

El sabio ama y no discute

Llorca B. in Melloni, J.(ed.) *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta editorial, col. Paradigmas. 2008

La globalización ha llevado a la convivencia cercana a tradiciones y culturas que si en otros tiempos se desarrollaron en compartimentos estancos, de espaldas a otras, o incluso en competencia y lucha, hoy afrontan el reto de convivir y entenderse para contribuir al bienestar de la humanidad y del mundo, lo que es a mi entender su principal finalidad. Eso solo será posible desde el entendimiento y el respeto, que únicamente puede venir de una comunicación que genere mutuo conocimiento y confianza. Considero también que ese entendimiento y respeto no solo es posible y necesario, sino que es la relación lógica, natural y sana entre tradiciones que, esencialmente, tienen la finalidad compartida de contribuir a la felicidad de los seres, independientemente de como la denominen o los métodos que propongan para conseguirla. Lo explicaré a continuación presentando, desde el budismo, la tradición que conozco y me inspira, primero una base sólida para el encuentro común, un *topos* de encuentro interreligioso, para presentar después un *[ou]-topos* complementario que sustenta a aquél y lo hace posible.

Una misma naturaleza

A mi entender, las diferentes culturas y tradiciones del mundo no son otra cosa que formas de dar respuesta a la aspiración de felicidad y satisfacción en los diferentes campos de la experiencia humana. Pueden contribuir a ellas en el ámbito de lo físico o material, resolviendo necesidades básicas; en el psicológico o emocional, proporcionando afecto, seguridad, alegría o consuelo, por citar algunas necesidades internas; y en el ámbito más elevado de lo espiritual, para lograr la máxima satisfacción y plenitud personal, social o incluso universal.

Los humanos y de hecho todos los seres, independientemente de las grandes diferencias físicas o materiales, de capacidad, mentalidad o cultura, tenemos en común una constante necesidad de bienestar, no sólo físico o material, también interior, de paz, armonía y plenitud. En todos los actos de nuestra vida, desde los movimientos más simples, para satisfacer necesidades básicas, hasta las acciones dirigidas por pensamientos o sentimientos más elevados, subyace esa aspiración íntima y profunda que los motiva. Y en ello los humanos no nos diferenciamos de los animales u otras formas más simples de vida, únicamente nos distingue la complejidad y sofisticación aplicada en la consecución de tales fines. Es esta una aspiración universal, que emana de lo más profundo de nuestro ser y denota que esencialmente no somos tan diferentes y que compartimos una misma naturaleza básica o esencial, que pugna por recuperar su libertad y armonía.

Según el budismo todos los seres, en estado puro, somos budas, tenemos esa naturaleza búdica. Es decir, compartimos una esencia fundamentalmente clara y apacible, una fuente inagotable de bondad y claridad que mora en lo más profundo de nuestro ser. Y no importa lo confundidos o afligidos que podamos llegar a estar, esa naturaleza esencial sigue impoluta y presente. Del mismo modo que las nubes pueden oscurecer temporal o parcialmente la capacidad de iluminar y calentar del sol, pero no impedirla; actitudes y emociones nocivas, como confusión, aferramiento o aversión, no pueden contaminar esa naturaleza, sólo oscurecerla. Todos hemos podido comprobar que cuando la mente está relajada, libre de presiones o de perturbaciones mentales o emocionales, experimentamos paz y plenitud; eso es muestra de que la naturaleza no contaminada de la mente es apacible y que el anhelo constante de bienestar y plenitud es una manifestación inconsciente que emana de esa naturaleza armónica que somos en realidad.

Este entendimiento, cultivado en el budismo, especialmente en su corriente mahayana, no solo nos conecta y predispone para contactar y desarrollar nuestro potencial hasta su plenitud, también ayuda a despertar un sentimiento de empatía, de amor y compasión, hacia todos los seres, al verlos como nuestros pares, con las mismas íntimas aspiraciones y el mismo derecho que nosotros a ser felices.

El *topos* del encuentro

Refiriéndonos ya a las tradiciones religiosas, espirituales o místicas, por diferentes que éstas puedan parecer, no son ajenas a esa finalidad de nutrir nuestro potencial para hacernos auténticamente felices. Si bien su ámbito de actuación se circunscribe principal y esencialmente al campo de la experiencia interior, que trata de lo esencial y profundo del ser y de lo trascendente, que va más allá de lo personal o de la vida y la muerte. Pero su finalidad, independientemente de como se denominen sus metas espirituales, podemos expresarla en términos de conseguir la máxima y duradera felicidad, armonía y plenitud del ser, es decir satisfacer plenamente ese anhelo natural y universal y reconciliarnos con nuestra naturaleza y sus cualidades. Todas ellas aspiran a cumplir esos fines, aunque desde sus diferentes perspectivas y visiones, como también las culturas seculares buscan esa meta común del bienestar en sus respectivos campos de actuación. Obviamente, me refiero a culturas que promuevan valores y cualidades acordes con esos fines y no valores pervertidos o insanos.

En la tradición budista, a las diferentes ideologías, doctrinas o formas de vida —que no son otra cosa que formas de buscar la felicidad, de dar sentido a la vida o de ambas—, se las engloba bajo el término sánscrito *dharma*, si bien este término —literalmente „lo que sostiene“— tiene un amplio campo semántico con muchas acepciones.

Los dharmas pueden ser mundanos, cuando sirven para proporcionar una felicidad material o bienestar temporal, o bien dharmas trascendentes cuando su finalidad y métodos buscan proporcionar una felicidad duradera o trascendente. En este último caso lo denominamos el Dharma, e incluye tanto las doctrinas y prácticas religiosas o espirituales, como a los textos que las contienen o explican y también a las consiguientes experiencias y realizaciones espirituales. Pero esto no se circunscribe únicamente al Dharma del budismo. El Dharma engloba las

diferentes tradiciones religiosas, espirituales o místicas, y cada una de ellas es considerada una forma de Dharma, es decir, „lo que sostiene“ para dar sentido y satisfacción profunda a la existencia de los seres.

La multiplicidad de las variadas manifestaciones de lo espiritual, —o como quiera que lo denominemos, dada la dificultad de encontrar un término que englobe actualmente a todas ellas—, responde a las múltiples predisposiciones e idiosincrasias de las personas en los diferentes tiempos y culturas. Por ejemplo, puede adoptar y expresarse en una forma teísta en determinadas culturas, como en el caso del judaísmo, cristianismo o islamismo; o bien adoptar una filosofía no teísta, como es el caso del budismo o algunas formas de hinduismo. Y por supuesto, también se manifiesta en otras formas de Dharma secularizadas o distintas de los modelos tradicionales, que transmitan inspiración y sean camino hacia la experiencia trascendente o la plenitud del ser.

Así, los budistas al referirnos al camino espiritual que enseñó el Buda Sakyamuni lo denominamos el Dharma de Buda; e igualmente, al referirnos al cristianismo, el camino que enseñó Jesús, lo vemos como el Dharma del Cristo, por citar algunos ejemplos. Por tanto, Dharma se aplica a todas las tradiciones, prácticas o formas de vida que puedan servir adecuadamente a sus respectivos practicantes en el camino espiritual de liberación, perfección, trascendencia o como quiera que se formule la meta espiritual. Todas ellas, si son genuinas, son vehículo de inspiración y camino hacia la experiencia mística que trasciende formulaciones dogmáticas y convencionales, y como tales igualmente merecedoras de consideración y respeto.

En el budismo, el Dharma es el aspecto más importante de su „trinidad“, las denominadas Tres Joyas de Refugio —Buda, Dharma y Sangha—, a las que se confía el budista. Eso es así porque constituye el verdadero camino o método liberador que proporciona al practicante las realizaciones espirituales. Es, en el ejemplo tradicional, la medicina que cura la delusión o ignorancia y las consiguientes emociones perturbadoras, causantes de toda insatisfacción y sufrimiento, y que impiden vivir en armonía y plenitud nuestra naturaleza, esencialmente clara, libre y armónica. El budista, al abrazar este camino espiritual, adopta el compromiso de respetar y propiciar el Dharma en todas sus formas y manifestaciones, lo que incluye las cualidades de sabiduría y perfección en uno mismo y en los demás. Faltar a ese compromiso, incluso criticando o menospreciando cualquier forma de Dharma, se considera un abandono del mismo y una gran negatividad por los efectos dañinos que espiritualmente acarrea a uno mismo y a la comunidad. De la misma manera, al refugiarse en el Buda, el practicante de dharma no se confía sólo al Buda Sakyamuni, el fundador histórico del budismo que vivió hace dos mil seiscientos años, sino en todos los grandes maestros que han logrado la plenitud del ser y enseñan sus caminos, y también en el propio potencial de plenitud y en el de los demás seres. Y al confiarse en la Sangha, nombre que se le da a la comunidad de practicantes espirituales, no se hace solo en la comunidad budista formal, sino en todos los practicantes espirituales auténticos, independientemente de su cultura, tradición o escuela; cultivando así la apertura a toda inspiración y ejemplo, vengan de donde vengan.

El gran maestro y santo budista indio Dipankara Shrijana Atisha (s. X-XI), considerado un segundo introductor del budismo en El Tíbet, en su *Bodhisatvamaniavali*, —un rosario de ciento ocho consejos al aspirante al despertar—, lo resume así:

“... Sin menospreciar ninguna doctrina espiritual, aplícate con diligencia a aquella que admires...”

Desde la perspectiva del Dharma de Buda, las diferentes tradiciones espirituales genuinas no pueden ser vistas con recelo ni competencia, ni siquiera pueden ser valoradas como mejores o peores, ya que ofrecen una riqueza de caminos y medios para la trascendencia y plenitud, adecuados a los diferentes tipos, niveles y capacidades de las personas en sus distintos contextos culturales y temporales. Constituyen pues, un patrimonio espiritual de la humanidad, cuya preservación es necesaria para hacer disponible una riqueza de „menús espirituales que satisfaga la necesidad de alimento espiritual de los diferentes seres en sus diferentes tiempos y culturas. Cuanto más rica sea esa „carta“ más opciones tendrán los seres de encontrar la inspiración y el camino adecuado a sus necesidades. Por el contrario, un solo menú sería pobre y difícilmente asimilable por todos en todos los tiempos.

Esta comprensión del Dharma proporciona una base común para las tradiciones religiosas y espirituales, un *topos* sólido para el encuentro interreligioso, desde la creatividad y la armonía, desde la ecuanimidad y la empatía, y no solo desde las buenas intenciones o desde lo políticamente correcto. Recordemos además que religión viene de *religare* que, como el término *yoga* de la tradición oriental, nos remite a la noción de unión, sea con Dios, con la Totalidad, la Unicidad o cualquier otra forma que se utilice para expresar ese concepto esencial de la espiritualidad.

Especialmente en la actualidad, en un mundo cada vez más globalizado, las diferentes tradiciones religiosas y también seculares, están condenadas a una mayor coexistencia e incluso a una cierta confluencia y hasta ósmosis. Si se miran con desconocimiento o desde posiciones sectarias, sólo se cultivará el miedo y el conflicto, con gran perjuicio para toda la humanidad: nada más alejado de la finalidad de la auténtica religión. Por el contrario, si cultivamos ese *topos* de encuentro común basado en la ecuanimidad y la armonía, no solo nos concederemos una oportunidad para la propia inspiración personal, al permitirnos el beneficio de ver el Dharma en toda su amplitud y manifestación, también contribuiremos a la armonía entre religiones e ideologías, y ello será además la necesaria y mejor contribución a la paz y armonía mundiales y por tanto al bienestar de todos los seres.

Aquí conviene añadir que esa mirada, esa actitud de apertura y sensibilidad empática, necesita ser dirigida también hacia la propia cultura o tradición y aplicada en la transmisión de la misma. Porque para que sirva a sus fines adecuadamente se necesitará flexibilidad para adaptarse a los tiempos y necesidades de los practicantes del momento, y no aferrarse ciegamente a la preservación de dogmas, liturgias, e incluso poderes temporales. Esto puede plantear, generalmente lo hace, un conflicto entre preservación y dinamismo, entre forma y esencia. Un excesivo énfasis en la preservación puede ir en detrimento de la adaptación a las nuevas necesidades, pero si se cae en el otro extremo, corremos el riesgo de perder aspectos esenciales. La historia de las grandes tradiciones clásicas muestra la tensión entre esos

extremos. Al nacer, predomina en ellas la fuerza inspiradora de sus fundadores, pero con el tiempo y con los esfuerzos, incluso bienintencionados, de preservar esa fuerza, sus seguidores la van confinando en dogmas y rituales que pueden llevarla a perder la frescura de su inspiración, con el consiguiente peligro de esclerosis. Es necesario un camino medio equilibrado, que se centre en la preservación de los elementos esenciales de la tradición, sin descuidar la renovación continuada de la experiencia de esa esencia. La unión equilibrada de ambas es lo que puede mantener a una tradición viva con toda su inspiración. En el budismo, por ejemplo, al considerar la transmisión de las enseñanzas, se distingue entre enseñanzas definitivas y las que necesitan interpretación. Las definitivas son intemporales porque expresan la propia naturaleza esencial y la realidad más allá de la dualidad subjetiva, pero otras dependen de tiempos y circunstancias, y siendo subjetivas, pueden y deben ser adaptadas a ellos.

Dos aspectos de lo real: topos y [ou]-topos

La mirada ecuánime de las tradiciones religiosas que favorece el *topos* de encuentro, además de las razones ya apuntadas, encuentra un fundamento sólido en la mística esencial del budismo, particularmente desarrollada en su tradición mahayana, cuya quintaesencia es la perfección de la sabiduría trascendente (Sáncsc.: *prajnaparamita*), el conocimiento y experiencia de lo real, o de la realidad tal cual es. El erudito y santo indio Shantideva (s.VIII-IX) en el primer verso del capítulo sobre la sabiduría de su célebre e inspirador manual *La forma de vida del bodhisatva* (Sáncsc.: *Bodhisatvacaryavatara*), dice: “Todas las prácticas previas [el perfeccionamiento en la generosidad, moralidad, tolerancia, entusiasmo o concentración...] las enseñó Buda en beneficio de la sabiduría trascendente. Así pues, quien desee poner término al sufrimiento propio y de los demás, deberá cultivarla.”

Con ello expresa que, si bien las virtudes y prácticas espirituales generales como moralidad, ecuanimidad, amor o compasión son básicas e imprescindibles —de hecho comunes a todas las tradiciones y valoradas en todas las culturas—, no bastan para acabar con el sufrimiento y lograr el pleno despertar espiritual. Para conseguir la plena armonía del ser es necesario conocer y armonizarse además con la realidad.

En el segundo verso explica como es ese sabio conocimiento liberador:

“La verdad es doble: convencional y última. La verdad última no es objeto del intelecto; al intelecto se le llama convencional.”

Así lo expresa también el gran erudito y místico Nagarjuna (s. II-III), fundador de la escuela *Mahyamaka* —la vía centrada— del budismo mahayana, en su tratado capital *Fundamentos de la Vía Media* (Sáncs.: *Mulamadhyamakakarikah*):

“Las budas enseñan en términos de dos verdades: una verdad convencional del mundo y una verdad última.”

Ambos maestros exponen el conocimiento de la realidad que alcanza el místico que ha perfeccionado su sabiduría, y que la percibe como dos verdades o dos aspectos de la realidad totalmente complementarios.

La realidad convencional, *topos* del encuentro

La verdad o realidad convencional se refiere al mundo fenoménico, e incluye tanto los fenómenos físicos como mentales —objetos, plantas, animales, minerales, personas, palabras, ideas, conceptos, emociones, etc.— el mundo que conocemos mediante los sentidos y el intelecto. Es el mundo de lo condicionado, de lo relativo, en cuanto que la existencia de tales fenómenos depende de causas y condiciones. Su existencia se produce por interrelación, en dependencia de una cadena de causas, directas e indirectas, y de condiciones cooperantes. Por ejemplo, la existencia de texto escrito depende del papel y la tinta, que a su vez dependen de sus procesos de elaboración y de la materia prima; de las letras y signos de escritura, la alternancia de blanco y negro, etc., que también dependen de otras muchas causas y factores y así sucesivamente. Pero, además de todas esas causas y condiciones que lo hacen posible, es de capital importancia la capacidad de reconocer esos signos y dibujos como letras y su traducción en palabras e ideas, ya que de otro modo sólo veríamos manchas sobre el papel. Es decir, para la existencia de los fenómenos condicionados juega un papel muy importante la percepción subjetiva que los aprehende y determina. Eso hace que su realidad sea relativa o convencional, al depender de la perspectiva subjetiva que contextualiza y define, en función de filtros o prejuicios psicológicos, culturales y demás. Es decir, interpretamos y vivimos el mundo, la realidad, de manera relativa, subjetiva o convencional, en función de nuestros sentidos, educación, ideas y demás sesgos. Por ejemplo, el tomate, cuando se trajo de América se consideró planta ornamental y nadie lo veía como alimento hasta que alguien lo probó y lo consideró comestible. Hoy, seguramente nadie percibirá la tomatara como planta ornamental, y si como un alimento; y entre los que lo ven así, unos consideraran que su sabor es agradable y a otros no les gustará en absoluto.

De la misma manera, todas las conceptualizaciones que hagamos de la realidad, al depender de códigos y nociones, serán subjetivas, y su verdad será meramente convencional, aunque nadie podría negar con fundamento una cierta existencia convencional. Todas las consiguientes ideologías, culturas o tradiciones forman parte de ese mundo convencional. Dependen de las experiencias subjetivas de las personas y de las culturas donde se han desarrollado y las han ido conformando. También y en función de todas esas causas y condiciones se crean, van cambiando y transformándose y pueden desaparecer cuando cesa lo que las sustenta. Su validez es temporal y relativa, ya que depende siempre de sus códigos y contextos. Constituyen diferentes *topos* de la realidad y todas ellas pueden ser igualmente válidas siempre que sean coherentes con sus medios y finalidades y dentro de los contextos que las sustentan.

La realidad última, el *[ou]-topos*

Pero, tratándose de una realidad convencional, relativa y dependiente, no puede ser absoluta. Si bien los fenómenos convencionales existen y producen efectos que pueden ser conocidos y experimentados, todo ello sucede en el dominio de lo convencional, es decir, de lo nominal o virtual. Siendo relativos y dependientes, los fenómenos convencionales no pueden tener una existencia inherente; carecen de una entidad sustancial en sí mismos, aunque aparezcan a una percepción subjetiva que no profundiza en su modo de existencia. Cuando se analiza en

profundidad el modo de existir de la realidad convencional, no es posible encontrar en sí misma traza alguna de entidad sustancial o de existencia intrínseca. Cuando el místico alcanza la gnosis con su sabiduría, percibe la no existencia, el vacío o desaparición, de cualquier característica inherente o atributo que podamos asignar a la realidad. A esa cualidad de los fenómenos de no tener una entidad inherente se denomina vacuidad (Sánsc.: *sunyata*). Y en la vacuidad, que es el modo último de existencia de la realidad, nada puede ser aprehendido o aferrado, puesto que todo lo que podamos decir de ella serán nociones subjetivas. Es decir, por su parte y en última instancia, está vacía de toda proyección, concepto o noción que le podamos atribuir. Esa es la realidad última de todos los fenómenos, incluida la noción de yo, ego o entidad personal. Conocer esa realidad trascendente o última, la plena realización y experiencia de esa gnosis, es el objetivo de la perfección de la sabiduría. Y su relevancia radica en que es el antídoto definitivo para las causas del sufrimiento, y en que nos reconcilia con la verdad y con nuestra naturaleza esencialmente libre, clara y armónica.

La perfección de la sabiduría es la medicina para *avidya*, generalmente traducida por ignorancia, que está en el origen de la desarmonía y el sufrimiento. Se trata de una delusión que malinterpreta la realidad y nos hace concebir, identificarnos y aferrarnos instintivamente a una noción de entidad personal independiente, separada del resto de la existencia. Ese error nos aparta de la interrelación armónica con la existencia y crea un mundo dualista y egocéntrico. Su resultado es soledad y aislamiento, desarmonía y temor frente a lo otro y los otros, potencialmente amenazadores. Perdemos así la armonía y nos sentimos inseguros además de incompletos. Y desarrollamos dos mecanismos de defensa, dos pulsiones nocivas, que nos quitan la paz: aferramiento ante lo dualmente considerado agradable o deseable, y aversión ante lo considerado desagradable o temible. Estos dos instintos compulsivos son la raíz de todas las actitudes y emociones destructivas, que a su vez nos impulsan a realizar toda clase de acciones destructivas que nos causan daño a nosotros mismos y a los demás. Y lo que es peor, además de causarnos dolor y desarmonía, contribuyen a reafirmar la noción de solidez y separación y a perpetuar la ofuscación básica que nos impide vivir en plenitud y en armonía con la existencia. De ese modo, nos apartamos de nuestra naturaleza esencial y nos construimos un círculo viciado de existencia en dualidad y lucha que conduce inevitablemente a la frustración y al dolor.

La perfección de la sabiduría nos libera de esa delusión que causa el sufrimiento, al despertarnos del sueño dualista y permitimos acceder a un estado de totalidad en el que se vive la interacción armónica de la existencia, sin fragmentaciones o separaciones duales. Reconciliados con todo nuestro potencial y con la realidad, logramos así la plenitud del ser, en un estado de plena armonía y felicidad. Es lo que en el budismo se conoce como Despertar o budeidad.

Esa gnosis de la realidad última, trascendida toda noción, concepto, o ideología, y por tanto experiencia inefable e inaprensible para el intelecto, no sólo es la liberación, también puede ser entendida, en relación al tema que nos ocupa, como el *[ou]-topos* místico definitivo, el vacío fértil desde donde se funda una base sólida para el encuentro, mas allá de toda formulación conceptual o dogmática.

Verdad convencional y última, *topos* y *[ou]-topos*

Pero la realidad última o la vacuidad no deben ser interpretadas como una negación nihilista de la realidad; nada más alejado del pensamiento budista. Esa interpretación constituiría una deificación de las mismas, una afirmación absoluta, y se caería así, de nuevo, en el aferramiento a una verdad inherente y absoluta. La vacuidad, tal como se postula en la escuela centrada mahayana (Sánc.: *madhyamaka*), no niega la existencia de los fenómenos, pues existen como verdades convencionales. Lo que se niega es su existencia intrínseca, la solidez e inherencia de las diferentes manifestaciones relativas de la realidad. Precisamente y también paradójicamente, esa vacuidad hace posible todas las realidades relativas. No es una vacuidad entendida como una nada, sino un vacío fértil, ya que el no afirmar nada de manera absoluta, permite las infinitas posibilidades de lo convencional. Por tanto, ambas realidades, relativa y última, no solo no se niegan o contraponen, sino que son necesariamente complementarias. Aunque el sabio no puede afirmar finalmente nada, tampoco puede negar una existencia nominal o relativa. En el *Sutra del corazón de la sabiduría trascendente* (Sánc.: *Bhagavati prajnaparamita hrdaya sutra*) se dice:

“Forma es vacuidad y vacuidad es forma; vacuidad no es más que forma, forma no es más que vacuidad.”

Es decir, la forma o los fenómenos manifestados adolecen de una entidad inherente, pero su vacuidad se manifiesta en la multiplicidad de sus manifestaciones. De la misma manera, el *[ou]-topos* es complementario de los diferentes *topos* y no los niega, y estos son posibles y válidos en sus contextos porque existe aquél. Si bien no podemos aferrar la forma, el mundo, los conceptos, ideas y demás, tampoco podemos aferrarnos a su negación, considerada nihilista, ya que convencionalmente existen y producen efectos. Por esa razón se dice que si bien los budas no se aferran a palabras y conceptos, tampoco los temen.

El encuentro inevitable en el *topos* y el *[ou]-topos*

El conocimiento de esa doble vertiente de la realidad fundamenta los dos pilares de la práctica espiritual en el budismo mahayana: el denominado método o recursos (Sánc.: *upaya*), que se practica en el mundo de lo relativo; y la sabiduría trascendente (Sánc.: *prajna*), que lleva a alcanzar lo último.

El método consiste en la práctica de los recursos hábiles que permiten cultivar y perfeccionar las cualidades positivas del ser, con prácticas como la generosidad, la moralidad, la tolerancia, la diligencia o la apacibilidad. Son cualidades que cultivadas en el mundo dual y relativo, aún identificados con un ego, nos equilibran y armonizan con nosotros mismos y con los demás, y nos preparan para la trascendencia de ese mundo egótico y dual. La sabiduría es la que nos lleva más allá, liberándonos de todo aferramiento a cualquier noción de separación o idea limitadora, para armonizarnos con la verdad y la realidad trascendente, con la existencia, más allá de toda dualidad.

Pero ambas deben ser entendidas como totalmente complementarias, como las dos realidades en donde se sustentan y en consecuencia ser practicadas conjuntamente. Son como las dos

alas, igualmente necesarias, para emprender el vuelo espiritual hacia la meta, el Despertar, en el que ambas fructifican en una síntesis de plena armonía con la totalidad y la verdad, en lo convencional y en lo último.

Siendo consecuentes con esta visión y su práctica, la relación y encuentro con las otras culturas y tradiciones —e incluso dentro de la propia—, tanto si lo consideramos desde la multiplicidad del *topos* o la unicidad del *[ou]-topos*, sólo puede hacerse desde la plena aceptación y armonía con todas las manifestaciones genuinas de la religiosidad, la espiritualidad o formas de vida saludables o creativas, y con sabiduría para ver lo esencial y la trascendencia en la que se fundan sus formulaciones y mensajes.

Por eso y desde la perspectiva budista, la persona verdaderamente sabia o mística, conociendo la síntesis de las dos verdades, respeta, se alegra y alienta cualquier aspecto o camino que ayude a los seres en sus fines espirituales; y libre de prejuicios, aferramientos dogmáticos o sectarismos no polemiza, ni provoca disensiones o conflictos. El verdadero sabio, el místico auténtico, ama y no discute.

Bibliografía:

- Dalai Lama, *Como un relámpago ilumina la noche*; Ed. Imagina, San Sebastián.
- El Dalai Lama, *Sabiduría trascendental*; Ed. Dharma, Novelda, 1998.
- Nagarjuna, *Abandono de la discusión*; Ed. Siruela, Madrid, 2006.
- Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media*; Ed. Siruela, Madrid, 2004.
- Shantideva, *Guía de las obras del bodhisatva*; Ed. Tharpa, Cádiz, 2004.
- The Dalai Lama, *Essence of the Heart Sutra*; Wisdom Publications, Somerville, 2002.