

El misterio de la vida y la muerte: un diálogo cristianobudhista desde la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar

The mystery of life and death: a Buddhist-Christian dialogue from the cosmotheandric intuition of Raimon Panikkar

López Saavedra, Camilo Alfonso

 **Camilo Alfonso López Saavedra**
camilolopezsaavedra@usantotomas.edu.co
Universidad Santo Tomás Bogotá., Colombia

Revista Perspectivas
Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colombia
ISSN: 2145-6321
ISSN-e: 2619-1687
Periodicidad: Trimestral
vol. 6, núm. 21, 2021
perspectivas@uniminuto.edu

Recepción: 09 Abril 2021
Aprobación: 23 Septiembre 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/638/6382735010/>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Resumen: Este artículo aborda el misterio de la vida y de la muerte desde el diálogo interreligioso cristiano-budhista[1], a partir de la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar. Esto abre a una comprensión renovada de lo que es vivir y morir, dos dimensiones relacionales que aperturan al Absoluto en la vivencia plena del instante tempiterno. Para ello, en un primer momento, se realiza un acercamiento homeomórfico entre las nociones de Occidente y Oriente, porque si bien los lenguajes de expresión del misterio son distintos, en lo humano profundo todos nos encontramos. En un segundo momento, se expone la comprensión del misterio que nos ocupa desde la visión budhista, especialmente la del zen por ser muy cercana a la comprensión de la vida y de la muerte de la mística y la sabiduría occidental. Finalmente, se determina la mutua fecundación entre Oriente y Occidente en cuanto a sus visiones del misterio de la vida y de la muerte. Encuentro que posibilita el método: hermenéutica diatópica, del filósofo y teólogo indo-catalán Raimon Panikkar.

Palabras clave: resurrección, renacimiento, intuición cosmoteándrica, tempiternidad, Panikkar.

Abstract: This article addresses the mystery of life and death from the Buddhist Christian interreligious dialogue, based on the cosmotheandric intuition of Raimon Panikkar. This opens up a renewed understanding of what it is to live and die, two relational dimensions that open the Absolute in the full experience of the temporary instant. For this, at first, a homeomorphic approach is made between the notions of the West and the East, because although the languages of expression of the mystery are different, in the deep human we all meet. In a second moment, the understanding of the mystery that occupies us is exposed from the Buddhist vision, especially that of Zen because it is very close to the understanding of life and death of mysticism and Western wisdom. Finally, the mutual fertilization between East and West is determined in terms of their visions of the mystery of life and death. Encounter that enables the method: diatopic hermeneutics, by the Indo-Catalan philosopher and theologian Raimon Panikkar.

Keywords: Resurrection, rebirth, cosmotheandric intuition, tempiternity, Panikkar.

Introducción

Hoy día la pregunta por la muerte es recurrente ante las cifras de mortalidad por Covid-19. Antes lo era por las cifras que dejaba la violencia, otras enfermedades, suicidios o accidentes. Ha estado siempre vigente. También sucede que la inquietud por la muerte se torna pregunta por la vida: ¿las cosas serán como antes después de esto?, ¿tiene sentido la vida?, ¿estoy viviendo de la mejor manera? Aún más, como no he podido ser ajeno al misterio de la muerte, ello me ha convencido de que el ejercicio teológico debe tener como punto de partida y de llegada la existencia misma. He conocido, gracias a Panikkar, otros lugares religiosos, los cuales han propiciado una lectura de fe interreligiosa que, lejos de afectar mi identidad cristiana, la han enriquecido. Un problema universal como la vida y la muerte solo tiene respuesta universal, ninguna cultura o religión sobrevive como una aldea aislada.

Por tanto, este artículo tiene como punto de partida la pregunta problema: *¿hay vida antes de la muerte?* Esta hizo necesaria una comprensión dialogal entre el cristianismo y el buddhismo sobre el misterio de la vida y de la muerte, pues ambas tradiciones tienen perspectivas abiertas a la interfecundación, cuyo resultado es una visión que se constituye en respuesta a la indagación existencial de tantos hombres y mujeres en tiempos inciertos, en los que el futuro importa en exceso, y casi nada el momento presente.

A propósito de la pregunta por la vida y la muerte hoy día, cabe señalar que la teología cristiana precedente al Concilio Vaticano II se preocupaba por los novísimos y la retribución post mortem; pero dio un giro importante con las aportaciones de teólogos cuyos intereses estaban volcados hacia el compromiso histórico del cristiano y la construcción del Reino de Dios aquí y ahora, entre ellos: Óscar Cullmann, Jürgen Moltmann, Jacques Daniélou, Henri De Lubac, Yves Congar, Aloysius Pieris y Karl Rahner, con significativas aportaciones a la elaboración de las constituciones conciliares *Lumen Gentium* (Concilio Vaticano II, 1964) y *Gaudium et Spes* (Concilio Vaticano II, 1965a).

Adicionalmente, para el año 1968, ya preparaba Gustavo Gutiérrez (1975) la publicación de su obra *Teología de la liberación: perspectivas*, que iba a marcar un camino identitario para la Iglesia latinoamericana y la contextualización del Vaticano II en sus latitudes. En este mismo año Jürgen Moltmann (1972) publicaba *Teología de la esperanza*, una obra de frontera cuyo interés fue teologizar la política desde una escatología encarnada en la historia. Todas, elaboraciones teológicas que daban un giro a la manera de hacer teología, pues, su punto de partida dejó de ser el *eschaton* para serlo la realidad misma.

De otro lado, en el buddhismo *zen*, se halla un énfasis muy claro de la comprensión de la vida y de la muerte: vivir y morir están estrechamente anclados en el momento presente. Por eso, es más preciso hablar de renacimiento (morimos y nacemos continuamente a lo largo de la existencia) y no de reencarnación (acciones resultantes del **karma** que dan lugar a nuevos nacimientos en vidas posteriores).

Y es que el zen, tradición budhista de particular interés para este artículo, afirma que la muerte está ocurriendo aquí y ahora como también la vida que renace. De hecho, el ahora es el lugar teológico donde ocurre la plenitud, y el que evidencia el real encuentro de fondo entre las comprensiones cristiana en la resurrección y budhista en el renacimiento.

Es más, esto lo han acentuado en sus enseñanzas los maestros Enomina Lasalle, quien participó en la redacción del decreto conciliar *Ad Gentes*. Thomas Merthon, Willigis Jäger, Ana María Slüther, Paul Knitter, Pablo D'ors y, en Colombia, los sacerdotes católicos Jorge Julio Mejía S. J. y Víctor Ricardo Moreno, solo por nombrar algunos quienes han sido puentes de diálogo entre el cristianismo y el budhismo.

Occidente-Oriente: equivalencias homeomórficas del misterio de la vida y la muerte

La pregunta por el misterio de la vida y de la muerte no es solo un interés religioso, sino también profundamente humano, por eso es válido establecer equivalencias *homeomórficas* entre las sabidurías de Occidente y del budhismo, no solo desde la teología mística, sino también desde la filosofía perenne. Entiéndase por *equivalencias homeomórficas* las analogías de tercer grado, es decir, aquellas que en un primer grado no significan lo mismo, en segundo grado sus funciones no son las mismas entre dos culturas o religiones, pero en un tercer grado son equivalentes. *El Diccionario Panikkariano* (2016), obra de los teólogos Victorino Pérez y José Luis Meza, ofrece casos concretos de equivalencias homeomórficas entre el cristianismo, el judaísmo, el islam, el hinduismo y el budhismo:

Entre Cristo y el *Mashiah* judío hay una equivalencia *homeomórfica*. Entre Cristo e Isvara en el hinduismo, otro equivalente *homeomórfico*. Entre el *Yahveh* judío, el Dios cristiano y el *Allah* del islam, en las religiones monoteístas, y el *Brahman* en el hinduismo; no significan lo mismo, pero podemos hallar entre ellos un claro equivalente homeomórfico. (p. 108).

Dicho esto, el primer acercamiento a una equivalencia *homeomórfica* dada en lo humano profundo es a la estrecha cercanía entre la ígnea comprensión heracliteana de la realidad y el *anicca* budhista. Heráclito de Éfeso, en su *corpus* filosófico, trata la impermanencia como un asunto nuclear. Para él, la reflexión filosófica es descubrir lo que somos, conocerlo y conectar con ello (Solana Dueso, 2015). Somos el fluir descrito en su (fr. 91): “En el mismo río no es posible entrar dos veces”, y la coincidencia de los contrarios, ya que, la decadencia de uno anuncia la aparición de otro (fr. 69): “El día-noche, verano-invierno, guerra-paz, saciedad-hambre, se altera como el fuego que, cuando se mezcla con aromas, se denomina por la fragancia de cada uno”, todo fluye, se sucede y se integra.

Para el zen, *anicca* es una experiencia esencial, la impermanencia es real, como dice Dogen en *Uji*: “Ser tiempo tiene el don de la regeneración: hoy regenera el mañana, hoy regenera el ayer, hoy regenera el hoy, mañana regenera el mañana. Porque la regeneración es el don del tiempo, no puede haber acumulación de los tiempos antiguos y de los tiempos presentes”^[2]. Existe una particularidad en el zen, y es la percepción del tiempo, pues no es que sigamos su dinamicidad, sino que somos tiempo: “No debes pensar que el tiempo meramente vuela y se escapa. No debes pensar que el vuelo del tiempo es la única función del tiempo. Si el tiempo, sin más, volara entonces no habría más que intervalos entre ayer y hoy,

y tú estarías separado del tiempo”^[3]. Por tanto, no es que existamos en el tiempo, somos tiempo. Tal como el filósofo de Éfeso expresara siglos atrás: somos fuego que arde radiante para alumbrar la fugacidad de todas las cosas. Fuego y tiempo, primera equivalencia *homeomórfica*.

La segunda aproximación es a la afinidad de la experiencia de la nada del maestro Eckhart con el *sunyata* budhista. Eckhart enseñó que la unión mística exige desnudarse de todo ropaje, a fin de que la talidad del ser se compenetre sin impedimentos con el Absoluto. En uno de sus sermones que tiene por nombre *Vivir sin porqué*, el dominico enuncia: “El fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios” (Eckhart, 2008, p. 49), y en *El fruto de la nada* asevera: “La nada era Dios. Todas las criaturas están en Dios como una nada, pues él tiene el ser de todas las criaturas en sí mismo” (Eckhart, 2008, p. 91). “La nada era Dios” es la mejor expresión de la vacuidad plena en el maestro Eckhart, muy lejana al nihilismo convencional.

Asimismo, el *sunyata* budhista es vacuidad plenificante: “Para Oriente la nada no es lo negativo, sino una experiencia extrema de luz, una ausencia iluminadora, un vacío radiante” (Díaz, 2009, p. 214). En el zen, *sunyata* no es equiparable con el nihilismo occidental, todo lo contrario, la palabra proviene de la raíz *svi*, que significa ‘expandido’, por tanto, es una expansión que da lugar a un vacío que expresa no ausencia de plenitud sino de ego.

Densho Quintero, maestro misionero de la Escuela Soto en el templo *zen* *Mente Magnánima, Dai shinji*, en Colombia, afirma lo siguiente:

Según el budismo todo lo que “es” carece de sustancia inherente y solamente existe por causas y condiciones: cuando las condiciones cesan, el fenómeno deja de existir. *Sunyata* es la realidad última y, por tanto, trasciende la posibilidad de expresarse de manera afirmativa por medio del lenguaje.

El *Tao Te King*, texto del que el budhismo zen se nutrió, expresa bellamente:

Treinta radios en el medio
pero es el vacío mediano
quien hace marchar el carro.
Se trabaja para hacer vasijas,
pero es el vacío interno
del que depende su uso.
Una casa está agujereada de puertas y ventanas,
pero sigue siendo el vacío
quien permite que se habite.
El Ser de unas posibilidades, y es por el no-ser que se las utiliza. (Lao-Tsé, 2013)^[4].

De igual forma, el filósofo japonés Keiji Nishitani (1999), en su texto *La religión y la nada*, enuncia:

La vacuidad del *sunyata* no es una vacuidad representada como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Por esa razón, en el fondo es una con el ser, del mismo modo que el ser, en el fondo, es uno con la vacuidad. (p. 179).

En efecto, *sunyata* es la mostración más diáfana de la imposibilidad de una existencia separada e independiente, por eso está hermanada con una comprensión muy difundida por Panikkar: *pratityasamutpada*, la red infinita en

la que todo está interconectado. En consecuencia, si la experiencia de la totalidad no lleva a la relatividad radical, se camina por el sendero equivocado, pues el ser humano es constitutivamente relacional. En él es proporcional el camino interior al despliegue ontológico.

El maestro Eckhart (2018) considera que en la unión mística el ser humano se abre en la medida que renuncia a eso que lo aleja de Dios para colmar ese vacío resultante con su presencia. En tanto Eckhart y el budhismo *zen* sostienen que la experiencia del vacío no es *nihilum*, sino vivencia plena de eso que nos constituye, nada y *sunyata* es la segunda equivalencia homeomórfica.

El tercer encuentro es entre la visión profunda de Juan de la Cruz en *Noche oscura* y el *vipassana* budhista. A modo de poema, el místico español, libre de todo asidero en la oscuridad más densa, camina al encuentro con el amado para ser transformado sin otra luz ni guía más que la que arde en su corazón:

En la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa, sin otra luz ni guía sino la que en el corazón ardía.
Aquésta me guiaba, más cierto que la luz del mediodía,
adonde me esperaba quien yo bien me sabía, en parte donde nadie parecía.
(De la Cruz, 2012, pos. 4249).

Juan de la Cruz, con la analogía de la noche, expresa que los momentos de oscuridad cultivan las más importantes perfecciones porque la claridad de visión se da con la renuncia a las oscuridades interiores, dejando a la luz del corazón alumbrar y ser guía en cualquier senda. Aunque, para ello también sea inexorable el abandono y la confianza, puesto que Dios nos conduce por lugares insospechados “adonde no sabes por donde no sabes” (De la Cruz, 2012, pos. 4210), al encuentro definitivo con Él.

El *vipassana* (visión profunda) se fundamenta en la serenidad (*samatha*) y está imbricada en la recta atención. Es una actitud que perfora la realidad y se introduce en ella a fondo. Los maestros *vipassana* norteamericanos Joseph Goldstein y Jack Kornfield enseñan: “Es necesario aprender a observar de un modo nuevo, ecuánime y profundamente desidentificado [...]. Una apertura que requiere que nos abramos completamente al momento presente para descubrir el corazón de la compasión” (2011, pp. 102-106). Una anotación que remarca las repercusiones de la interioridad en la otredad, en cuanto meditar es hallar la compasión que reside en el corazón para ponerla en movimiento. Ambas experiencias, el fuego del corazón y la visión profunda alumbran el camino hacia el encuentro con la plena realización, por lo cual, es una equivalencia homeomórfica dada entre el amor que hace arder el corazón en noche oscura y la compasión que reside en el corazón de la visión profunda *vipassana*.

El cuarto acercamiento es entre el primer discurso de Buddha y los dos caminos de liberación propuestos por Arthur Schopenhauer, a saber, la contemplación del arte y la ascesis. Para este filósofo, la contemplación del arte es desinteresada y desprovista de deseo como lo es también la ascesis, aunque la primera sea una disposición interior y la segunda una expresión exterior de la mismidad. El hijo de la antigua Prusia afirma que los seres humanos se mueven en el mundo de las representaciones que llevan a una voluntad que en esencia es sufrimiento y dolor, la cual, no obstante, puede superarse a través de la contemplación desasida y la ascesis abnegada.

Es evidente la simetría de la filosofía de Schopenhauer con el propósito de las cuatro nobles verdades del buddhismo. Ello resulta en una invitación a la sabiduría que se niega a caer en la trampa de una vida sometida al apego, al deseo superficial, para abandonarse en la contemplación del arte y la renuncia, más allá del mundo como voluntad y representación.

La quinta relación se estableció entre la insubstancialidad del ser en Heidegger y el no-yo budhista. Heidegger discurrió en la ontología fundamental a partir de la imagen de un claro en el bosque en medio de la selva negra, una espaciosidad vacía que diafaniza el ser y propicia su acontecer (*lichtung*). Como insubstancialidad es relación, Heidegger (2014) trata sobre ello en su libro *Ser y tiempo*:

La aclaración de estar en el mundo ha mostrado que no hay inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros. Pero, 'los otros' ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura *ontológica* de lo así "dado" como algo obvio y no necesitado de mayor investigación. La tarea consiste en aclarar fenoménicamente la índole de esta *coexistencia* en la inmediata cotidianidad, e interpretarla en forma ontológicamente adecuada... El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia. (p. 136).

Por tal razón, el no-yo budhista (*anatta* en pali-*anatman* en sánscrito) y la insubstancialidad confluyen en la comprensión relacional de la realidad, ya que, ni uno ni otro dan cabida al aislamiento de lo particular, "coexistir y coestar" son expresión genuina de ello. Valga la pena aquí una breve aclaración, en el hinduismo el *atman* (yo) es una doctrina identitaria, mientras que en el buddhismo es claro el *anatman* (no-yo). Panikkar (2015) logra integrar las dos tradiciones afirmando la no identificación del ego con el yo: "mi ego no es mi yo" (pos. 926). Esto luego lo desarrollará a mayor profundidad con la plena identificación del tú y todas las conjugaciones pronominales que expresan relacionalidad. Es más, su definición de Dios versa en esta dirección: "Dios es aquel que rompe tu aislamiento pero respeta tu soledad" (Panikkar, 2015, pos. 926). Heidegger leyó las *Upanishads*, y tuvo la oportunidad de discutir con Panikkar sobre este tema que involucra las dos tradiciones orientales. En todo caso, el *anatta* budhista y la insubstancialidad del ser son composibilitantes de relatividad y equivalentes homeomórficamente.

Así las cosas, las equivalencias homeomórficas soportan tanto la posibilidad como la necesidad del encuentro entre el cristianismo y el buddhismo, ya que, sus sabidurías primordiales revelan puntos de convergencia. Panikkar solía decir que el diálogo interreligioso antes que un diálogo entre creencias, lo es de creyentes. Los seres humanos de las diversas culturas comparten muchas intuiciones de las cuales solo se hacen conscientes en el inter-ser de su encuentro. Se constata que *anicca*, *sunyata*, *vipassana*, las cuatro nobles verdades y *anatta* no son experiencias ajenas a Occidente. La impermanencia, los vislumbres claros de la noche oscura, la contemplación del arte y la renuncia, la insubstancialidad del ser y la relatividad radical dan razón de ello.

Abierto el camino de encuentro entre el cristianismo y el buddhismo en torno al misterio de la vida y de la muerte, el capítulo tercero se ocupa de explicar los fundamentos teológicos de la creencia cristiana en la resurrección

y la creencia budhista en el renacimiento a partir de sus principales escuelas. Dentro de este propósito, la escatología paulina y la cristofanía de Panikkar permitieron establecer los fundamentos bíblico-teológicos del cristianismo, mientras que el renacimiento budhista fue explorado a partir de sus escuelas más representativas: *hinayana, mahayana, vajrayana y zen*; y sus respectivos textos: *Sutra Pitaka, Madhyamakakarika, Bardo Thodol y Shoboguenzo*.

Antes de adentrarnos en la cristofanía, merece la pena mencionar que Raimon Panikkar, además de leer la obra de Thomas Merton (1994) *El zen y los pájaros del deseo* en Harvard en 1970, tuvo una amistad muy cercana con el monje budhista zen Guiseppe Jiso Forzani, con quien de seguro compartió estos hallazgos experienciales sabedores de las equivalencias latentes entre el cristianismo y el *zen* en lo que al tiempo, la eternidad y la plenitud de lo humano refiere.

En lo sucesivo, la cristofanía acentúa más la experiencia de Cristo que el conocimiento arqueológico de Jesús, más la identidad que su identificación. Ello supone la plena identidad de Jesús con Cristo, la cual no se agota en su identificación histórica. De ahí, el Cristo que trasciende la historia, símbolo total de lo real, sea plenitud de lo humano. El ser humano es una manifestación de Cristo y, por tanto, es tarea ineludible redescubrirlo; de hecho, no conocemos a Cristo, ni siquiera lo imitamos, sino que lo somos. Está en lo más íntimo nuestro y más allá de nosotros, es inmanente en la trascendencia y trascendente en la inmanencia.

En 1997 en su casa de Tarvetet, plasmó en su diario la siguiente reflexión cristofánica: “Tarvetet, 22 de abril de 1997: ¿Es prudencia o timidez intelectual? Hace más de 50 años que tengo la experiencia cristofánica (el ser una cristofanía). La inmortalidad significa más que el perdurar en la historia. Trasciende el tiempo —y, por lo tanto, ya desde ahora aquí y desde aquí—” (Panikkar, 2020, pos. 373).

La consciencia cristofánica, esto es, el vislumbre de la presencia de Cristo que nos transide es ya la plenitud de lo humano. No es que por algún *corpus* doctrinal se logre ser Cristo, en absoluto, de lo que se trata es de ser conscientes que ya lo somos y que la plenitud no es asunto del futuro ni mucho menos del más allá. Por eso, es relevante definir lo que para Panikkar es esperanza, pues no es la espera de algo que está por venir, sino la contemplación de lo invisible que ya está aquí. Cristo no es solo alfa y omega, principio y fin, sino también beta, gama, delta... Él habita en la plenitud de cada instante. Es ese el motivo por el cual en este artículo se desarrollan algunos aspectos de la escatología paulina, ya que, su afinidad con la cristofanía de Panikkar es evidente.

Pablo remarca el ya como un despertar sin precedentes en la consciencia salvífica de cada ser. El *todavía no*, lo entiende como camino de perfección hacia el que transita la creación entera hasta su definitiva realización. Resucitar, por tanto, es superar la dicotomía vida-muerte, amor-ley, judío-gentil, gracia-pecado, justicia-justificación, fe-obras, viviendo la resurrección; es decir, es la renovación total que Cristo ha obrado en nosotros para morir, para vivir, para hacer del amor ley. Pablo fue un hombre consciente de la presencia de Cristo en su vida personal.

De este modo, el apóstol de los gentiles comprendió la resurrección como camino posible en Cristo para todos, lo que inició en Jesús (resurrección) será llevado a buen fin en la resurrección de todo humano (parusía), pero la resurrección es una realidad posible ya. Pablo adentra en una nueva comprensión

donde la gracia sobreabundante supera al pecado, la justificación no es sin justicia, y la fe y la esperanza conducen al amor definitivo.

El buddhismo ante el misterio de la vida y la muerte

En cuanto al buddhismo, la vivencia de la extinción de Siddhartha Gautama reveló un camino conducente a un estado sin sufrimiento. Lo fundamental de este camino son las cuatro nobles verdades: naturaleza del sufrimiento, origen del sufrimiento, superación del sufrimiento y el noble óctuple sendero. Todas, contenidas en su primer discurso el *Dhammakaccappavattana Sutta*, también conocido como el *Sutra de Benarés*. Los *Sutta Pitaka* agrupan los discursos de Buddha, y dentro de estos los *Digha Nikaya* (discursos mayores) pretenden la formación de los monjes, en uno de ellos, se encuentra una enseñanza fundamental sobre el anatta y la percepción del tiempo, que para este artículo es de relevante interés:

Oh *bhikkus*, los samanes y brahmanes que suponen la existencia del pasado o del futuro, que teorizan acerca del pasado y del futuro, no saben, no ven, no es sino la opinión, la inquietud, la perturbación de personas dominadas por el deseo. Asimismo, los que sostienen que existe un atman consciente o inconsciente después de la muerte, están condicionados por el contacto. (Dragonetti y Tola, 2012, p. 67).

Concomitante con ello, si en el *hinayana* la iluminación del monje es característica, en el *mahayana* el voto del bodhisatva es crucial porque es liberación para todos en clave de *karuna* o compasión universal. Dos escuelas tienen relevancia dentro de esta tradición: *madhyamika* y *yogacara*. La enseñanza nuclear de la escuela *madhyamika* (vía media) o *sunyavada* (vacuidad), de la cual Nagarjuna es principal difusor, es que nada existe independientemente, puesto que, carece de naturaleza individual (*svabhāva*), todo coexiste. Mientras, la escuela *yogacara* sostiene que la vacuidad absoluta no existe, ya que, al menos una cosa debe tener naturaleza independiente, a saber: la mente. Sin embargo: “Como en el *madhyamika*, la vacuidad no es ausencia de existencia propia o intrínseca, sino más bien ausencia de dualidad sujeto-objeto”, (Williams, Tribe y Wynne, 2013, p. 225). Ambas escuelas son difusoras de la interconexión de lo real.

Por otro lado, en la escuela *vajrayana* tienen especial relevancia los rituales como senda hacia el estado de budeidad, a la vez que remarca la existencia de muchas vidas y muchos maestros. Uno de sus textos específicos que trata sobre la muerte es el *Bardo Thodol* o *Librotibetano de los muertos*, que narra los momentos sucesivos después de la muerte y la estancia en el bardo, donde se alcanza la iluminación definitiva o se prepara una próxima encarnación:

La estadía en el bardo dura cuarenta y nueve días, aunque puede finalizar antes si se produce el reconocimiento. El tiempo que el espíritu vaga por el bardo depende del *karma* de cada persona, así como de su capacidad para liberarse. (Padmasambhava, 2012, pos. 96).

En el caso del *zen*, este no se preocupa tanto de la disciplina como sí de la meditación silenciosa *zazen*. En esta escuela la iluminación no se logra después de muchas vidas y muchos maestros, sino por el contrario en el instante único. Ella trata de develar que el estado de budeidad ya está dado y solo hay que ser conscientes de él, algo muy próximo a la comprensión cristofánica de Panikkar.

Como bien afirman sus maestros, en el zen no se practica para llegar a ser buddha, sino que se practica porque eso es lo que hacen los buddhas. En el texto *Shoji* (vida y muerte) se halla la expresión: “Esta presente vida y muerte es la vida de Buda” [5]. Y, en el *Zenki* (funcionamiento integral) se enuncia: “Lo que ha sido descrito de esta manera es que la vida es el ser y que el ser es la vida... La vida es la manifestación de la realización total, la muerte es la manifestación de la realización total” [6].

En síntesis, todas las escuelas tienen rasgos del buddhismo *hinayana* por ser fundacional, pero cada una conserva su especificidad. Si algo hay que resaltar de común en cada una de las tradiciones, es que coinciden en la relacionalidad de todo y en el cuidado reverencial a esa totalidad. Aunque, si fuera necesario reconocer una perspectiva de la vida y de la muerte equivalente a la expuesta en esta investigación, es la comprensión del buddhismo zen, pues su atención se fija en el aquí o, como diría Panikkar, en el ahora *tempiterno*.

La hermenéutica diatópica como método

Expuesto el núcleo problémico de la investigación, es momento de hacer mención de la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar como método de investigación, a fin de dar concreción a la intencionalidad de este diálogo interreligioso e intercultural (Lonergan, 2006). Este método propicia el acercamiento de dos *topoi*, no para un análisis exógeno, sino para conocerlos y vivirlos desde dentro, lo cual evita caer en el error común de juzgar una cultura o una religión con categorías que le son extrañas.

Como el fin de toda hermenéutica es la comprensión, se hace inexorable la disposición a escuchar lo que tanto diacrónica como diatópicamente ha nacido lejos de nuestro entorno vital, con el propósito de superar la discusión dialéctica mediante el diálogo dialógico. De este modo, el otro, antes considerado un *aliud*, se hace *altera pars mei*, redescubre las olvidadas intuiciones nucleares de mi tradición, solo que ahora revestidas con el atuendo intercultural, mucho más bello y perfecto que el anterior ropaje monocultural.

La hermenéutica diatópica apertura a la plenitud contenida en cada receptáculo cultural y religioso, pero también al conocimiento de la imposibilidad de abarcar la totalidad del Absoluto. Únicamente conocemos y vivimos más a Dios cuanto más nos acercamos al otro y a lo otro, con reverencia, respeto y reconocimiento, pues es una epifanía de la divinidad, aquella que está más allá de todos y más acá de todos. El método (*meta=hacia-hodós=camino que conduce a*) no es más que un encuentro.

Esta hermenéutica operó en la elaboración de la tesis doctoral en teología de Raimon Panikkar, en la Universidad Laterana de Roma: *La religión y lo religioso en el encuentro entre hinduismo y cristianismo*, para la cual, después Bede Griffiths sugirió la nominación para la publicación en 1964: *The unknown Christ of hinduism (El Cristo desconocido del hinduismo)* (Panikkar, 1971). La sustentación doctoral y publicación del libro fueron previas a la declaración conciliar *Nostra Aetate*, que trató sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, promulgada el 18 de octubre de 1965 (Concilio Vaticano II, 1965b). Y por supuesto, cómo no decir que el método también operó en su libro *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*, publicado en español

por Siruela en 1996 (Panikkar, 2000). En ambos textos se pone en evidencia que, si bien las culturas, las religiones, las lenguas y los símbolos “van al mismo lugar, no lo hacen por el mismo lugar” (Melloni, 2018, p. 408). De hecho, “el mismo lugar” es lo que posibilita el diálogo y el “no lo hacen por el mismo lugar” la armonía en la diversidad.

Conclusiones

La intuición *cosmoteándrica* es el estatuto dialogal más adecuado para entrelazar las intuiciones tanto de Oriente como de Occidente, a fin de una comprensión más amplia del misterio de la vida y de la muerte. Todas ellas: impermanencia, nada, liberación, no-yo, relatividad radical se anudan en la integración de todas las dimensiones de la realidad: Dios, ser humano, mundo.

La relacionalidad es una intuición compartida tanto por Oriente como por Occidente. Interconexión que no termina con la muerte, sino que, por el contrario, alcanza su estado más pleno en ella. El mismo Raimon Panikkar ha descrito la muerte como la plenificación de la relatividad radical en una metáfora: el agua de la gota que no desaparece sino que se transforma. De ninguna manera somos la gota de agua de nuestra identificación espacio-temporal, aquella desaparece, sino el agua de la gota que no muere:

Varanasi, a orillas del Ganges, 23 de julio de 1970

Lo que he vivido, lo he vivido. La Vida es la Vida. El Yo que realmente vive en mí no muere. Yo no muero. No se trata de una vida después de la muerte (lo cual es especulación teórica), sino sencillamente una vida no-muerta. No siento tal angustia ante la muerte porque el yo que podría sentirla no existe. La angustia de no-ser solo puede surgir como miedo de dejar de existir (tanto en el tiempo como en la individualidad). (Panikkar, 2019, p. 100).

El océano es relación, la forma de sus olas, sus colores, su profundidad, aunque diferentes, están hechos de la misma agua, la vida no muere, solo cambia de forma en la incesante impermanencia. Es por eso que se hace necesaria una perspectiva relacional de la vida y de la muerte que —estoy convencido de ello— la proporciona el diálogo interreligioso cristiano-budhista.

Tanto Jesús como Buddha se preocuparon por la injusticia y trazaron caminos de liberación interior con consecuencias universales. Señalaron la interdependencia radical de todas las cosas y el cuidado que nos debemos unos a otros pues no hay existencia sin coexistencia. Pero, sobre todo, ante las realidades de la impermanencia, el vacío, el desapego, la cristofanía, el estado de budeidad, ambos indicaron que cada instante es portador de totalidad y hay que vivirlo con intensidad, pues si bien el vacío existe, lo es también la Presencia que lo habita. Que, si se recibe sin retener y de entrega amorosa se hace la vida, se alcanzará el estado de realización más sublime.

Ahora bien, el cristianismo actual ha redescubierto su dimensión existencial. No es desconocida aquella frase de Panikkar que Rahner hizo celebre: “alguien ha dicho, el cristianismo del futuro será místico o no será”. Por tal motivo, quiero remitirme a la vida misma con el propósito de mostrar que la teología — esta elaboración teológica en particular— puede hablar a la existencia de tantos hombres y mujeres de hoy, pues, de nada sirve una teología abstracta limitada por

la especialidad académica, si no es comprensible, comunicable y experiencial para cualquier persona sedienta de infinito.

Cuando me refiero a la experiencia, lo hago en el sentido que Javier Melloni (2020) la concibe en su último libro *Éxodo y éxtasis* en Ignacio de Loyola:

Experiencia (de ex-pareo) significa partir, ponerse en camino. De pareo provienen también “puerta” y “puerto”. Toda experiencia es una puerta que se abre, un umbral que posibilita un nuevo tramo del camino. También es un puerto, un lugar de llegada donde repostar para partir de nuevo. Cuando nos exponemos a lo que nos sucede, cuando llegamos al fondo de lo que vivimos, somos traspasados y transformados por lo que “experienciamos”. Al relatarlo con la perspectiva del tiempo, lo comprendemos mejor. El acto de narración permite tejer las tramas dispersas y descubrir su significado. El relato mismo deviene un proceso de revelación. (pos. 78).

Cuando inicié la redacción de este estudio, tenía un interés serio sobre la relación actual vida-muerte, pues, mi padre Alfonso había sido asesinado en el año 1991, cuando yo tenía tan solo seis años. Me preguntaba si estaría a mi lado en mis logros o momentos de crisis y, cuando conocí el pensamiento de Panikkar, sus nociones de tempiternidad y relatividad radical, no lo dudé: mi padre vive, es agua de la gota. Pero, en 2017, cuando inicié el proyecto de investigación, conocí a Luisa Fernanda Lineros González, quien había perdido a su joven hijo, Rodrigo, debido a un cáncer. Por muchos días, conversamos sobre mis hallazgos investigativos y la manera como estos iban respondiendo a mis inquietudes sobre el misterio de la vida y de la muerte, mientras caminábamos hacia las lagunas sagradas de Siecha en Cundinamarca, un lugar *tempiterno*.

Le hablé a Luisa Fernanda de la impermanencia y *anicca* como un llamado a vivir la eternidad en el tiempo. Conversamos sobre el vacío y *sunyata*, y concluimos que justo es la espaciosidad de la ausencia el acontecimiento propiciador de la presencia de mi padre y su hijo en nuestras vidas. También lo hicimos de la superación del deseo como condición de posibilidad para vivir desaferrados de todo y en entrega absoluta. Asimismo, hablamos del no-yo, de la insubstancialidad del ser a fin de contemplar que somos relación, y que lo que nos une no termina con la muerte, sino que alcanza su estado más pleno. Su hijo con ella, mi padre conmigo, habían dejado atrás la forma acuosa para ser Océano infinito, la consciencia de su ser relacional nos dio serenidad y plenitud.

El 22 de diciembre del año 2019, mi amiga Luisa Fernanda, con quien supe que la teología es capaz de hablar a la vida, murió. Un cáncer la encontró viviendo la tempiternidad, sabiéndose agua de la gota, desidentificada, desegocentrada, sintiendo el palpito de la red de relaciones en su corazón. La última vez que la visité estaba alegre porque sabía que la vida no muere, que la relación con sus hijas, su hijo y su esposo no terminaría, sino que se transformaría. Tal como dijo el místico hindú Kabir: “¿Qué puedes llevarte de aquí? Llegas al mundo con los puños cerrados y sales de él con las palmas abiertas” (Carse, 2006, p. 69). Así murió Luisa, lo entregó todo para encontrarlo todo. Ahora voy de camino hacia las lagunas sin su espacio-temporalidad, pero con ella, mi padre y otros seres queridos, en el entretejido *pericorético* y *cosmoteándrico* de lo real.

En suma, sea este artículo una comprensión más amplia sobre el misterio de la vida y de la muerte. La muerte nos revela la vida y nuestra más profunda identidad: seres *cosmoteándricos* con posibilidades latentes e intensas de vivir la

eternidad en el tiempo, la *tempiternidad* en el ahora. Espero sea un aporte no solo para los académicos, sino para todo aquel que sufre ante la fugacidad de la vida, el vacío, el deseo, el aislamiento, cicatrices todas de la enfermedad, la pérdida y la muerte, porque la resurrección y el renacimiento revelan una vida siempre nueva en el aquí y ahora de la existencia.

Referencias

- Carse, D. (2006). *Perfecta brillante quietud. Más allá del yo individual*. Gaia.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución Dogmática Lumen Gentium*. Sobre la Iglesia. www.vatican.va
- Concilio Vaticano II. (1965a). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual. www.vatican.va
- Concilio Vaticano II. (1965b). *Declaración Nostra Aetate. Sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas*. www.vatican.va
- De la Cruz, J. (2012). *Noche oscura*. Editorial de Espiritualidad.
- Díaz, C. (2009). *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Editorial Desclée de Brouwer.
- Eckhart, M. (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. Siruela.
- Goldstein, J. y Kornfield, Jk. (2011). *Vipassana. El camino para la meditación interior*. Kairós.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación: perspectivas*. Sígueme.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Lao-Tsé. (2013). *Tao Te King*. Buenos Aires: Hastinapura
- Lonergan, Bernard. (2006). *Método en teología*. Salamanca.
- Melloni, J. (2020). *Éxodo y éxtasis en san Ignacio de Loyola. Una aproximación a su autobiografía*. Sal Terrae.
- Melloni, J. (2018). *Perspectivas del Absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Herder.
- Meza, J. y Pérez, V. (2016). *Diccionario panikkariano*. Herder.
- Dragonetti, C y Tola, F. (trad y eds.). (2012). *Diálogos mayores de Buda [Digha Nikaya]*. Trotta.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Siruela.
- Padmasambhava. (2012). *El libro tibetano de los muertos (Bardo Thodol)*. Kindle.
- Panikkar R. (1971). *El Cristo desconocido del hinduismo*. Fontanella.
- Panikkar, R. (2020). *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*. Herder.
- Panikkar R. (2000). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Siruela.
- Panikkar, R. (2019). *El agua de la gota: fragmentos de los diarios*. Herder.
- Solana Dueso, J. (2015). *La voz de los maestros. Heráclito*. Amazon Edición Kindle.
- William, P., Tribe, A. y Wynne, A. (2013). *Pensamiento budista: una introducción completa a la tradición india*. Herder.

Notas

- [1] Se usarán las denominaciones Buddha y buddhismo, pues son una traducción más cercana a las lenguas pali y sánscrito, sin embargo, en las citas de otros autores se respetará la redacción Buda y budismo, cuando sean tomadas textualmente.
- [2] Texto y traducción de: Densho Quintero, mensaje del autor, fechado el 19 de junio de 2018.
- [3] Texto y traducción de: Densho Quintero, mensaje del autor, fechado el 19 de junio de 2018.
- [4] Tao Te Ching, XI. La razón de esta cita taoísta es porque como se pudo constatar la fecundación entre esta tradición y el zen fue enorme.
- [5] Texto y traducción de: Densho Quintero, mensaje del autor, fechado el 19 de junio de 2018.
- [6] Texto y traducción de: Densho Quintero, mensaje del autor, fechado el 19 de junio de 2018.