidad aún se encuentra en sus albores. La vida espiritual que la caracteriza y que la distingue de lo heredado de sus antepasados prerracionales, de la vida instintiva, está todavía muy débil... Queda todavía un largo camino por andar. Y este camino sólo puede ser emprendido con la ayuda de un nuevo cambio radical a nivel de conciencia”, un cambio que considera indispensable para la paz y para la supervivencia de la humanidad.

“¿Qué puede hacer el hombre para conseguir esta nueva conciencia?” pregunta más adelante (p 127-128). “Ante todo debe tener conocimiento de ella y prestarle crédito... Existen caminos y modos para preparar la llegada de lo que se anuncia. Uno de ellos es la meditación que hoy tanto interés está despertando. Pero debe ser un tipo de meditación que no se practica racionalmente, ha de ser una meditación no objetiva... La meta última del Zen, la iluminación, es una experiencia de unidad con todo y supera el dualismo entre hombre y mundo... La humanidad tiene que llegar a la unidad, pero no a una unidad impuesta por la fuerza, sino a una unidad tal que permita a cada cual desarrollarse libremente según su propia manera de ser.”

Otros maestros Zen han subrayado igualmente la importancia del Zen cara al logro de la paz. Coinciden en señalar como causa de las guerras y luchas el egoísmo, que es lo opuesto a la experiencia de unidad, y el materialismo que deja caer en olvido la experiencia espiritual, religiosa. Abogan por una vuelta a la fuente más profunda espiritual del hombre, donde experimenta la unidad.

En opinión de *Yamada Kôun Roshi* la historia ha estado dominada durante los últimos tres mil años por el pensamiento occidental, cuya estructura es básicamente dualista. Sin embargo, semejante visión del mundo en el fondo es irreal e ilusoria, está condenada a venirse abajo antes o después. Está pasando a ocupar su lugar actualmente el espíritu oriental, cuya estructura se fundamenta en la unidad, así como la cultura edificada sobre esta base. Esta cultura significa volver la espalda a los aspectos materialistas de la civilización reinante y convertirla en espiritual. En esto va a tener un papel importante el Zen, en opinión de Yamada Kôun, pues gracias a la experiencia Zen, se supera la visión dualista de la realidad y se experimenta la unidad. Estaba convencido además de que el mundo esencial, el mundo de la unidad empuja hacia su actualización en el mundo fenoménico.

“En el mundo esencial todos son iguales y completamente libres. Esta es la característica extraña y maravillosa del mundo esencial. Al ser vacío, no puede haber diferencias. Esta esencia del mundo esencial se revela con el tiempo en el mundo fenoménico. Si comparamos el presente con el pasado, vemos como se han hecho progresos incomparables en cuanto a igualdad y libertad humanas. Vemos el proceso inevitable, merced al cual el mundo esencial gradualmente se actualiza en el mundo fenoménico. Tengo la impresión de que esto es una necesidad histórica. **Para que la humanidad pueda crear una sociedad de verdadera paz y felicidad, tiene que haber un fundamento común para la sociedad humana... Este fundamento común tiene que ser lo humano o la persona. En el Budismo eso se designa con el término de naturaleza búdica o naturaleza intrínseca del ser humano. Sólo esto puede ser fundamento común. Sólo el mundo del vacío puede llegar a ser el fundamento común**” (Teisho sobre el Shodoka, MS p.221).

En 1969 *Yasutani Hakuun Roshi*, que había sido maestro Zen de Yamada Kôun, escribió en un artículo titulado *La crisis de la situación humana y la liberación que se puede encontrar en el Budismo*: “Las ciencias sociales occidentales se basan en una idea del yo mismo falsa y engañosa, y tratan de desarrollar esta conciencia del ‘yo’. Eso es dicotomía. De esta manera han reforzado la idea de dicotomía entre los seres humanos provocando conflictos y luchas. Incluso han provocado una crisis que podría aniquilar la humanidad entera” (Citado en: Brian Victoria: 1999, p.236).

Sogen Asahina, siendo abad del monasterio Rinzai de Engakuji en Kamakura/Japón, escribió en 1954 un folleto titulado *Zen*, cuya última parte trata del problema de la paz. Se pregunta: “¿Por qué el hombre ha caído en este estado de lucha irreconciliable? ¿Dónde está la causa? Por mi parte contesto sin titubeos que es debido a que el hombre no ha seguido con fidelidad las enseñanzas de Buda y de Cristo... El Buda enseñó compasión, Cristo amor. Compasión y amor pueden expresarse de modo bastante diferente, pero en el fondo son lo mismo. Ambos parten del precepto ‘trata a los demás como te gustaría que hicieran contigo’, dando a entender que no hay diferencia entre uno mismo y los otros y que uno debería considerar el destino de la humanidad como uno” (p. 25).

Nunca se ha puesto realmente en práctica esta enseñanza, sigue diciendo, sólo ocasionalmente por individuos o grupos pero a nivel de relaciones

internacionales no se ve. Aunque los gobernantes a veces juran ante Dios, cuando se desciende al nivel de las cuestiones políticas y económicas demuestran ser totalmente egoístas, persiguiendo sus propios intereses y riqueza. Se manifiesta en los nacionalismos. “Hemos de desechar el nacionalismo y concretar las enseñanzas de compasión y amor, considerando al mundo entero como una unidad” (p. 26).

“Estamos colocando el burro detrás del carro” al invertir todos los esfuerzos en remediar los males de pobreza y sufrimiento, en lugar de corregir la falta de fondo que los genera. “¿Por qué no crear un sistema político y económico que destierra la pobreza de raíz? En otras palabras ¿por qué no aplicar el espíritu religioso de lleno a las esferas política y económica?... Es esencial un régimen político y económico que parta del punto de vista religioso, mirando al mundo y a la humanidad como unidad” (p.27).

La experiencia del Buda es: “Todos los seres son seres dotados de sabiduría y virtud,” y San Juan de la Cruz dice: “Esta luz nunca falta en el alma.”

Sogen Asahina, en la Conferencia sobre Religión y Paz, celebrada en Japón en mayo de 1947, partiendo de la fe en esta realidad, dijo que la humanidad dejaría de luchar en el futuro, pues ya no había nada por lo que tuviera que luchar. Si en unos momentos de la historia el hombre tuvo que luchar contra los elementos naturales para sobrevivir y en otros contra otros seres humanos que ponían en peligro su vida, ahora el único enemigo que quedaba era su propia ignorancia acerca de esta realidad profunda.

Es hora, concluye, de que la humanidad deje de considerar las enseñanzas de Buda y Cristo como meras ideas, las llegue a experimentar como una realidad y las actualice. Hemos de trabajar por poner al día la sabiduría moral, que se ha quedado muy por detrás del progreso científico, “llevando el espíritu religioso a la esfera política y económica” (p. 28).

¿A qué se refiere cuando habla de religión? Hay otros maestros Zen que insisten en la misma línea y aclaran algo más la cuestión. Ahí está, por ejemplo, **Mumon Yamada**, que fue abad principal del monasterio de Shofukuji, uno de los más importantes monasterios Rinzai de Kioto, y presidente de la prestigiosa universidad de Hanazono. En su contribución a *Un peregrinar Zen – Cristiano. Fruto de diez coloquios anuales en Japón. 1967 – 1976*, parte de unas palabras de Arnold Toynbee. Este historiador inglés, muy interesado por Japón, donde estuvo repetidas veces, había dicho en cierta ocasión: “¿Qué nos puede salvar del peligro actual? ¡Nada más que religión!”

“¿Qué es religión, *shu-kyo* en japonés?” escribe Mumon Yamada. “La palabra *shu* significa ‘fuente’ o ‘cabeza’ de una escuela del tipo de escuela de ceremonia del té o de *ikebana*. Como *kyo* significa ‘educación’, *shu-kyo* significa en resumen ‘la gran fuente de toda educación’. Como se dice que educar significa sacar afuera,... religión, como gran fuente de toda educación, ha de ser lo que saca afuera lo más puro, sagrado y bello del alma humana, lo que es igual a Dios y no difiere de Buda.”

Se trata, pues de aquello que hizo exclamar a Shaky (Buda): “Todos los seres son budas, dotados de sabiduría y virtud. Pero debido a su pensar ilusorio y apego a sí mismos no llegan a darse cuenta.” O de aquello que, como cita Mumon Yamada, dijo Jesús: “Si no os hacéis como niños, no podréis entrar en el reino de los cielos” y “Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios”. Es esto lo que tiene que sacar afuera la religión, concluye el maestro Zen, el corazón puro semejante al de un niño y semejante a Dios.

La crisis actual, considera, ha sido causada por una civilización materialista europea y por los excesos de la ciencia de que se ha valido el más abominable egoísmo humano. La salvación de esta crisis está en Asia, en su civilización espiritual opuesta a la civilización materialista, y en un espíritu que se sacrifica a sí mismo, lo contrario del egoísmo. Esto se encuentra en la religión oriental, incluyendo el Cristianismo. Toynbee se refirió a esto cuando dijo que sólo la religión puede salvar de la crisis actual, y termina Mumon Yamada añadiendo: “Creo que el Dr.Toynbee se refería al Zen.”

La cuestión está en penetrar en el centro del alma humana y caer en la cuenta, por experiencia directa, más allá de palabras y doctrinas, de su verdadera naturaleza, abandonando todo lo ilusorio y todo apego a sí mismo, ser uno con Dios y Buda... “Esto salva de la crisis actual” (p.32 – 35).

Respecto de la relación Zen-religión, decía Enomiya-Lassalle SJ que el Zen no está vinculado indisolublemente a ninguna de *las* religiones, pero tiene que ver todo con *la* religión, con la experiencia de la trascendencia. De modo parecido, Yamada Kôun Roshi decía que el Zen no es una religión en el sentido de expresión en forma de doctrinas, ritos etc., sino la experiencia que subyace a todas ellas. Es de esta religión no religión que se habla como un elemento esencial para edificar la paz.

Desde el punto de visto del Zenbudismo, se trata sobre todo de ir al centro, de descubrir el “triple tesoro”, Buda, Dharma y Sangha. San Juan de la Cruz, en su comentario al primer verso de su *Cántico Espiritual*, habla de “el tesoro escondido en el campo del alma, por el cual el sabio mercader dio todas sus cosas”.

Con respecto al tema de la paz es especialmente importante el tesoro de la Sangha. En un *sentido absoluto*, Sangha alude a la experiencia de *unidad entre el mundo esencial de KU y el mundo fenoménico de lo cambiante. La flor, curar a un enfermo... eso mismo es la realidad misteriosa que ningún sentido puede captar. Forma no es sino vacío, y a la vez vacío no es sino forma: la realidad misteriosa es precisamente esta expresión concreta, esta flor, este acudir en ayuda de alguien...* (Dogen Zenji dice en su *Kyôjukaiimon*: La virtud de la unidad, ésa recibe el nombre de tesoro de la Sangha.)

En el *sentido manifiesto* Sangha es la manifestación de esa experiencia de *unidad vacía en la convivencia. Es la armonía que reina en una comunidad de personas, pero también, en un sentido más amplio, la armonía que se*

manifiesta en la naturaleza entera y en cada partícula de ella, un gusano, un átomo... Sangha en este sentido se refiere también, desde luego, a la armonía entre los seres humanos con el mundo animal y vegetal y con la naturaleza entera. (Dogen Zenji dice en su Kyojukaimon: Los que siguen las enseñanzas del Buda son la Sangha.)

En el *sentido conservador*, Sangha implica la libertad de odio, codicia y orgullo. Estos llamados “tres elementos venenosos” provienen del ámbito del yo limitado, ciego, que no vive la experiencia del mundo de KU, que carece de la experiencia del mundo de la unidad vacía. Donde campean los tres venenos, a lo mejor incluso apropiándose de una experiencia inicial del mundo esencial, engriéndose de ella, Sangha se oculta, la armonía se rompe. (Dogen Zenji dice en su *Kyojūkaimon: Liberación de todo sufrimiento, salvando de los tres mundos —odio, codicia y orgullo— es el tesoro de la Sangha.*)

Una persona verdaderamente despierta rezuma un quintuple perfume, dice Hui-neng, el Sexto Patriarca Zen de China. El tercero de estos perfumes es la sabiduría; gracias a ella “el propio espíritu, libre ya de obstáculos [de los tres venenos], percibe constantemente por medio de la sabiduría su propia naturaleza esencial. Esto lleva a no hacer ningún mal y hacer el bien sin apearse a él. Significa ser respetuosos con los superiores, benévolo con los inferiores y compasivo con los desheredados y pobres” (Houeï-Neng, *Sixième Patriarche Zen Discours et Sermons*. Albin Michel, Paris 1984, p.94).

En relación con el quinto perfume dice: “Cuando nuestro espíritu ya no se apega a nada, ni al bien ni al mal, hemos de vigilar para que no nos quedemos atrapados por el vacío cayendo en un estado de inercia. Al llegar a este punto lo que hace falta es continuar nuestra formación... llegar a ser benévolo con los demás y en nuestras relaciones con ellos desembarazarnos de la idea de ‘yo’ y ‘tú’” (Ib.p.94-95).

Todo estriba en conectar, *por medio de la práctica del abismamiento*, el zazen, y de un trabajo (manual) realizado con todo el alma, el samu, con la naturaleza *esencial o búdica* o, como decía Yamada Kōun Roshi a sus discípulos cristianos, con la *naturaleza divina*, y vivir rezumándola en la convivencia.

De lo expuesto hasta aquí, se deduce que existe la convicción de que Oriente (incl. Cristianismo) tiene algo importante que aportar a Occidente, para superar la situación de graves enfrentamientos entre pueblos y con la Tierra.

A la vez se han apuntado algunos escollos que pueden aparecer precisamente en el ámbito del Budismo, como, por ejemplo, el quedarse atrapado en el mundo de KU (shunyata), vacío. Cuando ocurre esto —dicho sea de paso— KU se convierte en un algo; propiamente deja de ser KU y se convierte en un KU conceptual, no real.

En la siguiente parte se trata de exponer más detalladamente las patologías que se pueden originar, y que de hecho se han originado, en el ámbito

del Budismo, especialmente del Zenbudismo japonés, llegando a ser factores de violencia.

II. ORIGEN DE PATOLOGÍAS

En 1997 apareció un libro escrito por Brian Victoria. Victoria, sacerdote budista y catedrático de literatura y lenguas asiáticas en la universidad de Auckland/Nueva Zelanda, titulado *Zen at War*. En 1999 salió la traducción alemana con el título *Zen, Nationalismus und Krieg*. Es un libro que ha levantado bastante revuelo, que escandaliza, pues presenta una imagen muy distinta del Budismo, admirado generalmente por su ideal de no violencia y de compasión. Aquí aparece el lado de la sombra, la tergiversación y distorsión de sus valores más grandes en la historia.

En este libro se estudia por primera vez y abiertamente la implicación del Budismo japonés en el nacionalismo y militarismo de aquel país. Brian Victoria se ciñe al período de la era Meiji, 1868-1945, un período de la historia nipona en que se restauró el Sintoísmo como religión estatal, y a resultas de ello se persiguió en un principio el Budismo. Éste, para sobrevivir se prestó a unos compromisos que resultaron más perniciosos que la misma persecución. Hubo también monjes y sacerdotes budistas que se opusieron. Pagaron su resistencia y oposición con sus vidas o el destierro. La alianza del Budismo con el poder político siempre ha resultado nefasta para lo que es la esencia de la religión; Brian Victoria estudia este hecho, empezando por el rey Asoka, en la India, y siguiendo con China y Japón.

En 1964 Mumon Yamada, citado más arriba, escribió en *A Flower in the Heart*:

“La única situación en que el Budismo ha sido oprimido por un gobierno en Japón fue el tiempo de la restauración Meiji. Se denunciaron las doctrinas budistas y se profanaron las estatuas sagradas de los budistas. Sólo los esfuerzos desesperados de los dirigentes budistas de aquel entonces evitaron que el Budismo corriera la suerte de una extinción total. Pero el precio que pagaron para sobrevivir fue muy alto, pues aceptaron que los monjes en caso de situaciones de emergencia nacional empuñaran las armas. Esta concesión ha de considerarse un hecho lamentable. Si los sacerdotes célibes de la era Meiji se dejaron engañar por palabras de lealtad y patriotismo, nosotros mismos nos hemos dejado engañar por la falsa denominación de “guerra santa”. Como consecuencia de todo ello, la nación que todos amamos ha perdido su norte y ha caído en el caos. **Esto demuestra que tenemos que ser mucho más precavidos ante los compromisos que ante la opresión**” (Citado en Victoria, p.223)

Brian Victoria, el autor, habla en el prólogo de una entrevista que tuvo con un abad y maestro Zen en la primavera de 1970. El abad le había dicho que como sacerdote Zen y graduado de la universidad de Komazawa, asociada a la escuela Zen Soto, Victoria no podía participar activamente en el movimiento japonés contra la guerra de Vietnam, aunque reconocía que actuaba fiel al principio de no-violencia y de una forma jurídica correcta. Le llegó a decir que si no tenía en cuenta lo que le había dicho, le retiraría su reconocimiento como sacerdote, cosa que finalmente no ocurrió, a pesar de que Vic-

toría siguió comprometido en dicho movimiento. Pero este hecho lo marcó profundamente y lo llevó a investigar durante veinticinco años la relación de hecho de los sacerdotes zenbudistas con la sociedad, el estado, la guerra, política y actividades sociales y cómo debería ser.

Aunque resulta escandaloso mucho de lo que narra en el libro, considero que es sumamente esclarecedor. Precisamente las situaciones tan extremas ayudan a darse cuenta de las sombras y de los puntos débiles, no siempre tan claros y fáciles de reconocer. Después de haber palpado difusamente algo de ello en Japón, durante mis estancias más o menos largas entre 1979 y 1996, anuales primero, bianuales luego, pienso que la información y las reflexiones expuestas en el libro pueden tener el efecto de una necesaria catarsis. Especialmente importantes me parecen los análisis del profesor Ichikawa Hakugen, sacerdote Zen Rinzai, allí referidos.

En uno de sus libros, *Religión bajo el fascismo japonés* (1975), éste escribe: “Últimamente los budistas japoneses afirman que el Budismo posee la sabiduría y filosofía que puede salvar al mundo y a la humanidad del ocaso. Sin embargo, opino que el Budismo primero debería reflexionar sobre qué enseñanzas y actividades misioneras ha promovido durante las eras Meiji, Taisho y Showa para oponerse a la explotación y a la opresión en el mismo Japón así como en Corea, Taiwan, Okinawa, China y sudeste asiático. Además tiene la obligación de constatar qué responsabilidad tienen algunas personas concretas en lo ocurrido y expresar su decisión [de evitar cosas parecidas en el futuro]” (citado por Brian Victoria, edición alemana p.233).

Según Victoria, “Hakugen ha sido el primer erudito del Zen en especial y del Budismo en general que ha intentado descubrir *qué doctrinas budistas* y desarrollos históricos antes de la era Meiji han favorecido la colaboración de los budistas en la guerra y qué lo ha hecho posible... También ha investigado a qué doctrinas budistas puede ser debido que el Budismo sea vulnerable a manipulaciones militaristas” (Ib.p.237).

Para situarnos históricamente recordaré algunas fechas. En 1639 Japón logró sustraerse al colonialismo europeo por medio de su política de aislamiento. Mantuvo esta situación hasta mediados del siglo XIX. En 1853 Estados Unidos, que necesitaba búnkers de carbón para sus barcos en el Pacífico, forzó la apertura a Occidente. En 1868 se derrumbó el poder del shogunato y volvió al Tenno o emperador. Bajo el emperador Meiji Japón se convirtió en poco tiempo de estado feudal en un estado centralista moderno. Esto produjo una fuerte crisis de identidad, la cual se zanjó en 1890 con un edicto imperial sobre la educación. Se restauró el Sintoísmo como religión estatal y se fomentó el Neoconfucionismo. Se empezó a perseguir el Budismo como religión no japonesa y trasnochada. El espíritu japonés se identificó con el “*bushido*” o “camino del guerrero” y el “*kodo*” o “camino del rey”. Según la ideología *koku-tai*, Japón y la casa imperial nipona son imperecederas y de origen divino.

En esta situación los dirigentes budistas buscaron un compromiso con el estado para sobrevivir. Como hemos visto, el resultado fue que los monjes,

cuando llegó el caso, tuvieron que ir a la guerra y llevar armas. Pero además se trató de modernizar el Budismo, lo que entre otras cosas llevó a preocuparse por los problemas sociales de su tiempo.

El “Nuevo Budismo”, por otra parte, integró la ideología *kokutai* y decía que el Budismo de Japón, si bien era asiático, era especial y el más desarrollado. Según esta interpretación Japón era la única heredera de la tradición espiritual y ética de Asia. Esto se decía mientras al mismo tiempo el imperio japonés estaba impulsando en Asia una política colonialista.

A finales de los años veinte y principios de los treinta muchos filósofos de la Escuela de Kioto —a quienes se debe, por otra parte, un diálogo muy importante entre las filosofías oriental y occidental— orientaron sus reflexiones hacia el tema de la nación y el estado. En lugar del Neoconfucionismo presentaban como base de la identidad nacional una interpretación del Zenbudismo como la forma más japonesa del Budismo. Nishitani Keiji, más tarde sucesor de Nishida Kitaro en la presidencia de la escuela de Kioto, dijo inspirado por el idealismo alemán: “Para Japón el estado no es simplemente espíritu objetivo, sino espíritu objetivo como actualización del espíritu absoluto” (Citado por U. Baatz: 1998, p. 100). De este modo basó la ideología *kokutai* en la “nada absoluta”, que en lenguaje de la Escuela de Kioto se refiere a vacío, *shunyata*. Nishida Kitaro consideraba que la misión histórica de Japón consistía en entablar una guerra interna contra las consecuencias de la aceptación de ideas occidentales desde la era Meiji, y una guerra externa contra el imperialismo y colonialismo de Occidente.

El mismo Hakugen en aquel momento llegó a decir: “La guerra actual es una lucha por la ‘paz eterna en Oriente’.

Los dirigentes budistas, arrastrados por esta corriente, durante los conflictos bélicos se sintieron obligados a ayudar al pueblo y a sus monjes en esta situación, lo cual les llevó en ocasiones a graves tergiversaciones. Para ello se basaban en pasajes de las Escrituras y en momentos de la historia budista que se prestaban a ello.

Brian Victoria cita manifestaciones sorprendentes de hombres tan conocidos como D.T.Suzuki, Yasutani Hakuun, Asahina Sogen, Sawaki Kodo y otros en relación con la guerra. Harada Sogaku dijo en una ocasión: “[Cuando manden] marchar: ¡andando! ¡andando!; [y cuando manden] disparar: ¡pum! ¡pum! Esta es la manifestación de la sabiduría suprema [de la iluminación]” (Citado por, Victoria ib.p.9)

¿Cómo es posible que ocurriera esto?, se pregunta Ichikawa Hakugen, consciente de su propia complicidad en la guerra. En su libro *Responsabilidad de los budistas en la guerra (Bukkyosha no Senso-sekinin, Tokio 1970)* describe doce características que se han ido desarrollando a lo largo de los siglos y que, en su opinión, han hecho vulnerable el Budismo japonés a tendencias sociales autoritarias.

En primer lugar, la **sumisión al estado**. En algunos sutras Mahayana de la India se atribuye al Budismo el papel de *protector del estado*. Este elemento fue muy bien acogido en Japón, y se desarrolló extraordinariamente. En la era Edo (1600-1868) el Budismo estuvo totalmente sometido al control estatal. Junto con el Sintoísmo prácticamente fue religión estatal y perdió su verdadera sustancia.

En segundo lugar, **la concepción budista de la humanidad y de la sociedad**. Por una parte el Budismo parte de la *igualdad de todos por su naturaleza búdica* inherente. Pero por otra, la doctrina del karma, como creencia en la retribución de las obras buenas o malas, se convirtió en justificación moral de las desigualdades sociales. *La desigualdad social llegó a poderse ver como expresión de la verdadera igualdad*. El socialismo, desde esta perspectiva, era una mala o falsa igualdad.

En tercer lugar, **la cuestión de la moral social**. La “Constitución de los diecisiete artículos del príncipe regente Shotoku” del año 604 obliga a obedecer toda orden imperial. Desde entonces, según Hakugen, el Budismo no sólo protegió el estado sino además su estructura social concreta y se convirtió en un servidor fiel de la política social conservadora del gobierno Meiji.

En cuarto lugar, está lo relacionado con **los derechos humanos y la justicia**. Todo lo que existe es vacío. Referido al ser humano significa que en el fondo es no yo, un yo mismo incognoscible. Si el “no yo” se convierte en ideología y se entiende como aniquilación del yo en lugar de cómo entroncamiento en sus raíces profundas, no hay espacio para el individuo. Según Hakugen a esto se debe la ausencia de una base para los conceptos de derechos humanos y justicia. Durante la guerra se proclamaba: “¡Extinguid el yo y servid al común!” De hecho el común era el estado y el emperador.

En quinto lugar Hakugen señala la **falta de un dogma** en el Budismo. Esto lo relaciona con la ausencia en el Budismo de un Dios transcendente personal a quien honrar y defender. Y hace derivar de allí el descuido del pensar discursivo y de la lógica. Todo se centra en el mundo interior del ser humano sin prestar atención a los actos externos.

La sexta característica aducida por Hakugen es el **concepto de on**, central en la ética Mahayana. Implica que la persona debe agradecimiento a cuantos le han hecho algún bien, a los propios padres, a los gobernantes, a todos los seres vivientes y a los “tres tesoros” (o cielo y tierra). Hakugen tiene la impresión de que el emperador ha asumido el papel de padre de la familia nipona, hacia quien el pueblo debe este *on*.

En séptimo lugar, **la interdependencia de todas las cosas**. El estado desde esta perspectiva se ve como un cuerpo orgánico, del que el individuo es una parte nada más. Esto le lleva a sentirse íntimamente unido a él; lo mismo ocurre en otros ámbitos, por ejemplo, en el laboral. El capitalista y los obreros forman una especie de cuerpo, en el que han de dominar la armonía y la colaboración para estar sano.

En octavo lugar Hakugen apunta a la **doctrina del camino medio**, lo cual lleva a evitar confrontaciones y a no adoptar posturas claras.

En noveno lugar, alude a **la veneración de los antepasados**. Toda la nación es una gran familia, y la virtud más importante es la lealtad entre súbditos y gobernantes. Esta concepción, del tiempo en que el Budismo era protector del estado, se amplió de tal manera que pudo servir de base a un eslogan de la guerra “Todo el mundo bajo el mismo techo”.

La décima característica tiene que ver con la **forma de entender el envejecimiento**. Un objeto *sabi*, por ejemplo, es un objeto viejo, pero cuyo uso respetuoso no lo ha degradado sino ennoblecido. Esto se ha extrapolado a una serie de leyes antiguas concluyendo que no se pueden cambiar y que, por lo tanto, una persona madura no exige cambios sociales sino que acepta el status quo sin criticarlo.

En undécimo lugar Hakugen señala que el Budismo da **preferencia a la paz interior por encima de la justicia**. La concentración en la paz interior del individuo hizo que el Budismo ni fomentara la voluntad de reorganizar la sociedad ni la justificara. Relaciona este punto con el hecho de que en el Budismo no existe un mandato divino de edificar el reino de Dios, basado en justicia terrena.

En último lugar Hakugen habla de la **lógica budista del soku**, del “tal cual es”. Considera que los conceptos budistas de talidad y no dualidad, que atraviesan todo el pensamiento budista, favorecen una visión estética y estática de la realidad, así como una armonía subjetiva distante. Debido a ello el Budismo carece, según él, de un fundamento teórico dinámico tanto para afrontar la realidad como para emprender cambios sociales.

Cada uno de estos puntos exigiría una larga reflexión para verlos con más detalle y detenimiento y para hacer resaltar lo que es su valor original y cuál su deformación. En la primera parte se ha visto lo que es sin duda la gran contribución que el Budismo puede aportar a la paz, sobre todo como camino y práctica, por ejemplo, del Zen. De ello puedo dar fe por lo que he ido viendo en el acompañamiento de muchas personas en los últimos quince años.

Por otra parte he podido constatar que existe la posibilidad de que la práctica —o bien porque falla la orientación o bien porque hay un problema serio de estructura personal enferma no detectado— fortalezca actitudes y actos que están en contradicción con una vida recta. Para ser un buen ladrón se necesita *hara*, dijo una vez Dürckheim, es decir *yoriki* (la fortaleza y serenidad que proporciona la práctica de sentarse en abismamiento que es el *zazen*) porque si no, los nervios le juegan una mala pasada. El *yoriki* se ha aplicado a la guerra, y se aplica hoy día en algunas empresas. Del “Zen del guerrero” se está pasando al “Zen del empresario” sin plantearse ni analizar si los negocios son justos o injustos y qué consecuencias tienen.

Esto último lo facilita el creer que en el Zen no hay que pensar. Si bien la práctica del *zazen*, el sentarse en abismamiento, consiste en **no pensar**

—en el sentido de discurrir o “trabajar con las potencias”— esto no significa que haya que fomentar la pereza o desidia intelectual. Para poder descansar de noche, hay que dejar de trabajar, pero esto no significa que haya que estar tumbado en la cama las veinticuatro horas del día. Bien orientado, el Zen ilumina los sentidos, incluido el pensar.

Una cuestión especialmente grave es la comprensión de la **persona humana y su responsabilidad personal**. Y en relación con esto se plantea la pregunta: **¿Qué es realmente paz?**

En el Zenbudismo se trata sobre todo de caer en la cuenta del mundo de KU, de lo que no cae en sentido. Si nos imaginamos una casa de planta baja y dos pisos, como imagen de nosotros mismos, lo primero sería recogerse de la dispersión y entrar en la casa. Una vez “recogidos”, estamos de momento en la planta baja. Esta correspondería a un estado de conciencia en que se es capaz de concentrarse en el aquí y ahora, de darse cuenta de lo que se ve, oye etc. y estar en lo que se está. Se trabaja mejor y se percibe todo mucho mejor que estando disperso, pero sólo se percibe el mundo hasta donde llegan los sentidos y el entendimiento.

Por medio de la práctica del Zen se trata de caer en la cuenta, de repente, en un momento, de lo que se escapa de todos los sentidos. Esto sería entrar en el primer piso. Allí no se percibe nada, es una plenitud vacía. Es el mundo de KU, vacío, *shunyata*, unidad vacía. Es a la vez lo incognoscible de uno mismo. Ahora hay que seguir, pues quedarse en este piso sería caer en la “enfermedad Zen” y ser un “muerto de categoría superior”. O como alguien que porta una pancarta que le cubre por detrás y por delante y le obliga a llevar la cabeza vuelta hacia un lado, con lo cual sólo puede ver un lado de la calle, en lugar de la calle entera.

Si se sigue adelante, se llegará al segundo piso. Allí vuelve a haber árboles, personas, bien y mal, dolor y felicidad, pero en cada una de estas cosas o acciones se experimentará el vacío inmenso del misterio. Aquí la persona decide, piensa, actúa, mejor dicho, es lo más profundo de ella lo que actúa. Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí, como decía Pablo. Aquí es posible insertar nuestro esfuerzo en la acción divina que en el silencio empuja la historia (Fernando Urbina). Paz aquí no es simplemente armonía indiferenciada, sino armonía que diferencia y discierne, es la capacidad de plantear las cosas claras y actuar en consecuencia sin caer nunca fuera de la experiencia de unidad con todos, hasta con el enemigo.

Cuando la fe cristiana en Occidente deja de ser vida y se convierte en ideología, entra en conflicto con otras ideologías, da lugar a enfrentamientos. Cuando en Oriente la experiencia del vacío, del despertar del Zenbudismo, deja de ser experiencia, un vivir despierto, y se convierte en ideología, elimina a la persona. No hay enfrentamiento, pero es ausencia de enfrentamiento por muerte. En uno y otro caso la historia demuestra que el poder se aprovecha de estas ideologías para sus propios intereses, dando lugar a guerras en uno y otro caso.

Me parece muy importante que el occidental no renuncie a su conciencia de persona sino que la ahonde al contacto con el Zenbudismo, que descubra su raíz inefable y actúe desde allí. Su contribución es la conciencia de persona, la del zenbudista la de KU.

Considero que una de las grandes responsabilidades del cristiano occi-

dental que practica Zen consiste en no traicionar su propia herencia, ni cristiana ni occidental, y purificarla al contacto con esta tradición oriental. Por una parte ha de purificar su fe cristiana y su forma de ser occidental y por otra ha de aportar su propio tesoro. De otra manera traicionaría a la humanidad privándola de un bien muy grande. Creo que el Cristianismo y el Budismo se pueden ayudar mutuamente a no caer fuera de su centro y a ofrecer a la humanidad lo mejor de sí mismos en aras de la paz.

Paz no es ni una vela muy movida por el viento (Cristianismo occidental distorsionado), ni una vela que no se mueve porque está apagada (Zenbudismo oriental distorsionado). Paz es la vela que arde vigorosa y clara en silencio y calma, es una vela que alumbra de verdad, que es luz y da vida.

BIBLIOGRAFÍA

AROKIASAMY, Arul, *¿Por qué Bodhidharma vino a Occidente? La transmisión del Zen, problemas, peligros y promesas*, Zendo Betania, Brihuega 1998.

ASAHINA, Sogen, *Zen*, Folleto MS del Engakuji/Kamakura.

BAATZ, Ursula, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Ein Leben zwischen den Welten*, Benziger Verlag, Zürich 1998 [Traducción en preparación].

ENOMIYA-LASSALLE, *¿A dónde va el hombre?*, Sal Terrae, Santander 1982.

— *Zen y mística cristiana*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.

HABITO, Ruben L.F., *Liberación total*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990.

SCHLÜTER, Ana María, “Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura”, en: *Cuadernos Fe y Secularidad*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 7-41.

SHARF, Robert H., “The Zen of Japanese Nationalism”, en: *History of Religions*, vol.33 n.º 1, (1993), p. 1-43.

SWANSON, Paul L., “Zen is not Buddhism”, en: *Numen*, vol. 40 (1993), p.115-149.

VICTORIA, Brian, *Zen, Nationalismus und Krieg*, Theseus Verlag, Berlin 1999 [*Zen at War*, Weatherhill, New York 1997].

YAMADA, Mumon, “What Saves Man from Present-Day Crisis”, en: *A Zen-Christian Pilgrimage. The Zen-Christian Colloquium 1981*, p. 32-35.

YAMADA, Kōun *Teisho on the Shodoka* MS del Sanun Zendo, Kamakura.