

## A PROPÓSITO DE *UNA DOBLE PERTENENCIA RELIGIOSA* TESTIMONIO Y REFLEXIONES EN LA CONFLUENCIA DE LAS TRADICIONES CATÓLICA Y ZEN

*Santiago L. Candusso*  
*Proyecto 61-62 (2012) 59-80*

### I. TESTIMONIAL Y PROVISORIO

Miro lo que acabo de escribir en el título del artículo y me pregunto si habrá con ustedes, con vos que estás leyendo, un consenso mínimo sobre lo que sea ser cristiano, budista, católico, practicante zen, sobre qué sería una pertenencia religiosa o, más en general, qué sería religión. ¿No es justamente este artículo el lugar donde podía tratar esto? Claro, es parte del asunto del artículo, pero la magnitud de las discrepancias y el grado de complejidad de lo que se supone que son esas realidades es lo que suele desalentarme a veces. La pregunta por ese consenso mínimo, por su existencia e incluso por su plausibilidad, es fruto de la experiencia de desencuentro con mis cercanos/as precisamente en ese campo de las referencias mínimas, que permiten conversar y comunicarnos con sentido; y una experiencia esquivada, también, con la conceptualización de eso a lo que me quiero referir. Este párrafo introductorio, que al fin de cuentas parece no decir nada, me resultaba indispensable como presupuesto de lo que sigue.

Acercaré un testimonio personal, en parte biográfico, con algunas consideraciones de talante filosófico, reflexiones que voy encontrando, contrastando y articulando en la búsqueda de una mayor inteligibilidad de mi propia experiencia de doble pertenencia religiosa. Comenzaré por un relato autobiográfico a modo de coordenadas de pertenencia a las tradiciones cristiana católica y budista zen en mi propia experiencia (II); seguiré con algunas nociones sobre la religión y la pertenencia a ella (III); luego con dos conceptos clave sobre doble (y múltiple) pertenencia (IV); después –suponiendo las

conceptualizaciones previas y retornando a lo biográfico— agregaré un aspecto importante de la doble pertenencia (V); y una conclusión de cierre (VI)<sup>1</sup>.

## II. NOTAS BIOGRÁFICAS HACIA EL *STATUS QUAESTIONIS* DE MI DOBLE PERTENENCIA

Quizás podría decir que hay dos vórtices en mi experiencia religiosa, vital y vocacional, y que obviamente juegan también en el devenir de la doble pertenencia religiosa. Uno ligado a la reflexión de tipo filosófico y el otro ligado a la experiencia contemplativa o mística (sus prácticas y sus procesos). A este segundo vórtice estuvo ligada la motivación por la que llegué al zen desde mi fe cristiana católica.

### 1. Zen, budismo, reencuentro

La sintonía con una cierta manera de expresar la inefabilidad última de la realidad que encontré en las historias zen, y el tipo de práctica metódica concreta que se propone para ahondar o actualizar esa experiencia, motivaron mi interés primero por el zen. Había tomado contacto con algunas de esas historias en mi adolescencia, en un libro de Anthony de Mello que compilaba cuentos e historias de tradiciones espirituales diversas<sup>2</sup>. Recuerdo que cuando terminé el libro algo del orden de lo espiritual y misterioso se había encendido, algo distinto a la experiencia espiritual de interioridad y fraternidad tal como la había cultivado en la parroquia: era una especie de cuarta dimensión en la mismísima realidad donde de hecho siempre había estado y me había reconocido. Años más tarde tuve un segundo contacto cuando una de esas historias se abrió, me abrió, y como un trueno repentino y silencioso rajó la realidad dejándola igual pero nueva, concreta e infinita, conmigo presente y en ningún lugar: se reflejó de nuevo en mí la relación estrecha

---

<sup>1</sup> Debido a que mi misma experiencia está entramada en la filosofía y la teología, deseo dirigirme especialmente a quienes conocen o les interesa la filosofía y la teología; por momentos habrá lenguaje y referencias que supondrán un cierto conocimiento de fondo en estas disciplinas: sin embargo creo que el lector no especializado podrá seguir el hilo del desarrollo y captar las cuestiones de fondo.

<sup>2</sup> A. DE MELLO, *La oración de la rana I*, Santander 1998.

entre ambos vórtices, ya que la circunstancia en que cayó el trueno este, fue una clase de filosofía. Busqué referentes de esa cuestión llamada *zen* en la ciudad y lo que encontré no coincidió con lo experimentado y leído (o esa sensación me dio). El tercer contacto fue en plena noche personal y espiritual, pocos años más tarde. Había interrumpido la carrera de teología por un conjunto de motivos, entre los cuales la crisis de fe no era el menor. Paradójicamente perseveraba en un tipo de oración contemplativa de silencio muy despojada, la *oración centrante*<sup>3</sup>. En este contexto encuentro otra vez las historias *zen*, ahora en el libro de Raimon Panikkar *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*<sup>4</sup>. Este libro fue otro trueno, pero de esos que suenan como varios a distintas distancias, como viniendo después del relámpago lejano: no sólo me llevó a volver a buscar la práctica e instrucción vivas del *zen*, que efectivamente encontré y continúo hasta hoy, sino que me introdujo al universo budista (a través de algunas categorías fundamentales y un acercamiento a sus textos canónicos) y resultó el comienzo de un reencuentro con el cristianismo (en particular con la tradición católica) y de retorno a la teología (y en general al pensamiento de rigor filosófico)<sup>5</sup>.

## 2. Otro cristianismo

Retomé la carrera de teología y dos influyentes perspectivas se sumaron a mi visión y experiencia del cristianismo: un seminario de teología argentina

---

<sup>3</sup> Método del monje cisterciense Tomas Keating inspirado en *La nube del no saber* y en Juan de la Cruz. Me introdujo en ella Juan Adot, y quincenalmente me juntaba con otros dos hombres a orar así, mientras uno de ellos mantenía el contacto y la guía con un monje de la Trapa de Azul. Monasterio en cuya biblioteca de huéspedes encontré por primera vez un libro de Raimon Panikkar.

<sup>4</sup> Cf R. PANIKKAR *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid 1996.

<sup>5</sup> La crisis de fe se centraba en la acreditación excepcional de Jesús como *el* Hijo de Dios, *más* hijo de Dios, o *más divino*, que Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr. o Siddhartha Gautama; y consecuentemente la veracidad de su mensaje en cuanto divino, dador de vida y guía segura. Simplificando diré que, desde lugares distintos pero convergentes, la cuestión del Jesús histórico y los planteos de Nietzsche habían desecho, gracias a Dios, aquel núcleo argumentativo que para mí acreditaba a Jesús muy ligado a un determinado concepto de *Dios* y de *lo divino*.

de Marcelo González que se basaba en el libro *Teología del Pueblo* de Sebastián Politi, donde se conjugaban historia política y eclesial, y donde encontré expresión teórica a la experiencia de religiosidad que yo había mamado en casa y que había conectado más fuertemente durante mis años de trabajo en “Pan y Trabajo”<sup>6</sup>; por otro lado crecía lo que había comenzado con *El silencio de Buddha*: una manera nueva de entender los tópicos de la teología y su interrelación, o expresado de otro modo, de entender lo que está en juego en las disputas dogmáticas, en los acentos de escuelas, en los lenguajes teológicos de cada época; en esto fue clave la docencia de Alberto Capboscq y los enfoques de algunas obras del ámbito francófono<sup>7</sup>. Las formulaciones teológicas (antropológicas, cristológicas, eclesiológicas, trinitarias) me volvían a resultar expresivas, mucho más que antes pero claro, en otro sentido del que tenían al principio. Hoy podría calificar al primer sentido, con elocuencia e inexactitud, como *literal*, y con algo más de exactitud, como *pobre, triste y descoloridamente pétreo* en su falaz apariencia de ortodoxia. Algo parecido me pasó con la eucaristía, en general con la visión y vivencia sacramental de la realidad, y con una conjugación de polaridades que encontraba en la tradición católica. Fue como encontrar mucho sentido en un lenguaje que antes usaba de otro modo, y ahora me parecía cordial, potente y vital. Se trataba de un reencuentro con dos dimensiones: *novedad*: novedad de datos y especialísimamente novedad en el modo de interpretar y habitar esa tradición, ese mundo; y *pertenencia*: me daba cuenta que incluso antes de querer ver así la realidad, de hecho así la veía y así creía que era, y pudiendo negar esa perspectiva, la elegía.

Desde ese momento a hoy mi modo de entender y vivir el cristianismo se enriqueció mucho, y se complejizó en la misma medida (y esto con cierta independencia de la problemática de la doble pertenencia religiosa). Por la misma época conocí el Movimiento de los Focolares del que participo con un grupo de frecuencia semanal, donde encontré una familia espiritual y mi lugar eclesial. Continué dando talleres donde comento textos de espiritualidad contemplativa cristiana y acompaño la práctica de “meditación cristiana”

---

<sup>6</sup> Revista, editorial y radio del Santuario San Cayetano de Liniers, C.A.B.A. Hoy queda sólo la radio.

<sup>7</sup> En especial B. LAURET Y F. REFOULÉ (DIR.), *Iniciación a la práctica de la teología, T. I. Introducción*, Madrid 1984.

(concretamente, *oración centrante*). Además se consolidó la convicción de algunos temas que me parecen *indispensables* para pensar hoy situada y responsablemente la fe cristiana; por lo menos estos cinco: la dimensión sociopolítica, la religiosidad popular, la cuestión de género, la reestructuración institucional de la Iglesia católica romana (en especial su organización de gobierno), y la autoconciencia y recompreensión en contexto intercultural, interreligioso y secular<sup>8</sup>. Finalmente encuentro a la filosofía como lugar particularmente propio de mi experiencia de fe, tanto como lenguaje y disciplina usada para expresar la fe (teología), como interlocutora de la teología y también, especialmente, practicada en sí misma y *aplicada* a la religión. Precisamente en esta área se encuentran los autores con quienes más “diálogo” y que nutren mi reflexión particularmente en el aspecto de articulación: Paul Ricoeur, Juan Carlos Scannone y Raimon Panikkar<sup>9</sup>.

### 3. Más zen, más budismo

Desde aquel momento, también caminé más adentro en el budismo y en especial en el zen.

Aquí la filosofía también es determinante, pero de una manera distinta que me resulta muy difícil explicar; es como una especie de esquematismo atemático, de gramática conceptual, de configuración... Como dije, muy difícil de explicar.

---

<sup>8</sup> Me encuentro lejos de pensarlos articuladamente, debido a su magnitud y también a que los planteos de sus principales representantes, según mi entender y generalizando, divergen no pocas veces en sus racionalidades de fondo; pero ya antes de asimilarlos articulada y propositivamente constato que, en cuanto tópicos críticos profundos, modifican mi mirada intelectual y afectiva.

<sup>9</sup> Son tantos y tan extensos los aspectos en los que sus planteos me han configurado, que tengo la sensación de que decir algo deja en la sombra más de lo que revela. De Ricoeur su gran hermenéutica, *injertada* en la fenomenología y aplicada a disciplinas y ámbitos bien diversos (como por ejemplo el religioso), la dinámica distanciamiento y pertenencia, su *vía larga* y *recolectora de sentidos* hacia un sentido global que nunca se cierra en saber absoluto. En continuidad con esto, de Scannone las categorías de pensamiento de la sabiduría popular latinoamericana, su extraordinaria relectura de la analogía, su *discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, y en general su profunda y extensa articulación entre religión y filosofía contemporánea. De Panikkar la circularidad entre reflexión, religión y mística, la *intuición cosmoteándrica* (o teoantropocósmica), su comprensión trinitaria y cristofánica, la filosofía intercultural, el diálogo *intra-religioso* y su hermenéutica del budismo.

Los dos aspectos que me habían atraído originalmente del zen siguen siendo centrales: *los formatos de práctica* para ahondar en la experiencia contemplativa (en primer lugar *zazen*, la “meditación”, y también *sesshin*, el retiro de práctica intensiva) y la “manera *koan*” de expresar y actualizar esa hondura inefable de la realidad; quizá hoy podría agregar un tercer aspecto central, la noción de *talidad* o *tal cualidad*, la experiencia base y englobante de ver, aceptar, recibir cada cosa, cada persona o situación, tal cual es<sup>10</sup>.

Me introduje en la práctica del zen con el maestro Pedro Flores, de la escuela española cristiana Zendo Betania, fundada por Ana María Schlüter. Desde 2007 participo activamente de Viento del Sur, grupo zen en Buenos Aires. Este grupo pertenece al linaje de la Sangha Diamante, fundada por Roshi Robert Aitken, uno de los maestros occidentales pioneros y más reconocidos, con una impronta caracterizada por la práctica laica y socialmente comprometida. Me resultan particularmente inspiradores y convocantes de él dos características: la manera en que se conjugan en su enseñanza (y también en su testimonio vital) el aspecto de iluminación con el aspecto ético (interpersonal, político, ecológico), y su interpretación, recepción y transmisión del budismo zen para el occidente de nuestro tiempo<sup>11</sup>. Soy discípulo formal del maestro Daniel Terragno, con quien profundizo mediante entrevistas regulares el estudio koan y la personalización de la experiencia en la vida cotidiana. Y comparto con Ricardo Toledo, maestro aprendiz y referente de

---

<sup>10</sup> O mejor: todo y cada cosa *tal cual*, sin el *es*, que sobra. Sin el sujeto que anda decretando, sellando, (sobre)validando la realidad, como si a esta le hiciera falta. Todo y cada cosa *como se da desde sí*. Aquí se comienza a ver cómo se entrecruza la filosofía, y aquí me encuentro en sintonía con los planteos de Lévinas y Marión, entre otros, que cuestionan la ontología como horizonte último, en cuanto encuentran en ella todavía al sujeto, al yo trascendental, queriendo ocupar el lugar de constituyente. Dos notas. 1) No hay que creer que esto atenta contra el pensamiento crítico, comprometido y transformador: en última (o en primera) instancia, la crítica, las motivaciones y las fuerzas, también nos *son dadas*, advienen. Y 2) es muy distinto especular sobre esa tal cualidad que vivirla, que experienciarla y personalizarla, dejando que llegue a los marcos nocionales más interiorizados y vinculados con el mundo afectivo.

<sup>11</sup> Estos aspectos se reflejan particularmente en R. AITKEN, *La mente de trébol. Ética budista en la vida diaria*, México 2008; *Seguir el camino del zen*, México 1990; *The Practice of Perfection: The Paramitas from a Zen Buddhist Perspective*, Washington 1997, (cuya traducción será publicada próximamente por Ediciones Viento del Sur, en el contexto de nuestro proyecto “Aitken en español”). También en *Un maestro llamado cuervo: dichos y hechos de un pájaro sabio*, Madrid 2006. Pero aquí hace falta quizá conocer más del zen para apreciar la armonía profunda y el aporte propio.

Viento del Sur, el interés de encarnar el budismo zen en la idiosincrasia y la historia latinoamericanas, naciendo a una expresión propia, en *fidelidad creativa*.

En una perspectiva más netamente científica, desde hace algunos años realizo los cursos anuales de Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB), de Fernando Tola y Carmen Dragonetti<sup>12</sup>. Su trabajo respecto al budismo está centrado en la traducción de los textos canónicos (desde los primitivos hasta los del budismo chino y tibetano) y de los grandes maestros de las principales escuelas históricas de pensamiento budista. Encuentro un enorme paralelo entre lo que aquí aprendo con lo que en teología representa el estudio de las fuentes bíblicas y patrísticas. Resulta también enriquecedor el intercambio generado en esas clases, a partir de los aportes que hago desde la hermenéutica aplicada que aprendí en teología y que hoy sigue siendo uno de mis intereses particulares.

Con este fondo vital, propondré una manera de entender la religión y la pertenencia, para luego brindar dos conceptos clave para la comprensión de la pertenencia religiosa múltiple, y finalmente volver brevemente, enriquecido con estas conceptualizaciones, a cómo entonces me encuentro hoy en esta confluencia de tradiciones.

### III. RELIGIÓN Y PERTENENCIA

En la línea de la fenomenología, podemos entender la religión como el orden y el ámbito que vienen de –o se dirigen hacia– lo sagrado o lo santo. En ella J.C. Scannone describe *tres dimensiones constitutivas*:

---

<sup>12</sup> Matrimonio de indólogos y traductores de textos budistas desde sus idiomas originales (del pali, sánscrito, chino, tibetano); son quizá los más importantes de habla hispana. Trabaron amistad con Raimon Panikkar en los años de estudios en India con quien, sin embargo, difieren en el marco interpretativo general. Podría describirse el marco que ellos asumen, como un humanismo que tiene su fe puesta en la ciencia moderna. Para quienes estudiaron teología, suelo comparar la erudición, la perspectiva y el trabajo de Tola y Dragonetti con la exégesis bíblica histórica crítica de cuño germano (aunque desde hace un par de años ellos están manifestando un distanciamiento respecto al método y la finalidad de sus pares alemanes: por ejemplo, consideran excesivo el acento en la búsqueda del núcleo textual original).

*existencial, histórica y en cuanto tal* (para no decir, con Hegel, subjetiva, objetiva y absoluta). Pues al mismo tiempo es una experiencia de religación *personal*, una *institución histórica y social* y –pretende ser y, para el creyente, es– el acontecimiento de la *autocomunicación* (*donación y acogida*) del Misterio como tal.<sup>13</sup>

Excepto cuando la experiencia religiosa irrumpe, lo que se encuentra en principio es la segunda dimensión, las instancias institucionales, donde se han sedimentado las otras. A la *institución histórica y social* conviene entenderla aquí en sentido amplio: institución como –en expresión de Ricoeur– *interacción reglada*. Es decir, aquellas instancias que permiten interactuar a partir de un cierto código que para cumplir su objetivo, tiene que estar previamente allí, *antes* de la interacción: precisamente, ya instituido. En esta dimensión se incluyen los conceptos, símbolos, ritos, la organización de roles, el lenguaje, etc. El *orden desde y hacia el Misterio* va tomando visibilidad recién en lo personal existencial (y relativamente, ya que también aquí hay últimamente misterio: “un abismo llama a otro abismo”) y llega al extremo de visibilidad en la dimensión histórica, social, institucional.

La autenticidad de la realización religiosa en sus tres dimensiones puede validarse tanto por criterios *indirectos* (existenciales, éticos, sociales) según la *mayor humanización integral* a la que conducen, o criterios directos, específicos,

*estrictamente religiosos*, como, por ejemplo, la percepción de la iniciativa activa y gratuita del Misterio Santo, el saberse concernido por él absoluta y definitivamente, la apertura de entrega desinteresada al mismo, la relación existencial a él como *tremens et fascinans* –o como digno de absoluto respeto y amor–, la mediación no idolátrica sino simbólica, etc.<sup>14</sup>

Podemos decir que *la autocomunicación del Misterio en cuanto tal* acontece en la dimensión *personal o existencial* sólo en una mediación histórica, social, psicológica, cultural, etc. Cuanto mejor cumpla su función la configuración (religión) en cuestión, más religación (personal, comunitaria, social) y más autocomunicación del Misterio acontecerán. Y a su vez, una real auto-

---

<sup>13</sup> J.C. SCANNONE. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona 2005, 18.

<sup>14</sup> SCANNONE. *Religión y nuevo pensamiento*, 40.



comunicación del Misterio y una real religación existencial confirmarán, crearán o recusarán determinadas configuraciones<sup>15</sup>.

Si tuviera que arriesgar una definición aproximativa, y en especial en el contexto de encuentro de religiones diferentes, diría que la religión es *una configuración de la realidad en relación con el Misterio* (con lo absoluto, lo infinito, lo invisible); y en particular *la realización o plenificación del ser humano (individual, comunitario, social y –diría– como especie) en aquella configuración mayor*<sup>16</sup>. Una configuración viva, en una interpretación y una praxis personal, comunitaria y/o social. La pertenencia religiosa entonces la entiendo como *la autocomprensión vivencial de una persona, una comunidad o un pueblo, en esta configuración de sentido último y efectivo, aunque se la habite con una conciencia crítica*<sup>17</sup>.

Respecto de esta ultimidad y globalidad de un marco de comprensión y la capacidad de habitarlo críticamente, me resultan particularmente interesantes algunos planteos estrictamente filosóficos, de Panikkar y Ricoeur, donde se juega el creer y entender a nivel epistemológico. Con la expresión *mito*, Panikkar designa el horizonte último de inteligibilidad, la instancia donde el preguntar del *logos* se detiene por creer que ha llegado a lo evidente, o para

---

<sup>15</sup> Importantísima me resultó la conceptualización de la *mediación* de J.C. Scannone: lo mediado se encuentra *en, a través y más allá* de la instancia mediadora. Cf. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 187-229.

<sup>16</sup> Para esa definición y su aspecto funcional, me inspiro en R. PANIKKAR, *La religión del futuro*, en M. FRAJÓ (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Madrid 1994, 133-153. En cuanto que *configuración* refiere el mundo de la imagen, reconozco aquí la influencia de Ricoeur, en la importancia, el desarrollo y el lugar que él le da a la imaginación en la comprensión y el sentido.

<sup>17</sup> Digo esto en contraposición tanto al fenómeno de selección de elementos sueltos, que se combinan en forma provisoria según la necesidad circunstancial, al estilo del uso y descarte de la sociedad de consumo (en ese caso el marco último y efectivo de inteligibilidad y autoconciencia podría ser quizás, precisamente, la racionalidad de mercado), como a una mera pertenencia institucional, o imaginaria, sin incidencia real, global y existencial de la religión en cuestión. La complejidad de planos (personal, comunitario, social, colectivo) en la comprensión de la pertenencia religiosa es alta. Sin embargo creo sigue siendo válida la determinación y distinción de una doble pertenencia en los términos que recién propuse: puede encontrarse este criterio, ejemplos y análisis en el artículo del destacado teólogo Peter Phan, ex presidente de la Catholic Theological Society of America, P. PHAN, "Multiple religious belonging: opportunities and challenges for theology and church": *Theological Studies* 64 (2003), disponible en ([http://www.jonathantan.org/handouts/Xtianity/Phan\\_multiple.pdf](http://www.jonathantan.org/handouts/Xtianity/Phan_multiple.pdf)).

expresarlo más simplemente, donde queda saciado. El *logos* funciona dentro del mito, y eventualmente puede desbancar una creencia de su rango de *mito*, pero este último no desaparece sino que se desplaza a otra creencia (como el horizonte que nunca se alcanza)<sup>18</sup>. Para Ricoeur también la última instancia de comprensión implica ineludiblemente una fe, un *crédito*, designada como *atestación*. Y también aquí encontramos una instancia que vive dentro de ella, la amenaza, es capaz de cuestionarla y desplazarla, sin nunca eliminarla en su ultimidad: la *sospecha* (crítica)<sup>19</sup>. El *mythos* y lo *atestado* pueden afirmarse, aceptarse, confirmarse, habiendo pasado por una crítica o negación (intervención del *logos* o ejercicio de *sospecha*), pero son siempre susceptibles a una nueva crítica. Por otro lado la crítica, siempre disponible y al servicio de la dinámica vital, puede degenerar ahogando la vida, si la crítica, por estar siempre disponible para ser realizada, se cree instancia última (no ve que *se cree* instancia última, cuando de hecho nunca es última). Para trocar el círculo vicioso por el virtuoso, hay que alcanzar una *ingenuidad post-crítica o segunda* (Ricoeur) o una *nueva inocencia* (Panikkar), que *sabe que comprende creyendo*, que sus certezas son apuestas nunca absolutamente fundadas y que de esta apertura se vive.

Entendiendo con estos rasgos básicos la religión y el modo de pertenencia a ella, avancemos hacia una doble<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Con el tiempo Panikkar usará el término *mythos* para denotar el uso propio, técnico, al que hace referencia. Para el tema ver su Prólogo al volumen V, *Las mitologías de Asia*, R. PANIKKAR Y J. PORTULAS (DIR), en Y. BONNEFOY (DIR.) *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, Barcelona 2000, 20-55. También en R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Barcelona 2006, 79-91.

<sup>19</sup> Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México-Madrid, en especial 11-40 y 330-397.

<sup>20</sup> Dejo sin siquiera mencionar tres temas importantísimos a mi juicio en la consideración de la religión como configuración. Dos más de tipo estructural: la imaginación y la narratividad. Y la tercera ligada al modo en que el mal y el sufrimiento (en especial el sufrimiento inocente) se incluyen en la configuración de sentido; digamos sólo que, precisamente, más que incluirse, abre y mantiene abierto: no deja que la configuración se cierre en sistema e impulsa a la acción.

#### IV. DOS CONCEPTOS CLAVE PARA LA PERTENENCIA RELIGIOSA MÚLTIPLE<sup>21</sup>

Ana María Schlüter es religiosa católica, maestra zen y doctora en filosofía. Para describir un aspecto de su experiencia en la relación cristianismo - zen, ha forjado la expresión *bilingüismo religioso*.

Aunque la realidad última es una y la misma para el occidental y el oriental, para el cristiano y el budista, para el creyente y el agnóstico, pues todos nos movemos en ella, el marco religioso-cultural en el que vivimos, las gafas a través de las cuales la miramos, influye en la posibilidad y en el modo de experimentarla. Un nuevo marco, como por ejemplo el budista zen, no sólo brinda nuevas posibilidades para expresar lo experimentado sino que crea nuevas posibilidades de percepción (...) Un cristiano que practica zen no sólo aprende una forma nueva de abismarse en el Misterio que le lleva a superar la limitación de su pensar objetivo, sino que aprende un nuevo lenguaje que le hace percatarse y expresarse de una manera nueva y que le abre horizontes nuevos. Es algo así como volverse bilingüe.<sup>22</sup>

Los místicos logran calibrar la relación entre idioma y visión del mundo, entre lenguaje y captación conceptual, a partir de la desmesura de la Realidad respecto del lenguaje, en especial del lenguaje de la conceptualidad. El arte y el amor interpersonal también pueden proveer algo de esa experiencia. Pero la profundidad y el alcance de la relación entre lenguaje y visión del mundo también las capta quien ha tenido acceso a dos idiomas. Entonces se tiene la experiencia de que cada uno de esos idiomas, referidos a los hechos y objetos de la realidad una, es por un lado un *lenguaje-sobre el mundo*, y por otro lado *un mundo en sí mismo*, que nunca es totalmente decodificable, transferible, traducible a otro idioma. En la tarea de traducción nos encontramos no pocas veces con una palabra para la que no hay palabra equivalen-

<sup>21</sup> Algunos textos introductorios: M. AMALADOSS, "Double Religious Belonging and Liminality": *Vidyajyoti* 66 (2002) 21-34, condensado, traducido y accesible en Internet, en "Doble pertenencia religiosa": *Selecciones de teología*, 167 (2003) 195-204; C. CORNILLE (ed.), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll N.Y. 2002; A. M. SCHLÜTER, "Bilingüismo religioso" en J. MELLONI (ed.) *El no-lugar del encuentro religioso*, Madrid 2008; y disponible en internet su ponencia presentada en el Parlamento de las Religiones del Mundo, en 2004; "¿Bilingüismo religioso?": ([www.zendobetania.com/bilin\\_relig.pdf](http://www.zendobetania.com/bilin_relig.pdf)). Y especialmente recomendado el artículo de P. Phan citado en la nota 17.

<sup>22</sup> A.M. SCHLÜTER, *El verdadero vacío, la maravilla de las cosas*, Brihuega 2008, 236.

te en el otro, y debemos recurrir a un compuesto de dos o más palabras, a alguna expresión. A veces ni así se logra un equivalente. Ni qué decir cuando hay que traducir un juego de palabras que contiene un juego de significados. Lo que quiero señalar es que nos encontramos con que en este idioma *hay algo* que *no hay* en el otro<sup>23</sup>. Conociendo dos idiomas se capta todo lo diferente que puede entenderse, vivirse... ¡todo lo diferente que puede *ser* la realidad! Porque además de conocer un segundo idioma como posible de ser asumido, se toma contacto con el hecho de que así piensan, así entienden, así viven, miles o millones de personas. Viven en ese mundo. Esto se capta aún con mayor intensidad cuando se reside en el lugar geográfico donde se habla ese otro idioma, donde se evidencia la relación entre idioma y cultura en la configuración de su mundo. Más impresionante aún que eso es descubrir que el propio mundo, el mundo en el que también viven otros miles o millones, en este caso mi gente, mi pueblo, también es uno entre otros: *no el mundo*, *no la realidad*. Descubrimos en carne propia la relatividad de la que estamos hechos/as, en la que estamos hechos/as, al tiempo que la misma realidad se agranda porque el segundo idioma no sólo brinda nuevas posibilidades para expresar lo experimentado sino que *crea nuevas posibilidades de percepción*. La nueva perspectiva sobre la realidad una, trae consigo el conocimiento y el acceso a más realidad.

La primera lengua siempre está más arraigada por ser la que más profundamente ha configurado a la persona; es la ventana al mundo que más abierta está. Pero la segunda puede llegar a ser enormemente importante y enriquecedora e, incluso, arrojar mucha luz sobre la primera: algo así se nota al practicar zen como cristiano. Por esto es tan sumamente enriquecedor que, sin dejar de cultivar el propio lenguaje, se llegue a manejar otro. Al adentrarse con él en otra cultura, uno se hace receptivo a aspectos de la experiencia de lo absoluto que desde la propia cultura, que siempre es limitada, se escapan. Este es el sentido del bilingüismo religioso. No se trata de una especie de esperanto religioso o de una nueva religión, sino de seguir cultivando la propia lengua al tiempo que se aprende otra; aprender otra lengua de forma correcta

---

<sup>23</sup> Aquí pongo el ejemplo simple de una palabra, o una expresión: hay directamente tiempos verbales sobrantes o faltantes de idioma a idioma, estructuras gramaticales con lógicas muy disímiles... ni qué decir cuando estamos ante “dibujos”: jeroglíficos, ideogramas, etc. con una polisemia exasperante... para “nosotros”.

lleva, generalmente, a conocer mejor y valorar más la propia. Algo parecido se puede decir de aquel que, siendo occidental y cristiano, practica zen.<sup>24</sup>

La realidad ahora conocida desde un segundo idioma-religión, resulta de algún modo *otra realidad*, por lo menos en tres aspectos: 1) se la descubre en una nueva perspectiva: la del segundo idioma-religión; 2) además se la descubre (o redescubre) en su dimensión autónoma respecto a los modos de su descripción y percepción (respecto a los idiomas-religión): se hace más experiencia de su inefabilidad; 3) como derivado de los dos aspectos anteriores, se enriquece la primer perspectiva, la original, estando en relación con otra se descubre o vivencia la primera en cuanto *perspectiva*. Resulta en la comprensión de una realidad más grande, de más aspectos de la realidad, de más realidad. Y diría yo: se crea un círculo virtuoso: la experiencia de la realidad ahora conocida desde un segundo idioma-religión resulta de algún modo otra realidad, re-experimentada además en su inefabilidad última, que se ofrece a ser re-comprendida desde el primer idioma-religión, que hará una nueva experiencia de esta nueva realidad, a disposición de ser considerada de nuevo por el segundo idioma-religión. Esta dinámica se da en la comprensión en general –el *círculo hermenéutico* de Heidegger y Gadamer– pero cuando se trata de una lengua, cultura o religión se verifica una intensificación: ellas tienen la característica de que, en principio, pretenden bastar en su singularidad para abarcar la vida entera: un idioma, una cultura, una religión, son mediaciones que se proponen a sí mismas como suficientes para vivir una vida plenamente humana. Son mediaciones que pretenden, en ese sentido, una cierta totalización de sentido. Esto nos deja a la puerta del segundo concepto que quiero presentar.

Raimon Panikkar ha declarado respecto de su identidad religiosa y su itinerario espiritual: “me marché cristiano, me descubrí hindú y regreso budista, sin haber dejado de ser cristiano”<sup>25</sup>. Afirma que la pertenencia reli-

<sup>24</sup> *El verdadero vacío, la maravilla de las cosas*, Brihuega 2008, 236-237. Unos renglones más abajo, Schlüter comenta “El verdadero vacío es la maravilla de la diversidad de cuanto existe. SHIN-KŪ MYŌ-U (‘verdadero vacío, maravilla de las cosas’). No es verdadero vacío decir que todo es lo mismo, que todo da igual, que da lo mismo hacer vipassana, yoga o zen, que lo mismo da budismo o cristianismo, que todas las religiones son iguales. No, ni es lo mismo ni da igual. Cada cosa es diferente y tiene sus características propias.”

<sup>25</sup> Ante una declaración como ésta es pertinente decir algo de su biografía vital e intelectual. Nació en Cataluña, hijo de madre catalana católica y de padre indio e hindú. Se doctoró en

giosa múltiple implica el *diálogo intrarreligioso*: el diálogo que las tradiciones religiosas realizan dentro de una misma persona. Universos simbólicos que se fecundan recíprocamente, mediante un diálogo dialógico, en el espacio que una *persona* es capaz de brindar, por ser en sí misma intersección de relaciones, nudo y espacio abierto, puente y abismo. Este diálogo, que está presente ya en quienes intervienen con espíritu dispuesto en el diálogo interreligioso, adquiere una cualidad que se intensifica para quienes *se reconocen personalmente* en las tradiciones en diálogo, porque ahora más intensa y literalmente vale lo que expresé más arriba: se descubre *en carne propia* la relatividad de la que estamos hechos, en la que estamos hechos. Descubrimos en carne propia que los supuestos más básicos, que de tan básicos no son autoconscientes, o mejor, que no nos resultan autoconscientes como presupuestos, son precisamente pre-su(b)-puestos. Dicho en orden inverso: *puestos-debajo-previamente*: están *puestos* por una cultura, no tienen un origen “natural”, en una existencia pura (objetiva) del mundo o de la realidad. Están *puestos debajo*, son el piso. Y finalmente están *presupuestos*: es el mismo objeto de consideración, el piso, pero ya no lo vemos como lo inmediatamente bajo nuestros pies, sino que lo vemos con vértigo desde la altura de lo construido, desde la terraza del edificio donde estoy/estamos (yo, los míos, lo mío): *puestos previamente*, antes, mucho antes; no *acá* abajo, sino *allá* abajo. Son supuestos como supuestos-de algo posterior, como presupuestos. Por eso sentimos más fuerte la crítica a nuestros presupuestos que a nuestros supuestos: porque en los primeros se explicita que la amenaza llega a la construcción: cuando se mueve el piso tiembla todo lo

---

Química, Filosofía y Teología estudiando en Barcelona, Bonn, Madrid y Roma. Enseñó en diferentes universidades europeas y luego se estableció en la India como investigador en las universidades de Mysore y Varanasi para realizar estudios de hinduismo y budismo, sin dejar de ejercer su sacerdocio católico. Durante los siguientes 20 años repartió su actividad académica regular entre la India y los EEUU, brevemente en Harvard y luego en Santa Bárbara. Se estableció en Tavertet, una localidad en los prepirineos catalanes donde continuó escribiendo, dando cursos, dirigiendo obras colectivas, etc. Residió más de veinte años allí hasta su fallecimiento en 2010. Entre numerosas menciones prestigiosas cabe por ejemplo nombrar su participación en las *Gifford Lectures* y su doctorado *honoris causa* por la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Su obra es eminentemente filosófica y se la considera una referencia mundial en el campo de los estudios interculturales e interreligiosos. Actualmente se está llevando a cabo el proceso de publicación de su obra completa en varios idiomas; en italiano por ejemplo, está programada en dieciocho volúmenes.

que está construido sobre él. Y esto construido es enorme ya que, como dije más arriba, un idioma, una cultura, una religión, desde el vamos pretenden, y de hecho pueden, proveer de la mediación para vivir una vida humana plena (aunque matizaré esto más adelante): estructuran hasta lo que padecemos: lo que sentimos o nos emociona, qué cosas nos entristecen o nos alegran, cuáles nos enfurecen y cuáles nos derriten de ternura. Y en este caso entonces, del diálogo intrarreligioso, esa relativización recíproca de configuraciones se juega en la persona de modo que ambas se sienten propias.

En esta descripción ya se refleja que, para que garantice su fecundidad y para que no degenera en sincretismo, el diálogo intrarreligioso requiere asumir dos actitudes indispensables: *responsabilidad intelectual* y *riesgo existencial*<sup>26</sup>.

La responsabilidad intelectual, sostiene Panikkar, “consiste en tener que expresar estas experiencias fundamentales de una manera inteligible. ¿Puede la pluralidad de experimentos y experiencias propias encontrar una expresión comprensible?” Entre las muchas claves para llevar a cabo este trabajo, propone considerar las *ontonomías* y aplicar la *hermenéutica diatópica*.

El concepto de ontonomía referido al *nomos* interno y constitutivo de cada cosa, contribuye, creo, al mutuo entendimiento y fecundación de los distintos campos de la actividad humana y esferas del ser, permitiendo el crecimiento (*ontonómico*) sin romper la armonía.

En mi opinión, este mismo punto es el referido por la escuela analítica del lenguaje a partir del segundo Wittgenstein, cuando se postulan los diversos *juegos de lenguaje*, correspondientes a diferentes ámbitos de la vida. Un ejemplo de cómo esto colabora al entendimiento entre tradiciones (o subtradiciones dentro de una), podemos verlo en cómo se consolidó, en la teología del siglo XX, la conciencia de la indispensable consideración de los diversos *géneros literarios* para una correcta interpretación bíblica.

Y en esta línea, continúa diciendo más adelante respecto al tipo de diferencias que se encuentran cuando las culturas o religiones en cuestión tienen su tierra de origen a mucha distancia entre sí:

---

<sup>26</sup> Cf. el volumen monográfico dedicado a nuestro autor de la Revista *Anthropos* 53-54, Barcelona 1985, 13-15. De allí las citas siguientes y la que transcribiré en el punto V.

Si la hermenéutica morfológica descifra los tesoros implícitos de una cultura particular y si la hermenéutica diacrónica es la mediación entre las distancias temporales en la historia cultural humana, la hermenéutica diatópica intenta poner en contacto horizontes humanos radicalmente diferentes. El diálogo dialógico, que perfora el logos para llegar al mito y que se diferencia por eso de un diálogo meramente dialéctico, puede ayudar en un primer paso. ¿Cómo podemos participar en la autocomprensión del otro? Los problemas que se encierran aquí son formidables. Necesitamos de nuevo un matrimonio entre el mito y logos, entre *atmāvāda* y *nairātmyavāda*.<sup>27</sup>

Panikkar se pregunta por la posibilidad de acceder a la autocomprensión del otro, de la segunda tradición, en especial cuando la distancia es tanta que los puntos de referencia para las hermenéuticas morfológica y diacrónica parecen imposibles o, por lo menos, muy equívocas. Esto implica un salto cualitativo, un salto al mundo al que buscamos acceder, y salto en especial porque hablamos, recordémoslo, de presupuestos últimos. El mero diálogo dialéctico, el mero *logos*, no llega a enlazar dos mundos cuando estos están a mucha distancia. Se requiere, también, de la participación en el mito de la otra tradición, una cierta fe en él. Es una apuesta al espíritu, donde guía el espíritu y donde el logos llegará, probablemente, después. Precisamente, este es el *matrimonio* entre logos y mitos del que habla Panikkar, indispensable para el diálogo intrarreligioso.

El planteo acerca del riesgo existencial del diálogo intrarreligioso inicia mi siguiente punto.

---

<sup>27</sup> Así como aquí Panikkar plantea la insuficiencia de un *diálogo meramente dialéctico*, también Dussel y Scannone han hecho un planteo similar respecto a la insuficiencia de un método meramente dialéctico; en cuanto en una línea hegeliana quedan soslayadas la auténtica alteridad, la verdadera exterioridad, el otro en su diferencia imprevisible e inabarcable (además de la gratuidad y la novedad histórica). Proponen entonces un método *analéctico*, o *anadialéctico*, que suma el momento vertical de la analogía. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca 1974, 181-190, SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento*, 155-156 y *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteos para el mundo global desde América Latina*, Barcelona 2009, 51-54. Por su parte Panikkar explicita su categoría de *diálogo dialógico* o *diálogo duological* en R. PANIKKAR, *Paz e interculturalidad*, 49-57.



## V. TRÁNSITO VOCACIONAL

Sobre el riesgo existencial del diálogo intrarreligioso Panikkar sostiene que

La comprensión mutua y la fecundación entre las diferentes tradiciones del mundo pueden realizarse sólo por el sacrificio de la propia vida, sometiéndose primero a sostener las tensiones existentes sin caer en la esquizofrenia y a mantener las polaridades sin una paranoia personal o cultural. Solamente en un segundo momento esta serena aceptación puede producir las deseadas transformaciones.

La dinámica general se describe como *sacrificio de la propia vida*, y se marcan aquí dos momentos del proceso: el término, las *deseadas transformaciones*, y la tarea, *sostener las tensiones y mantener las polaridades*. En esta tarea se especifica el riesgo existencial como *esquizofrenia* o *paranoia*, y el modo de llevarla adelante para que sea eficaz como *serena aceptación*. Todo un comentario merecería este modo sugerido: es de hecho (otra) tarea en sí misma, pero digamos que esta aceptación depende de otra, anterior. Precisamente, ahora quiero señalar un momento anterior a los dos mencionados, que no es explicitado por Panikkar (en esta cita): en la dinámica del diálogo intrarreligioso no se entra por mera iniciativa propia: hay una interpelación *previa*: una vocación personal dentro de una situación epocal.

Por un lado, a escala mundial esta comprensión y fecundación mutuas de tradiciones se nos presenta urgente debido a la globalización; la interpelación aquí se presenta –en expresión del mismo Panikkar– como un *imperativo intercultural* de nuestro tiempo, al lado de dos propuestas que van evidenciando su disfuncionalidad: un monoculturalismo “universal”, colonialista, y un multiculturalismo autista sin asunción de la *inter(in)dependencia* recíproca (acá la matización que anuncié antes respecto a la suficiencia de una cultura o religión para una vida humana plena: en nuestra época esto ya no parece posible)<sup>28</sup>. En paralelo podemos hablar también de un imperativo interreligioso<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. R. PANIKKAR, “El imperativo intercultural”, en R. FORNAT-BETANCOURT (Ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*, Frankfurt 1998, 20-42.

<sup>29</sup> Cf. R. PANIKKAR, *El diálogo indispensable. Paz entre las religiones*. Barcelona 2003. En esta línea Phan, en el artículo citado, concluye que en la formación teológica y ministerial no sólo es aceptable un conocimiento más profundo de –por lo menos– una religión distinta a la

Pero además esta interpelación epocal puede encontrar en algunas personas una resonancia especial, vocacional. Es también el caso de quien se encuentra en una doble pertenencia religiosa, pero en este caso se suma aún otra particularidad: la interpelación que encuentran ya allí es la experiencia de *una nueva pertenencia a una tradición específica*, que sin embargo *no compite con la pertenencia original* aunque cuestiona profundamente el modo de comprenderla y habitarla.

Tanto la interpelación epocal como la vocación personal al diálogo intercultural, interreligioso o intrarreligioso, igual que en el caso de la vocación profesional o artística, puede buscarse o puede irrumpir, pero sigue tratándose siempre de un *llamado* (sentido etimológico de *vocación*), que como tal solicita ser reconocido, recibido y respondido *en la propia vida, como la propia vida*, en el *despliegue de la propia vida, perdiendo la propia vida anterior*. Retomando la letra de Panikkar: como sacrificio de la propia vida, perdiéndola como propia: porque en definitiva se acepta que lo propio es determinado por otra instancia (la Vida, el Misterio, Dios): pura respuesta-a. Pertenencia que se descubre ya allí, ¡ya *aquí!* Pero lejos de estar resuelta a partir de su primera recepción, la aceptación y asimilación son un tránsito intelectual y existencialmente trabajoso, análogo al cambio de mentalidad posterior a una conversión y a las experiencias de las noches espirituales una vez que el Espíritu toma las riendas del proceso de forma inapelable. La tarea es, precisamente, sostener las tensiones y mantener las polaridades, en un juego de pasividad activa.

Como ya describí en la sección más biográfica, padecí y padezco *ad intra* de mi pertenencia cristiana, una tensión entre modelos sumamente diversos. Hoy, en cada uno de mis ámbitos concretos de pertenencia cristiana, comparto algún aspecto importante de mi comprensión religiosa, mientras sufro la falta de (casi todos) los otros. Por ejemplo estos aspectos: la vivencia de la infabilidad del Misterio, el empeño y la puesta en práctica del amor concreto en los vínculos interpersonales, la consideración de la dimensión estructural del pecado y la gracia, o la reinterpretación paradigmática. La comprensión del cristianismo y de la tradición católica de la que me siento parte, y que sin embargo no comparto con una mayoría de mis *correligionarios/as*,

---

propia, sino que es conveniente y recomendable. El otro y lo otro, diferentes, me revelan la propia identidad al tiempo que la resguardan de un posible solipsismo.

la encontré dentro de la Tradición viva, en múltiples teólogos/as y filósofos/as. Pero con dolor encuentro que estas producciones no trascienden más allá de las aulas de formación teológica, y a veces ni a las aulas llegan... quedan en los estantes de las bibliotecas<sup>30</sup>. Incluso nociones básicas que ya tienen consenso unánime en la teología no “circulan” en las comunidades; ni se constatan en la predicación de los pastores<sup>31</sup>. Ni qué decir cuando se trata de replanteos generales y replanteos paradigmáticos (los únicos que apuestan a la actualización real, efectiva, global, de la inteligibilidad del acontecimiento Jesucristo)<sup>32</sup>. Aquí tengo una experiencia ambigua de pertenencia y ajenidad que no encuentra su fuente primera en la pertenencia simultánea a otra tradición espiritual. Entenderme y ser cristiano hoy implica de por sí el ejercicio de sostener polaridades sin caer en esquizofrenia. En una Iglesia católica que *atrassa doscientos años*, como dijo en su último reportaje Carlo María Martini, es difícil mantener la cordura y la integridad personal: habrá que encontrar y consolidar nuevos modos de pertenencia, donde concretar otro modo de comunión.

En contraste, encuentro presentes en la experiencia que tengo en Viento del Sur los aspectos antes mencionados, aunque más tenuemente alguno, con menor volumen de producción de pensamiento (en la mayoría de ellos) y también con una menor estructura institucional, con las fortalezas y debilidades que esto conlleva y que de alguna manera colorean también la expe-

---

<sup>30</sup> El motivo de esa brecha, enorme, lo encuentro en la complejidad y velocidad de los cambios de época y principalmente en la estructura institucional actual de la Iglesia, con la inercia, la comodidad y el miedo que todavía la caracterizan (por cierto, también de nosotros cristianos, como Iglesia viva depende que eso cambie, depende de los costos que podamos y queramos asumir).

<sup>31</sup> Creo que una piedra de toque es no haber aceptado completamente aún las investigaciones históricas (el “Jesús histórico”, la María histórica, la iglesia histórica, etc.) ni la distinción entre las verdades de fe y el modo de su expresión (metafórica, narrativa-simbólica, analógica, etc.).

<sup>32</sup> Pienso por ejemplo en las propuestas de Andrés Torres Queiruga, en el marco de la Revelación como *mayéutica histórica*, o las de Adolphe Gesché con su consideración del cristianismo como *monoteísmo relativo* y *ateísmo suspensivo*, y su serie (dogmática) *Dios para pensar*, con estos títulos y en este orden: El mal, El hombre, Dios, El cosmos, El destino, Jesucristo, El sentido. Aunque sin la especialización de estos dos autores, me resultan muy afines las reinterpretaciones de los misterios cristianos tal como los propone Juan Masiá Clavel, jesuita español que vive hace décadas en Japón; también sintonizo con su modo de comprender el budismo y es además mi autor de referencia en su especialidad: la Bioética.

riencia. Atribuyo esta vivencia a la versatilidad y profundidad propias de la tradición zen (que el arribo a Occidente ha revitalizado), y a circunstancias específicas: los virtuosos y trabajados lineamientos de Robert Aitken, la guía personal de mi maestro, las capacidades y afinidades propias de Ricardo Toledo en las áreas de las terapias psicoafectivas y las lecturas socioculturales, la inquietud y disposición de mis compañeros/as de Sangha y la interacción real y concreta de todos estos elementos.

Entre las tensiones de esta doble pertenencia quizá pueda destacar una. Siento por momentos un cansancio producto del cambio permanente de registro. Como alguien que ya aprendió una segunda lengua y puede *pensar en* esa nueva lengua, pero todavía no llegó al punto en que puede alternar inmediatamente de una a otra con agilidad. No se me presentan en un primer lugar incompatibilidades entre las tradiciones, ni la relativización mutua como cuestionamiento problemático, sino este cansancio mental... aunque *más* que mental. El diálogo intrarreligioso lo vivencio hoy desde una mutua apertura de cada tradición dentro de mí, respetuosa y vulnerable, donde siento especialmente viva la *responsabilidad intelectual*, con su hermenéutica diatópica, su distinción ontológica, su diálogo dialógico. Pero en la dinámica descrita sobre el *riesgo existencial*, me encuentro en un punto álgido del sostenimiento de las polaridades. Mantengo la fe en la fecundación mutua en fidelidad a la tarea que entiendo como vocación. Fe en que por ser este el Camino propio, resultará misteriosamente fecundo para la humanidad y para la creación entera, para todos los seres. Como miembro de su cuerpo, completo los sufrimientos de Jesucristo con los de mi propia vida (Col 1,24), me uno a su Pascua, pascua nuestra y de toda la creación. Como *bodhisattva* comprometido a liberar a todos los seres, manifiesto el Camino de Buda y realizo misteriosamente esa liberación<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> El *Bodhisattva* es el arquetipo central del budismo Mahayana, tradición que nace cinco siglos después del “Buda histórico” Siddhartha Gautama (s. V A.C.). Forman parte de ese gran tronco tradiciones tan diversas como la tibetana y la zen. Este ideal del *bodhisattva* acentúa la compasión, postergando el beneficio de su propia liberación hasta que todos los seres se salven; así lo expresa el primero de sus *cuatro grandes votos*: los seres son innumerables, tomo el voto de liberarlos a todos.

## V. (IN)CONCLUSIÓN

Dada la profundización que he transitado en estas tradiciones, me confieso *cristiano, católico, practicante zen y budista*. Sin embargo, y volviendo a la introducción, constato que debido precisamente al camino transitado, la mayoría de las personas de mi entorno no entienden lo mismo por cada una de esas denominaciones, pertenezcan o no a la tradición en cuestión. Consecuentemente, matizando lo que dije recién, no tiene *tanto* sentido declararme así, porque si los oyentes de mi declaración entienden con esas denominaciones otro significado, la declaración no cumple su función comunicativa. ¿Tienen sentido aún esos nombres y esas referencias? Sí. Porque la configuración de cada tradición según la entiendo proviene de sus mismas fuentes históricas (y del juego de sus elementos plurales). El trabajo de (re)interpretación que consiste precisamente en ir priorizando y relativizando elementos, lo hago según una perspectiva de conjunto (conceptual, simbólica, histórica), con la ayuda de otros y en la dirección que señalan. No lo hago solo. Ni invento versiones de estas tradiciones arbitrariamente.

Estas maneras poco corrientes que tengo de entender cada tradición son indispensables para que la doble pertenencia sea posible (por lo menos hasta el presente)<sup>34</sup>. Comparto dos ejemplos, de ida y vuelta. 1) La reencarnación, el karma y su relación con la iluminación en el budismo, no sería compatible con el cristianismo sin una (re)interpretación en la línea de lo planteado por Panikkar y de lo trabajado íntimamente en mi estudio *koan*; ni siquiera podría confesarme budista sin esta hermenéutica de esos tópicos. 2) La fe en la naturaleza divina de Jesús, su concepción virginal, su resurrección y la unicidad de su mediación salvadora, no serían compatibles con el budismo sin una (re)interpretación en la línea de Torres Queiruga (por nombrar un teólogo que habla claro en estos temas) y sin la experiencia contemplativa que la corrobora como posible: ni siquiera podría confesarme cristiano sin esta hermenéutica de esos tópicos.

---

<sup>34</sup> Traté la cuestión de la doble pertenencia religiosa en relación a la *compatibilidad* de las tradiciones como eje de mi ponencia *¿Budista zen y cristiano? Testimonios y pistas de reflexión desde la hermenéutica filosófica*. en el Congreso de Estudios budistas que se llevó a cabo en la Facultad de Estudios Orientales de la USAL, CABA, 27 de Mayo de 2010. Inédita.

El planteo de estas cuestiones específicas podrían haber sido de interés, como también la mención de puntos en común entre las tradiciones. Para contextualizar la pertenencia religiosa múltiple, me interesó esta vez presentar un planteo general sobre la comprensión de la religión, mostrando la dinámica de pertenencia originaria y distanciación crítica –en la misma religión (en la habitación crítica) y en el diálogo entre religiones– desde un testimonio autobiográfico que da cuenta de un recorrido y una experiencia situada en dos tradiciones concretas.