

El Budismo y el enigma de la existencia sufriente

El Budismo está de moda. O mejor dicho, lo están poniendo de moda los medios de comunicación que nos informan de que es una religión oriental, o de que no es una religión sino una filosofía, o de que es una religión pero sin Dios, etc. (1). Es decir, los clichés de los que ha vivido Occidente desde fines del siglo XIX (como explicaré, brevemente, en la segunda sección de este artículo). Y aquí habría que decir que *también* el Cristianismo viene de Oriente, o que el Budismo no es una filosofía sino un *camino de salvación* (o liberación) (2), y que si es una «religión sin Dios» no es una religión sin religación a algo distinto de un yo individual (3), etc. Pero el objeto de estas páginas no es el análisis de las diversas *teorías* que se han fraguado sobre el Budismo sino una presentación, lo más sucinta posible, de la entraña del Budismo y de aquellos puntos que puedan posibilitar el diálogo con el Cristianismo.

Juan M. Sánchez-Rivera Peiró *

* Sophia University. Tokyo.

(1) Véase *El País*, 23 enero 1994, pp. 30-31 y 24 enero p. 25; *El Mundo*, 6 febrero 1994, pp. 8-9, además de las recensiones de la película de N. Bertolucci *Pequeño Buda*.

I. La experiencia del Buda

SEGÚN los últimos estudios parece que Siddharta Gautama (Gautama es el apellido y Siddharta el nombre) el Iluminado (esta sería la traducción del título «el Buda», equivalente al título de Jesús *el Cristo*) debió morir hacia el 386 a. de C. (4). Se dice que su época era muy violenta. Los caballeros feudales (o *satriyas*) estaban tratando de eliminar las tribus de los alrededores, y el descubrimiento del bronce y del hierro había llevado el «arte» de suprimir la vida (tanto humana como animal) a unas cotas desconocidas hasta entonces.

En este contexto surgen diversos «movimientos de protesta» tanto de parte de los *satriyas* como por parte de aquellos que deciden abandonar las ciudades y adentrarse en los bosques (el movimiento *aranyaka*, de *aranya* = bosque), un poco al estilo de los primeros eremitas o de los *hippies* de los años 60 y 70.

Gautama había nacido y crecido en el gueto de la clase dominante (la de los *satriyas*) por ser hijo de un príncipe del linaje de los *Shakya* y, según se dice, había vivido al abrigo de todo conocimiento del dolor y la realidad. Su primer encuentro con éstos se dio durante una excursión que realizó fuera del palacio donde vivía, excursión durante la cual se encontró, sucesivamente, con un enfermo, un anciano, un muerto y un mendigo. Es decir que, *al salir de su pequeño mundo*, se dio de bruces con el sufrimiento. Y a partir de ese momento, cuando tenía 29 años, abandonó el palacio y se dedicó a buscar la verdad de la realidad, la raíz de ese sufrimiento. Durante mucho tiempo siguió la senda, ya conocida, del ascetismo convirtiéndose en *Sahakymuni* (el sabio silencioso —*muni*— de la raza de los *Shakya*). Pero esta búsqueda ascética no solucionó su problema, por lo que decidió apartarse de ese sendero y caminar solo. Su prepa-

(2) A. Pieris: *Love Meets Wisdom*. Orbis, New York, 1988, p. 19.

(3) H. Küng define la religión como «una relación individual-social, efectivamente vivida dentro de una tradición y comunidad (doctrina moral y, las más de las veces, también ritual), con algo que sobrepasa o abarca al hombre y su mundo, esto es, con una verdadera y última realidad, como quiera que ésta se entienda (el absoluto, Dios el *nirvana*)». H. Küng (et al.). *El Cristianismo y las Grandes Religiones*. Europa, Madrid, 1987, p. 12. y A. Pieris habla del *instinto religioso* como de aquel que busca *humanizar* lo que sólo está *hominizado*. *El Rostro Asiático de Cristo*. Sígueme, Salamanca, 1991, p. 127.

(4) H. Bechert: «El Buda histórico: Su doctrina como camino de liberación». En H. Küng (et al.) p. 351.

ración anterior le había ayudado a concentrarse, y es así como consiguió la iluminación, es decir la *experiencia liberadora de la verdad*.

Pero, y esto es muy importante, en este momento se encuentra con un dilema: ¿ha de dedicarse a compartir esa experiencia liberadora, o renunciar a ello? Es necesario imaginarse el contexto religioso de su tiempo para poder comprender la dificultad de la elección. ¿Qué peso podría tener la *teoría* (= *visión* experiencial) de este hombre en una sociedad en la que pululaban las opiniones? Y sin embargo, *movido por la compasión*, el Buda decide consagrar su vida a exponer la verdad que ha experimentado. La tradición dice que el primer hombre al que quiso exponer su doctrina se alejó de él sin haber entendido nada. Pero más tarde, en el bosque de las gacelas de Sarnat, ante las puertas de la ciudad de Varanasi, se encontró con cinco ascetas itinerantes a los que había conocido en la época de su rigurosa ascesis, y les expuso su doctrina de «Las Cuatro Nobles Verdades» (de la que hablaré en seguida) en el llamado *Sermón de Benarés*. Los cinco se convirtieron a su camino, y así nació la primera comunidad sangha). El Buda siguió enseñando durante cuarenta y cinco años hasta que murió, a los ochenta, como resultado de haber ingerido alimentos envenenados, y entró en el estado de completa extinción (*paranirvana*) en el que ya no hay reencarnaciones.

La experiencia básica del Budismo se puede resumir en las llamadas *Cuatro Nobles Verdades*:

1. Existe el sufrimiento. «Nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermedad es dolor, muerte es dolor, sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor».

2. Existe una causa del dolor: la «sed» o apego que «conduce a nacer de nuevo, y produce placer y pasión, buscando satisfacción acá y acullá, a saber: sed de placer, sed de existir y sed de no ser».

3. El dolor puede cesar: «la supresión completa de la sed, su destrucción, renunciando a ella, abandonándola, siendo liberado de ella y estando desaparegado de ella».

4. Hay una vía que conduce a la extinción: es el llamado óctuple camino:

- | | |
|---------------------------|----------------------------------|
| 4.1. Recta visión | 4.5. Rectos medios de existencia |
| 4.2. Recta representación | 4.6. Recto esfuerzo |
| 4.3. Recta palabra | 4.7. Recta atención |
| 4.4. Recta acción | 4.8. Recta concentración. |

Y si resumidos todo esto, podemos ver que todo se reduce a tres puntos fundamentales: 1. Concentración (6, 7 y 8); 2. Conducta moral (3, 4 y 5); y 3. Visión liberadora (1 y 2).

Existen infinitas *interpretaciones* de este *camino medio* que evita tanto el perderse en el placer como un ascetismo inhumano y estéril. Creo que la siguiente cita de A. Pieris, un teólogo católico que ha obtenido el primer doctorado en Budismo concedido a un no budista en la Universidad de Sri Lanka, ofrece una magnífica síntesis de lo que significa el camino del Buda:

«El consejo que el Buda dio a sus seguidores fue el de que debían *discernir* por sí mismos lo que está bien y lo que está mal, más que dejarse llevar por cada teoría y cada tradición en boga. De aquí que también la conducta moral (*sila*) y la concentración (*samadhi*) debían practicarse con el mismo *espíritu de discernimiento* de modo que se evitaran, cuidadosamente, todos los extremos, que no son más que adicciones» (5).

II. Expansión y evolución del Budismo

EL almanaque mundial 1994 nos dice que los creyentes budistas constituyen el 1 por 100 de la población de la India mientras que representan el 92 por 100 de la población de Tailandia, el 90 por 100 de la de Myanmar, el 87 por 100 de la de Cambodia y, en Japón y Taiwan, un 50 por 100 aproximadamente. Lo que late detrás de estas cifras es la historia tanto de la expansión del Budismo como de su elaboración teórica.

Cuando Siddharta el Buda muere sus discípulos se reúnen en el Primer Consejo con el fin de fijar su doctrina en lo que se ha llamado «El Triple Cesto» (*Tripitaka*, en pali *Tipitaka*): el de los *Discursos* (los «sermones» o «instrucciones» del Buda), el de la *Disciplina* (normas y reglas de la vida monástica) y el de las *Enseñanzas Especiales* (sinopsis analítica de las enseñanzas contenidas en los sutras). Lo que se sigue en los siglos sucesivos es un proceso que se puede ver como una consolidación/diversificación y una expansión/sincretismo.

(5) A. Pieris: *op. cit.*, p. 60.

a) Consolidación/diversificación

A raíz del Primer Consejo el mensaje budista se va extendiendo por la India y, al mismo tiempo, empiezan a surgir las primeras dificultades. El problema gira, básicamente, en torno a la tensión entre un Budismo «elitista» de carácter monacal (el *Sthaviravada* —en pali *Theravada*— o «senda de los ancianos») y otro, más laico y, también, más numeroso (el *Mahasanghika*). A finales del siglo III a. de C. existen ya unas dieciocho escuelas que, sin embargo, se consideran todas budistas.

El momento cumbre del Budismo en la India lo constituye el reinado de Ashoka (268-233) que, en el Tercer Consejo, declara la doctrina de la tradición *Sthaviravada* como central y estructura su reino en torno a ella. El Budismo se afianza en la India y, al mismo tiempo, empieza a misionar los estados helénicos del noroeste y sudeste de Asia. Los reyes sucesivos siguen, más o menos, su orientación y hacia el siglo II d. de C. tiene lugar el Cuarto Consejo en el que aparece la doctrina del *Mahayana* (o Gran Vehículo) como adversaria de la del *Sthaviravada* (o *Theravada*) a la que se denomina Pequeño Vehículo. El punto de disensión lo constituye la imagen ideal de la persona iluminada. Mientras que en el *Hinayana* esa persona ideal es el *arhat* o «santo» (con claros perfiles monacales) en el *Mahayana* lo es el *bodhisattva* o «ser de iluminación» que busca no sólo su propia liberación sino, también, la de todos los seres vivientes. Pero no conviene perder de vista que esta distinción ha sido elaborada por los seguidores del Mahayana, lo que hace sospechar que no sea del todo objetiva y, de hecho, en la actualidad ya no se habla de *Hinayana* sino de *Shravakayana* o «vehículo de los oyentes», es decir de los discípulos del Buda (6). Y es la doctrina del Mahayana la que acaba por conquistar el Norte, incluyendo China, Japón, Corea, Tíbet y Mongolia.

b) Expansión/sincretismo

SE podría diseñar un espectro de la expansión budista en el que uno de los polos lo constituiría un budismo

(6) H. Bechert: *op. cit.*, p. 402.

«puro» (tal como se da, por ejemplo, en Tailandia en donde el movimiento *Hinayana* aparece con toda su carga ética y casi sin influencia de las deidades locales) y el otro sería el Budismo Tibetano en el que las arcanas técnicas chamanistas al fundirse con (o ser absorbidas por) las religiones locales dan lugar a una completa cosmología repleta de deidades pacíficas o iracundas (7). Y en la zona media del espectro nos encontraríamos con el Budismo Chino (relegado ahora a Taiwan) en el que se da una síntesis de Budismo, Taoísmo y Confucionismo, y el Budismo Japonés que añade a las influencias anteriores la del Shintoísmo («camino de los dioses») local. Esto quiere decir que si el Budismo ha sobrevivido en esos países, se debe a su alianza con las «religiones cósmicas» locales. Se podría decir que si el Budismo (como religión «Metacósmica») es el alma (o la «forma») de las religiones cósmicas éstas, a su vez, le dan cuerpo (o «materia») (8). De aquí que no sea fácil para el Budismo (ni para las demás religiones) el establecerse en aquellos países en los que ya existe un «alma» o estructura de pensamiento distinto (ya sea cristiano o musulmán) (9).

III. La recepción occidental del Budismo

EL contacto del «Occidente» con el Budismo no es cosa de ayer. Existen estudios que demuestran que ya existía un cierto conocimiento de la situación de la India antes y después de la invasión de Alejandro Magno (327-325 a. de C.). Clemente de Alejandría (siglo III d. de C.) dice que los seguidores del Buda (¿los monjes?) le consideraban un ser divino debido a su santidad superlativa. ¡Y la Iglesia medieval veneró a un tal S. Josafat que los estudios posteriores de los Bolandistas demostraron que no era otro que el Buda (razón por la cual el nuevo santoral le dejó desaparecer silenciosamente)!

Pero es a finales del siglo XIX cuando, en una situación sumamente tensa, surgen los primeros estudios «científicos» del mensaje del Buda, a partir del descubrimiento europeo de los textos Pali y de las doctrinas que en ellos se contienen. Es un momento en el que, como resultado de la

(7) Véase A. Shearer: *Buda*. Debate, Madrid, 1994, p. 24.

(8) Para la distinción entre «Religiones Metacósmicas» y «Religiones Cósmicas» véase A. Pieris: *El Rostro Asiático de Cristo*, *passim*.

(9) Véanse las reflexiones de A. Pieris sobre la «teoría del helicóptero» de la expansión religiosa. *Concilium*, 246 (1993), pp. 247-266.

Ilustración, la Filosofía ejerce un predominio hegemónico sobre la Religión lo que hace que el Budismo se interprete como un sistema racional del que se ha sustraído la savia de los símbolos religiosos. En ese contexto lo que el Cristianismo hace es ceder su puesto en Europa y, aprovechándose de su relevancia política en Asia, «propagar el Evangelio» allí. El caso de Sri Lanka (la antigua Ceilán) puede servir de paradigma. Apoyado en el Gobierno inglés los misioneros reafirman su posición mediante la educación, la prensa (que no existía entre los budistas) y la predicación. La reacción budista es la de restablecer su posición en los tres campos y reivindicar su respetabilidad en Europa a base de presentarse como una filosofía sin religión que tiene una base «científica» y «racional». El resultado es un «Budismo de exportación» que no es más que una *filosofía doctrinal* sin ninguna savia religiosa. De aquí que se la haya tachado de panteísta, politeísta, teísta, agnóstica y atea.

A esto hay que añadir una apologética, tanto cristiana como budista, basada en el miedo. En 1895 Guillermo II de Alemania encarga al pintor de la corte un cuadro que simbolice el «peligro amarillo». Lo que está detrás de ese encargo lo verbaliza el párroco de Berlín, Robert Falkf del siguiente modo: «El budismo se ha convertido en un poder en Europa y América y, desde que hace más de cincuenta años emprendió su expedición de conquista en Occidente, ha logrado enormes éxitos» (10). A partir de este momento comienza, por ambos lados, una enorme propaganda apologética en la que o bien se presenta, con la mayor eficacia posible, la vida modélica de Jesús rebajando al Buda lo más posible, o bien se resaltan los elevados ideales éticos budistas y se resaltan los aspectos «destrutivos» del cristianismo (cruzadas, Inquisición, caza de brujas, etc.). El resultado es una intolerancia muy poco cristiana y una ignorancia muy poco budista.

IV. Una interpretación actual de la experiencia del Buda

EL punto de partida de Siddharta Gautama fue su encuentro con el sufrimiento, es decir *la desilusión* (desilusión que, como se verá en seguida, también está presente, de otra forma, en sus

(10) H. Bechert: *op. cit.*, p. 477.

primeras experiencias ascéticas). La raíz de esa desilusión está en el apego (la sed). Y de ese apego nace una acción que busca controlar la realidad (y, al tratar de controlar, la violenta). Pero cuando, después de la Iluminación, Siddharta Gautama se convierte en «el Buda», su «evangelio» (no se olvide que Evangelio significa *Buena Nueva*) se convierte en el Evangelio de la desilusión, el desapego y la acción «descontrolada» (o «espontánea»). Veamos lo que significa cada uno de estos temas.

1. De la ilusión a la des-ilusión

ESTE sería el *aspecto cognitivo* (o intelectual) de esa experiencia total que es la Iluminación (el ver la realidad como *es* y no como *deseamos* que sea). Recordemos que a Siddharta se le había educado en un mundo «ilusorio», un mundo en el que el sufrimiento, la enfermedad, la medicidad, y la muerte no tenían cabida. Se ha dicho que eso no es más que una leyenda. Hoy diríamos, más bien, que se trata de un símbolo de la Humanidad. Porque, en mayor o menor grado, todo ser humano crece en un contexto en el que *las ilusiones* (sobre el poder, la riqueza, la felicidad, el amor, etc.), *los prejuicios* (sexuales, culturales, religiosos, etc.), y *los conceptos* (abstractos, fragmentarios, estáticos, etc.) le apartan de la realidad. El psicoanálisis tendría mucho que decir sobre ese narcisismo del ser humano que se cree inmortal, omnipotente, casi «divino». Y es el encuentro con la realidad, en forma de fracaso amoroso, accidente de tráfico, bancarrota, etc., el que nos devuelve a la realidad, una realidad que se resiste, cruelmente, a ser *como la deseamos*.

Siddharta se desilusionó de la realidad en la que se le había hecho creer, pero sólo para subsistir esa primera ilusión por otra: la del ascetismo como solución *final*. Porque no existen sólo ilusiones «mundanas» sino, también, ilusiones «espirituales». Y sólo después de una lucha solitaria (en el sentido más profundo de la palabra) de muchos años consiguió ver la realidad como era.

Pero des-ilusionarse implica *observar* (la realidad interior y la exterior). Una observación que no es ni auto-absorción (a pesar del cliché del yogui que contempla su propio ombligo), ni reflexión sobre sí mismo, ni información. Es una *mirada objetiva* (no evaluativa o censora) *a sí mismo/a*. Lo cual no significa ni individualismo (somos más de lo que pensamos o, utilizando el lenguaje del Budismo Zen, el *yo pequeño* no es más que una

parte del *Yo Grande*) ni aislamiento (puesto que la iluminación es, precisamente, integración de la Totalidad).

2. *Del apego al des-apego*

ESTE sería el *aspecto afectivo* (o, más estrictamente, *apetitivo*) de la Iluminación. El ser humano no aprende sólo a ver la realidad de un modo deformado sino, también, a *desear* esa realidad, deseo que se manifiesta en esas pasiones que la teología católica ha llamado «pecados capitales» (es decir, pecados *radicales*, raíz o *cabeza*) de los demás pecados y que se pueden expresar como ira, orgullo, vanidad, envidia, avaricia, cobardía, gula, lujuria, y pereza (aunque la teología católica, por ignorar la vanidad y la avaricia, los reduce a siete mientras que la teología oriental, al incluir la vanidad pero no considerar la cobardía, limita a ocho). Son estos aspectos los que basan la doble dinámica de *la dependencia* (o «adicción») y de los *sentimientos negativos* (que no son más que el rechazo de aquello que amenaza al deseo). No se crea que lo que digo sobre las pasiones es una «interpolación» cristiana en el contexto budista. Según la doctrina del Buda, los métodos de meditación han de adaptarse a las disposiciones psíquicas del sujeto. El novicio y la novicia que tienen un carácter apasionado deben meditar sobre los aspectos repulsivos del cuerpo; los de temperamento colérico lo han de hacer sobre el amor altruístico, etc. (11).

El apego crea dependencias (dependemos de aquello sin lo cual pensamos que no podemos ser felices), la dependencia lleva al miedo de perder lo que deseamos, y el miedo da lugar a las expectativas, expectativas que, a su vez, llevan al control y a los sentimientos negativos cuando la realidad no responde a dichas expectativas. Sentimientos negativos sobre nosotros mismos y sobre los/las demás. La solución está en el desapego, el comprender que la felicidad no depende de lo exterior.

Pero el desapegarse no significa la pérdida de la capacidad de vivenciar. Otro de los clichés que se tienen sobre «lo oriental» es el de que desapegarse significa volverse apático/a. La realidad es que nos volvemos más enérgicos, más vitales porque gastamos menos energías en tratar de cambiar la realidad en vez de emplear esa energía para *comprenderla*. Cier-

(11) Véase A. Pieris: *Love Meets Wisdom*, p. 59.

tamente desaparece la dependencia, pero no la *interdependencia* (y la vivencia de interdependencia no lleva a la apatía sino al agradecimiento, el gozo de dar y recibir libremente). Y si ya no dependemos del amor de la otra persona, eso no significa que no amemos sino todo lo contrario. Desaparece el deseo pero no la *preferencia*, que no es más que un deseo desapegado. Puedo *preferir* un día soleado a uno lluvioso, pero eso no significa que la lluvia me hunda en la desesperación. ¡Un día lluvioso es mi *segunda preferencia*!

3. *Del control al des-control*

UNA acción basada en la ilusión y el apego es una acción violenta. La violencia es uno de los problemas básicos del ser humano, pero es un error tratar de reprimirla porque sólo podemos cambiar aquello que hemos comprendido. La Historia (pasada y presente) nos muestra lo que pasa cuando *reaccionamos* sin comprender. Violamos la realidad (las ideologías de todo tipo), violamos a las personas (la opresión social y sexual), violamos la naturaleza (la destrucción ecológica). Pero ¿hay que optar, entonces, por la inacción, el «pasotismo»? No, sino que hay que descubrir lo que significa *responder* a la realidad, obrar no reactiva sino responsablemente. El malentendido se debe a que, en Occidente, la responsabilidad se ha concebido como «deber» (con lo que implica de lucha entre el sentimiento individual y la ley general) mientras que, etimológicamente, responsabilidad viene de «responder hábilmente». Es una acción que responde a las posibilidades (latentes) del contexto. Tal vez habría que decir que no se trata tanto de una *acción* cuanto de un *acontecimiento*, una *respuesta que brota de nuestra a-seidad* (entendiendo por tal una acción no-egoísta). ¡No actuamos sino que somos actuadas/os!

Creo que esta interpretación es fiel a la esencia de la experiencia del Buda. Pero hay que añadir que un *camino no es una meta*. La meta es lo que se encuentra no lo que se busca. Y si digo esto es porque todo camino se puede convertir en una trampa, en una *ilusión más* (como se convirtió el ascetismo en la experiencia inicial del Buda). Se puede sustituir el yo «material» por uno «espiritual». Se puede hacer del des-apego o del des-control una meta. Lo cual no es más que poner condiciones para ser feliz, condiciones que, por supuesto, nos llevan de nuevo al sufrimiento. Lo esencial es, una vez más, vivenciar lo que nos está pasando y no lo que *deseamos* que nos pase. O, como ha dicho el Iluminado:

«Para venir a lo que no sabes
 has de venir por donde no sabes.
 Para venir a lo que no gusta
 has de ir por donde no gustas.
 Para venir a lo que no posees
 has de ir por donde no posees.
 Para venir a lo que no eres
 has de ir por donde no eres» (12).

IV. El árbol de la sabiduría y el árbol de la cruz

LAS disyuntivas son, ciertamente, peli-
 grosas y, no menos ciertamente, nada budistas. Pero resulta casi inevitable
 decir que el árbol de la cruz, del cual cuelga Jesús el Cristo, y el árbol bajo
 el que medita, serenamente, Siddharta Gautama el Buda, son el símbolo,
 respectivamente, del precio del amor y del fruto de la sabiduría. No se
 trata, en realidad, de una disyuntiva sino de la dialéctica entre el idioma
 de la gnosis (entendida como *conocimiento liberador*) y del idioma del ága-
 pe (entendido como *entrega redentora*). Cada uno de estos idiomas es *salví-
 fico*, en tanto en cuanto implica un acontecimiento auto-trascendental que
 transforma radicalmente la existencia de la persona afectada. Y si la Histo-
 ria del Cristianismo nos muestra una clara desconfianza hacia el gnosti-
 cismo, la Historia del Budismo nos muestra una no menos clara
 desconfianza hacia lo afectivo. De aquí los cuatro puntos de reflexión
 que sugiero para acabar estas páginas, y que están basados en el libro, ya
 citado, de A. Pieris *El amor al encuentro de la sabiduría*.

1. En la Historia del Cristianismo se han dado una serie de aberracio-
 nes gnósticas (docetismo, maniqueísmo, catarismo, jansenismo, quietis-
 mo, iluminismo, etc.) que han contribuido a que la teología católica
 desconfie de toda clase de gnosticismo. Y lo mismo se puede decir de la
 Historia del Budismo y de su desconfianza hacia toda clase de «pietismo»,
 desde el *Bakti Yoga* hasta el «misticismo erótico». Pero el hecho mismo de
 la desviación prueba, en ambos casos, que el inclinarse unilateralmente
 por uno de los polos (el gnóstico o el agapeico) lo único que consigue es,

(12) El «Iluminado», en este caso, no es el Buda sino San Juan de
 la Cruz. Véase *Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid, BAC, 1955, p. 476.

precisamente, fomentar aquello que se quiere evitar. Y, una vez más, el psicoanálisis tendría mucho que decir sobre los frutos de la represión (tanto individual como institucional).

2. Tanto el Budismo como el Cristianismo han ignorado, lamentablemente, el influjo positivo que ambas modalidades religiosas han tenido en las culturas que han moldeado. El Cristianismo ha tendido a hacer del Budismo una corriente apolítica, ahistórica, y asocial perfectamente descrita en la expresión de Max Weber «ascetismo desarraigado del mundo». El Budismo, por su parte, se ha limitado a ver el Cristianismo como una «espiritualidad piadosa» con más de apego que de desapego. Lo que ambos necesitan aprender el uno del otro es que el Budismo ha sobrevivido durante siglos precisamente en virtud de ser un *agente activo* de los procesos socio-políticos y que el Cristianismo ha promovido un tipo de amor que no debilita a la persona sino que fomenta la visión de un mundo nuevo y da fuerzas para crearlo.

3. Dado que (como decía en el primer punto de reflexión) todo impulso humano reprimido tiende a resurgir de un modo violento, la represión del gnosticismo en «Occidente» ha dado lugar a esa gnosis negativa que es el «cientificismo» (la fe *ciega* en el poder liberador del conocimiento científico) y la represión del amor en «Oriente» ha originado un pietismo exagerado que raya en la superstición y que se puede observar en todos los países en los que el Budismo es mayoría (pietismo que los «especialistas» del siglo XIX y algunos de los especialistas de «la Nueva Era» han preferido no tener en cuenta). La «reverencia hacia la tierra» (tan importante en el Ecologismo) es, ciertamente, una aportación oriental, pero eso no debe hacernos olvidar que la Naturaleza también puede ser terrible (huracanes, terremotos, etc.). Reverencia no es sumisión sino respeto. Y el mismo Budismo establece una *Jerarquía de la Vida*, jerarquía a la que también tiene que adaptarse la Ciencia y la Ecología.

4. Y queda, por último, el hecho (que no puedo elaborar aquí pero que se puede ver desarrollado en el libro de Pieris al que he hecho alusión) de que existe una gnosis cristiana que es agapeica (la de las místicas y místicos) y un ágape budista que no pierde su raíz gnóstica (como se puede apreciar en algunas manifestaciones del Budismo Zen). Dicho de otro modo, el ser humano *visto en su totalidad*, implica ambos modos de realizarse, y es en el fondo de nosotros mismos y nosotras mismas donde tiene que comenzar ese diálogo, todavía potencial, entre el Budismo y el Cristianismo.