

Oración y meditación: perspectivas comparadas

Francisco Díez de Velasco, Universidad de La Laguna (Tenerife, Canarias, España)

En prensa en: en Jerzy Nawojowski (dir.), Budismo tibetano y espiritualidad carmelitana. Burgos/Ávila: Grupo editorial Fonte-Monte Carmelo/CITeS, 2025

Presentado en: en el 3er encuentro mundial mística teresiana y diálogo interreligioso. Budismo tibetano y espiritualidad carmelitana. Ávila, CITeS, 25-28 de julio de 2024

Lo primero que tendría que exponer en este texto sería mi incertidumbre. Sigo las mismas palabras introductorias que planteé en la exposición oral de la que estas páginas intentan ser un reflejo que, por una parte, busca adaptarse en la medida suficiente a las reglas de la expresión escrita, pero que, por otra, ambiciona mantener ese calor de oralidad tan definitorio de que lo que se ofrece no es el producto sofisticado de una máquina "sabia" en estos tiempos cada vez más inseguros respecto de lo que leemos que enmarcan las cada día más potentes capacidades generadoras de discursos eruditos escritos de la llamada "inteligencia" artificial¹.

Hablar del binomio oración y meditación me resulta extremadamente difícil, porque he de reconocer que no tengo claro en bastantes ocasiones donde empieza una y donde termina la otra. Por tanto, lo que les voy es a desarrollar algunas ideas fundadas, en cierto modo, en mi perplejidad o en mi desconocimiento, a pesar de que me muevo por un camino por el que previamente ha discurrido y casi con el mismo título y afán comparativo en su versión definitiva, un investigador con el que comparto muchas perspectivas, Michael Pye (2013, previamente 2007). Pero teniendo en cuenta que este trabajo de síntesis, que representa la madurez de la aplicación del método comparado por uno de sus máximos exponentes vivos, sintetiza los caminos por los que la reflexión más clásica debería discurrir a la hora de pensar oración y meditación (y a la que yo hubiera debido de ajustarme si no hubiera contado con tal precedente que me libera de ello), lo que intentaré proponer será una aproximación que se aparte de la exposición sistemática y sobrevuele los problemas metodológicos, las incertidumbres teóricas y

¹ No solo esas posibilidades de impostura tecnológica están en el origen de esta personalización del discurso, que quizá se podría pensar que excedería los límites aceptables de la deriva autorreferencial, desde luego hay que tener en cuenta que, dado el contexto dinámico y de intercambio de ideas en el que se desarrolló la contribución que se plasma en este trabajo en versión escrita, he tratado en lo posible mantener la estructura y el sabor cargado de oralidad de lo que en ese momento se expuso ante un auditorio muy participativo e interesado que potenciaba el apartamiento de los modos de discurso más secamente académicos, que con tanta pericia es capaz de suplantar la inteligencia artificial. Por otra parte, la apuesta por el giro sensorial que se explicita más adelante parece exigir una corporización del discurso, aplicando la fortaleza conviccional de la palabra hablada, para la que esas máquinas sin cuerpo encarnado parecen menos eficaces, por el momento.

las inseguridades analíticas, desde una mirada que no puede ser más que parcial y personal de la que no está exento el diálogo interior y sus múltiples recodos que pueden evidenciarse en la variedad pero también la errancia de un a modo de autoentrevista introspectiva desestructurada.

Se va a tratar de un intento para el que, por otra parte, en teoría, debería estar seguro de disponer de algunos instrumentos diferentes de los de Michael Pye, especialista en las religiones japonesas, dada mi práctica como docente e investigador dedicado principalmente en los últimos lustros a cuestiones españolas en las que el budismo es un componente especialmente visitado, con una mirada incardinada en la Historia de las Religiones, disciplina que se caracteriza justamente por su fuerte tendencia comparativa. Pero en este punto debo reconocer que algunos (o muchos) interrogantes impregnan mi abordaje del asunto. Y a este respecto, no me encuentro solo y resulta conveniente rememorar a alguien que ya ha sido citado con anterioridad en otras ponencias previas, Raimon Panikkar. En especial nos adelantó Francesc Torradeflot, en su intervención, que le había escuchado expresar sus dudas respecto del proceso de comparación. En suma, Panikkar exponía abiertamente que abrigaba sospechas sobre si las religiones podían compararse de un modo que llegase a poder ofrecer resultados relevantes. Se trata de una afirmación que nos exige un cierto esfuerzo de reflexividad ya que, a mi entender, la persona que, si aún viviera, hubiera sido la más adecuada para disertar del modo más competente (a la par del ya citado Pye, aunque quizá con una perspectiva más amplia) sobre el tema que se me ha encargado a mí hubiera sido precisamente Panikkar. Hay que tener en cuenta que fue profesor de religiones comparadas y que, por su formación y su vocación, era capaz de adentrarse como nadie más allá de la cárcel del conocimiento circunscrito a una sola religión, que es la base de cualquier práctica comparativa en estas materias. Cumplía en él justamente lo que Max Müller hace más de un siglo planteó, en el contexto del esfuerzo para ir construyendo la base teórica de la disciplina que llamaban *Comparative Religion* en algunos ámbitos lingüísticos, y en otros más cercanos a nosotros (Italia o Francia, por ejemplo), denominaban Historia de las Religiones. El pensamiento de Müller se condensaba en la forma contundente del aforismo (cargado de oralidad, ya que lo había expuesto en una conferencia en 1870, y luego se ha convertido en un dicho muy famoso). Planteaba la afirmación que en el original inglés, y tras discutir sobre el procedimiento que se aplicaba con éxito desde Goethe, y que ha permitido la configuración de la lingüística comparada, y que se refiere a las lenguas, y aplicándolo del mismo modo a la religión: "he who knows one, knows none" (Müller 1872: 11; 1873: 16), que en español se tradujo como "el que solo conoce una, no conoce ninguna", aunque tendríamos un modo más neutral de exponerlo (sin esa masculinización tan difícil de soslayar en inglés pero tan sencillamente resuelta en español): "quien conoce una, no conoce ninguna". Panikkar

justamente conocía muchas religiones (y también muchas lenguas) y se había atrevido a lo largo de su larga trayectoria intelectual a comparar elementos religiosos y doctrinales de la India con otros procedentes de contextos cristianos, yendo más allá de esa búsqueda tan estereotipada (y puntualmente estéril) de (supuestos) elementos comunes sobre los que construir el diálogo interreligioso. Curiosa y también simbólicamente, unos pocos días antes de tener que exponer esta contribución y mientras pensaba en ella, a la par que deambulaba en torno a ciertas lecturas asociadas con otro destacado intelectual español interesado en algunas cuestiones histórico-religiosas, Pedro Laín Entralgo, había caído en mis manos un ejemplar de una revista que presenta unas peculiares connotaciones ideológicas (y un gusto por lo religioso rozando el pseudoesoterismo en la línea del círculo Eranos y su tendencia hacia la comparación religiosa), que dirigían (por lo menos nominalmente) Mircea Eliade y Ernst Jünger, y que se nombraba *Antaios* (por ejemplo, Benavides 2008: 266 para la ubicación ideológica o Siniscalco 2020 para el trasfondo teórico de la aproximación a lo religioso en la revista). En el segundo volumen, junto a Laín (ubicado en el índice como Entralgo) aparece Panikkar, dedicando un trabajo comparativo sobre el Ishvara del vedanta y el Cristo trinitario (Panikkar 1961). Si bien la comparación (en especial entre el cristianismo y el hinduismo, pero también el budismo y más allá) jalona desde mediados de la década de 1950 no pocos libros y otros trabajos del autor, no menos cierto es que las dudas rondaban su pensamiento, cuando entra a analizar ciertas categorías de las religiones comparadas (por ejemplo Panikkar 2006) o sus límites y bases (por ejemplo Panikkar 1980; 1990), pero de un modo que más que contra el método comparativo se puede testificar que se dirigían, con un abordaje muy sofisticado, contra el laberinto (o prisión) de nombres y conceptos para enfrentar la multiformidad de lo que se cree. Podemos recordar sus propias palabras: “digo sencillamente que las clasificaciones conceptuales no son una categoría adecuada para entender este fenómeno que no puedo dejar de llamar religioso” (Panikkar 2002: 12).

Por tanto, con el pretexto de Panikkar, que permite ajustar el campo sobre el que se expresan las dudas, nos confrontamos con la incertidumbre respecto de los confines de lo comparable. En Historia de las Religiones comparar es básico, como se adelantaba un poco antes, y las reflexiones teóricas y metodológicas sobre el proceso comparativo y los congresos dedicados a la cuestión son muy numerosos (entre muchas otras, destacaría las propuestas de Boespflug/Dunand 1997; Geertz 2006 –en general todo el volumen-; Strube 2024 –para una interesante revisión con bibliografía muy pertinente- o Bermejo 2002 –para una excelente aproximación sintética en nuestra lengua-) y casi parecerían derivar en obsesión y hasta en desmesura. He de reconocer que en mi formación intelectual tuvo un cierto peso la que denominaron "Escuela de París", en la que la comparación era bienvenida y uno de sus

asociados, Marcel Detienne, en una efervescencia desmesurada, vástago de las postrimerías postmodernas, llegó a plantear un título que resultaba un reto (o una *boutade*) frente a la pregunta ¿se puede comparar todo?: *Comparar lo incomparable* (Detienne 2001). Si bien el contenido del libro es mucho menos disruptivo que el propio título no deja de obligarnos a enfocar la reflexión para no dejarnos caer en la mística de la semejanza (que postularía que todo es lo mismo, todas las religiones serían iguales, toda oración, toda meditación sería idéntica) pero tampoco en el espejismo de la diferencia (que nunca coinciden espacio y tiempo, y por tanto que nada puede compararse, ninguna religión, ninguna oración o meditación se parece a ninguna otra en ningún aspecto que sea analíticamente significativo). Tenemos que alejarnos del perenialismo pero también del particularismo bajando del olimpo de lo teórico para ubicarnos en la palestra de lo posible. Pero teniendo en cuenta que comparar parece ser algo que no se deja hacer fácilmente, porque terminas en muchas ocasiones cayendo en la irrelevancia, recortando todo lo diferente y quedándote con lo que, engañosamente, denominarías la esencia: la esencia de la oración, la esencia de la meditación, divértículos teóricos y trampantojos metodológicos. ¿Cómo encarar entonces el camino? Quizá lo primero que necesitamos es tomar conciencia de nuestros dos apegos principales a la hora de pensar, nuestros dos agarres metodológicos: el oclocentrismo y el logocentrismo. Se trata del confort de mirar (y por tanto arrinconar otros sentidos) y palabrear, de usar los ojos y los conceptos, pero generando una cárcel perceptual y conceptual que está claro que no nos va a resultar satisfactoria a la hora de enfrentar el reto de pensar oración y meditación, asunto que trasciende ojos y logos. Una solución, por la que intentaré apostar es la de descubrirles francamente mi ubicación teórica y por tanto evidenciar el contexto de análisis por el que creo poder enfrentar la cuestión. Dentro de los múltiples posibles giros (hijos de las modas académicas que nos acechan) por los que implícita o explícitamente nos solemos mover, yo optaré por el sensorial (que intenta combinar los sentidos con el Sentido: Díez de Velasco 2008; 2021, en la línea de la antropología de los sentidos en la que la referencia a David Le Breton 2007 es necesaria). Sin duda la cuestión de la oración vehiculada por medio de palabras, se podría comprender muy profundamente desde los presupuestos del giro lingüístico, pero claramente la meditación (en especial si la imaginamos sin contenido, sin sujeto, sin objeto) requeriría otra perspectiva, y quizá la del giro ontológico mostraría una cierta eficacia, aunque si intentamos huir de esencialismos, particularismos y perenialismos la mirada que nos permite el giro sensorial resulta a mi entender más satisfactoria y nos daría, además, una perspectiva que supera el oclocentrismo y que puede conseguir redimensionar la fascinación logocéntrica. Cuando trabajo, especialmente en la experiencia de diálogo (que hay quien prefiere llamar entrevista) que es la clave en la práctica etnográfica, tiendo a corporizar, a enfocar la posición en el campo

por medio de lo somático, del cuerpo (corporizando lo mental: Varela 1991 -título tan insensiblemente traducido al español: Varela 1992-). Pero corporizar es usar la mediación de los sentidos, sentidos compartidos, y se plantea en nuestro caso un primer problema: ¿cómo enfrentar sentidos sin palabras?, ¿qué tipo de estrategias formular para acercarnos a las interioridades de la oración, pero aún más desesperadamente, de la meditación? ¿Cómo expresar la experiencia meditativa? ¿Cómo ser capaces de desenredar la maraña de palabras que conforman los intentos de vislumbrar lo que es meditar, ya sea experiencia propia o experiencia de otros? Primera persona, tercera persona, una senda que desde una sensibilidad construida desde la propia experiencia jalona los trabajos de Claire Petitmengin y sus colegas, en la línea de lo apuntado por Francisco Varela, y que exige un microanálisis en el que tienen el atrevimiento de internarse (por ejemplo, Petitmengin 2017). Pero siempre terminamos en el logocentrismo, acomodándonos al vehículo de las palabras que necesariamente nos enredan, ya que necesitamos romper el silencio, que sería el lenguaje medular de la meditación, para poder compartir y expresar. Un enredo que infecta las palabras, pero sentidos sin palabras resultarían inexpresables, por mucho que se bucee en la cantidad de trabajos que se han dedicado a la cuestión de sentidos y religión (un acercamiento en Cuffel 2019). Y hay una palabra que asociamos con el meditar y que resulta especialmente compleja a la hora de intentar hacer posible la comparación: mente. Y afecta a la propia palabra y su traducción. En inglés, *mind*, está bien asentada, en español y en otras lenguas hermanas que la heredan directamente del latín *mens*, también. Pero si lo intentamos decir en francés ya no es tan fácil, la familiaridad se desvanece y la palabra que aflora es *esprit* y cuando buscamos esa cercanía con el latín por la que circulan otras lenguas romances, que necesariamente debería existir, nos sale un circunloquio, *le mental* (y desde luego no es lo mismo la mente que lo mental, salvo que optemos por el camino ya planteado como yermo consistente en pensar que todo es igual a todo). Si hablamos en francés de *esprit* estamos perdidos en el enredo, ya que en nuestra cabeza borbotea otra palabra, nos está derivando hacia otro campo conceptual, nos está ilustrando las aporías y agonías del giro lingüístico. Porque la respuesta a la pregunta si es lo mismo mente que espíritu no puede ser más que una negación en la que resuena el comienzo del *Dhammapada*, que marca la centralidad del concepto *manas*, desarrollado con más detalle dos capítulos después (pero expresado con otra palabra: *citta*) y que tan distintas traducciones tiene a nuestra lengua, pero todas reflejando la palabra mente, no la palabra espíritu y recordando la ancestralidad de un concepto compartido desde una distancia de más de 6000 kilómetros y quizás de otros tantos años, que en francés ha sido cercenada quizá para desactivar las connotaciones sobrenaturales de espíritu, mentalizándolo, sensorializándolo (recordemos que el sexto sentido en el budismo es el sentido mental). “La mente precede a todas las cosas” es la

versión del comienzo de los versos gemelos que propone en nuestra lengua Dhiravamsa (2001: 19). Aún más significativa en la reflexión que estamos desarrollando resulta la traducción de Nandisena ya que diferencia los estados mentales (¿ese *le mental* del francés?) de la mente: “los estados mentales están precedidos por la mente” (Nandisena 2012: 3). Se derraman términos como *manas* o *dhamma*, conceptos diferentes, con conceptualizaciones diferentes y con sentidos diferentes.

¿Todo a la vez en todas partes? ¿Todo igual en todas partes? ¿Todas las oraciones siendo iguales? ¿Todas las meditaciones resultando iguales? Conviene ponernos a salvo de las ensoñaciones psicodélicas que desvahan cualquier límite y auparnos en los hombros de quienes nos han precedido. Y para la reflexión sobre la oración la referencia insustituible, la síntesis clásica, desarrollo de su tesis doctoral, leída en 1917, es la de Friedrich Heiler (1919; 1932). Más de un siglo después sigue ayudándonos actualmente su conceptualización de la oración en muy distintas sociedades, en muy distintas culturas, en muy distintas religiones. Y hay que destacar que la oración en ocasiones le resulta problemática de diferenciar de la meditación. En su intento por construir una fenomenología de la oración se encuentra con que ciertas formas de oración se convierten en prácticas de meditación (o simplemente serían prácticas de meditación) y el budismo resulta una referencia necesaria (Heiler 1932: 224ss.). Así, por medio del budismo terminamos también derivando la mirada hacia otras formas de meditación que se entrelazan con la oración y que se detectan en el cristianismo y de las que se han hecho referencias en sesiones anteriores, desembocamos en este intento de acercamiento entre budismo y cristianismo que estamos compartiendo: en el hesicasmo, en el Monte Atos, y que podemos sintetizar en las aseveraciones de Gregorio el Sinaíta relativas al respirar (Diez de Velasco 2002: 484). A modo de máxima, estos místicos de Oriente (pero del Oriente cristiano) proponen que Dios se ubica en la respiración y, además, lo que exponen más que deberse al Oriente que madura en la India y más allá, parecería entroncar en milenarios precedentes helenos antiguos de prácticas meditativas enfocadas en el control respiratorio (Diez de Velasco 1995: 117; 2002: 284). Este vislumbre respiratorio nos ha reubicado de lleno en el cuerpo y en el cristianismo (en la línea de lo que acaba de exponer el profesor Juan Antonio Marcos en su ponencia sobre la experiencia precontemplativa en el contexto cristiano y en la mística carmelita). Nos ha introducido en los sentidos, en esa respiración sensorialmente asociable al olfato, ese potentísimo sentido que parece capaz de introducirse en las profundidades de lo recordado y evocar el pasado de un modo tal y tan independientemente que ha permitido que algunos hablen del cerebro nasal conectado con la memoria retrospectiva de muy largo plazo. Heiler no reflexiona en estos términos neurológicos, evidentemente, pero su frecuentación nos incita a que intentemos poner sus ideas al día, que nos abramos al uso de instrumentos y

perspectivas del presente, y en especial a lo que podría llamarse ciencia cognitiva de la religión o quizá aún más precisamente neuroreligión (y que de un modo tan claro nos ubica en lo corpóreo: Castellanos 2022). Y un primer elemento muy investigado desde la neuroreligión es justamente la memoria, que puede permitirnos ahondar en la diferenciación entre modos de orar (y también de meditar). No es lo mismo una oración que haga uso de la memoria explícita, que tome plena consciencia de lo que se está evocando, que una oración que esté tan interiorizada e implícita que no requiera más que desencadenar un acto reflejo, que se acompasa o detona con el tamborileo del corazón y el sentido del oído, plegaria del corazón (en la idea que se expresa en otras lenguas, como en francés o inglés, no así en español, aprender de memoria es aprender "por el corazón"), repitiendo hasta casi perder el sentido (excelente modo de expresarlo), como en el hesicazgo, o como en el sufismo cuando por medio de una oración repetitiva, una especie de mantra, tan interiorizada que parece brotar sola, pones en marcha una experiencia que ya no necesita del pensar consciente, que consolida lo que debería ser efímero, convirtiendo en memoria operativa, en automatismo, el proceso de orar, y ya no es oración que solicite, que exija, que agradezca, que confiese, que construya interlocución, porque es como si el ser que ora se disolviera. Desaparecen o se desvanecen en alguna o mucha medida, por tanto, las referencias de lo egótico. Es bien diferente de la oración que acude a la memoria explícita, que rememora el pasado y rumia el futuro, que construye peticiones por medio del deseo, que anhela seguridades y agradece favores, que puede incluso adorar sin pedir ni anhelar más y mejor, pero que habla de yo a otro yo, aunque se lo figure mayor, con mayúsculas. Esa oración a escala neurológica se convierte en conversación que no es un diálogo hacia sí mismo, sino que es un diálogo con otro (lo Otro, Dios si quieren llamarlo así), como si dialogases con una especie de amigo, con algo o alguien como un amigo imaginario (Niebuhr y Schjoedt 2019), y la plasmación neuronal parece resultar idéntica.

Vemos, por tanto, que en lo que tiene que ver con la meditación, la memoria se diluye. Por ejemplo en el mindfulness, tan a la moda, porque aplicar la memoria es entrar en la rutina de la rumia que entrelaza el ayer distorsionado y el mañana imaginario y justamente lo que se necesita es no enredarse en ninguno de esos parámetros que te llevan a un canal o al otro, al canal del pasado o al canal del futuro, cuando la clave es la atención plena en el momento presente (como un anhelo meramente rozado en muchas ocasiones)². Pero lo mismo que hemos visto que no toda oración es igual, tampoco toda meditación es igual, por mucho que deseásemos subsumirlas todas en un producto que algunos desean conformar como un

² En una lectura tántrica podríamos proponer que *susumna* ilustra la atención plena en el presente mientras que en *ida* y *pingala* se entrelazan, enroscan y desenroscan pasado y futuro.

estándar como parece ocurrir en ese mindfulness convertido en producto sofisticado y estereotipado para salvar, en palabras heredadas de Eva Illouz (2010) "el alma moderna" (asunto que tan alejado estaría del concepto budista de *sati* indisociable de *anatta*).

Desde el punto de vista de los sentidos implicados (y sus correlatos neurológicos) se aplican cosas diferentes, por ejemplo, en una meditación en acción, como podemos encontrar entre los derviches giróvagos (que implica la piel, el tacto, que se enraíza en la tierra, aunque parezca querer volar como si del movimiento del sol se tratase), desde el punto de vista de lo que ocurre en el cerebro, no puede tener nada que ver con una meditación sentada, sin movimiento corporal, donde impera el sistema nervioso parasimpático prevaleciendo frente al simpático. Casi podríamos plantear, hasta como una premisa metodológica, que nada es igual, incluso a nivel personal, no es la misma meditación un día que otro, es distinta en cada contexto de práctica, aunque se proceda en los mismos pasos y con circunstancias equivalentes. Pero, por otra parte, y también desde otra premisa metodológica, la sensorialidad implicada en cada proceso meditativo se asemeja desde el punto de vista del análisis que se suele proponer desde la neuroreligión. Desde la perspectiva neuronal somos muy parecidos todos los seres humanos y por tanto nuestros procesos presentan semejanzas. Dentro de este cúmulo de incertidumbres que les comparto, cabe otra pregunta más: ¿podría ocurrir que en los procesos meditativos se hiciesen cosas distintas, pero tuviesen un reflejo semejante desde el punto de vista de la neuroimagen? Desde luego, esa nueva forma de documentar, con la que contamos desde hace tan poco tiempo, parece abrir nuevas sendas a la hora de entender lo que la oración o la meditación producen a nivel cerebral y neuronal, algo que Heiler apreciaría enormemente si viviera hoy y pudiera emplearlo en sus reflexiones comparativas. Y habría que añadir los neurotransmisores implicados: si estás centrándote en la calma estás potenciando la serotonina, pero si estás concentrándote en la conexión (por ejemplo, en las experiencias unitivas en oración o en meditación) es posible que estés potenciando la presencia de oxitocina y sus poderosísimos efectos de consolidación de vínculos. O en los estados placenteros asociables con la oración o la meditación donde se multiplican las endorfinas, o en los estados de exaltación y devoción intensos en que se desencadena la acción de la dopamina. Lo que se clasifica como una serie de prácticas de meditación se convierte gracias a este tipo de analíticas (que no solo son las que se basan en la neuroimagen o en el tipo de neurotransmisores implicados, sino también en el ritmo cardíaco, en las ondas cerebrales o en toda una serie de otros parámetros corporales), en una multiplicidad de experiencias que pueden encararse desde una gran variedad de abordajes, pero en los que la corporeidad y la sensorialidad son clave y el giro sensorial, en mi opinión, el mejor aliado metodológico.

Volvamos desde el cuerpo a la importancia, ya adelantada, en estos asuntos que tratamos, de la respiración. Ese ritmo que junto con el cardiaco nos acompaña tan íntimamente que la mayor parte del tiempo no nos damos cuenta de su inexorable presencia: inspiración, espiración. En español es muy fácil dar el paso de espiración a espiritualidad, meditar es respirarse. Y el sentido implicado, el olfato, que en las religiones resulta tan extraordinariamente fundamental para conectar con la rememoración de las experiencias de un pasado que puede ubicarnos en ese vislumbre de plenitud que es la infancia y donde nos transportan los aromas, elementos olfativos, sutiles y aéreos tan redundantes en los contextos de oración y meditación. O el gusto, esa sensorialidad acuática que aparece como referencia en tantos intentos de expresar lo que no se deja verbalizar, lo que no se aviene a los confines de lo logocéntrico y que configura los lenguajes místicos como los que se han referido en intervenciones anteriores o posteriores: gustar de Dios o (de)gustar a Dios. Y el otro ritmo, el del corazón, tan fuerte, tan ígneo, que a veces detectas en la meditación y se convierte en sonido redundante y evoca el sentido del oído. Y la vista, tan omnipresente que lo parece permear todo, que conforma la contemplación, hasta incluso cuando los ojos se llegan a cerrar (miramos dentro o nos miramos hacia dentro) y pareciera que en ocasiones cayésemos en el vacío, que fuésemos vacío, ojos internos hechos de vacío. Hemos repasado hasta ahora los cinco sentidos presentes en la meditación, los que acabamos de enumerar a los que se añade el ya antes evocado, el tacto de las evoluciones de los giróvagos. Pero en contextos budistas no podemos olvidar el sentido mental que quizá podríamos denominar propiocepción y nos adecuaríamos más a las clasificaciones científicas, o el que yo denomino sentido imaginal que en un lenguaje más académico podíamos denominar quizá interocepción y que sería un sentido fundamental en todo esto sobre que estamos intentando reflexionar, en la capacidad de mirarse dentro.

En este punto resulta necesario ir acabando y voy a volver de nuevo a Panikkar e insistir en que él hubiese hablado de oración y meditación de un modo mucho más sólido y con menos incertidumbres, por muchas razones, pero quizá una principal en este foro que nos reúne, la ilustre que escribió un libro a mi entender excepcional para adentrarse en estos asuntos que nos interesan, que es *El silencio del Buddha*. Entendía conceptos clave que a mí se me escapan, quizá porque no tengo las profundas capacidades filosóficas y los conocimientos lingüísticos que él tenía, y en especial reivindicó su maestría a la hora de enfrentarse con un concepto fundamental en el budismo que suele traducirse como surgimiento condicionado (*pratityasamutpada* en sánscrito: Panikkar 1996: 119ss.) y que tan difícil resulta llegar a comprender en sus más profundas implicaciones.

Terminar refiriéndonos al silencio de Buda es adentrarnos en un camino clave para coronar cualquier intento de comparar oración y meditación. ¿Qué es ese silencio? Son esas 10 o 14

preguntas sin respuesta que rememoran los textos budistas, y, como estamos centrados en el cuerpo, nos enfocaremos en una de esas preguntas sin respuesta que escuchamos en el llamado sermón sobre el fuego (*Majjhima Nikaya 72*), la relativa al cuerpo y a eso otro que resulta de traducción tan indeterminada (y así nos volvemos a enredar en el lío de las palabras). Se expone, en este diálogo entre Vacchagotta y Buda, tras las preguntas sin solución sobre si el mundo es eterno o finito, el interrogante tan determinante en el imaginario de la especulación religiosa del momento relativo a lo que quizá optaríamos en una primera lectura por traducir como alma (quizá sería la propuesta que preferiría la “inteligencia” artificial). Tremendo concepto ya que nos enredaríamos en el binomio cuerpo-alma donde el budismo, muy simbólicamente, difiere de tantas otras propuestas (no solo del hinduismo, sino también de religiones que podríamos nombrar como de raíz abrahámica, entre muchas otras). En suma, lo que se extrae de lo expuesto en los textos sería: porqué plantearse que *jiva* (que es la palabra que se emplea) es *sarira* (cuerpo) o *jiva* no es *sarira*, ninguna de las dos posibilidades se alinea con la opinión de Buda, ya que se trata de una pregunta que no merece respuesta. Menos mal que a diferencia de otras preguntas (por ejemplo, sobre el *Tathagata*) no contesta también que no es *sarira* ni no *sarira*, que nos introduciría en una especie de paroxismo que nos desviaría. Porque la verdadera cuestión medular se refiere, claro está, a la duda de cómo traducimos *jiva*, porque no podemos olvidar que no estamos en un contexto védico ni hinduista, sino que nos estamos moviendo en un contexto budista, aunque Vacchagotta quizá lo esté pensando en otro contexto y quizá por eso emplea la palabra *jiva* y no otra. Por tanto, estamos reflexionando desde la radicalidad budista que propone *anatta/anatman* como horizonte y que no permitiría plantear la pregunta desde el binomio *atman-sarira* ya que la respuesta obvia sería la anulación directa del primer parámetro de discusión. En este asunto, para dejar de lado el laberinto de *atman*-alma, deberíamos quizá traducir las palabras como cuerpo y mente y la respuesta a Vacchagotta sería que ni la mente y el cuerpo son la misma cosa ni la mente y el cuerpo no son la misma cosa, es decir, que, otra vez más, perder el tiempo divagando sobre estos asuntos no resulta pertinente para las finalidades de alguien que tiene el budismo como cosmovisión. Pero para nosotros, especialmente a la hora de reflexionar sobre la meditación, y desde una perspectiva corporizada, parece que sí que nos resultaría de interés, y nos interpela que se use la palabra *jiva*, que no es ni *citta*, ni *manas*, que vimos que sí se usaba en el *Dhammapada*, ni tampoco es *viñāna*. Sin duda, si nuestro afán de meditación se adentra por esos derroteros, parecería que estaríamos perdiendo el tiempo porque nos aparta de *nibbana/nirvana*, pero quizá al hacerlo abrimos la mirada a algo que es clave en muchas escuelas del budismo y en especial en las tibetanas que nos interesan en este foro, ya que podríamos estar vislumbrando *shunyata*. Otra vez nos encontramos ante el muro de las palabras y su traducción, y aquí con el añadido de la

masculinización, porque hablamos de vacío, tema sobre el que tanto hay escrito (donde destacaría, entre otros muchos trabajos, Petitmengin 2007 o Vega 2022 o las expuestas en este foro por Klaus-Dieter Mathes). Pero, ¿lo imaginaríamos como “el vacío” (en masculino) o de un modo más neutral como “lo vacío”? Y más allá de traducir y escoger género, ¿cómo pensarlo? ¿*shunyata* es nihilismo? ¿sería la nada? (esta vez en femenino, muy simbólicamente) en la línea del existencialismo, del ser y la nada sartriano. Pero frente a la afirmación implícita en el título *L'être et le néant*, afirmaríamos “*le vide n'est pas le néant*”, lo mismo que el cero (*shunya*) sirve para operar, está vacío de valor (en esa herramienta de pensar en español que nos permite diferencia entre ser y estar) pero no es nada (equivale a otra cosa que a nada). El vacío no es la nada, o quizá mejor, lo vacío no es nada o si queremos expresarlo solo desde palabras en femenino la vacuidad no es la nada (esa vacuidad combinada con claridad que caracteriza con fuerza la perspectiva budista tibetana). No es nihilismo, es, desde mi punto de vista, algo mucho más complicado que esa simplificación que se solía aplicar en el siglo XIX en que se tendía a clasificar al budismo entre las doctrinas filosóficas nihilistas. Y esa complejidad en la que nos introduce la reflexión vaciada nos vuelve a enfocar en la singularidad budista que parecemos detectar a lo largo de estas páginas, nos introducimos en un sitio peculiar que es el sitio de lo vacío, territorio que no hay modo de conceptualizar, intentamos asirnos al logocentrismo otra vez, pero no hay manera de convertirlo en un concepto que nos permita jugar (operar) con él si queremos deambular con cierta coherencia entre las perspectivas comparadas, necesariamente construidas con palabras y conceptos y que desde los sentidos busca algún sentido.

En suma, con este asunto de *jiva* y no *jiva* y *sarira* y no *sarira* ¿estamos perdiendo *nibbana*? o al contrario ¿estamos vislumbrando un nivel más sofisticado de conocimiento? Contestaría afirmativamente a lo segundo, pero al no poder comparar conceptos, no poder aplicar plenamente nuestro común logocentrismo, no poder conectar experiencias que se construyen desde la primera persona y se comparten muy defectuosamente, nos ubicaríamos en un conocimiento personal en el que cada cual llega a vislumbres por medio de nuestros cuerpos, nuestros sentidos y nuestras capacidades interoceptivas en mayor o menor medida entrenadas, en la línea de los distintos caminos de los que ya nos han hablado, como en el tantrismo (como ha expuesto el profesor Klaus-Dieter Mathes), o en el dzogchen (en los que las referencias a los estudios de los profesores Namkhai Norbu –por ejemplo 1995- o Elías Capriles –por ejemplo 2000- son excelentes guías), o, en general, en las muchas sendas de meditación que tan desarrolladas están en el budismo tibetano que es la línea directora del budismo que se trata en este encuentro, pero que, adaptadas (de un modo que demuestra una vez más los medios hábiles característicos del budismo) a la sociedad transmoderna, se han convertido en referencia común (Gómez 2019 desarrolla unas reflexiones muy sabias al respecto). Y lo mismo se aplica,

evidentemente, para la faceta cristiana que es el otro mundo que se trata en estas jornadas. Estamos ante un conocimiento corporizado, distinto entre cuerpos distintos, aunque desde la neuroreligión se proponga el gran reto, sin dejarse caer en el logocentrismo, de llegar a ser capaces de comparar nuestros silencios interiores, ya que parecen dejar huella en el baile de neurotransmisores, y ofrecer un reflejo en la activación de lugares determinados en el cerebro como ilustran las técnicas de neuroimagen.

Bibliografía citada

BENAVIDES, Gustavo (2008) "Irrational Experiences, Heroic Deeds and the Extraction of Surplus", en Horst Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Leiden/Boston: Brill, pp. 263–279.

BERMEJO, José Carlos (2002) "El método comparativo y el estudio de la religión", en Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid: Trotta, pp. 259-282.

BOESPFLUG, François y DUNAND, Françoise (dirs.) (1997) *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris: Cerf.

CAPRILES, Elías (2000) *Budismo y dzogchen. La doctrina del Buda y el vehículo supremo del budismo tibetano*, Vitoria: Editorial la Llave.

CASTELLANOS, Nazareth (2022) *Neurociencia del cuerpo*, Barcelona: Kairós.

CUFFEL, Alexandra, DI GIACINTO, Licia y KRECH, Volkhard (2019) "Senses, Religion, and Religious Encounter. Literature Review and Research Perspectives", *Entangled Religions* 10 (<https://doi.org/10.13154/er.10.2019.8407>).

DETIENNE, Marcel (2001) *Comparar lo incomparable*, Barcelona: Península (trad. de Marga Latorre de la ed. de París de 2000).

DHIRAVAMSA, Vichitr Ratna (2001) *Palabras de sabiduría de Buda. Análisis psicoespiritual del comentario del Dhammapada*, Vitoria: Editorial La llave.

DÍEZ DE VELASCO, Francisco (1995) *Los caminos de la muerte, Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid: Trotta.

- (2002) *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid: Trotta (tercera edición).

- (2008) "Sentidos, violencias, religiones", en Patxi Lanceros y Francisco Díez de Velasco (eds.), *Religión y violencia*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 251-298.

- (2021) "Senses in/of religious violence: identity, difference, privilege and power", en VV.AA. *Discurso, espacio y poder en las religiones*, Oxford: Archaeopress, pp. 18–31.

GEERTZ, Armin W. (2006) "Étude comparée des religions: réflexions sur la science, les universaux et la condition humaine", en Maya Burger y Claude Calame (eds.), *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris/Milano: Arche, pp. 75-111.

GÓMEZ, Luis Óscar (2019) *Las religiones de Asia a partir de la modernidad: el ejemplo de la meditación budista*, Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

HEILER, Friedrich (1919) *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München: E. Reinhardt.

- (1932) *Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion*, London/New York/Toronto: OUP (trad. de Samuel McComb).

ILLOUZ, Eva (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires: Katz editores (trad. de Santiago Llach de la ed. de 2008).

LE BRETON, David (2007) *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires: Nueva Visión (trad. de Heber Cardoso de la ed. de París de 2006).

MÜLLER, Friedrich Max (1872) *Lectures on the science of religion*, New York: Charles Scribner and company.

- (1873) *Introduction to the Science of Religion*, London: Longmans (traducción española de 1877 como *La ciencia de la religión*, Madrid: Minuesa).

NANDISENA (Ángel Óscar Valentinuzzi) (2012) *Dhammapada*, Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo.

NIEBUHR, Oliver y SCHJOEDT, Uffe (2019) "God as Interlocutor: Real or Imaginary? Prosodic Markers of Dialogue Speech and Expected Efficacy in Spoken Prayer", *Conference Interspeech 2019*, Graz, Austria (DOI:10.21437/Interspeech.2019-1193).

NORBU, Namkhai (1995) *El cristal y la vía de la luz: sutra, tantra y dzogchén*, Barcelona: Kairós (trad. de Elías Capriles de la ed. de 1988).

PANIKKAR, Raimon (1961) "Der Isvara des Vedanta und der Christus der Trinität: ein philosophisches problem", *Antaios* 2, pp. 446-454 (previamente *PICP* 12.10, 1958, pp. 153-160).

- (1980) "Aporias in the comparative philosophy of religion", *Man and World* 13, pp. 357-383 (<https://doi.org/10.1007/BF01252553>).

- (1990) "¿Dónde está el fulcro de la filosofía comparativa?", *Estudios filosóficos* XXXIX (mayo/agosto 1990), pp. 327-350.

- (1996) *El silencio del Buddha*, Madrid: Siruela.

- (2002) "Presentación: miedo, religión, milenio", en Francisco Diez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Madrid: Ediciones del Orto, pp. 9-13.

- (2006) "The Ambiguity of the Science of Comparative Religions. Noêma and Pisteuma", en Sebastian Painadath SJ y Leonard Fernando SJ (eds.), *Co-worker for your Joy*:

Festschrift in honour of George Gispert-Sauch SJ, Delhi: Vidyajyoti College & ISPCK, pp. 25-36

PETITMENGIN, Claire (2007) *Le chemin du milieu. Introduction à la vacuité dans la pensée bouddhiste indienne*, Paris: Dervy.

PETITMENGIN Claire y otros (2017) "Que vit le méditant? Méthodes et enjeux d'une description micro-phénoménologique de l'expérience méditative", *Intellectica* 67, pp. 219-242.

PYE, Michael (2007) "Research on prayer in the contemporary study of religions", en Taketo Hashimoto (ed.) *Prayer as Interaction*, Tenri: Tenri University Press, pp. 3-28.
- (2013) "Prayer and Meditation as Comparative Concepts", en *Strategies in the Study of Religions Volume Two: Exploring Religions in Motion*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 72-87.

SINISCALCO, Luca (2020) "Antaios: A Mythical and Symbolic Hermeneutics", *Forum Philosophicum* 25(1), pp. 123-139.

STRUBE, Julian (2024) "Global Religious History and Religious Comparison: a Programmatic Outline", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 10, pp.1-30.

VARELA, Francisco y otros (1992) *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- (1992) *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa.

VEGA, Amador (2022) *Tentativas sobre el vacío*, Barcelona: