

EIHEI DŌGEN

EL PROFETA DEL ZEN



GIUSEPPE JISŌ FORZANI

Obra original
Eihei Dōgen. Il Profeta dello Zen
Giuseppe Jisō Forzani

Centro editoriale dehoniano, Bologna 1997

Traducción al español (con la autorización del autor)
Edición revisada, 2025
Carlos Collar Menéndez
Roberto Poveda Anadón

Maquetación
Roberto Poveda Anadón

Esta obra se ofrece bajo una licencia Creative Commons, pudiendo ser distribuida libremente siempre que se respete la autoría y no exista interés comercial ni se realicen obras derivadas



Sumario

Advertencia.....	3
La fuerza de la profecía que resurge.....	4
1. De persona a persona.....	4
2. Dificultad para comprender: entre la ignorancia y el engreimiento.....	9
Breve presentación del desarrollo del pensamiento budista.....	14
1. Buddha: No teoría a aplicar sino comportamiento vivo.....	14
2. Liberación del dolor a través del dolor.....	16
3. Del Pequeño vehículo al Gran vehículo.....	18
4. El sí mismo tiene el fundamento en el sí mismo.....	20
5. Nāgārjuna.....	22
6. Bodhidharma.....	25
7. Hui Neng.....	30
8. El budismo en Japón.....	32
Características principales del pensamiento religioso de Dōgen.....	34
1. «Convertirse en el ser».....	34
2. La duda.....	36
3. El encuentro con el viejo cocinero chino.....	41
4. El encuentro con Nyojō: «Despojarse de cuerpo y mente».....	46
5. Hacer zazen.....	49
6. La Vía.....	53
Perfil biográfico de Eihei Dōgen.....	60
1. Infancia y soledad.....	60
2. Vida monástica en Japón.....	61
3. En China.....	62
4. «Vuelvo con las manos vacías».....	65
5. La última morada.....	66
Escritos de Eihei Dōgen.....	69
Fukanzazenghi.....	70
Ji undo shiki.....	71
Gakudo yojinshu.....	72
Eihei Dōgen Zenji Shinghi.....	72
Hokyoki.....	73
Sanshodoei.....	73
Shōbōgenzō.....	73
Shōbōgenzō Zuimonki.....	75
Eihei Koroku.....	76

*La mirada del hombre inteligente
se fija en la sabiduría;
los ojos del necio
vagan hasta los confines de la tierra
(Pr. 17,24)*

Advertencia

Los textos que se usan como fuentes son casi todos obra de maestros y personas que han buscado poner en práctica en su vida la enseñanza de la cual tratamos. Frente a la enorme mole de libros sobre el Budismo y sobre el Zen en particular, que tratan el tema desde el punto de vista intelectual, los textos que nacen de un conocimiento práctico son relativamente pocos, y poquísimos en lenguas occidentales. He utilizado a menudo fuentes que no tienen forma de libros, sino que son apuntes de lecciones, textos mecanografiados, extractos de discursos. Me he remitido antes que nada a la enseñanza del ex-abad del monasterio de Antaiji, donde he vivido, mi maestro Kōhō Watanabe, que me ha aconsejado y ayudado activamente, también en esta ocasión.

Estoy comprometido con la traducción de los escritos de Dōgen* junto al padre Luciano Mazzochi. Experimento el hecho de que este trabajo en común, aparentemente anómalo, de un misionero católico y de uno budista, lejos de confundir aumenta, en cambio, la policromía y la profundidad de mi comprensión del mensaje de Dōgen. Es el signo que me dice, más que cualquier otro, cuanto ese mensaje es universal y está libre de las pertenencias de escuela respecto a una visión religiosa predeterminada.

Deseo que cada lector individual se acerque a la obra de Dōgen con ese mismo espíritu libre y afectuoso, que anima todo y a nada encierra, y que ha movido los pies, las manos y el corazón de este antiguo maestro contemporáneo.

G.J.F.

* Algunas de estas traducciones de textos de Dōgen, aquí anunciadas por Giuseppe Jisō Forzani (en colaboración con el padre Mazochi o no), son accesible en el blog de la Comunidad budista zen italiana, [La Stella del Mattino](#), y también pueden encontrarse traducidas al español en el blog [Huellas del Zen](#), en los siguientes enlaces de libre acceso: [Bendōwa](#) (edición revisada), [Busshō](#), [Shoji, Zenki](#), [Fukanzazengi](#) (al interior del libro *La practica del zazen*, obra colectiva de diversos autores), [Genjōkōan](#).

La fuerza de la profecía que resurge

*“A partir del fundador del budismo, Śākyamuni, todos aquellos que han vivido viendo con claridad el modo correcto de existir, mientras han seguido transmitiendo ininterrumpidamente de una persona que tenía tal carácter a otra que lo poseía a su vez, han dado testimonio de ese modo de vivir perfectamente armonioso. No hay mas que un modo supremo más allá de las posibilidades de nuestra voluntad, que es base y fundamento de tal modo de ser. Este modo es como verter toda el agua de un recipiente tal y como es en otro...”*¹

1. DE PERSONA A PERSONA

Se puede encontrar a un maestro leyendo sus escritos y quedando impresionados y convencidos por su enfoque y por su modo de presentarlo, pero se encuentra un profeta solamente cuando su profecía resurge en la vida propia. En este sentido la relación con el profeta es más compleja y contradictoria. No se limita al respeto, a la convicción y a la adhesión, sino que, al volverse parte integrante de la vida de una persona, participa en todos los matices e intensidades de las relaciones que caracterizan las interacciones humanas.

Hemos escogido este término de origen bíblico, “profeta”, para aplicarlo a un maestro Zen, con la intención de que esta elección dé cuenta desde el principio de la perspectiva de quien ha dibujado este perfil humano y religioso de un monje budista, que vivió en Japón en la primera mitad del siglo XIII. Dicha elección puede que haga fruncir el ceño a los puristas de ambas tradiciones religiosas, budista y cristiana: los primeros porque considerarán artificial aplicar a un patriarca del budismo un término tan alejado de la

¹ E. DŌGEN, Bendōwa (*El camino religioso*), Marietti, Génova 1990, 25.

sensibilidad y de la cultura oriental, además de totalmente desconocido para el léxico propio de la época y del lugar del personaje en cuestión. Los segundos porque observarán como inadecuada la apropiación de un término tan específico y precioso de la expresividad bíblica por parte de un *extraño*, aunque se trate de alguien espiritualmente elevado. Por lo tanto, la razón de esta elección debe ser motivada.

En primer lugar, las motivaciones antes expuestas pueden ser precisamente adoptadas como sostén, más que como detrimento, si simplemente invertimos el juicio de partida. Que un gran maestro de una tradición religiosa pueda ser señalado con un nombre que es completamente ajeno al lenguaje de dicha tradición y que pertenece a otra muy alejada en su sensibilidad, expresa de forma inmediata que el mensaje transmitido por aquel hombre es más grande que el contenedor que lo acoge, y también que ninguna tradición religiosa, con sus parámetros, sondea toda la profundidad de la verdad, así como que toda tradición religiosa, que se base en la verdad, ahonda su raíz en la profundidad en la que también se basan todas las demás. Por lo cual un término, habitualmente usado por una religión y favorecido y protegido por esta, puede describir del mismo modo, con total legitimidad, personas que han crecido y florecido en un ámbito religioso completamente distinto.

El término profeta se muestra así adecuado como un título con el que reconocer a Eihei Dōgen para presentarlo a los lectores de cultura occidental, porque se trata de un título noble y elevado, horma adecuada a la grandeza del personaje, que es en todo comparable a la figura de los profetas bíblicos. Pero esto es solo la corteza.

Dōgen es también profeta en sentido etimológico: él *habla antes*, no en el sentido de que prediga el futuro, sino en el de que, en su tiempo, habla antes del tiempo. Habla de un mensaje que se vuelve verdadero en lo concreto del tiempo y que, sin embargo, precede todo tiempo, está en el origen del tiempo. Es lo que en el budismo se denomina "*Dharma*", que sostiene el tiempo y se vuelve verdadero en él. Es universal; válido ayer, hoy y mañana; siempre presente y, sin embargo, siempre por venir. Por eso, quien lo encarna y habla de ello, es llamado profeta, porque habla de un tiempo que viene, de un presente que viene. No es el presente monodimensional del *aquí y ahora*, como única dimensión del ser (el pasado no existe ya y el futuro todavía no existe), sino que es el presente en cuyo ser y devenir, pasado, presente y futuro concurren con toda su riqueza a dar forma y movimiento a la realidad. Es, usando una expresión apreciada por Dōgen, "*genjokōan*", es decir *el presente que se hace presente con clara profundidad*.

El profeta habla de este mensaje y no puede ser comprendido de inmediato por su generación, sino por quien vive ya a la escucha de este mensaje universal. Sus contemporáneos no lo pueden comprender, no porque se trate de un mensaje difícil o abstruso sino porque es diferente la visión que estos tienen del presente. El profeta en el presente ve todo el tiempo, mientras que sus contemporáneos ven solo el instante limitado, la contingencia urgente. Esta incomprensión es el destino del profeta, es casi su señal distintiva. Dōgen no huye de este destino, es perseguido activamente por el clero de las mayores corrientes budistas japonesas de su época, además de ser mayoritariamente incomprendido entre aquellos que formalmente le tributaban respeto, como las autoridades políticas y administrativas. Pero el signo de su ser, también en este sentido, profeta reside en otra forma más sutil y peligrosa de incomprensión.

Una de las particularidades de Dōgen está en el hecho de que su gran producción de textos se dirige no solo a especialistas de la religión, es decir a los monjes que llevaban una vida retirada del mundo en un monasterio, sino también a los laicos que vivían inmersos en las circunstancias del mundo. Los mismos textos están dirigidos, por tanto, a toda clase de personas. Es un síntoma inequívoco de esta intención, además de su declaración explícita, el hecho de que escriba casi siempre en japonés y no en chino, la lengua culta en la que se solían escribir los escritos religiosos; incomprendible, en consecuencia, para los no adeptos a los mismos. Ahora bien, a pesar de este claro recordatorio de la universalidad del mensaje contenido en sus escritos, poco tiempo después de su muerte estos fueron secuestrados por sus sucesores y -como diríamos hoy- se volvieron documentos clasificados, de modo que nadie tuviese acceso a los mismos.

Por qué llegó a ocurrir algo semejante no es algo que nos interese estudiar aquí en detalle, incluso pudo ocurrir que algún inspirado censor tuviera la explícita intención de llevar a cabo tal ocultación, temeroso de que el sentido de una obra tan revolucionaria, que apunta al corazón de la realidad rasgando a menudo el velo de la doctrina, pudiera ser malentendida por los no especialistas. De hecho gran parte de su obra principal, el *Shōbōgenzō*, pasó a llamarse *Himitsu Shōbōgenzō*, es decir, *Shōbōgenzō secreto*, solo transmitido en el estrecho círculo de los monjes de Eihei-ji, el monasterio fundado por Dōgen. De aquí al olvido solo hay un paso, dándose así por cumplida una sutil maniobra de asesinato de la profecía sin tocar ni por un solo momento al profeta.

Como veremos más adelante, en la parte dedicada a las obras de Dōgen, sus escritos permanecieron ignorados durante cuatro siglos, hasta el siglo XVIII, cuando comenzaron a ser publicados con comentarios exhaustivos para

el gran público. Había llegado el momento de que la profecía renaciera y volviera a crecer en un ámbito más vasto. Al poco de ser publicados algunos estudiosos, al margen del ámbito religioso, comenzaron a interesarse por los mismos descubriendo el valor de la obra de Dōgen, empezando a ser reconocido también fuera del entorno budista, hasta al punto de ser considerado hoy como el más gran pensador y filósofo de la historia de Japón. Si bien estudiar la visión de Dōgen separándola de la práctica de vida que la inspira y que expone a los demás es una acción arbitraria, no deja de ser cierto que puede ser considerado un gran pensador y filósofo, en la misma medida en la que santo Tomás está considerado entre los grandes pensadores y filósofos de Occidente.

Hoy la figura de Dōgen comienza también a ser conocida y reconocida fuera de Japón y de Oriente, incluso fuera del ámbito budista. Él empieza a desempeñar ese papel de profeta de la verdad sin predicados que le compete.

Sin embargo, hay todavía un motivo, quizás aún más profundo, por el que a Dōgen le corresponde el título de profeta. Está en el hecho de que la profecía, de la que el profeta es portador, resurge en la vida de las personas individuales, por lo que con el profeta y con la profecía se establece una auténtica relación existencial. Aquí, en el paso de lo general a lo particular – paso que no altera la transmisión, sino que la vuelve auténtica–, está el sentido del testimonio de lo universal, que es siempre actual en cada caso individual. En este punto se hace necesario hablar de la experiencia personal propia, en este caso de mi encuentro con Dōgen. Sin este paso se permanecería en el campo académico y la profecía resbalaría por encima de nuestras vidas sin rozarlas.

Cuando sin saberlo, hace más de veinte años, me encontré con Dōgen, todo en mi vida, partiendo de mi nivel de madurez y de comprensión, estaba lo más alejado que se pueda imaginar del mundo de Dōgen. Sin entrar en particularidades autobiográficas, que sin duda están fuera de lugar, puedo decir que mi manera de vivir, mi formación cultural, mis intereses y mi sensibilidad eran en muchos aspectos antitéticos, además de completamente ajenos, respecto a la visión y a la práctica de vida de la que Dōgen es portador.

¿Qué punto de contacto pudo haber existido entonces para cubrir la distancia de nivel, de tiempo y de espacio? Visto en retrospectiva creo que tan solo uno. Desde las circunstancias cotidianas ha surgido la necesidad de una visión menos estrecha que aquella que sabía procurarme por mis propios medios. De mis límites y condicionamientos adquiridos nacía la incapacidad de extraer esa visión a partir de las numerosas sugerencias del ambiente cultural y religioso al que pertenezco por nacimiento y educación. Entonces apareció la ayuda de forma inesperada. El contacto se dio entre una mano abierta a

pedir y una mano abierta a dar, entre dos manos vacías. Concretamente en la indicación de esa posición sentada frente a sí mismos en el centro de la propia vida, que en japonés toma el nombre de “zazen”, y que Dōgen indica como el núcleo de la práctica de la vida y de las enseñanzas transmitidas por el Buddha.

Cuando un amigo me propuso que me sentara, en lugar de seguir inmerso frenéticamente en confusas búsquedas, y me enseñó ese modo de estar sentado (zazen), no sabía que era gracias a Dōgen que dicho modo había sido protegido y transmitido en su forma auténtica. De este estar sentados, que como mínimo ha cambiado el rostro de mi vida, nació después de forma natural la necesidad de profundizar y de conocer. Llegó entonces el encuentro con Dōgen, primero en calidad de maestro que supo captar el valor universal de la práctica religiosa y que la propuso a todos, después en calidad de monje que ha vivido en primera persona ese camino y lo ha transmitido bajo la forma de enseñanza, reglas e indicaciones concretas. Y, por último, como profeta, como persona que interroga, molesta, provoca, suscita, con la cual establecer una relación viva, hecha de adhesiones y traiciones, de abandonos y reconciliaciones, de duda y de confianza, de momentos de rechazo junto con otros de profundo afecto.

Yo no soy un estudioso de las religiones, ni de la cultura o la lengua japonesas. Mi conocimiento de Dōgen y de su obra brota de mi propia experiencia. Desde aquel primer acercamiento, nacido de un estado de necesidad, la vida me llevó a pasar ocho años en un monasterio en Japón, en el que la enseñanza de Dōgen era uno de los elementos con los que orientar la vida cotidiana. En tal periodo, en el que aprendí a conocer en la vida cotidiana el espíritu que lo alentaba, prácticamente a diario pensaba que, si hubiese aparecido él mismo en persona, redivivo en nuestro monasterio, se quedaría horrorizado al ver la vacilante insuficiencia de mi conducta. Y al mismo tiempo el hecho de poder seguir, dentro de mis límites, y también de saborear aquel estilo de vida era para mí la demostración palmaria de que la propuesta de Dōgen era una enseñanza religiosa universal, que puede ser tomada y seguida por cualquiera que quiera hacerlo.

Obviamente, el nivel de comprensión depende de la persona que lo estudia e intenta aplicarlo. Soy consciente de no haber explorado más que una mínima parte de la profundidad del pensamiento de Dōgen. Pero es a partir de una experiencia personal y directa, no exclusivamente de carácter intelectual – experiencia no concluida sino todavía en marcha–, que me he convencido de que tiene sentido ofrecer la enseñanza de Dōgen al Occidente contemporáneo.

Dōgen representa de manera ideal el sentido profundo y universal del budismo. Budismo entendido no como una religión *oriental*, identificable en una doctrina específica, en una ideología religiosa, en una serie de dogmas y

dictados de orden moral, sino como materia viva, como búsqueda y práctica de la verdad de la vida, como adherencia total a la realidad por aquello que ella es. El budismo es una vía a recorrer en la práctica. Es una religión de la experiencia, independientemente del hecho de que esta experiencia de la vida suceda en la India de hace 2.500 años, en el Japón del siglo XIII o en la Italia de hoy en día. Esta *experiencia de la vida*, no es una de las muchas posibles *experiencias de vida*, por profundas o iluminadoras que puedan ser. Es la experiencia de la vida en tanto que tal, que cada cual realiza por el mero hecho de estar vivo, pero que vemos habitualmente a través de los múltiples filtros de nuestras opiniones personales, ideologías mundanas y espirituales, maneras de ver y de pensar preestablecidas. Esta experiencia es personal y universal al mismo tiempo. Personal porque no puede ser vivida de otra forma que no sea en primera persona, en el sentido de que nadie puede vivir la vida de otro, y universal porque en ella se manifiesta la totalidad de la vida misma, más allá de toda separación individual.

2. DIFICULTAD PARA COMPRENDER: ENTRE LA IGNORANCIA Y EL ENGREIMIENTO

A pesar del hecho de que la circulación de las ideas y de las visiones sobre el mundo sea una particularidad a destacar desde el siglo XX, la mentalidad occidental se mantiene notoriamente centrada en sí misma. El patrimonio de pensamiento, universal y profundo, que Oriente custodia no ha sido aún tomado en consideración al nivel que merece. En Italia un estudiante de cualquier año de secundaria llega al final de sus estudios sin sospechar siquiera que existe un pensamiento propio de corte oriental, por no hablar de la historia de aquellos pueblos y países. En el mejor de los casos obtendrá alguna noción rudimentaria durante la clase de religión, cuando se aluda a las religiones no cristianas, usando a menudo textos que sirven más para alimentar la confusión y los malentendidos que para ofrecer un verdadero material de conocimiento. En la práctica, en la formación cultural de la mayoría de las personas de nuestro país, incluidas aquellas que han realizado estudios universitarios, se desconocen por completo estructuras de pensamiento y de relación con la existencia diferentes de las nuestras, como si tan solo el hombre blanco occidental hubiese sido hasta ahora el único en haber pensado, sufrido, gozado y desarrollado visiones del mundo significativas, cultivando al mismo tiempo la fe y la esperanza.

Las cosas no van mucho mejor allí donde, al contrario, se vive con cierto engreimiento todo aquello que no sea oriental, debido a una reacción que posee más de infantilismo que de crítica fundada. Para el pensamiento occidental la moda orientalizante no es menos dañina que la ignorancia, el

engreimiento nos hace confundir fácilmente las luciérnagas con faroles y deja apagados los faroles de verdad.

El conocimiento queda entonces como competencia para los especialistas, los cuales, sin embargo, tienen la limitación de ocuparse de aspectos disciplinares (lingüísticos, sociológicos, filosóficos y teológicos) y sobre todo, de ocuparse de estos *desde fuera*: observan un fenómeno, lo analizan, dan cuenta de ello, pero no toman nunca partido. Además, la naturaleza de su trabajo obliga a que su audiencia sea un escogido número de personas.

Nuestra presentación de la figura de Dōgen, que es tan solo el preludeo a la traducción de algunos de sus escritos que irán apareciendo gradualmente, pretende ser una contribución para comenzar a cubrir las lagunas de desconocimiento, corregir algunos malentendidos y hacer accesible a un público potencialmente enorme un patrimonio precioso.

No se trata de una operación de restauración de una antigua obra religiosa. Se trata, en cambio, de dar a conocer un bien que puede hacer el bien a muchos en un momento crítico para la humanidad.

Es innegable que la cultura occidental (entendiendo el término *cultura* en su acepción más amplia posible, es decir, como todo aquello que el hombre ha conocido, creído, producido y mantenido hasta hoy) es depositaria de valores universales inconmensurables, que han elevado y elevan la calidad de la vida material y espiritual de la humanidad en su conjunto, así como de cada uno de los individuos.

Al mismo tiempo se evidencian, sin embargo, grietas y límites que nos hacen reflexionar. El progreso técnico, científico, industrial y económico al que las sociedades modernas han entregado gran parte de su energía, no se está mostrando realmente resolutivo con algunos de los muchos problemas que ha afrontado hasta ahora: el reverso de la moneda presenta sombras inquietantes y profundas. Junto a los muchos problemas resueltos se encuentran los muchos problemas que el progreso mismo (entendido como proceso de acumulación, tanto material como intelectual, cuantitativo como cualitativo) ha contribuido a crear, empezando por los daños causados al entorno en el que vivimos y de la desmesuradamente creciente capacidad de un número reducidísimo de individuos de dañar y aniquilar a otros innumerables seres. En un plano distinto, a los grandes éxitos conseguidos en favor del hombre como individuo (eliminación de muchas enfermedades, aumento de la esperanza de vida media, mejora de las condiciones de vida materiales y de un nivel de participación de una parte considerable de la población mundial), no parece corresponderles una serenidad espiritual ni una conciencia madura a la hora de plantearse las preguntas fundamentales de la existencia.

Existe el riesgo evidente de un repliegue sobre sí mismos, como si se hubieran defraudado las fundadas expectativas, como si la emancipación del hombre, promesa de tantas ideologías políticas y religiosas, se hubiese convertido en un espejismo y que sería, por tanto, mejor ocuparse del propio pequeño beneficio, material y mental, con una visión estrecha y egocéntrica que favorece el aislamiento, la indiferencia, así como las pequeñas y grandes formas de explotación de las circunstancias y de los demás.

Este repliegue sobre sí mismos afecta tanto a los individuos particulares, sobre todo cuando viven en grandes aglomeraciones urbanas que favorecen todavía más el aislamiento, como a la colectividad, como a los conocidos como grupos étnicos, sociales, económicos y religiosos. El sentido de pertenencia se transforma de sentido de identidad, en sentido de clausura y de autodefensa contra los que están *afuera*.

La sensación global es que las distintas soluciones planteadas hasta ahora por el hombre en términos económicos, sociales, culturales y religiosos, no alcanzan ya a responder, o al menos a aplacar, las preguntas. Es cierto que no es la primera vez en la historia que esto sucede. Por lo que hace referencia a la religión, que es el ámbito que nos ocupa, todas las religiones han debido afrontar a lo largo de su devenir verdaderas revoluciones de lenguaje, de metodología y de formas de culto.

Cada vez que tales cambios, a menudo dramáticos, se han revelado necesarios, impuestos por los tiempos, por los cambios de sensibilidad de la humanidad, la religión interesada ha debido *redefinirse* a sí misma: redescubrir aquello que es su propio valor más intrínseco, su propia función insustituible, su propia esencia. Volver, en definitiva, a sus propios orígenes. Para hacer esto, ha debido despojarse, olvidarse de sí misma para reconocerse, tal y como hace cualquier individuo que busca el sentido profundo de su propia vida.

Sin embargo, existe una novedad absoluta respecto a las grandes revoluciones culturales y religiosas del pasado. Hoy por vez primera la crisis implica al mundo entero; no se trata tan solo de una particular visión del mundo la que necesita un proceso de renovación y de revolución.

El proceso de *unificación del mundo* que, bien o mal, está teniendo lugar en el campo económico, político-social y científico, sostenido por la circulación de noticias e información, produce en todas partes efectos similares: se generaliza la búsqueda del bienestar, así como se generalizan formas similares de malestar. Las respuestas particulares elaboradas por las distintas culturas no alcanzan a satisfacer a todos. Diciéndolo con palabras simples, también en el plano religioso tenemos necesidad los unos de los otros para volver a encontrarnos a nosotros mismos: el cristianismo *tiene necesidad* del budismo,

el budismo *tiene necesidad* del cristianismo, el islam *tiene necesidad* del judaísmo y viceversa, resumiendo, cada uno tiene necesidad de todos los demás.

El gran movimiento de encuentro entre las religiones universales, que por primera vez en la historia se está manifestando, es indicativo de un malestar común en el seno de cada fe y, al mismo tiempo, de la necesidad de las distintas religiones de redefinirse. Aún más, casi parece que el proceso de unificación del mundo actúe al revés, a partir de una unificación de los aspectos más superficiales y caducos (modas, técnicas, valores convencionales, organizaciones sociales) para remontar o, mejor aún, para volver a marchar en profundidad, a una búsqueda común del valor que es, a la vez, el más individual y el más universal: la búsqueda del sentido de la existencia.

La religión debe redescubrir su propia razón de ser volviendo a lo esencial. El encuentro entre las religiones tiene sentido solo en cuanto que búsqueda común del fundamento, que se vuelve búsqueda del fundamento común, siempre que cada una se desvista, al menos temporalmente, de su propio hábito confesional.

La esperanza, diría la necesidad del mundo futuro, está en el encuentro entre las religiones, encuentro que debe producir un fruto nuevo, por lo menos tan benéfico como ha sido maléfico el desencuentro entre las religiones.

En este marco se sitúa perfectamente la obra del maestro Dōgen. Por encima de todo porque representa el aspecto esencial del budismo, desligado como está de cualquier adorno de religiosidad oriental. De hecho, como veremos, el pensamiento religioso de Dōgen tiene su origen en un período (la época Kamakura) de cambios radicales del sentido religioso japonés; periodo en el que tienen su origen las grandes escuelas de pensamiento y de práctica religiosa budista en Japón. Por lo tanto, cumpliendo él mismo con rigor la operación de vuelta al origen de la espiritualidad budista, la presenta en su esencia meta-histórica, por la cual es siempre actual, a condición obviamente de saberla leer, hoy. Por otra parte, el trabajo de despojamiento al que nos referíamos previamente, es visto, enunciado y puesto en práctica por Dōgen como el trabajo religioso fundamental. En el sentido de que la búsqueda de sí mismo, que en el budismo es sinónimo de búsqueda religiosa, presupone despojarse de todo hábito mental. Y, por tanto, ese desvestirse del propio hábito confesional, que es presupuesto de un encuentro sincero y no diplomático entre las religiones, puede ser favorecido por el conocimiento del pensamiento de Dōgen, cualquiera que sea la religión de pertenencia de quien lo estudia.

La contribución que aporta el budismo a ese necesario trabajo común de las religiones universales, antes mencionadas, no consiste en un bagaje adicional de doctrinas: es la Vía a esa relación incondicionada e ilimitada con la vida y la muerte que toma el nombre de *budeidad*. La cual no es una prerrogativa de los budistas, sino que es la condición en la que toda cosa es ella misma hasta el fondo. El Buddha histórico, Gotama Śākyamuni, expresa así esta realidad:

“He alcanzado la Vía en unión con toda la Tierra y todos los seres, animados e inanimados. Todo -montañas, ríos, árboles, cualquier cosa- cualquier cosa se ha convertido en Buddha.”

Es exactamente en esa misma experiencia consciente en lo que se basa toda la obra de Dōgen. No es posible comprenderla si no se la lee bajo esta luz, es decir refiriéndola a *nuestra* personal experiencia de vida, de otra manera pierde su valor. El punto fundamental es que el pensamiento de Dōgen es el producto, o mejor la expresión hablada y escrita, de su práctica de vida. No se puede de ninguna manera separar la teoría de la práctica. Es esto lo que lo convierte en un asunto vivo, para cualquiera que se le acerque. Es, por tanto, en este ámbito de vivida y viviente experiencia personal que el pensamiento de Dōgen es presentado aquí.

Breve presentación del desarrollo del pensamiento budista

1. BUDDHA: NO TEORÍA A APLICAR SINO COMPORTAMIENTO VIVO

Es necesario señalar algunos puntos fundamentales del desarrollo del budismo para comprender cuál es el lugar que ocupa Dōgen en el camino religioso. Normalmente decimos que el budismo es la enseñanza de Buddha, refiriéndonos con este término al personaje histórico indio Gotama Siddhārtha Śākyamuni, que vivió en la India en el s. V a.C. Pero detengámonos un poco sobre el significado de la palabra «*Buddha*».

Mi maestro, el abad Kōhō Watanabe, para volver a evocar hoy el significado original de esta palabra, lo ha expresado así:

«Esta palabra es la misma hoy en día que en la antigüedad. Si usamos el término “Buddha”, tal como está, aduciendo como motivo el hecho de que actualmente se trata de una palabra de uso común, formulamos una tautología, como decir que A es A. Sin embargo, en Japón, en donde ya existe una imagen de “Buddha” formada a través de los siglos, en la sociedad y en la cultura, puede ser posible que en algunos casos, incluso dejando la palabra inalterada en su traducción en lengua moderna, se acceda a los múltiples significados implícitos en ella. En cambio, allí donde no exista esta base, el término “Buddha” no es otra cosa que un símbolo. De un símbolo tomado en tanto que tal, incluso si es utilizado millones de veces, no puede nacer un significado vivo. He ahí porque, ante la perspectiva de una traducción en italiano, he convertido la palabra “Buddha” en la expresión “persona que ha abierto claramente los ojos al verdadero modo de ser del todo”. “Buddha”, de hecho, no es la persona que ha llegado a realizar un concepto, una idea preestablecida colocada desde el punto de partida como meta y

*definida precisamente como “Buddha”, sino el término respetuoso con el cual se define a la persona que, abiertos los ojos a la verdadera realidad, vive de manera fiel y consecuente esa misma realidad verdadera sobre la cual ha abierto los ojos».*²

Parece clara, por tanto, la peculiaridad del budismo de no basarse sobre un particular doctrina revelada.

*«El Buddha no se considera como una aparición histórica particular. De hecho él mismo no enseñó que la humanidad pudiese ser liberada tan solo por medio suyo. No es el enviado o el encargado de algo y no ha recibido de nadie una revelación. Incluso se podría decir que, para la cuestión de la verdad budista, no es fundamental que el Buddha haya existido como personalidad histórica».*³

Dicho esto, debe hacerse una aclaración. Expresiones como las de la precedente cita se usan frecuentemente por personas cristianas que, de esta manera, pretenden remarcar la diferencia que subsiste entre el cristianismo, religión revelada, y el budismo, rebajado a filosofía atea o a metodología espiritual. Y, a menudo, son usadas por personas budistas que pretenden de tal manera remarcar que el budismo es la vía del sí mismo que libera al sí mismo sin necesidad de recurrir a un mesías. Personalmente estoy distanciado ante ambas formas de pensar, convencido como estoy de que el cristianismo, antes de ser religión revelada desde arriba, es el camino del hombre que reconoce la revelación a través y dentro de las propias vivencias humanas; y que el budismo, sobre todo en su comprensión Zen, es una profunda actitud de fe en la realidad de la vida que abraza todo, y que no se puede reducir a una teoría filosófica o a una técnica religiosa centrada sobre la búsqueda de la auto-realización.

De todos modos, esta persona, Śākyamuni, que vivió en la India alrededor de hace 2400 años, que a la edad de 29 años abandona la familia y la vida cómoda para la búsqueda de la solución al problema de la existencia, que a los 35 años comprende la verdadera naturaleza de la realidad y que desde entonces hasta su muerte, a los 80 años, busca enseñar la Vía para comprender y vivir de la forma más directa esa naturaleza verdadera, permanece como punto de referencia fundamental para la tradición budista.

² E. DŌGEN, *Bendōwa [Il cammino religioso]*, 10; Ed. Marietti, 1990. [Este texto fue traducido por la Comunità buddista zen la Stella del mattino, italiana, siendo posteriormente revisado y ofrecido gratuitamente por la misma Comunità; existe traducción al castellano de esta edición de la Stella del mattino libremente accesible en el siguiente enlace: [Bendōwa](#). N.d.T.e]

³ H. BECHERT y otros

Aquí por tradición no entendemos la trasmisión de instituciones, cultos, doctrinas o creencias particulares, sino la trasmisión de esta actitud global de búsqueda y de implementación de la Vía que caracteriza al Buddha histórico y a todos sus *seguidores*. La conexión que existe entre la verdadera figura histórica de Buddha y todos aquellos que con conocimiento de causa se han llamado desde entonces hasta la actualidad budistas está precisamente en el *particular significado que damos a la palabra «Buddha», el significado al que estamos íntimamente conectados en tanto que personas que se dedican concretamente a una conducta de vida, en el momento en que decidimos poner efectivamente en práctica la enseñanza de Śākyamuni.*⁴

La historia del pensamiento budista es la de la búsqueda orientada a mantener intacta la actitud del fundador, dándole vida en la actualidad de la experiencia personal propia.

Es necesario puntualizar que la presentación del budismo que aquí hacemos no es una presentación de la doctrina filosófico-religiosa budista, ni un tratado de las distintas escuelas de pensamiento budista. Intentamos presentar el budismo para mostrar el punto de vista del Zen y, en particular, de Dōgen, como un espectador que forma parte del paisaje. Por lo tanto, en vez de tratar el budismo como una enseñanza sistemática explicando a qué conclusiones respecto a la naturaleza del mundo y a la posición del hombre en la vida ha llegado Buddha y cómo sus seguidores las hemos comprendido y reelaborado, preferimos proceder desde el interior, intentando mostrar qué es en el budismo aquello que cuenta y, sobre todo, la manera de situarse frente a la confrontación con la realidad (o mejor *en la realidad*), antes que las teorías o las conclusiones que se elaboran respecto a la realidad.

2. LIBERACIÓN DEL DOLOR A TRAVÉS DEL DOLOR

Por ejemplo, sabemos que Buddha enunció cuatro santas verdades respecto a la vida humana: la verdad del sufrimiento, la verdad del origen del sufrimiento, la verdad de la cesación del sufrimiento, la verdad de la vía que lleva a la cesación del sufrimiento.

No se requiere creer en la verdad incontestable de estas verdades en tanto que enunciadas por Buddha, sino de verificar en la propia experiencia si realmente se trata de verdades, como hizo Buddha mismo. Y, por tanto, de creer en ellas pero a la luz de la experiencia que, por tanto, modificará la interpretación, la profundidad de la comprensión y la enriquecerá con dudas y confirmaciones, según el movimiento natural de la vida.

⁴ E. DŌGEN, *Bendōwa [Il cammino religioso]*, 10; Ed. Marietti, 1990. [ver supra para un traducción al español. N.d.T.e.]

El dolor y el sufrimiento son elementos de la vida que no cambian, el dolor experimentado hoy por un ser es dolor igual que aquel que era experimentado por un ser hace diez mil años. Pero cambia la relación con el dolor, cambia de persona a persona, cambia de cultura a cultura, cambian los medios psicológicos y técnicos para afrontar el dolor. Es preciso tener esto en cuenta para no caer en una ideología del dolor. Es sintomático, de todos modos, que Buddha parta precisamente de aquí, de esta experiencia tan común. En la vida existe el dolor, incluso si no lo experimento lo veo en torno a mí, en los demás, en la naturaleza. Pero la realidad del dolor es también el resorte que me empuja a buscar. El dolor hiere la sensibilidad, incluso a las células de cada uno de nosotros, y nos empuja a buscar. Buddha afirma que existe un origen del dolor, no dice un porqué, dice un origen. Esto es más difícil de entender, menos intuitivo: ¡Cuánto dolor aparentemente inmotivado vemos! Pero la falta de un motivo evidente no quiere decir que el motivo no exista; y el hecho de que todo dolor sea producido por motivos, comprensibles o incomprensibles, es solo un hecho. En el fondo el origen del dolor es la existencia misma, existe dolor porque existe vida. Es de la adhesión a la vida de donde nace también el dolor. Pero esto no ha de llevar consigo una visión fatalista, por la cual no quedaría otra que rendirse al dolor, al contrario, si existe el origen, existe también el final. Nada que tenga inicio carece de final, identificar un origen del dolor es la puerta de la esperanza, no la del abismo. Podría pensarse, entonces, que si el origen está en la adhesión a la vida, el final consiste en la cesación de esa adhesión, en la muerte. Y, si las santas verdades fuesen solo tres, sería difícil huir de la impresión de que el final al cual tender sería la extinción de la vida, la anulación definitiva. El budismo viaja siempre así, sobre el filo de la navaja, entre los abismos opuestos de la pasividad inactiva y de la búsqueda de la anulación.

Pero la última de las cuatro verdades, en orden de enunciación, es aquella que tiene que ver con la Vía que conduce a la cesación del sufrimiento. El dolor no es una condena inevitable, de la cual solo la muerte nos libera porque todo termina. Existe una Vía, que pasa a través del dolor, que conduce a la liberación. Es de esta Vía de lo que nosotros hemos de ocuparnos recorriéndola, una Vía solo es tal si se la recorre. Esta es la buena nueva del budismo: que la liberación del sufrimiento no es un punto de llegada que excluya al dolor tal como podemos imaginarlo, nosotros sufrientes, una condición sin dolor; una condición a la cual alguno accede y alguno no. La realidad del dolor es demasiado vasta e insondable para ser resuelta por una teoría que *explique* el dolor. El punto de llegada no es una comprensión, por muy profunda que sea, de la naturaleza de las cosas, sino un modo de vivir momento tras momento, que desvela una visión, de fe y de comprensión, en la que cada cosa ocupa su lugar, una visión que libera no solo a nosotros sino a

toda la realidad. Una visión en camino, en la que aquello que libera no es la meta, sino el caminar hacia ella.

3. DEL PEQUEÑO VEHÍCULO AL GRAN VEHÍCULO

En el camino que parte desde la India hasta Japón, del 400 a.C. al 1200 d.C., la historia de la enseñanza budista ha experimentado numerosos giros, debidos siempre a la codificación de formas de pensamiento y de instituciones que, importantes y útiles para su finalidad en un momento particular, después iban poco a poco complicándose, hasta sofocar aquel estímulo de ver y vivir en primera persona la realidad por aquello que esta es en su sentido más profundo, que es la razón misma de ser del budismo. El primero temporalmente y, quizá, el más significativo de estos cambios es la división, ocurrida hacia el siglo I d.C. entre budismo Hīnayāna (o del Pequeño Vehículo) y budismo Mahāyāna (o del Gran Vehículo). Normalmente se piensa que la división fue originada por la severidad de la Vía tal y como era indicada en el budismo originario, por lo cual solo unos pocos estarían preparados para seguirla; y por la necesidad de ampliar el mensaje del Buddha histórico a todos, cambiando las características de vía de liberación individual en vía de liberación universal, accesible a cualquiera. Y, por ello, la distinción entre Pequeño y Gran Vehículo. Según algunos autores parece que el paso de Hīnayāna a Mahāyāna indica una especie de compromiso entre la pureza de la doctrina original y las exigencias de adaptación a las circunstancias mundanas.

«El Hīnayāna es excesivamente difícil; allí donde la carga impuesta por el Mahāyāna es ligera y no impone la inmediata renuncia al mundo y a todos los afectos humanos [...] el Hīnayāna levanta su protesta contra el Mahāyāna, considerándolo una relajación de la doctrina pura a las necesidades de la naturaleza humana. De todos modos, mientras ello valga como ejemplo ofrecido al mundo de cómo puede realizarse la realidad suprema mediante el conocimiento, el Mahāyāna nos pide participar en la vida del mundo, desplegando nuevos ideales sociales y religiosos. La ausencia de lo sobrenatural y la consecuente falta de todo objeto sobre el cual la imaginación pueda desplegarse, la forma morbosa con la que resolvía los problemas centrales de la vida, la reducción del nirvana a la extinción y de la vida ética a un ascetismo monástico, hicieron del

Hīnayāna una religión adecuada a los espíritus fuertes y racionales, mientras para los sentimentales y los devotos había que fijar un nuevo rumbo»⁵

Me parece que esta interpretación señala solo un aspecto del problema. El hecho es que, con el paso del tiempo, el ideal de Buddha había terminado por ser malentendido. Considerando las cuatro verdades que hemos mencionado puede decirse, para explicar el fenómeno, que la tercera, aquella relativa a la cesación del sufrimiento, había tomado la delantera sobre las otras como punto focal. Convirtiéndose la extinción del sufrimiento en la meta a alcanzar se convierte, como consecuencia, en objeto del deseo personal. Pero una religión que tenga como finalidad la satisfacción de un deseo personal, por aceptable que este sea, no es verdadera religión. Es precisamente el objetivo de satisfacer los propios deseos lo que contribuye a confundir la vista del hombre, generando ese modo de relacionarse con la realidad que es una de las causas del sufrimiento, esas causas que el Buddha enuncia como segunda verdad. Existe una contradicción irreparable al poner como objetivo de la propia fe un deseo personal. La transición del Hīnayāna al Mahāyāna representa el intento de superar este obstáculo, volviendo a la autenticidad de la enseñanza del Buddha, a la vía indicada y recorrida por Śākyamuni, camino a recorrer a nuestra vez en primera persona independientemente de las condiciones particulares en las que estemos viviendo.

Muy lejos de representar una concesión a la sugestión de las supersticiones y de la fe irracional y un abandono de las indicaciones del fundador por causa de su severidad difícil de aceptar, el Mahāyāna representa, en cambio, el retorno (en términos, sin embargo, de refinamiento y no de simple *volver atrás*) a la radicalidad esencial de la enseñanza de Śākyamuni. De esta forma se explica la extraordinaria vitalidad renovada del budismo bajo el impulso de esa revolución que llamamos Mahāyāna, en tanto que superación de una fase en la que la letra de la enseñanza había tomado la delantera sobre la sustancia. Una reapropiación del sentido intrínseco de la enseñanza y del ejemplo del Buddha histórico, dándole vida a través de la propia experiencia personal. De ahí el florecer de las distintas escuelas de pensamiento Mahāyāna indio, desde el siglo I^o al V^o d.C., y la capacidad del budismo de salir del su país de origen y de adaptarse a las formas culturales de sociedades muy distintas sin perder nada del carácter esencial original. De hecho es Mahāyāna el budismo que se desarrolla en China, Tibet, Japón, Corea, Vietnam.

⁵ COOMARASWAMY, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, 227, citado por RADHAKRISHNAN, *La filosofía indiana*, Einaudi, Turín, 622-623.

*«Nos quedamos sorprendidos al constatar cuánto de la antigua enseñanza sobrevive y, a menudo, vuelve a vivir de manera completamente espontánea, incluso en lugares muy distantes».*⁶

El pasaje del Hīnayāna al Mahāyāna recuerda en su mecanismo el paso del Viejo al Nuevo Testamento y, concretamente, a la relación entre la ley y la fe en la gracia, tal y como es indicado por Pablo en la Carta a los Romanos.

4. EL SÍ MISMO TIENE EL FUNDAMENTO EN EL SÍ MISMO

¿Cuál es el carácter esencial original del budismo que permanece inalterado al cambiar las circunstancias? Es el hecho de que el modo de ser fundamental del budismo es el principio de que el sí mismo se basa exclusivamente sobre el sí mismo.

«El modo de ser del budismo es que el sí mismo tiene el propio fundamento en el verdadero, inmutable sí mismo. Encontrar la estabilidad esencial propia en el sí mismo inmutable es la actitud fundamental del budismo. Esta modalidad fue iniciada por Śākyamuni Buddha y ha sido mantenida inalterada hasta ahora. En el Suttanipata, que parece ser la escritura más antigua, Buddha dice: “Camina en el mundo remitiéndote solo a ti mismo. No te remitas a nada más y emancípate de cualquier cosa” (502). En el Dhammapada advierte: “La única cosa en la que encontrar el punto de referencia del sí mismo es el sí mismo” (106). En el Nibbhanasuttanta: “Básate sobre ti mismo y sobre la norma, sobre nada más”. Estos pasajes de las primitivas escrituras muestran la actitud fundamental del fundador mismo. Pero incluso solo un pequeño error de interpretación de esta actitud fundamental llevaría a la creación de una cultura estúpida [...] Los hinayanistas o budistas primitivos del pequeño vehículo, inmediatamente después de la muerte de Buddha demostraron una tendencia a la estupidez, ignorando la verdad de la vida humana. El espíritu del budismo expresado en el pasaje: “Deberías encontrar la base de ti mismo tan solo sobre ti mismo” fue interpretado de forma errónea. Creyeron que los seres humanos

⁶ BECHERT y otros, *Cristianesimo e religioni universali*, 425.

podían alcanzar un tranquilo estado de serenidad extinguiendo todo deseo humano hacia los objetos externos. Por tanto, el samādhi ⁷, en el cual el sí mismo tiene el fundamento en sí mismo, fue entendido como un completo aislamiento en el cual no actúan las funciones vitales, sino que se espera la muerte y basta. Ni siquiera es necesario decir que obrando así se pierde de vista la realidad de la vida humana. He ahí porque el budismo ha sido malentendido como una forma sistemática de pesimismo. Es verdad que la idea de samādhi, en el cual el sí mismo se basa sobre el sí mismo, implica la tendencia a devenir inactivos y aislados. Este es un punto que es constantemente tenido en cuenta cuando buscamos enterrar el antiguo tesoro enterrado de oriente y llevar a la luz el puro samādhi, o zazen del budismo. La interpretación Mahāyāna del samādhi, en cambio, fue que el samādhi no es una condición estancada de fuga de lo real, sino un estado activo y vital. Samādhi quiere decir la condición en la cual el sí mismo tiene la base estable de sí mismo en el verdadero auténtico inmutable sí mismo. Aquí inmutable no significa un estado fijo carente de cualquier función libre. El sí mismo es un flujo de fuerza vital. Cuando el flujo de la vida corre libremente, entonces es llamado inmutable (incluso si esto puede parecer contradictorio)».⁸

Diciendo, como hemos hecho con anterioridad, que el budismo es una Vía, afirmamos dos cosas: 1) que se trata de un camino personal, en tanto que es cada individuo singular quien recorre ese camino lo cual, de hecho, lo convierte en una vía, y 2) que se trata de un camino global, en tanto que fenómeno histórico, porque cada individuo singular que lo recorre es un elemento de la Vía; cada descripción, explicación, enseñanza, cualquier manifestación es una indicación relativa al recorrido en curso.

⁷ Por «samādhi» generalmente se entiende un estado mental particular, un estado de la práctica meditativa. Aquí, como se verá poco después, el término es usado en la acepción de *posición global del hombre, modo de ser del individuo en su conjunto espiritual, mental, corporal, en su confrontación con la realidad.*

⁸ K. UCHIYAMA, *Zen to ghenzai bunmei* [Zen y civilización moderna], Sōtō Shū, Kyoto 1967.

5. NĀGĀRJUNA

Para indicar de qué forma se ha desarrollado, en el sentido de lo anteriormente dicho, el camino budista desde Śākyamuni hasta el Zen, expongamos brevemente algunas indicaciones de una escuela budista india que nos concierne.

Señalábamos anteriormente el florecer de literatura budista mahāyāna entre el siglo I y el V d.C. Tomemos en consideración la escuela Madhayamika. Su inspirador es Nāgārjuna, que vivió entre el 100 y el 200 d.C., reconocido posteriormente entre los patriarcas indios del Zen. En la época en la que vivió Nāgārjuna existieron acaloradas disputas doctrinales acerca de la naturaleza de la realidad. Dos escuelas se enfrentaban: una que atribuía existencia intrínseca a todo aquello que es y otra que negaba a los objetos cualquier tipo de existencia. Nāgārjuna critica ambas posiciones sosteniendo, a través del procedimiento de las cuatro negaciones, que no es posible afirmar ni negar de manera definitiva y exhaustiva el ser o el no ser de cualquier cosa. Pongamos un ejemplo de su manera de proceder, consideremos un objeto cualquiera, por ejemplo el bolígrafo con el cual estoy escribiendo. No se puede decir que *exista*, en tanto que entidad autónoma por derecho propio, porque no es sino un conjunto de diversos elementos, compuestos a su vez de elementos, y subsiste solo en virtud de la relación entre ellos. Igualmente no se puede decir que *no exista*, por el hecho de que estoy escribiendo con él, lo uso, funciona y se manifiesta, experimento su existir. Tampoco se puede decir que exista y no exista al mismo tiempo, en tanto que desde el punto de vista del ser el no ser está excluido (y de hecho si separo sus elementos constitutivos a la búsqueda de su ser, eso ya no es un bolígrafo...). Ni, por último, puede decirse que al mismo tiempo *ni exista ni no exista*, dado que negándolo lo excluyo y una vez excluido no existe nada que negar, por lo cual se trata de una proposición absurda. No hay forma por tanto de decir la esencia de la realidad, que se escapa a cualquier definición, tanto subjetiva como objetiva.

Esta *insustancialidad* de toda cosa es llamada «śūnyatā», término traducido a menudo como *vacío* o *vacuidad*.

«El método de reductio ad absurdum de Nāgārjuna linda con un escepticismo o nihilismo universal, pero todos los interpretes modernos ponen en guardia contra una interpretación nihilista. Su explicación de las afirmaciones positivas en su vocabulario filosófico es consistentemente negativa. “Aquello que es”, “la verdad en tanto tal”, es idéntica al “vacío”. La “verdad en el sentido más alto”, que es diferente de la verdad provisional del mundo fenoménico, es “lo

*indecible”, “lo impensable”. Esta esencia verdadera es inexpresable porque la verdadera esencia de las cosas está fuera del reino del conocimiento humano y no puede ser nunca expresada con palabras».*⁹

De hecho Nāgārjuna concluye su tratado con una *Loa de lo inconmensurable*, que disuelve el callejón sin salida dentro del cual la razón se encuentra bloqueada en un canto de alabanza elevado desde el corazón a la realidad última que las palabras no pueden definir.

Esta insustancialidad no deriva tan solo de la imposibilidad de definir cualquier cosa en términos absolutos, sino también de la transitoriedad de cualquier fenómeno.

*«El concepto de impermanencia, difícil de comprender por lo que es, no implica la negación de la existencia de las cosas. Nuestra vida es una unidad de tiempo que fluye. Es como un remolino que se forma en la corriente. La corriente fluye sin parar. El remolino es producido por distintas causas y condiciones, igual que la llama de una vela. Este es el principio del origen condicionado. En el caso de la llama varias causas, como el calor, el aire, la cera, etc., generan la llama. En el caso del remolino, el volumen y la velocidad de la corriente, la topografía, etc. constituyen sus causas y condiciones generadoras. Todas las cosas, no solo una llama y un remolino, llegan a la existencia por medio de causas y condiciones. Cualquier cosa en el universo, por sólida que parezca, es exactamente como un remolino o una llama. La solidez es una cuestión de grados. Este es un hecho fácilmente comprensible para nosotros que vivimos en la era de la ciencia».*¹⁰

Aquello que nosotros llamamos yo, al que otorgamos una realidad continua e inmutable desde el nacimiento a la muerte (cuando no antes y después), no se escapa de este mismo principio de impermanencia y de origen condicionado. Basta observar el proceso del nacimiento y crecimiento de un niño. Cada día cambia ante nuestros ojos, cambia su expresión, su carácter, su modo de comportarse, su peso, su forma, etc. El cambio de un adulto es más lento, pero no menos real. ¿Qué existe en común entre el yo que era de niño y el yo que soy ahora? No es solo la forma física la que cambia, sino también la

⁹ H. DUMOLIN, *Zen Buddhism: A History, I: India and China*, Macmillan, New York 1988, 44.

¹⁰ UCHIYAMA, *Zen to ghenzai bunmei* [Zen y civilización moderna], 20-21.

mental. Aquello que ayer me gustaba ya no me gusta, cambian las ideas, las actitudes, el estilo de vida. ¿Cómo afirmar un yo sustancial e inmutable en todo eso? Y, sin embargo, ¿cómo negar que exista un sí mismo compuesto de innumerables agregados? ¿Cómo negar un hilo conductor, incluso allí donde no se ve más que fragmentación y discontinuidad? Dice una antigua escritura budista.

*«Aquel que ve el agregarse del mundo no cultiva una idea nihilista. Aquel que ve el extinguirse del mundo no concibe la idea de la existencia real del universo. Ver todas las cosas como reales es una visión extrema. Ver que nada es real es la otra visión extrema. Buddha, el iluminado, se separa de ambos extremos y, tomando el camino del medio, predica la ley justa. Es decir: Esto existe y por ello aquello existe. Esto surge y por ello aquello surge».*¹¹

Este fragmento expresa magníficamente el espíritu del budismo Mahāyāna e indica la vía para una manera correcta de entender y ver la realidad. La vía del medio, enseñada por Buddha, indica el proceso de autodesarrollo de la fuerza vital universal, que no debemos entender ni como entidad inmutable, ni como no-ser, nada. Al mismo tiempo no es un esfuerzo ambiguo para mantenerse en el medio de dos visiones extremas, jugando simultáneamente en ambos campos. Se trata, en cambio, de descartar, por haberlas comprendido, ambas concepciones; superarlas y vivir conscientemente dejando que la fuerza vital funcione plenamente. El zazen¹² enseñado por Buddha, practicado, transmitido, perfeccionado desde la India hasta la China, hasta Japón, hasta nosotros, es exactamente esto: tender a la forma ideal de práctica de la vía del medio, ser instrumento de la manifestación de la vida universal sin interponer ningún filtro. El origen de los diversos posibles filtros consiste en la idea, enraizada en lo profundo de nosotros, de un yo que no cambia, que tiene una realidad propia y separada de los otros yo y de todo lo demás.

Partiendo del pensamiento de Nāgārjuna, el discurso se ha ampliado. He querido proporcionar de manera concisa los elementos constitutivos de la visión Zen, de manera que resulte comprensible cómo se ha formado cultural y filosóficamente el pensamiento de Dōgen, el cual más de una vez cita directamente a Nāgārjuna en sus propias obras. Sería incorrecto e incompleto

¹¹ UCHIYAMA. *Zen to ghenzai bumei [Zen y civilización moderna]*, 20-21.

¹² «Zazen», como veremos más adelante, es el nombre japonés de la práctica religiosa esencial transmitida en el budismo. En el transcurso de la exposición explicaremos el contenido, las implicaciones, los orígenes filológicos del término y, en la sección dedicada al pensamiento de Dōgen, presentaremos una traducción de una parte del texto con el cual Dōgen introduce por primera vez el zazen entre los japoneses.

afirmar que el budismo, primero chino y después japonés, haya sido influenciado exclusivamente por la escuela Madhyamika y no por otras escuelas de pensamiento indio, que formulaban la doctrina budista de manera bastante distinta a Nāgārjuna. Más, no siendo este un tratado de la historia de la filosofía budista, para evitar perder el hilo del discurso, indicando los distintos puntos de vista y las distintas teorías, he elegido en el ámbito indio a Nāgārjuna como el pensador más representativo, sobre todo por lo que respecta a su metodología. Puede decirse que el procedimiento por negación es una marca característica del pensamiento indio, la herencia más fecunda del budismo indio. Existe un signo claro de ello en los acontecimientos históricos. Desaparecido de la India, sin dejar casi trazas visibles, el budismo se desarrolla en otras partes y en particular, por lo que respecta a nuestro análisis, en China, como si el carácter indio hubiese alcanzado su propio límite de expresión en la negación y le tocase entonces a otros caracteres recoger lo *Dado-Sin-Forma* para proporcionarle nuevas, distintas apariencias. Aquella concepción del vacío (*śūnyatā*), que estaba ya presente en las escrituras védicas de manera marginal y, en cambio, se convierte en central con Nāgārjuna, es la herencia más fecunda (¡y no aniquiladora!) que el budismo indio deja tras de sí.

6. BODHIDHARMA

Es significativo que sea Bodhidharma, un monje indio que viajó a China en el siglo VI d.C., el primer patriarca chino del Zen. Anteriormente habían sido muchos los monjes indios que habían viajado a China, así como los monjes chinos que se habían dirigido a la fuente india. Un inmenso trabajo de traducción había sido realizado desde el siglo I d.C. La narración de cómo obró Bodhidharma en China ilustra cuál fue su manera de transmitir el budismo. En qué medida esta narración sea mítica o histórica no lo sabemos, mas por ello nada cambia desde el punto de vista de su funcionalidad y por el significado que esta posee:

«Habiendo llegado a China, Bodhidharma, que era hijo de rey, se encontró con el emperador, que le planteó algunas preguntas. La primera fue qué méritos, qué beneficios de orden espiritual él, emperador, había conseguido con la obra de difusión del budismo a la que se había dedicado fundando monasterios, beneficiando a traductores, favoreciendo a los monjes.

“Ninguno”, fue la respuesta.

“¿Cuál es – preguntó entonces el emperador – el punto esencial de la sagrada verdad?”

“Inmediatamente claro y transparente, nada sagrado”.

“¿Quién está frente a mí?”

“No lo conozco”

Se dice que el emperador no comprendió.

Bodhidharma se dirigió a un monasterio y durante nueve años permaneció sentado en silencio con el rostro vuelto hacia el muro».

Esta es la forma esencial de su enseñanza, de la trasmisión de su manera de interpretar la Vía budista. La forma del Zen como llega a nosotros tiene su origen aquí o, mejor, expresa claramente aquí esa integración total de cuerpo y mente, de práctica y teoría, de método y objetivo que constituyen la particularidad del Zen y, sobre todo, del Zen de Dōgen.

Analícemos un poco las palabras de Bodhidharma.

La respuesta a la primera pregunta casi parece un insulto, mas no debemos pensar que una expresión tan cortante sea una estrategia orientada a reducir el orgullo del emperador, manifestando así ese desapego de las valoraciones humanas propio del asceta y su despreocupación ante las formalidades por las que debería, en cambio, alabar el celo religioso del monarca. La respuesta de Bodhidharma recoge también este aspecto, pero comporta mucho más y mucho menos al mismo tiempo. Es mucho más porque respondiendo «*Ninguno*» a la pregunta acerca de cuáles *méritos* habría adquirido el rey beneficiando y difundiendo el budismo, Bodhidharma responde a todos y no se dirige únicamente a la persona que tiene enfrente. No usa una estrategia orientada a un fin, está simplemente diciendo la verdad. Ciertamente no quiere negar que proteger el budismo, difundirlo, favorecer la práctica y la enseñanza sean cosas buenas, al contrario son en sí mismas testimonio, parte integrante de la práctica y de la enseñanza. La crítica de Bodhidharma no se aplica a la obra desarrollada por esa persona, sino a su mentalidad utilitarista, a la idea del «*do ut des*» (doy para que des), al pensamiento de un provecho separado del acto. Realizar una obra meritoria es el premio que deriva de esa obra meritoria, no existe ningún otro mérito más, ningún premio aparte. ¿Qué más se puede querer que hacer el bien? ¿No es ya esto el mayor logro? La caridad es el premio de la caridad. Recordemos aquí cuán definitivas e inmediatas son las palabras del Evangelio: «*Gratuitamente habéis recibido, gratuitamente dad*» (Mt. 10.8). Si el emperador de China o yo mismo podemos hacer algo bueno, si podemos dar algo, es porque hemos recibido, sin mérito alguno: hemos recibido la vida, la salud, la inteligencia, la capacidad de discernir aquello que está bien, la energía de testimoniarlo, todo

sin mérito alguno. Así, dando porque hemos recibido, no hacemos nada especial que tenga que procurarnos méritos añadidos. Por tanto la respuesta de Bodhidharma no es una lección impartida al emperador con el objetivo de despertarlo a quién sabe qué oculta verdad, es un simple recordatorio de que, haciendo aquello que ha hecho, no ha hecho otra cosa que lo que le tocaba; se ha limitado a lo obvio. ¿Qué merito tiene un árbol de melocotones haciendo melocotones, un pájaro al volar y poner huevos, un administrador público al administrar el bien común por el bien común, un emperador haciendo de emperador, ocupándose de la salud incluso espiritual de los súbditos que la vida le ha consignado? Ningún mérito en particular, sino aquel de hacer lo que le corresponde. Recordemos otra vez las palabras del Evangelio: «Somos siervos inútiles. Hemos hecho cuanto debíamos hacer» (Lc 17,10).

A la pregunta sobre *cuál es el punto esencial de sagrada Vía budista*, Bodhidharma responde: «*Kakunen mushō*», (usando la pronunciación japonesa de 廓然無聖 se pronuncia así esa respuesta). Yo he traducido: «*Inmediatamente claro y transparente, nada sagrado*». Veamos en que sentido: «*Kakunen*» (廓然) es el equivalente de un cielo límpido y sin siquiera una nubecilla, o bien del corazón sin mancha. «*Mu*» (無) es *negación, no-ser, nada*, porque no se presenta con una forma particular sino en la totalidad esencial que no puede ser descrita. «*Shō*» (聖) quiere decir *sagrado, santo, sabio*, aquí con el sentido contrario a «ordinario, normal, común, no especial». «*Nada sagrado*» no quiere decir «completamente ordinario» en el sentido de negar la sacralidad afirmando la normalidad tal como se entiende comúnmente. El budismo no tendría razón de ser si fuese así, ni tampoco ninguna otra religión o búsqueda de la verdad de la vida. «*Nada sagrado*» significa: *nada de especial, de extraordinario, de no común*; quiere decir completamente común, que no es especial porque se encuentra por todas partes, que es universal; por tanto no es que no tenga carácter sagrado porque tenga carácter ordinario, sino que es no separación de sagrado y ordinario, realidad universal. Y la realidad universal es aquello más sagrado que existe, la única cosa sagrada y, al mismo tiempo, la más común.

«¿*Quién está frente a mí?*», pregunta todavía el emperador: «*No lo conozco*». Esta última respuesta, que se dice dejó sorprendido al interlocutor, conduce finalmente al umbral de un panorama ilimitado. Ese «*No lo conozco*» implica ante todo que *frente a mí* no existe un objeto para un sujeto, que *tú* y *yo* no somos dos entidades una frente a la otra, sino que estamos abrazados por una misma realidad que nos hace ser, nos anima, nos sostiene. Si quito el *tú*, cae también el *yo* que está incluido en el *tú*; cuando *tú* mueres, también *yo*, que soy parte de tu *yo* (el *tú para ti*) muere contigo; cuando *yo* muero, *tú* (el *tú para mí*) muere conmigo. Por ello *no conozco* aquello que está *frente* a ti, si por *frente* entiendes *más allá de ti, separado*. No solo, preguntando «¿*Quién*

está frente a mí?», el emperador obviamente no está preguntando a Bodhidharma por sus generalidades, le está preguntando cómo se define a sí mismo, entendido como encarnación, como personificación de la Vía budista que representa. Bodhidharma responde «*No conocer*» (el ideograma permite ambas lecturas). *No conocer* es la descripción sintética de la Vía, es la expresión verdadera del conocimiento más alto. Conocer, de hecho, no quiere decir agotar el misterio. La manera de ser, de funcionar de la realidad es claro y evidente en todo momento, en cualquier aspecto, pero ello no implica que todo sea conocido o cognoscible. ¿Cómo puedo basarme sobre el conocimiento como punto de apoyo definitivo, cuando basta cualquier bagatela para que se derrumbe todo el castillo? ¿Cuando es suficiente un virus microscópico para comerse vivo a un ser humano en pocos días, una anomalía genética para atar una vida entera al sufrimiento continuo o una alteración cerebral para precipitar en un instante al genio más brillante en la oscuridad más total? Sin embargo, estos son aspectos de la totalidad de la vida y ciertamente no pueden permanecer fuera de esa relación integral con la verdad que la Vía representa. El conocimiento y la conciencia son cosas muy hermosas e importantes, pero no son el punto final. Para cualquier conocimiento que se entreabre, que se aclara, se abre el campo ilimitado del no conocimiento; saber que no se sabe es el límite que avanza a medida que avanza el conocimiento. Conocer sin conocer es esa forma de conocimiento que podemos llamar fe, que no se agota nunca y no se separa nunca de nosotros, en cualquier lugar que estemos.

Śākyamuni Buddha señala esta misma realidad con palabras muy distintas, ya mencionadas: «*Todo, montañas, ríos, árboles, seres animados e inanimados, todos son Buddha*». Todo, incluido por tanto quien no sabrá nunca, en toda su vida, que existe algo que otros llaman conocimiento o sabiduría. Esta es la conclusión de todo y, al mismo tiempo, el comienzo de cualquier cosa. Esta expresión concluye y abre, dice todo de todos, sin excluir nada y, al mismo tiempo, conduce al umbral en el cual cada cosa, por vez primera, comienza a ser aquello que verdaderamente es. Parece una cosa completamente distinta, pero en realidad equivale al «*No conozco*» dicho por Bodhidharma.

De esta manera Bodhidharma, tras haber afirmado con palabras de la manera antes descrita la realidad última que está en el origen de cada cosa, la manifiesta en su comportamiento de la manera más simple y directa, sentándose en silencio durante nueve años.

Esto es el budismo, el zazen de Bodhidharma. Pienso que es oportuno en este momento introducir la palabra «*zazen*», lectura japonesa de 禅. Esta palabra está compuesta de dos caracteres: el primero «*za*», significa *sentarse*,

estar sentado; el segundo «zen», hablando etimológicamente, es la transcripción fonética del término chino «chan» que, a su vez, es la transcripción fonética del término sánscrito «dhyāna». Sin embargo, más allá de ser una transcripción fonética, el ideograma también tiene una génesis propia. 禪 está compuesto por dos partes (llamadas radicales) de las que una significa *indicar, mostrar, significar y*, la otra, *uno, individual, simple*; desde esta luz zazen significa *el estar sentado que evidencia la propia unicidad, el estar sentado que indica simplemente sí mismo*.

Puede ser útil saber que en sánscrito «dhyāna» indica la contemplación, la práctica meditativa, pero el significado de Zen se ha convertido en algo diferente, aun manteniendo la connotación original. Existe la explicación siguiente en un texto titulado *Jijuyu zanmai*, obra del maestro Menzan Zuiho, que vivió en Japón en el siglo XVIII.

«Bodhidharma fue desde la India a China, y se sentó con el rostro vuelto hacia el muro durante nueve años en el templo Shorin, sobre el monte Suzan. Entonces la gente no entendió que aquello que él ponía en práctica no era otra cosa que el sí mismo que vive el sí mismo original de manera auténtica, aquello que ha sido transmitido por Buddha como expresión intrínseca de la realidad fundamental. Lo llamaron el brahmán que practica zazen porque la posición de su práctica era similar a aquella del dhyāna de los cuatro estadios y del samādhi (condición de meditación profunda) de los ocho estadios que era descrita por los estudiosos budistas de la época. He ahí el motivo por el cual su práctica es comúnmente llamada zazen. Como consecuencia sus sucesores fueron llamados seguidores de la escuela Zen. [...] Por tanto, debéis de comprender que Zen es solo un nombre provisional»¹³

Dōgen mismo escribe:

«... Es definida “Zen” aquella escuela en la que es practicado particularmente el zazen, fundamento y base de la enseñanza de Śākyamuni. Esta forma de expresarse “escuela Zen”, tuvo origen en China; en la India no existía. Bodhidharma, transmitiendo en China por primera vez la enseñanza de Śākyamuni, se sentó en zazen durante nueve años en el Templo Shorin sobre el monte Sung. Los

¹³ SHŌHAKU OKUMURA, *Dōgen Zen*, Kyoto Sōtō Zen Center, Kyoto 1988, 48-49.

que fueron testigos de aquello, no conociendo la enseñanza de Śākyamuni, lo definieron como “el asceta del zazen” y, de manera imprecisa, dieron el nombre “escuela del zazen” al conjunto de practicantes religiosos, convertidos en discípulos de Bodhidharma, que hacían zazen. A día de hoy el ideograma za es omitido y se habla simplemente de “escuela Zen”. Estos particulares están citados en la colección de dichos de aquellos que en China han practicado realmente el zazen»¹⁴

El término «Zen» no indica, por tanto, una particular práctica meditativa oriental, un estado especial de la mente alcanzable a través de una técnica transmitida desde la India de los tiempos antiguos, o bien el nombre de una corriente religiosa japonesa, sino que indica directamente la búsqueda esencial de la verdad y, a la vez, el concreto ponerla en práctica, de forma sencilla: la justa actitud al confrontar la realidad o, mejor dicho, *no conocer*.

7. HUI NENG

Bodhidharma, por tanto, expresa de este modo riguroso y silencioso el núcleo de la enseñanza budista. Se dice que llegó a China en el año 527 d.C. Pero solo será a partir del sexto patriarca, Hui Neng (en japonés Daikan Enō), que vivió entre el año 638 y el 713, cuando el Zen comenzó a difundirse en toda China. Dōgen describe de la siguiente manera la transmisión y difusión del budismo Zen en China:

«Cuando Śākyamuni predicó a las personas reunidas sobre el Monte del Buitre, transmitió al patriarca Mahakasyapa lo esencial de su propia enseñanza. A partir de Mahakasyapa esta enseñanza fue correctamente transmitida de un patriarca a otro hasta Bodhidharma, el cual fue el vigésimo octavo en la línea de sucesión. Este se dirigió a China y transmitió la enseñanza de Śākyamuni al chino Eka. Esta fue la primera vez en la cual aquella enseñanza fue transmitida desde la India a un país del extremo oriente. A partir de aquel momento, en China, la transmisión continuó directamente de un patriarca a otro. El sexto fue el gran patriarca Daikan Enō. A partir de entonces la

¹⁴ DŌGEN, Bendōwa [Il cammino religioso].

*verdadera enseñanza de Śākyamuni se difundió por toda la China; por primera en aquel país se realizó de forma vital, ya no solo basada sobre palabras escritas o sobre la doctrina. El patriarca Enō tuvo dos discípulos: Nangaku Ejo y Seigen Gyoshi. Ambos transmitieron la justa enseñanza de Śākyamuni: son grandes maestros de vida. A partir de ellos se desarrollaron las cinco escuelas: Hogen, Iggyo, Sōtō, Ummon, Rinzai. En la China contemporánea está principalmente difundida la enseñanza Rinzai. La forma de manifestarse las cinco escuelas es distinta, pero el fundamento de cada una de ellas es la enseñanza de Śākyamuni».*¹⁵

Hay un motivo preciso por el cual es a partir del patriarca Enō que el Zen floreció en abundancia en China. Con él ese elemento universal traído por Bodhidharma, y que durante un siglo (cinco generaciones) se dejó sedimentar en silencio, se encuentra perfectamente con el carácter chino y recibe su sangre vital. Hui Neng era un analfabeto pobre que vivía cortando y vendiendo leña el cual, un día, oyendo recitar un verso de un texto religioso siguió la irresistible llamada a seguir la Vía del Buddha. Abandona su casa y se dirige a un monasterio. Allí, durante años, se le encarga la limpieza del arroz visto su humilde origen. Un día el abad del monasterio, el quinto patriarca Hung Jen (Kōnin, en japonés, 601-674 d.C.), teniendo que escoger a su sucesor hace componer a los monjes una poesía que exprese la comprensión de la Vía de cada uno. La poesía escrita del discípulo más antiguo es la mejor: habla de un árbol que custodia en sí mismo la naturaleza auténtica, la budeidad, y de la mente como un espejo a mantener siempre limpio con la práctica asidua, de forma que el polvo no se deposite. Pero el abad no está satisfecho y pide una ulterior profundización. La poesía es colgada en un lugar del monasterio. Hui Neng, que era iletrado y al que nadie había dicho nada, hace que un monje le lea los versos e inmediatamente compone de forma hablada una poesía que dice: *originalmente no hay ni árbol ni espejo y, por tanto, ningún polvo que pueda posarse*. Pide que le escriban la composición y la hace colgar en otro lugar. El abad lo ve e inmediatamente reconoce la profundidad del leñador, que se convierte en el sexto patriarca y el fundador de todas las escuelas Zen posteriores. Con Hui Neng la visión de la realidad, que en la práctica monástica separaba ilusión y despertar, persona ordinaria y persona iluminada dedicada a la Vía, es reunificada. Cada instante de la vida es un instante de la Vía, que no es un recorrido de auto-purificación basado sobre la separación de aquello que es puro de aquello que es impuro, sino un

¹⁵ Dōgen, Bendōwa [El camino religioso].

camino en que cada cosa que encuentro es mi vida y no existen desperdicios o impurezas. Desde entonces cambia completamente la vida monástica: el trabajo físico entra a formar parte de la regla con la misma dignidad que la práctica religiosa, acercando así el monje al laico. Desde entonces el Zen comenzará a florecer en China.

8. EL BUDISMO EN JAPÓN

Es el zen de Bodhidharma y de Hui Neng aquello que Dōgen fue a buscar a China en 1223.

Veamos brevemente cuáles eran las condiciones del budismo japonés de la época.

«El budismo fue introducido oficialmente en Japón el año 552 d.C. desde Paikche, un reino de Corea, pero ya treinta años antes imágenes budistas habían sido llevadas a Japón. El año 594 el príncipe regente Shotoku Taishi (574-622) declaró el budismo religión de estado»¹⁶

«Él fue uno de los muchos jefes políticos del Asia budista que intentó activamente incorporar las enseñanzas budistas en la vida política y social de su país [...]. El año 604 promulgó la que es conocida como la primera constitución japonesa (cuyo contenido consiste en instrucciones de orden moral), en la cual afirmaba que el gobierno de un monarca implica la igualdad de todos, precisamente como la fe en la personalidad única de Buddha, en tanto que salvador de todo el género humano, presupone el valor intrínseco y el destino de todo individuo en comunión con él [...]. El príncipe Shotoku usó el budismo como instrumento para proceder a la unidad nacional. El budismo fue eficaz en esta empresa porque era una religión universal, que transcendía la religión autóctona, el Shinto, cuyas divinidades estaban identificadas con los distintos clanes»¹⁷

Sirviéndose del apoyo del estado como vehículo, el budismo en el arco de dos siglos llegó a influenciar cualquier aspecto de la vida social. Pero, a su

¹⁶ J. TAKAKUSU, *The essentials of buddhist philosophy*, University of Haway, Honolulu 1947, 17.

¹⁷ Y. YOKOI, *Zen master Dōgen*, Weatherhill, Tokyo-New York 1976, 22.

vez, la mezcla demasiado estrecha con el poder político y social favoreció, cada vez más, numerosos episodios de corrupción y degradación de la enseñanza original. Comienza así una alternancia de periodos de decadencia y despertar del budismo japonés, despertar siempre asociado a un retorno a la enseñanza original y a su refinamiento, y marcado por los viajes de monjes a China y desde la China, fuente inspiradora de la cultura y de la religiosidad japonesa.

También el periodo histórico en el que vivió Dōgen (el periodo Kamakura: 1185-1333) es un periodo de despertar político, social y religioso que fue seguido por una época de decadencia.

«El establecimiento de un austero gobierno militar bajo la dictadura del clan Minamoto, alejado de la vida de lujos y de relajación administrativa de la corte de Kyoto, marcó un cambio histórico para Japón en todos los aspectos de la vida, incluido el religioso. La jerarquía budista perdió gran parte de su prestigio. Junto a los apoyos políticos de la corte, ceremonias y rituales cayeron en descrédito, mientras que diversas combinaciones de ideas y de prácticas comenzaron a aparecer en las fes religiosas y en las enseñanzas morales»¹⁸

En el próximo capítulo, en cambio, veremos por qué Dōgen sintió la necesidad de afrontar el viaje hasta China, en aquella época muy peligroso, qué encontró allí y qué trajo a su propio país.

¹⁸ Y. YOKOI, *Zen master Dōgen*, 25.

Características principales del pensamiento religioso de Dōgen

1. «CONVERTIRSE EN EL SER»

En este capítulo, todo el discurso gira en torno al pensamiento de Dōgen, bien como él mismo lo ha expuesto, bien como gradualmente ha sido interpretado por sus sucesores, hasta nuestros días. Igualmente, cuando se habla de budismo, de budismo zen o de zen sin especificar, se debe entender de aquí en adelante que se está hablando de la enseñanza de Dōgen.

El objetivo central del Zen es el conocimiento del sí mismo, es conocerse a sí mismo hasta el fondo. Dōgen lo afirma directamente en el *Genjōkōan* (*Convertirse en el ser*), texto inicial de su obra mayor, el *Shōbōgenzō*, cuando escribe:

«*Estudiar la vía de Buddha es conocerse a sí mismo.*»

¿Qué quieren decir entonces “sí mismo” y “conocerse”? Normalmente, consideramos este “sí mismo” como el yo consciente, en términos de un yo que se siente como tal. Todas las percepciones, todas las relaciones son filtradas, valga la expresión, por el conocimiento de la existencia de un yo subjetivo, separado de todo lo demás.

Si ponemos al yo consciente en el centro del mundo *estudiarlo, conocerlo*, querría decir permanecer en el ámbito de un subjetivismo abstracto. Referir todo al propio yo consciente, con sus preferencias, sus hábitos, significa ni más ni menos cultivar una especie de narcisismo que, a menudo, se corrige con su contrario, con una suerte de rechazo de sí mismo, de los propios límites. Este modo de ver las cosas y el mundo es probablemente el más difundido, incluso si las personas que lo adoptan no le presten atención. La búsqueda del placer, la lógica del provecho personal, el hambre de satisfacción, junto con las frustraciones inherentes tienen aquí su origen. Es la concepción de un yo separado del otro la que crea la necesidad de definirse en términos de relación, es decir se termina por dar forma a este yo basándose en las relaciones que tiene con aquello que lo rodea. Reduciéndolo al absurdo, partiendo de una concepción subjetiva del sí mismo, se llega a definirlo por

aquello que es para otro. Este movimiento del centro de gravedad genera un desequilibrio. No es ciertamente este yo el sí mismo original que se debe aprender.

Partiendo de una concepción subjetiva del yo llegamos, por el mismo hecho de darle realidad en virtud de sus relaciones con el exterior, a considerarlo a su vez como un elemento que es posible objetivar, estudiando nuestro yo como si se tratara un elemento, entre otros, de la realidad. Independientemente de lo que nos guste o no, de nuestros hábitos, preferencias o ideologías, intentamos vernos a nosotros mismos por aquello que somos, con los ojos limpios.

Es un tipo de investigación que se propone observar desde fuera y llevar a la esfera de la conciencia incluso aquello que habitualmente no se manifiesta de manera consciente. Sin embargo, el yo que observa y el yo que es observado no son dos entidades separadas. Aquello que está frente al espejo y la imagen que este refleja no son separables. El punto de vista del zen no es un punto de vista *objetivo*, sino que es una visión global del sí mismo. Es una investigación de aquello que el sí mismo es antes de la división en dos, antes de la división entre sí mismo y otro. Si por un lado tenemos la actitud, que he llamado científica, de verse a sí mismo como en un espejo y, por el otro, eliminada la distinción *dentro del espejo/fuera del espejo*, eliminando por tanto también el filtro del propio espejo, queda tan solo el encuentro de los ojos con los ojos. Es evidente que este conocimiento está fuera del plano racional en tanto que lo precede. Es un saber que se manifiesta precisamente cuando abandonamos nuestro yo consciente, nuestro yo que analiza, separa y opina. Es exactamente aquello que se hace cuando se hace zazen. En este sentido conocer el sí mismo quiere decir deponer el yo que objetiva, que observa, dejar que se manifieste aquel yo del que tan solo se puede decir que es. El sí mismo que es simplemente sí mismo, que ha vuelto al origen. El zazen que Dōgen enseña y transmite (que es el mismo zazen que el de Śākyamuni y Bodhidharma), consiste en dejar que toda cosa sea aquello que es, sin definirla, sin separarla, sin hacer de un sujeto un objeto. Significa, por tanto, vivir la realidad de manera auténtica, sin colorearla en modo alguno.

En el budismo no encontramos una realidad absoluta, inmutable, exterior a uno a la que hacer referencia. El *yo soy* es demostración de sí mismo. Del sí mismo todo lo que se puede decir es que es aquello que es. No existe nada fuera del sí mismo, no hay un antes y un después del sí mismo original.

«*Satori*», «*Nirvana*», la perfección que no puede ser superada, los distintos términos con los que es indicada la realidad última, no apuntan a una condición particular a alcanzar, a una realidad separada e inmutable a la que hacer referencia, sino a la realidad misma de la vida del sí mismo, en la que nada falta desde el origen sin origen y en la que yo participo integralmente.

La diferencia entre mi yo que separa, opina, elige, entre el llamado “pequeño yo” y el sí mismo, el yo original, se debe exclusivamente al punto de vista desde el que observo, punto de vista de separación que me impide ver la realidad con ojos limpios y siempre nuevos. De esta manera el malestar debido a esta acción discriminatoria es el resorte que me impele a intentar volver a aquella realidad sin límites del sí mismo original, de la que nunca he estado separado.

Esta actividad de regreso al sí mismo, de *re-profundización* en la vida del sí mismo, es la actividad necesaria de cualquiera que haya abierto los ojos a la realidad de las cosas tal y como son.

2. LA DUDA

Precisamente en este punto se conecta en la vida de Dōgen el origen de la búsqueda que le llevará a viajar por todo Japón y, después, a China. Las vicisitudes de los primeros años de la vida de Dōgen -quedó huérfano de padre a los dos años y luego de madre a los siete- hicieron que viviese, desde niño y en su propia piel, la rapidez con la que cambian las situaciones humanas, lo poco confiable y transitorio de las circunstancias y los fenómenos. A los 13 años tomó los votos en el monte Hiei, el centro principal de la escuela budista Tendai. Comenzó con el estudio de los textos, dando así lugar a aquella duda, a aquella pregunta que está en el origen de su búsqueda y de su realización. El budismo como hemos visto comienza, históricamente hablando, desde la toma de conciencia del fundador Śākyamuni de que toda cosa, animada e inanimada, vive la vida perfecta y eterna del sí mismo, la realidad infinita en la que nada falta, en la que nada está de más. Pero entonces, si es así, si esta realidad es el fundamento del budismo y no hay nada que no participe de ella por completo, ¿por qué el fundador mismo y, luego, sucesivamente, todos los fieles practicantes budistas han elegido la vida religiosa? ¿Por qué han practicado con esfuerzo, han manifestado su realización, han estudiado y enseñado? ¿Acaso no está ya todo en su sitio? ¿Acaso no es vano estudiar y practicar? El budismo no es ciertamente una religión revelada porque el punto de partida de la enseñanza de su fundador es un dato de la propia experiencia del ser humano, que cada cual puede y debe *verificar por sí mismo*. Al mismo tiempo, sin la fe en tal afirmación primigenia del Buddha (fe en el sentido de que se trata de creer en algo que no se ve, que contrasta con nuestra forma habitual de entender la realidad) no se despertaría el estímulo de intentar profundizar la realidad de dicha afirmación. Lo esencial se manifiesta siempre y en todo lugar a sí mismo tal y

como es: ¿Entonces por qué es necesario dirigirse hacia ello con el estudio y la práctica?

Esta duda no es exclusiva de Dōgen o del budismo. Donde quiera que haya una realidad de hecho que afrontar se encuentra presente este problema. En el cristianismo existe el problema de la divina providencia y del libre albedrío del ser humano, de la obra de la gracia y de las obras humanas. Si de hecho la creación es obra de Dios, si es un diseño completo ya desde el origen: ¿Cuál es el sentido del mal, de la necesidad de la fe y de la venida de Cristo en socorro del ser humano? Se trata en el fondo del mismo problema.

Volviendo a Dōgen, lo que se preguntaba es: ¿Por qué Buddha ha enseñado que es necesario investigar, realizar, practicar? ¿Por qué ha enseñado que existe una vía para llegar adonde ya se está?

Buscó la respuesta a su duda en los textos, se dirigió a varios maestros, hasta que, finalmente, planteó la cuestión a Myozen (1184-1225), uno de los principales discípulos de Eisai, abad de Kenninji, en Kyoto, maestro de la escuela Rinzai, otra gran corriente del zen chino y japonés.

La respuesta de Myozen fue la siguiente:

«Aquellos que han abierto, verdaderamente, los ojos a la realidad, los buddha del pasado, presente y futuro, no lo saben, pero el tejón y la vaca lo saben».

Estas palabras no eran originales de Myozen, sino que son de un maestro zen chino, Nansen (749-834). ¿Qué es lo que quieren decir?

El modo de vivir de los animales es inmediato, cuando tienen hambre comen, cuando tienen sueño duermen. El animal vive en el presente, tiene una existencia concreta que sintoniza perfectamente con las leyes de la naturaleza. Por supuesto, también el animal puede estar inseguro, sorprendido o asustado, pero no hay lugar en él para la duda en el sentido humano del término. Tales estados de ánimo, cuando se dan, son totales, implican por completo al animal. No hay una fractura, no hay una separación entre la vida práctica que mantiene el animal y el fundamento, la base de tal manifestación. Cambiando de perspectiva y considerando la cuestión en términos temporales se pueden realizar análogas consideraciones. Normalmente tendemos a separar un tiempo real de la eternidad. El concepto de tiempo dividido en las categorías consecutivas de pasado, presente y futuro se encuentra separado de una idea de eternidad atemporal. No obstante, presente y realidad no son dos realidades separadas. No hay una eternidad más allá del presente, ni un presente ajeno a la eternidad. El tejón, la vaca, el animal en general, así como también un niño en sus primeros años de vida, pueden ser tomados como ejemplo porque viven en este modo unificado, porque viven directamente la realidad de un tiempo único y eterno. El animal

sabe que esta realidad es única y eterna. De hecho no piensa en términos de tiempo o de eternidad, no adapta su propio comportamiento a unos conceptos, sino que simplemente cuando come, come, cuando duerme, duerme.

Dōgen dedica un capítulo entero del *Shōbōgenzō*, *Uji (Ser tiempo)*, a una exposición relativa al tiempo, a la completa identificación entre *ser y tiempo*:

«Dōgen afirma que la totalidad del momento presente no debe ser una mera metáfora de la eternidad, sino el total descubrimiento, realización y afirmación del ser-tiempo tal y como es. En Tsuki (Luna), otro capítulo del Shōbōgenzō, Dōgen afirma, por ejemplo, que la luna de esta noche requiere nuestra total atención, en tanto que inmediata y completa manifestación independiente de principio y de final, de vieja y nueva. Cada cuarto de luna es completo en sí mismo, así como todas y cada una de las existencias son tal y como son la verdadera forma de Buddha. Dōgen insiste en que su referencia a la luna no es tan solo una simple figura literaria que simbolice la luminosidad del ser-tiempo. “Tal y como son” no indica semejanza, sino que esto es todo en tanto que verdadera forma de la existencia. Cada aspecto de la luna, del tiempo es, en tanto tal, la total ocasión de ser la completa manifestación, sin referencia a algo exterior a sí misma.»¹⁹

Las implicaciones existenciales, prácticas, de esta manera de entender la relación ser-tiempo son decisivas. No se trata solo de un modo de entender, sino de una manera de vivir. No tendría ningún sentido, de hecho, afirmar que todo momento es tiempo en tanto que ser y ser en cuanto que tiempo, con su propio pasado, presente y futuro, si no nos comportásemos en consecuencia, dando a cada *acto* el valor absoluto que le corresponde:

«...El tiempo no existe sin un completo compromiso y una activa implicación a cada momento. El tiempo no puede ser concebido o representado, en modo alguno, como un escenario o un fondo separado de la acción o como un proceso separado del aspecto experiencial en el contexto de cada situación. No está permitida una actitud de espectador [...]. El momento no es ni automático ni adquirible, sino que es inmediatamente realizado, nuevo y fresco en

¹⁹ S. HEINE, *Existential and ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, State University of New York Press, New York 1985, 129.

toda ocasión, en armonía total de hacer y ser, vivir y saber. Dōgen escribe en el Bendōwa: 'Pensar que las cuestiones mundanas obstaculizan la Vía de Buddha, es creer que no hay vía de Buddha en la vida cotidiana sin realizar que no hay cuestiones mundanas en la Vía de Buddha.' (siendo impropio, en el sentido de la vía budista, distinguir entre cuestiones mundanas y no mundanas). *Cualquier actividad es una ocasión única de realizar el ser-tiempo. Dōgen integra completamente la dimensión existencial y la ontológica del ser-tiempo, orientadas radicalmente en términos de primacía de la actividad presente.»*²⁰

En este sentido debe entenderse la metáfora del animal como ejemplo de modo de vivir. Dōgen expresará a continuación esta realidad, de una forma muy poética, diciendo en el *Zazenshin (La aguja de zazen)*, uno de los capítulos del *Shōbōgenzō*, lo siguiente:

«El pez nada como pez, el pájaro vuela como pájaro».

Una vez explicado qué se quiere decir con *«el tejón y la vaca lo saben»*, falta ver por qué precisamente aquellos que han abierto los ojos a la realidad, en cambio, *no lo saben*, es decir, falta por entender que se pretende afirmar con *no lo saben*. Ese saber que es propio del animal no es un saber fruto de un conocimiento particular, no necesita de un aprendizaje concreto. Los animales saben no porque se lo haya enseñado alguien, sino por el simple hecho de estar vivos y, a la vez, pueden vivir porque saben. Este saber de la vida, natural y profundo, funciona libremente, sin obstáculos. No es conocimiento en los términos en los que estamos acostumbrados a entenderlo, es decir en el sentido de que aumenta con la práctica, de que se puede adquirir aumentando la propia información, que sirve para aplicar el juicio discriminativo. Es un saber que brota directamente de la vida misma. Por ello es definido como *no saber*, como *no conocimiento*, cuando se habla del hombre despierto. En efecto todos aquellos que en el pasado, en el presente y en el futuro, abren los ojos a la visión de las cosas por aquello que son, superan la visión limitada que se deriva de una concepción de un sí mismo separado del resto de la realidad; niegan validez absoluta al saber discriminativo y se remiten directamente a la sabiduría que es la vida misma. Por eso se dice que *no saben*, este *no saber* es su sabiduría. En el zen se insiste con fuerza en la investigación, el estudio, la búsqueda de sí mismo. Pero el sí mismo que así se indica no es ese “yo” tal y como lo entendemos habitualmente, que construye teorías y hace conjeturas basándose en el sentido común, en las facultades intelectuales y las

²⁰ HEINE, *Existential and ontological Dimensions...*, 142.

costumbres. El sí mismo original no está limitado al sí mismo humano, es el sí de la vida, de cada cosa que existe. En la flor, que por sí misma florece como flor, se encuentra la forma lograda que llega a su perfecta realización. Investigar esta forma de ser es aclarar el sí mismo a sí mismo; no hay límite a la profundización del sí mismo. Desde el punto de vista del hombre se vuelve necesario un espíritu de refinamiento y profundización de sí mismo, práctica y realización se vuelven inevitables.

Sin embargo, a propósito de esto, no se debe malinterpretar el sentido en el que es usado el precedente ejemplo del animal. No se trata, en absoluto, de sugerir la vuelta a un estado instintivo vivido por un ser humano adulto. No se trata de abolir unas funciones en favor de otras, de privilegiar un estado de ingenua naturalidad incontaminada. Buddha no es el buen salvaje. Cuando se dice que el animal sabe sin conocer, mientras el hombre maduro conoce sin saber, no se realiza una crítica estéril del conocimiento. Recuperar el contacto con el saber sin fracturas del niño y del animal quiere decir, en los términos de un adulto, que en ese saber se encuentra incluido todo el conocimiento que caracteriza al hombre adulto. Sabiendo, no obstante, que dicho conocimiento no es todo, sino tan solo una parte de la realidad. Las facultades, los sentimientos humanos, que investigan, separan, juzgan, son parte de la realidad, no la agotan. En zazen los dejamos descansar, sin romperlos, los dejamos ahí. En la vida de cada día los retomamos, los usamos, intentando encontrar siempre el uso adecuado para cada uno de ellos, su lugar adecuado. No se trata por tanto de recuperar facultades instintivas, sino de poner las cosas en su sitio allí donde con frecuencia los lugares están alterados, donde algo ha tomado la delantera y no le competía.

Pero el orden, la disposición de los lugares (en otras palabras, la norma, el «*dharma*»), no somos nosotros los que lo establecemos con nuestro saber; Buddha no es aquel que impone su propio orden sobre la realidad, sino aquel que obra para restaurar el orden original intrínseco de la realidad auténtica. Por esto se dice que «*no sabe*», porque se da cuenta de que, yendo más allá de su saber, se abre la vía a la sabiduría de la vida, que comprende y está más allá del saber humano. Dicha sabiduría de la vida el animal la sabe en tanto que animal, instintivamente. El ser humano la sabe yendo hasta el fondo y más allá de su saber. El «*no saber*» del hombre de la Vía completa el saber. El hombre de la Vía «*no sabe que sabe*», porque se da cuenta del límite de todo saber y se abre más allá. Para concluir, enlazándolo con el precedente discurso sobre Bodhidharma²¹, *se puede decir que sabe no saber que sabe*.

No es para nada fácil vivir una vida sencilla. La Vía señalada y recorrida por el Buddha, por Dōgen, y preservada con cuidado hasta hoy, es una vía

²¹ Véase *supra*, párrafo 6 del capítulo segundo.

simple, porque consiste en vivir aquello que es tal y como es, pero es difícil de recorrer paso a paso.

3. EL ENCUENTRO CON EL VIEJO COCINERO CHINO

Dōgen, en cualquier caso, comprendió tan solo teóricamente aquello que Myozen había pretendido decirle. La duda no se disolvió del todo y, continuando su búsqueda, partió en 1223 para China junto con otros compañeros, entre los cuales estaba su amigo y maestro Myozen. Allí, fuera de su ambiente, antes de encontrar a aquel que será su verdadero maestro, tiene algunas experiencias que le permiten entrever el problema religioso bajo una nueva luz, menos escolástica y doctrinal de la que había podido encontrar en Japón.

En particular tiene lugar un encuentro que le muestra el aspecto vital y cotidiano de la práctica. Dōgen lo cuenta en el *Tenzo Kyokun (La cocina escuela de la vía. Enseñanzas y tradición viva)*, un texto fundamental en el que, dando instrucciones y enseñanzas al cocinero jefe del monasterio, ejemplifica la indisolubilidad de vía, que es práctica y vida en los sucesos y gestos de la existencia cotidiana.

«A mitad del quinto mes del decimosexto año de la era Kya Ting [1223], hacia el final de la fiesta del Mizunoto, no había desembarcado aún de la nave en el puerto de Ning Bo y estaba hablando con el capitán japonés cuando llegó un monje veterano, de unos sesenta años. Subió inmediatamente al barco y, dirigiéndose a los pasajeros japoneses, se dirigió a ellos con la intención de comprar unas setas de su tierra. Me acerqué a él y lo invité a tomar el té. Mientras le servía le pregunté dónde residía. Era el tenzo del monasterio del monte Ayuwang²². Dijo: “Soy oriundo de Xi Shu. Han pasado ya cuarenta años desde que dejé mi tierra natal. Este año cumplo sesenta y uno y, en el pasado, he vagado por los monasterios de todas las regiones. El año pasado, después de haber residido temporalmente en el templo Gu Yun, me dirigí al monasterio Ayuwang donde me dediqué a la vida religiosa, pero pasé el tiempo de manera caprichosa. Sin embargo el año pasado, al final del

²² Uno de los cinco grandes monasterios de China, fundado en el año 405. En el 512, el emperador Liang Wu Ti lo renovó y lo dedicó a la memoria del emperador indio Asoka, que en chino se dice precisamente Ayuwang.

*periodo del retiro de verano*²³, fui nombrado tenzo del templo principal. Mañana es día 5 y no tengo ninguna comida sabrosa que ofrecer a los monjes. Para hacer el caldo de verduras no he encontrado aún las setas. Por eso me encuentro aquí, para comprarlas y ofrecérselas a los monjes de las diez direcciones.

Le pregunté: “¿Cuándo has salido?”

Respondió: “Después de comer.”

“¿Desde Ayuwang hasta aquí el camino es largo o corto?”

“Veinte kilómetros.”

“¿A qué hora pretendes llegar al monasterio?”

“En cuanto haya comprado las setas, debo regresar .”

“Hoy, gracias a este encuentro casual, hemos podido conversar, aquí en el barco: ¿no es esta, acaso, una circunstancia afortunada? Dōgen desea invitarte a algo, maestro tenzo.”

“¡No es posible! Sería absurdo mientras no haya preparado la comida ritual de mañana.”

“¿En el monasterio no hay nadie más que sepa preparar la comida? ¿Qué puede ocurrir si el tenzo por una vez no está en su puesto?”

“Yo desempeño este trabajo a edad avanzada, es la práctica de mi vejez. ¿Cómo podría confiársela a otro? Por otra parte, cuando he salido para venir hasta aquí no he pedido permiso para pasar la noche fuera.”

Entonces le pregunté de nuevo: “Tenzo de edad venerable, ¿por qué, en lugar de dedicarte a la práctica de zazen y a la custodia de las enseñanzas de los antiguos, te metes en los problemas que conlleva hacer de tenzo y solo te preocupas del trabajo? ¿Qué hay de agradable en todo esto?”

²³ «Kaigeryo» significa: “Al final del periodo del retiro de verano”, conocido también como «ge ango». Este período de tiempo es de origen indio, vinculado a la estación de las lluvias, cuando los monjes no iban caminando de un sitio a otro sino que se detenían en un mismo lugar hasta que pasaba el monzón. Así se originó el comienzo de los monasterios: durante el resto del año, los monjes indios debían estar siempre en los caminos y no podían dormir más de dos noches en el mismo lugar. En China no hay una verdadera estación de las lluvias, pero la tradición ha permanecido y el periodo de verano se ha convertido en el periodo de la práctica intensiva. En muchos monasterios de Japón continúa la tradición y el periodo de «ango» estival va desde el 19 de abril al 15 de julio.

Se rio a carcajadas y contestó: “Querido amigo extranjero, aún no comprendes qué es la práctica²⁴ de la Vía, ni sabes qué significan los caracteres”.²⁵

Al escuchar semejante respuesta inmediatamente se despertó en mí un sentimiento de viva vergüenza, por lo que le pregunté: “¿Qué es la práctica de la Vía? ¿Qué quieres decir con los caracteres?”

“Si no te despistas con respecto al punto esencial de la pregunta, ya no serás como antes [un ser confundido].”

Yo, entonces, no comprendí.

Me dijo: “Si ahora no comprendes, en otro momento, dentro de unos días, ven al monte Ayuwang, podremos charlar de los aspectos principales de los caracteres sin que tenga que marcharme.”

Dicho esto, se levantó y dijo: “El sol va a ponerse, debo partir enseguida.” E inmediatamente se marchó para volver al monasterio.

Ese mismo año, en julio, estuve como residente en el monasterio Tian Tong. Un día vino aquel tenzo y cuando nos encontramos, me dijo: “Al final del retiro veraniego dejaré las funciones de tenzo y volveré a mi pueblo natal. Por casualidad he oído de un hermano en el dharma que te encontrabas en este monasterio, así que, ¿por qué no venir a verte?”

Estaba muy emocionado y regocijado de alegría. Hice que se acomodara y luego comenzamos a hablar, retomando la charla, de cuando nos encontramos en el barco, acerca de la relación fundamental entre la práctica de la Vía y los caracteres.

²⁴ «Práctica» (*bendo*) indica aquí la manera de vivir de manera concreta nuestra vida, la aplicación de la propia energía vital en cada aspecto de la realidad.

²⁵ «Caracteres» (*monji*) indica aquí los caracteres de la escritura, los ideogramas y también, por extensión, el estudio de la vía de la forma correcta para actualizar la práctica. «Práctica» y «caracteres» son dos aspectos que no pueden separarse: el estudio aclara el modo correcto de poner en práctica, de realizar esa realidad vital a la cual ningún aspecto de la vida cotidiana le es ajeno; y la práctica, la actualización, el dar vida a la comprensión adquirida mediante el estudio. En este sentido, por tanto, no se debe privilegiar una de ellas sobre la otra. La vida del sí mismo penetra cada cosa, tanto la actividad espiritual como la manual. Pensar que se pueda manifestar la Vía enseñada por el Buddha solo haciendo zazen pero no igualmente en una actividad cotidiana, es malinterpretar, de entrada, la enseñanza misma. Dōgen, de hecho, una vez comprendido este punto dedicará extrema atención a las reglas de comportamiento en la vida religiosa. Reglas que deben entenderse no de manera dogmática, sino como búsqueda de la manera auténtica de realizar cada acción.

El tenzo dijo: “La persona que estudia los caracteres debe conocer el camino a través del cual se forman. La persona que se aplica a la práctica de la vía debe ser la carne y los huesos del camino de la Vía.”

Le pregunté: “¿Qué son estos caracteres?”

Respondió: “Uno, dos, tres, cuatro, cinco.”

Pregunté de nuevo: “¿Qué es esta práctica de la vía?”

Dijo: “El inmenso universo no contiene nada escondido.”²⁶

Además de esta charla, tuvimos muchas otras, pero no es este el lugar para hablar de ellas. Lo poco que sé de los caracteres y que he aprendido en la práctica de la Vía se debe a la gran benevolencia de aquel tenzo».

Así leemos en el texto original. Tal encuentro reviste una importancia central en la experiencia existencial de Dōgen y resulta conveniente detenerse en él todavía un momento. Propongo un borrador de cómo podría ser escrito hoy, en términos actuales:

«Para que sirva de ejemplo de cómo, incluso después de tantos años de vida monástica, mi comprensión se encontraba lejos de la verdad, recuerdo la enseñanza de aquel viejo monje que había hecho veinte kilómetros de camino a pie solo para conseguir unas pocas setas que ofrecer a sus hermanos en la comida del día siguiente. Yo estaba convencido de que la práctica de la Vía consistía tan solo en hacer zazen y que el estudio de la Vía consistía en el simple estudio de las escrituras, de los dichos de los antiguos, de los kōan. Ni siquiera se me pasaba por la cabeza que el hecho de dedicar toda la energía a la

²⁶ Por “caracteres”, en este caso, se entiende no solo el estudio de los textos, sino también los distintos aspectos de la realidad: uno, dos, tres. Los caracteres son signos, indicaciones de la realidad, tal y como los números son símbolos. Uno, dos, tres, cuatro indican además que no se trata de una realidad abstrusa sino de la realidad en su inmediatez y que todo aspecto, único y al mismo tiempo conectado con todos los demás, al igual que los números, es el aspecto de una idéntica realidad, al tiempo que la contiene por entero, así como un número es tal número en particular y también todos los demás, porque contiene el principio de la numeración. Sin embargo, no hay nada de abstracto en esto, de hecho «el inmenso universo no mantiene nada escondido», lo que quiere decir que no hay nada no revelado, oculto: la realidad está aquí, toda ante nuestros ojos. Con esto no se pretende decir que no exista el misterio, más bien al contrario. Pero el misterio no es un dato oculto, secreto: es aquel «allí donde el ojo no ve» que es parte intrínseca de la realidad «toda ante nuestros ojos».

elaboración de la comida del monasterio fuese práctica religiosa purísima. El tenzo se rió de una comprensión tan limitada como la mía, porque sabía que cualquier cosa se convierte en práctica de la Vía, cualquier cosa se convierte en escritura y en estudio de la Vía, si existe entrega. No hay aspectos de la vida que no formen parte de la Vía, que no hablen de la Vía, si la Vía es mi vida. El tenzo se rió y me dijo que si tenía tal comprensión de la práctica y del estudio de las escrituras, entonces no sabía lo que era ni la una ni lo otro. Me quedé sorprendido y pregunté: “¿Pero entonces qué es la práctica, qué es la escritura?” Me respondió: “El punto esencial es plantearse la pregunta, es la forma de planteársela, es considerar esencial la pregunta. Si no malinterpretas esto no andarás confundido”. Aquella vez no entendí y él me citó para la próxima ocasión.

Lo volví a ver pasados un par de meses, cuando estaba ya en el monasterio bajo la guía de mi maestro. Retomamos nuestra conversación interrumpida. Me dijo: “La persona que estudia las escrituras, así como los dichos de los maestros, debe saber de dónde han surgido. Nacen de la experiencia vivida y a ella remiten y regresan. La práctica de la vía es la práctica de la carne y de los huesos, del cuerpo que es el medio que recorre la Vía. Los signos constitutivos de las escrituras, los caracteres, están escritos en la naturaleza, en las cosas, en los encuentros de la vida y tan solo después aparecen recogidos en los libros.” Pregunté: “¿Qué son entonces estos caracteres?” Respondió: “Toda cosa que encuentres, en la simplicidad de su inmediatez.” Pregunté: “¿Qué significa entonces la práctica de la Vía?” Dijo: “No hay nada detrás de las cosas. Cada cosa, tal y como es, expresa la verdad completamente entera, por ello no hay nada más que la Vía, que es el modo de vivir la realidad auténtica de cada cosa”. Hablamos también de otras cosas, pero me gustaría reconocer que debo a aquel tenzo mi comprensión de las escrituras y de la práctica».

4. EL ENCUENTRO CON NYOJŌ: «DESPOJARSE DE CUERPO Y MENTE»

Tras este episodio tuvo lugar un encuentro decisivo en la vida de Dōgen, el encuentro con el maestro Nyōjō, bajo cuya guía estudió y practicó durante dos años y medio.

Un día, oyendo al maestro decir que la práctica es «*despojarse de cuerpo y mente, cuerpo y mente abandonados*», la duda que lo había acompañado durante años se disolvió. Despojarse de cuerpo y mente, cuerpo y mente completamente abandonados, que cobran su forma ideal haciendo zazen, quiere decir encontrarse con cada cosa, incluido uno mismo, por aquello que es. Quiere decir volver al origen. Significa abandonar el propio yo, cesar la actividad propia y los pensamientos propios y encontrar la realidad sin filtros.

«Aquella misma noche Dōgen se acercó a la estancia del maestro, encendió el incienso y se postró. Nyōjō le preguntó el motivo. Dōgen respondió que comprendía, mediante la experiencia directa, la verdad de “despojarse de cuerpo y mente, cuerpo y mente abandonados”, y que, por eso, encendía el incienso y se postraba. El maestro le dijo: “Así está bien.” Dōgen añadió que aquello no era más que una comprensión de aquel momento en particular y que, por tanto, deseaba que el maestro no le diese una excesiva significación. De nuevo, Nyōjō dijo: “Así está bien”, ante lo cual, por segunda vez, Dōgen reaccionó encendiendo incienso y postrándose».

Vista superficialmente esta escena puede parecer insignificante, en cambio es importante porque demuestra cómo Dōgen había comprendido verdaderamente la naturaleza de la realidad, había aclarado en sí mismo la relación entre realización y necesidad de la práctica y, haciendo esto, había establecido una orientación que será la característica de su enseñanza. Encontramos más connotaciones significativas en el no querer un particular reconocimiento por parte del maestro. Lo primero es que Dōgen no malinterpreta la naturaleza de su propia realización. No se trata de algo adquirido, un bien más, que de una vez por todas poder añadir al propio bagaje, una solución definitiva al problema central de la vida, tras el cual cualquier comportamiento es lícito.

«Verificar las cosas poniéndose delante uno mismo, eso es ilusión. Partir de las cosas para verificarse a uno mismo, eso es el despertar. Aquellos que hacen de la ilusión un gran despertar, estas son las personas de la Vía. Aquellos que hacen del despertar una gran

*ilusión, estas son las personas mundanas. Además, hay personas que en el despertar obtienen el despertar y hay personas que en la ilusión obtienen más ilusión. Toda persona de la Vía, cuando verdaderamente es una persona de la Vía, no lleva consigo el conocimiento de “yo soy una persona de la Vía.” Sin embargo, manifiesta el modo de ser original, actúa dando testimonio del modo de ser original».*²⁷

Ciertamente la solución del problema es definitiva, en el sentido de que despojarse de cuerpo y mente es el encuentro con el sí mismo original cada vez, en cualquier circunstancia; pero, precisamente por esto, el único comportamiento verdaderamente lícito (en cuanto que fiel a la realidad) es renovar una y otra vez el encuentro por medio de la propia *actividad*. El acto de despojarse de cuerpo y mente es el mismo, idéntico, ya sea la primera o la millonésima vez que ocurre. Cada vez es esa sola vez.

Al mismo tiempo hay inconmensurables diferencias de profundización. El vínculo indisoluble entre práctica y comprensión es extremadamente vital. La comprensión *modifica* la práctica, la práctica *modifica* la comprensión, en el sentido de que se modelan entre sí, que son la una el modo de ser de la otra, sin que cambien la forma o la sustancia. Este proceso no tiene fin, no hay punto de llegada. Si no funciona en la actualidad de la vida, la comprensión no es verdadera comprensión, he aquí el aspecto de la inevitabilidad de la profundización, que tiene valor por sí mismo sin necesidad de una meta final.

Con todos los límites que conlleva un ejemplo, intentaré plantear uno para resumir este punto importante. Cuando una persona aprende a nadar, aprende a hacer algo que antes no hacía. Al mismo tiempo es también cierto que todos flotamos, todos sabemos ya nadar, aun sin saberlo. Una vez se aprende a nadar (es decir una cosa que ya se sabía hacer sin saberlo), se aprende de una vez por todas; cada vez que se nada, el nadar es el mismo, tanto el primer día como veinte años después. Sin embargo, si uno no nada en la práctica cada vez que entra en el agua, el nadar simplemente no existe. Más aún, es obvio que toda persona que nada hace la misma cosa, es decir nada, pero existe diferencia entre un nadador veterano y un principiante, entre quien desciende a cien metros en apnea y quien permanece allí donde se hace pie. Y, finalmente, mediante el nadador el nadar se expresa a sí mismo, cuanto más aprende una persona a nadar menos se observa nadar, menos piensa en qué está haciendo. Simplemente nada. Agua-nadar-nadador son una única cosa, la forma de una única fuerza vital.

²⁷ E. DŌGEN, *Shōbōgenzō Genjōkōan (Volverse al ser)*, EDB, Bologna 1997. Este texto es fundamental para la comprensión del pensamiento de Dōgen; elegido por él mismo como primer capítulo del *Shōbōgenzō*, constituye, en cierto modo, su introducción y su esencia.

El segundo significado, el de no querer un particular reconocimiento por parte del maestro, es que la realización ni depende ni deriva del hecho de que el maestro la confirme, sino que es la forma de ser del sí mismo original, que precede a cualquier confirmación. Es descubrir la libertad absoluta de cada cosa en la vida del sí mismo original. Es este el verdadero carácter de toda realización. Por ejemplo, si se encuentran A y B, A es completamente independiente de B. El hecho de que no haya ni tan siquiera la más mínima sombra de dependencia de A sobre B, y viceversa, es la base de la realidad de A, es la base de la realidad de B. A es A en tanto que A y lo mismo vale para B. La forma original de A es A mismo. No hay nada que A necesite para ser A, no hay nada que B necesite para ser B. A es igual a A, B es igual a B. También A es igual a B y B es igual a A. Aquello que los hace iguales es la idéntica realidad de ser cada uno aquello que es. Este es el fundamento de las relaciones, no solo entre seres humanos sino entre todo lo que existe.

Tomemos por ejemplo la relación entre vida y muerte. Normalmente nosotros pensamos que se pasa de la vida a la muerte, que la vida se transforma en muerte. Un capítulo entero del *Shōbōgenzō*, titulado *Shōji (Vida-muerte)*, está dedicado a este argumento. Cuando hay vida todo es vida, cuando hay muerte todo es muerte. Tenemos el hábito de considerar vida y muerte en un tipo de relación en el cual la muerte procede de la vida y viceversa, porque vemos la muerte desde fuera, vemos que las personas que estaban ya no están y tomamos en consideración la muerte por analogía. Pero el punto de vista al respecto del budismo y de Dōgen es completamente diferente. Estudiar el budismo significa comenzar a cambiar el modo de considerar la vida y la muerte. Desde el punto de vista de la vida no hay otra cosa que vida. Todo, yo, el tiempo, el espacio, cualquier cosa es la realidad de la vida, funciona como vida. Desde el punto de vista de la muerte, no hay otra cosa que muerte. Todo, yo, el tiempo, el espacio, cualquier cosa es la realidad de la muerte, funciona como muerte.

«La vida no está obstruida por la muerte, la muerte no está obstruida por la vida. Vida es la manifestación de la total actividad de la vida, muerte es la manifestación de la total actividad de la muerte.»

La relación entre vida y muerte no se deriva del hecho de que una se transforma en la otra y viceversa, sino del ser ambas una única actividad total absolutamente completa en sí misma.»

Volviendo a la reflexión sobre el ver bajo la luz adecuada el significado de la confirmación del maestro, tengamos presente que el modo de ser del sí

mismo original, por el cual toda cosa es aquello que es, no es una invención de Śākyamuni Buddha, ni algo que se materialice solo si algún otro (el maestro) lo confirma. No depende de ninguna manera ni de la enseñanza de Śākyamuni ni de la confirmación del maestro. Veremos a continuación cuál es el significado de la transmisión (y, por lo tanto, de la confirmación) entre maestro y discípulo escuchando directamente las palabras de Dōgen.

De regreso a la patria, a Dōgen le preguntaron lo que había aprendido estudiando en China bajo la guía del maestro Nyōjō, qué comprensión traía consigo. Respondió que había comprendido que los ojos son horizontales y la nariz vertical y que, por tanto, no se había cargado a la espalda la enseñanza de Śākyamuni y que volvía con las manos vacías. Los ojos horizontales, la nariz vertical, cada cosa en su sitio en el rostro original, no hay nada que falte, nada que crezca, ninguna necesidad de enseñanzas particulares que recordar, que llevar encima como un pesado equipaje. Volver con las manos vacías significa no tener objetos, dirigir la mirada hacia sí mismo, separarse del mundo de la ganancia, del mérito, de la apropiación, incluso en el plano espiritual.

5. HACER ZAZEN

Una actitud de pobreza de espíritu que no nace del querer rebajarse para así alzarse, sino simplemente de ver las cosas tal y como son en su radicalidad esencial; los ojos, la nariz, las manos, cada cosa en su lugar, cada cosa en la plenitud de su propia función. El corazón de esta actitud es hacer zazen. Para hacer zazen no se necesita nada, basta con el propio cuerpo y, sentados en la posición correcta, una presencia vívida que no se focaliza en nada.

«Así enseñó, diciendo: “Entre las cosas importantes para aprender a seguir la Vía, la conducta de quien ha abierto los ojos a la realidad, de todas, la más importante es zazen. Muchas personas en China han alcanzado así la Vía, totalmente sobre la base de zazen. También una persona iletrada e ignorante, si hace zazen con dedicación, es superior a una persona inteligente que ha estudiado muchos años, solo en virtud de tal actividad zen. Por tanto, las personas que buscan el correcto modo de ser deben solamente sentarse, sin buscar nada más. La Vía, el modo de ser esencial de los buddha y de los patriarcas, de quien comprende la realidad de la vida y la pone

*constantemente en acto, es solamente zazen. No deben buscar nada más”».*²⁸

Así se expresa Dōgen en el *Shōbōgenzō Zuimonki*, un compendio de recomendaciones e instrucciones orales a los monjes transcrito por su discípulo Ejō. Hay allí la afirmación implícita de la posibilidad para cualquiera de hacer zazen, que es por consiguiente práctica religiosa universal al alcance de todos, que no precisa de ningún requisito particular.

En el primer texto escrito por él inmediatamente después del regreso de China, el *Fukanzazengi*, Dōgen explica con precisión cuáles son la posición física y la actitud espiritual correctas durante zazen:

«Para hacer zazen es ideal un lugar tranquilo. Se debe beber y comer con regularidad. Libérate y permanece separado de cualquier tipo de relación, deja descansar cualquier iniciativa. Sin pensar ni en el bien ni en el mal, no te preocupes de lo que es correcto o de lo que está equivocado. Detén la actividad del corazón, de la mente y de la reflexión. Detén las indagaciones del pensamiento, de la imaginación, de la contemplación. No midas cuánto has realizado la Vía (literalmente: no medir Buddha), esta no tiene nada que ver con el estar sentados o tumbados. Habitualmente se pone un cojín cuadrado, grande y espeso, sobre el suelo y, encima de este, un cojín ancho y redondo (zafu), sobre el cual nos sentamos. La posición es con las piernas cruzadas, en modo completo o incompleto.

En el primer caso, se pone el pie derecho sobre el muslo izquierdo y el pie izquierdo sobre el muslo derecho.

Ponte un vestido cómodo y limpio. Coloca el dorso de la mano derecha sobre el pie izquierdo y el dorso de la mano izquierda en la palma de la mano derecha. Las puntas de los pulgares deben tocarse ligeramente. Siéntate erguido, sin inclinarte ni a derecha ni a izquierda, ni adelante ni hacia atrás. Las orejas deben estar alineadas con los hombros, la nariz debe situarse en la misma línea que el ombligo. La lengua se apoya en el paladar. Las mandíbulas y los labios están cerrados sin esfuerzo. Ten siempre los ojos abiertos.

²⁸ E. DŌGEN, *Shōbōgenzō Zuimonki* 5-23, Iwanami Bunko - Iwanami Shoten, Tokyo 1929, 129.

Respira tranquilamente a través de la nariz. Después de haber regulado la posición en el modo descrito, espira profundamente y, a continuación, inspira. Realiza algún movimiento ondulatorio con todo el cuerpo a derecha e izquierda. Entonces, siéntate inmóvil.

*El pensamiento se coloca sobre este fondo del no pensamiento. ¿Pensando en qué se coloca sobre el fondo del no pensamiento? Sin pensarlo. He aquí el núcleo fundamental de zazen».*²⁹

Las expresiones «*el pensamiento se coloca sobre el fondo del no pensamiento*» (*kono fushiryotei wo shiryo seyo*) y «*sin pensarlo*» (*hishiryo*), no son originales de Dōgen. Están sacadas de un famoso diálogo entre el maestro chino Yakusan Kōdō (745-828) y un monje, que también Dōgen vuelve a traer a colación en el ya citado *Zazenshin (La aguja de zazen)*:³⁰

«Terminado zazen, un monje preguntó al gran maestro Yakusan Kōdō: “sentado y tranquilo ahí inmóvil ¿Cuál es la disposición del pensamiento?”

El maestro dijo: “El pensamiento se coloca sobre este fondo de no pensamiento.”

El monje preguntó: “¿Pensando en qué se coloca sobre el fondo del no pensamiento?”

El maestro dijo: “Sin pensarlo”».

Nos ha parecido que valía la pena proponer uno a continuación del otro dos fragmentos prácticamente idénticos, sacados de dos textos diferentes, para resaltar que Dōgen en su primer texto se apresura en afirmar la centralidad de zazen usando las mismas palabras que un maestro más antiguo, casi como queriendo subrayar que no se trata de un descubrimiento suyo, sino de la tradición genuina simplemente caída en desuso.

Por otra parte, queremos subrayar el hecho de que, durante toda su vida, Dōgen continúa escribiendo y reelaborando textos que se ocupan directamente de la práctica de zazen usando siempre las mismas expresiones, gradualmente más refinadas, expresando su preocupación por dar indicaciones que reduzcan al mínimo los posibles malentendidos, teniendo en

²⁹ E. Dōgen, *Fukanzazengi (La forma de zazen que es invitación universal)*.

³⁰ *Aguja* se debe entender, en este caso, en el sentido de instrumento terapéutico. Se trata de una aguja de bambú, con la que se presionaban determinadas partes del cuerpo para curar algunas enfermedades. El texto se propone, por lo tanto, como medio para curar las “enfermedades” en las que es fácil incurrir haciendo zazen.

cuenta lo delicado e importante de la cuestión. Solo por citar algunos de los textos que hablan específicamente de zazen, además del *Fukanzazengi* de 1227, tenemos *Bendōwa* (1231), *Zazenshin* (1242), *Zazengi* (1243), *Zanmai o zanmai* (1244), que forman todos parte del *Shōbōgenzō*, además de un gran número de sermones orales recogidos en el ya citado *Shōbōgenzō Zuimonki*.

El motivo de tanta atención dedicada a zazen no reside en querer enseñar una particular técnica de meditación sino en la convicción, nacida de la experiencia, de que zazen es la forma corporal-espiritual que representa de modo directo e inmediato la relación que transcurre entre el ser que cada uno es y la vida que lo hace ser o, dicho de otro modo, entre la propia existencia y la Vía universal por la que aquella fluye y de la cual se alimenta. Zazen es una actividad biológica, si con este término entendemos todo el conjunto de las funciones vitales en su desnuda funcionalidad, que incluye toda la riqueza de sus potencialidades. Es el retorno al sustrato, a la «*conditio sine qua non*» de la forma de existencia que cada uno de nosotros es. No se trata, por tanto, de meditación, de contemplación, de observación. Es *sin pensar*, que no quiere decir concentrarse sobre un pensamiento, ni dispersarse en los pensamientos, ni detener el flujo de los pensamientos, ni mirar los pensamientos como desde fuera.

Kōshō Uchiyama, maestro zen contemporáneo que ha dedicado su vida al zazen, se expresa a este respecto de la siguiente manera:

*«Para describir en pocas palabras nuestra actitud interior durante zazen yo me expresaría así: tender en carne y huesos a la forma física de zazen y dejar abierta la mano del propio pensamiento. ¿Qué significa abrir la mano del pensamiento? El pensamiento, para nosotros, siempre consiste en pensar “algo”, “pensar algo” quiere decir que debido a nuestra facultad de pensar nosotros aferramos algo. Ahora, en cambio, durante zazen, abierta la mano del pensamiento que sirve para aferrar algo, no aferramos nada. La mano del pensamiento queda abierta».*³¹

A lo largo de los siglos se suceden expresiones diferentes para indicar la misma cosa que no es, en absoluto, decible: *ver el propio rostro original, ver el propio rostro como era antes del nacimiento de nuestros padres, despertarse a la realidad tal y como es, ser como el cielo que no obstaculiza las blancas nubes...*

³¹ K. UCHIYAMA, *Seimei no jitsubutsu (La realidad de la vida)*, EDB, Bologna 1993, 49.

6. LA VÍA

Pero las palabras, que nacen de la experiencia y no solo de un razonamiento, no hacen otra cosa que indicar una experiencia que debe hacerse personalmente, sin la cual la comprensión corre el riesgo de desviarse y engañarse por la ignorancia.

*«En suma, si no se hace zazen, no se puede comprender y, sin hacer zazen, no tiene sentido preguntar por qué ha de hacerse».*³²

Resulta evidente de lo dicho hasta ahora que el cuerpo es el elemento fundamental de la práctica de zazen. Ese *fondo del no pensamiento*, sobre el cual el pensamiento se coloca y descansa, es la inmovilidad del cuerpo sentado. Por ello la forma del estar sentados *es minuciosamente descrita, lo que de verdad cuenta es estar sentados* porque es estando sentados, inmóviles y despiertos, como el pensamiento se coloca sobre el fondo del no pensamiento.

*«Estar sentados es la acción de Buddha, estar sentados es no hacer. Esta es, ciertamente, la verdadera esencia del sí mismo. Aparte de esto no hay otra cosa que buscar como Vía de Buddha».*³³

El cuerpo es, por tanto, el elemento clave para recorrer la Vía. La posición del cuerpo es de una importancia fundamental porque vivimos como cuerpo o, mejor dicho, como esa unidad corporal-espiritual que sin cuerpo sencillamente no sería. Mi nacimiento ocurre como cuerpo, la muerte de mi cuerpo es mi muerte. El hecho de que exista una posición del cuerpo, que es aquella *correcta* para que el espíritu pueda abrirse a la realidad original de su ser, no se debe a una regla abstracta, sino que es un adecuarse a la norma que nace de la vida misma, que la naturaleza de la vida señala. La norma biológica, precisamente, que es la norma de la creación.

Sin embargo, cuidado, se debe prestar atención a no reducir todo al simple instinto natural, adecuarse a la norma que está también en mí es un camino para toda la vida, a menudo duro y arduo, sin treguas. Aprender la Vía es una empresa que dura tanto como dura la vida, de la que no nos podemos distraer. El cuerpo es el medio del aprendizaje, se aprende con el cuerpo.

³² DŌGEN, *Bendōwa (El camino religioso)*, 43.

³³ DŌGEN, *Shōbōgenzō Zuimonki*, 2-22.

«Así enseñó: ¿La obtención de la Vía se alcanza con el espíritu o se alcanza con el cuerpo? Incluso en las escuelas doctrinales afirmando “cuerpo y espíritu, unidad indivisible,” se dice que se alcanza con el cuerpo, pero se afirma en tanto que son una unidad indivisible. Esto no es realmente lo mismo que decir que es el cuerpo el que alcanza (la Vía). Mi escuela dice: “el cuerpo-espíritu juntos, la alcanzan.” Entonces, mientras que solo se valore la auténtica norma de la verdadera Vía (la norma de Buddha) con el propio espíritu, no se alcanza la Vía ni tan siquiera en diez mil eones, en mil vidas.

Arrojado tu espíritu, cuando detienes la comprensión basada sobre el pensamiento y el razonamiento, entonces la alcanzas. También en el caso en el que el ojo, que ve la forma de las cosas, sea el instrumento que aclara el espíritu y, en el caso del oído que oye el sonido de las cosas, sea este el instrumento que despierta a la Vía, siempre es obtención del cuerpo. Siendo así las cosas si, abandonada completamente toda consideración basada sobre la comprensión, te sientas solamente con todo tú mismo, entonces, la Vía es íntimamente alcanzada.

Así pues, la obtención de la vía se logra verdaderamente con el cuerpo. De esto se desprende la invitación a comprender que se necesita tan solo sentarse con todo el propio ser».³⁴

Este principio del aprendizaje con el cuerpo es fundamental para comprender esa parte de la enseñanza de Dōgen que hace referencia a la vida monástica y a la formación del monje. Al igual que otros maestros chinos e indios antes que él, incluso remontándose a la regla de la primera comunidad monástica formada alrededor de Śākyamuni Buddha, Dōgen pone por escrito una regla monástica, denominada *Eihei Dōgen Zenji Shingi* (*Regla pura del maestro zen Eihei Dōgen*). Veremos en el capítulo dedicado a la obra literaria de Dōgen cómo está compuesto este texto, aquí diremos solamente que contiene, entre otras, reglas muy pormenorizadas sobre el modo de preparar la comida, sobre el modo de consumirla, sobre el modo de comportarse en los lugares destinados a los monjes, sobre la manera de saludarse, de inclinarse, de moverse en el interior de las distintas estancias del monasterio. De hecho

³⁴ DŌGEN *Shōbōgenzō Zuimonki*, 2-26.

dos libros del *Shōbōgenzō* –*Sen men* (*Lavarse la cara*) y *Sen jo* (*Lavarse purificando*)– indican al detalle el modo de lavarse; otro, *Den e* (*La transmisión de las vestiduras*), enseña el modo de llevar los hábitos propios del monje («kesa», que el monje recibe de su maestro y que se pone para hacer zazen así como para recitar los textos religiosos).

Diseminadas por toda la obra de Dōgen encontramos indicaciones concretas y detalladas de comportamiento, junto a consideraciones que definiríamos como de carácter más espiritual y universal. Ninguna de estas reglas o indicaciones fue inventada por Dōgen sino que todas proceden de textos más antiguos, sobre todo indios traducidos al chino, que había estudiado en su juventud. Gracias a la profunda experiencia religiosa, de la cual zazen es el núcleo, Dōgen comprende el sentido profundo de aquellas reglas, caídas en desuso o aplicadas por inercia siendo fieles a la letra pero no a su espíritu. Estas cobran vida en la experiencia cotidiana, no porque siguiéndolas estemos a salvo de errores y actitudes equivocadas, sino porque se revelan como la forma correcta de hacer las cosas instante tras instante. Cada cosa tiene su modo de ser, recorrer la Vía quiere decir dar vida al modo de ser propio de cada cosa. Yo ya no debo ser un filtro, un manipulador de las cosas, sino que debo disolverme en ellas, volverme el instrumento que hace florecer cada cosa por aquello que es. Tal es el sentido de «muga» (*no yo*), que encuentra aplicación hasta en las más insignificantes circunstancias de la vida. No se trata de una anulación de la personalidad, sino la conciencia –que se hace práctica concreta– de que no hay realmente separación entre sujeto y objeto, observador y observado.

*«Cuando, observando la forma, la vemos con todo el cuerpo y espíritu, cuando, escuchando el sonido, lo oímos con todo el cuerpo y espíritu, entonces la cosa y yo somos un encuentro profundo».*³⁵

No existe aspecto de la vida que no forme parte integrante de la Vía, la cual no es un *ejercicio espiritual*, sino un modo de vivir en carne y hueso cada instante de la vida. No hay momentos más importantes que otros, la vida está viva, tanto cuando hacemos zazen como cuando comemos o nos lavamos los dientes o realizamos nuestras tareas, cuando hacemos nuestras necesidades o estudiamos. La manera de usar el cuerpo es la forma de nuestra energía vital, que es el tesoro precioso, el único que tenemos. Parafraseando el Evangelio, es como decir que *allí donde esté tu tesoro, estará también tu corazón* (cf. Mt 6, 21). Una cita, entre todas las innumerables posibles para expresar la importancia de cada gesto, de cada momento, de cada aspecto concreto de la realidad.

Al dar indicaciones al cocinero, Dōgen escribe:

³⁵ DŌGEN, *Shōbōgenzō Genjōkōan* (*Convertirse en el ser*).

«Mientras se aplica asiduamente preparando las distintas cosas ordinarias, no las mira con ojos ordinarios. Su pensamiento no se basa en sentimientos ordinarios.

*Teniendo entre los dedos un solo tallo y una sola hoja construye un magnífico templo real, dentro de un minúsculo grano pone en movimiento la rueda de la gran enseñanza.³⁶ En concreto, por poner un ejemplo, cuando prepara una sopa de hierbas silvestres no alimenta ningún sentimiento de disgusto o de desprecio hacia cosa alguna; por otra parte, cuando prepara una sopa con nata no da lugar a sentimientos tales como bailar de alegría o estremecerse de felicidad. ¿Si desde el origen no hay ningún apego, acaso puede haber algo que se transforme en una cosa hostil? Así, entonces, aunque pueda tener entre las manos algo rudo, no se deja llevar en absoluto por ninguna negligencia. Aunque tenga que tratar con algo minúsculo, actúa con la máxima dedicación. En ningún caso el corazón debe cambiar arrastrado por la búsqueda de las cosas. Si el corazón cambia persiguiendo las cosas, si las palabras cambian según las personas, esto no es en absoluto el comportamiento de una persona de la Vía. (...) Teniendo entre los dedos una única hoja de verdura, esta se convierte en el cuerpo de Buddha; acogiéndola como cuerpo de Buddha, esta se convierte en una única hoja de verdura. Esto es el obrar extraordinario y la transformación, la actividad de Buddha y el beneficio de todo ser viviente».*³⁷

Como habíamos señalado antes Dōgen combina siempre las indicaciones prácticas, minuciosas y concretas, con consideraciones que tienen como trasfondo el infinito. Es un diálogo continuo entre lo particular y lo universal, entre el gesto individual y el completo funcionamiento, entre un instante de vida y la eternidad, entre el límite y lo ilimitado, entendidos como *no dos* que es expresión más dinámica y veraz que decir *unidad*. *No dos* significa que en

³⁶ Literalmente “hacer girar la gran rueda de la enseñanza de la realidad auténtica”. La rueda simboliza el ciclo de la vida y la el ciclo de los fenómenos y es, en concreto, la rueda de un carro de batalla. Hay aquí un eco indio del carro de Arjuna guiado por Krishna en el *Baghavat Gita*, en el cual la batalla simboliza la lucha del hombre contra sí mismo y sus propias ilusiones.

³⁷ DŌGEN, *Tenzo Kyokun (La cocina como escuela de la Vía. Enseñanza y tradición viva)*.

una gota de agua se encuentra la insondable profundidad del universo y que el universo entero está contenido en una gota de agua, sin alterar el hecho de que una gota de agua es una gota de agua y todo el universo es todo el universo.

Si se olvida la apertura al trasfondo infinito que cada regla individual implica, la regla se vuelve letra muerta, un asfixiante esquema que mata aquello que debe vivificar. La regla ahonda sus raíces en el vacío, allí donde la vida se hunde, no es una jaula fija y estática, es la norma que marca la vida.

*«Cuando se hace evidente el gran obrar incondicionado, no existen modelos establecidos».*³⁸

Es lo que afirma Dōgen citando a un antiguo maestro. Es a la luz de esta afirmación que se deben entender las indicaciones minuciosas de comportamiento, que no se establecen para aniquilar a la persona volviéndola un instrumento pasivo de acciones preestablecidas, sino para expresar desde cada uno su más profunda autenticidad más allá de las cambiantes inclinaciones momentáneas. Encontrar el correcto modo de ser y de actuar es un camino de liberación, que pasa a través de innumerables puertas estrechas, pero que conduce a la verdadera madurez del individuo, no a su aplanamiento.

El mismo discurso vale para la relación entre maestro y discípulo, a la que Dōgen atribuye la máxima importancia.

Son innumerables las ocasiones en las que Dōgen, en toda su obra literaria, reitera la necesidad de encontrar al propio maestro para seguir la Vía auténtica. La relación con el maestro y la práctica de zazen son los dos requisitos necesarios, las dos piernas sobre las que caminar.

*«Desde el momento en que se encuentra al propio maestro, las prácticas rituales como quemar incienso, realizar postraciones, recitar el Nembutsu³⁹, la (pública) confesión o la recitación de los textos del canón, no son necesarias. La única cosa necesaria es que el propio zazen actual coincida perfecta y auténticamente con la modalidad del verdadero zazen».*⁴⁰

³⁸ DŌGEN, *Shōbōgenzō Zuimonki* 1-6.

³⁹ «*Nembutsu*» es la recitación del verso «Namu Amida Butsu (Me confío completamente al Buddha Amida)», que es una representación de la luz infinita y de la vida universal. Es la práctica fundamental del budismo de la Tierra Pura (*Jodo* y *Jodo Shin*) que se desarrolló en tiempos de Dōgen por obra de los maestros Honen y Shinran; y que hoy es el budismo más extendido en Japón. La actitud de fondo es igual que la de zazen: confiarse por completo, en este caso a la palabra. Dōgen afirma que el zazen hecho con el cuerpo comprende en sí mismo el confiarse hecho con la voz.

⁴⁰ DŌGEN, *Bendōwa (El camino religioso)*, 30.

El encuentro con el maestro no es importante por algún extraño motivo esotérico, ni funciona con la intención de crear una relación de mutua dependencia. Es el carácter mismo del Zen el que requiere una relación entre personas de carne y hueso, porque el Zen es, según una antigua fórmula, *transmisión de corazón a corazón, independiente de la doctrina*. Maestro y discípulo no se encuentran en una relación desigual, en la que uno mira al otro desde arriba, sino que ambos están en el mismo camino, caminan juntos, aunque con experiencias y roles diferentes. Su única dependencia es de reciprocidad, un maestro es tal para un discípulo y un discípulo es tal para su maestro. Pero dicha relación no es estática, en el Zen se dice que si un discípulo no supera al maestro esto significa que no han sido ni buen maestro ni buen discípulo. El respeto que el discípulo dispensa al maestro no tiene nada que ver con la sumisión, porque la enseñanza tiene el único fin de volver a ambos, discípulo y maestro, personas libres e independientes. De hecho se dice que es el discípulo el que hace al maestro y que es en el discípulo donde se juzga al maestro. En realidad no es una relación de enseñanza, en la que uno pasa al otro algo que este desconocía, la transmisión ocurre solo entre personas que están al mismo nivel, en el sentido de que son conscientes de que nadie es ni más ni menos en el mundo de la verdad.

*«A partir del fundador del budismo, Śākyamuni, todos aquellos que han vivido viendo claramente el modo correcto de existir, mientras que seguían transmitiendo ininterrumpidamente de una persona que tenía realmente ese carácter a otra que lo poseía a su vez, han testimoniado ese modo de vivir perfectamente armonioso. No existe un modo supremo más allá de las posibilidades de nuestra voluntad, que es base y fundamento de tal modo de existir. Dicho modo es como verter toda el agua de un recipiente, tal y como es, en otro. Lo que es así transmitido es la individualidad que vive el sí mismo original de manera auténtica; precisamente tal manera de vivir es la base, la norma característica de la enseñanza de Śākyamuni. Llevar a fin esta manera de vivir, ya que es volverse a sí mismo verdaderamente libre, es alegría, es juego».*⁴¹

Considero que esta exposición del pensamiento religioso de Dōgen podría terminar aquí, con la misma cita que se encuentra en la cabecera del libro.

⁴¹ DŌGEN, *Bendōwa (El camino religioso)*, 25.

Realmente hay todavía muchos puntos importantes que habría que resaltar: la insistencia con la que Dōgen insta a darse cuenta de la velocidad con la que la vida transcurre, con la que todo pasa, y la necesidad de no desperdiciar ni tan siquiera un momento de aquel único bien insustituible que es nuestra vida; la invitación a seguir la Vía por amor a la Vía, no para obtener algún tipo de ganancia personal como resultado, ni siquiera en el plano espiritual, sino con una actitud de gratuidad que no quiere nada a cambio; la advertencia de vivir una vida de pobreza sin buscar, sino más bien huyendo, de cualquier tipo de fama y de provecho, porque solo así estamos seguros de que no es nuestro beneficio lo que buscamos sino tan solo la adherencia a la verdad de la vida. Pero aquí solo hemos querido exponer los fundamentos sobre los que se basan las indicaciones y expresiones de Dōgen.

Perfil biográfico de Eihei Dōgen

1. INFANCIA Y SOLEDAD

Dōgen nace en Kimata, un distrito al sudeste de Kyoto que se llamaba entonces Heina, en el año 1200. El padre, Koga Michichika, fue una figura importante de la corte imperial en un periodo histórico agitado por la lucha entre la corte y el shogunato Kamakura, que se había establecido poco antes, y que dará el nombre a una entera época de la historia japonesa. En 1198 un sobrino de Michichika se convierte en el emperador Tsuchimikado, en edad juvenil, por lo cual el padre de Dōgen fue durante un tiempo regente. La madre, Ishi, parece que era miembro de la potente familia Fujiwara.

Pero de repente todo cambió. En 1202 el padre murió repentinamente, quizás asesinado. El resto de la familia cae en desgracia y se traslada a vivir a la periferia de Kyoto. En 1208 también muere la madre, tras haber expresado el deseo de que el hijo, todavía niño, se convirtiese en monje.

Dōgen se fue a vivir con un hermanastro del padre, Michimoto, famoso compositor de “*waka*”, un tipo de poesía japonesa. El amor por la composición poética no abandonará a Dōgen durante toda su vida, a pesar de que él posteriormente desaconseje a sus discípulos dedicarse a esta, para no distraerse de la concentración sobre la práctica de la Vía.

Ya desde pequeño mostró precocidad e inteligencia excepcionales. Parece que a los cuatro años ya leía poemas chinos y, a los nueve, traducciones en chino de antiguos tratados budistas indios. En cualquier caso, a la edad de doce años manifestó la firme intención de convertirse en monje y se fue a ver a un hermano de la madre, Ryokan, un influyente aristócrata, para obtener de este el permiso para entrar en un monasterio. El tío intentó disuadirlo, pero no pudo hacer nada. Lo condujo entonces a un templo sobre el monte Hiei, una montaña no muy distante de Kyoto, donde estaba el centro principal de la escuela Tendai del budismo japonés. Fue presentado al abad Jien y poco después recibió los preceptos budistas del nuevo abad Koen, el 9 de abril de 1213. El nombre con el que lo conocemos, Eihei Dōgen, es su nombre de monje y significa *El manantial de la Vía de la Eterna Paz*, o bien *Vía originaria de la Eterna Paz*.

2. VIDA MONÁSTICA EN JAPÓN

Comienza así un periodo de intenso estudio de los textos de la escuela Tendai, que entonces era la principal y más potente del país; surgida en China en el siglo VI y que tiene como texto fundamental propio el denominado *Sutra del Loto* (*Hokke kyo* en japonés; *Saddharma pundarixa sūtra* en sánscrito) así como los sūtra concernientes al «*nirvana*».

Uno de los temas centrales del *Sutra del Loto* es la fe en que cada ser posee intrínsecamente la *naturaleza de Buddha* y que, por tanto, todo ser participa ya de la perfección en su propia naturaleza original y auténtica. Es de estos textos de los que Dōgen recava aquella demanda que funcionó como aliciente de su propia búsqueda, la cual ya hemos señalado: «*¿Si cada cosa es ya perfecta en sí misma, por qué es necesario despertar el corazón que se convierte, practicar con esfuerzo, aplicarse a una conducta de vida acorde a la Vía? ¿Qué se alcanza con la práctica que no esté ya en nuestra naturaleza auténtica?*».

Años después Dōgen retomará la temática de la naturaleza auténtica en un libro del *Shōbōgenzō* titulado *Busshō* [*Naturaleza auténtica*]. Con el tiempo revisará sus estudios juveniles a la luz de la experiencia madura y releerá los textos con una luz nueva, vivificada por la experiencia. La relación de Dōgen con los textos sagrados se trasforma, de escolástica e insatisfactoria, en existencial y significativa a medida que avanza en su camino.

Por el momento no encuentra respuesta a su pregunta, en ningún caso, ni siquiera interrogando al abad Koen y a los monjes del Monte Hiei. Deja por tanto aquel lugar y se dirige a visitar a varios maestros, entre los que está Koin (1145-1216), abad del monasterio Miidera, en la actual provincia de Shiga, el cual había dejado la enseñanza intelectual de la escuela Tendai para abrazar la fe más simple de la Tierra Pura, que tiene como práctica central la recitación del *Nembutsu*⁴². Pero tampoco la respuesta y el estilo de Koin son para Dōgen suficientemente significativos y el mismo abad lo invita a dirigirse a encontrar al maestro Eisai (1141-1215), abad de Kenninji, en Kyoto, el cual había estado mucho tiempo en China donde aprendió las enseñanzas de la escuela Rinzai, de las que era el fundador en Japón. Eisai era verdaderamente un gran maestro, único en su género en esa época.

No está claro si Dōgen lo encontró efectivamente antes de que muriese o no. Es posible que sí y que la respuesta a su pregunta («*Aquellos que verdaderamente han abierto los ojos a la realidad, los buddha del pasado, del presente y del futuro no lo saben, pero el tejón y la vaca lo saben*») sea de Eisai más que de Myozen.⁴³ Según una biografía, la *Kenzeiki*, Dōgen visitó

⁴² Véase *supra*, la nota 21 del capítulo tercero.

⁴³ Véase *supra*, el párrafo 2 del capítulo tercero.

Kenninji en 1219, tras la muerte de Eisai; según otra, la *Sansogyogyoki*, residió en Kenninji desde 1215. En cualquier caso, fue con Myozen, discípulo de Eisai, con quién Dōgen tuvo la relación más directa, intensa y duradera.

«Desde que decidí dedicarme a la búsqueda de la verdadera manera de vivir según la enseñanza de Śākyamuni, he visitado a maestros en todas las partes de Japón⁴⁴. Entre estos el venerable Myozen, discípulo del gran maestro Eisai que transmitió el Zen de escuela Rinzai en Japón, era una persona que impartía correctamente la enseñanza de Śākyamuni. Ciertamente un hombre como yo no puede igualarlo».

Durante el periodo en el que residió en Kenninji Dōgen continuó su práctica y sus estudios con intensidad. Las biografías hagiográficas cuentan que habría leído y estudiado por lo menos dos veces el Tripitaka (el conjunto de textos escolásticos del budismo antiguo) en su traducción china, la cual consta de cien volúmenes de un millar de páginas cada uno. Pero, incluso si la práctica de Kenninji era menos formalista e intelectual de aquella experimentada hasta entonces por Dōgen, continuó sintiendo la falta de algo. Decidió, por tanto, dirigirse a China junto a Myozen y otros dos monjes de Kenninji.

3. EN CHINA

El grupo así formado parte en febrero de 1223 desde el puerto de Hakat en la isla Kyushu y, tras un viaje aciago por la mala mar y los temporales, a principios de abril llega al puerto de Ning Bo, en el Minsu, situado en la parte central de China.

Myozen desciende inmediatamente y, tras haber visitado varios monasterios, se detiene en el monasterio que toma su nombre del Monte Tendo (Tien Tung), sobre el cual está situado. Allí morirá en 1225 con tan solo 41 años.

Dōgen, en cambio, se quedó algunos meses todavía sobre el barco, en el puerto, por problemas bien de salud, bien, al parecer, de visado. En aquella época de hecho, sobre todo si se trataba de monjes extranjeros que iban a estudiar en monasterios locales, debían ser autorizados directamente por el emperador. Hemos contado ya el encuentro que hubo en el barco con el cocinero del Monte Ayuwang,⁴⁵ que entreaire a Dōgen una visión, hasta entonces para él desconocida, en la que hasta los trabajos de la cocina son

⁴⁴ DŌGEN, Bendōwa [*El camino religioso*].

⁴⁵ Véase *supra*, párrafo 3 del capítulo tercero.

parte de la práctica. Abandonado por fin el barco se dirigió al monasterio del Monte Tendo. Al comienzo debió de haber algún problema, porque Dōgen fue discriminado en tanto que japonés, mientras que la regla de todo monasterio quiere que se prescindiera de cualquier diferencia de nacionalidad y de talento personal, teniendo solo en cuenta la antigüedad monástica. En esa ocasión parece que escribió una carta el emperador para protestar contra tal injusticia. De todos modos es sobre el Monte Tendo donde sucedió otro encuentro significativo que lo convenció de estar sobre el camino apropiado.

«Cuando estaba sobre el Monte Tendo, estaba encargado de la función de cocinero un monje originario de la misma región, de nombre Yu. Un día, tras la comida, atravesé el corredor oriental y recorrí el sendero hasta la capilla de la Trascendencia y, delante del santuario del Buddha, encontré al tenzo que estaba poniendo setas a secar al sol. Sostenía en la mano un bastón de bambú y sobre la cabeza no llevaba ningún sombrero. En el cielo ardía el sol, en la tierra el pavimento quemaba. Él iba y venía empapado de sudor, poniendo todas sus fuerzas en el trabajo de secar las setas. Era evidente que estaba luchando y sufriendo bastante. La columna vertebral estaba curvada como un arco, las largas cejas eran blancas como plumas de cigüeña. Me acerqué y le pregunté cuantos años de vida en monasterio había vivido.

El tenzo respondió: “sesenta y ocho años”.

¿Por qué no recurres a un trabajador asistente?

“Otro no es yo”

“Esa es la norma santa que está en vigor en la morada de los antiguos. Pero hoy el sol quema mucho, ¿por qué te desgastas así?”

“Hay quizá otro tiempo que esperar”

“Entonces no dije nada más. Continué caminando por el corredor con los pies desnudos, mientras tomaba consciencia de aquello que es el eje⁴⁶ en el rol de tenzo»⁴⁷

⁴⁶ Literalmente «kiyo». «KI» quiere decir fuerza, motor y también oportunidad, tiempo: «Yo» significa esencia, punto central y originariamente es el pasador que mantiene unidas las tiras del abanico. Es, por tanto, el punto esencial en el sentido de *aquello que mantiene unido, que permite tener una forma*. La expresión «kiyo» proviene de una famosa poesía de WANSHI SHOGAKU (Hung chi Cheng chiue, 1091-1157), titulada: *Butsubutsu yoki Soso kiyo* [La esencia de todos los budas, el eje de todos los patriarcas].

⁴⁷ DŌGEN, Tenzo Kyokun [La cocina escuela de la Vía. Enseñanzas y tradición viva]

Pero, aparte de estos significativos encuentros, Dōgen estaba insatisfecho con el abad Musai y con el escaso compromiso del resto de monjes.

Dejó el monasterio y viajó en peregrinación visitando otros templos y maestros, hasta que tuvo noticia de la muerte de Musai y del hecho de que el emperador había nombrado abad del monasterio del Monte Tendo al maestro Nyojo (Ju Ching, 1163-1228), famoso por su rigor y su intolerancia frente a toda búsqueda de fama y de provecho personal. Dōgen le escribió una carta pidiéndole ser acogido como discípulo y Nyojo, al cual había llegado la fama de aquel joven extranjero tan determinado, lo acogió con alegría. Se encontraron por vez primera el 1º de mayo de 1225 y Dōgen comprendió inmediatamente que había encontrado a su verdadero maestro.

*«En los últimos cuatro, cinco siglos, solo mi maestro Nyojo ha arrancado el ojo de los Buddha y de los patriarcas y se ha sentado en el interior de ese ojo. Incluso en China son pocos sus iguales».*⁴⁸

La práctica que el nuevo abad estableció en el monasterio era muy severa, con largo periodos, cotidianos y nocturnos, de zazen. Ello no por la severidad como un fin en sí mismo, ni para alcanzar a través de la ascesis quién sabe qué estados mentales, sino porque tan solo a través de la práctica cotidiana más allá de las propias fuerzas es posible romper los obstáculos mentales que existen en cada uno de nosotros y volver el propio corazón dúctil y abierto (una de las respuestas que Dōgen dará después a quien le preguntaba qué había obtenido de su infatigable vida de práctica es: *«Nada particular, solo un corazón dúctil [nyunan shin]»*).

Posteriormente, Dōgen hablará de la severidad de su maestro no como el signo de un carácter severo sino, más bien, como expresión de afecto compasivo hacia los discípulos.

«Cuando mi difunto maestro Nyojo era abad del monasterio del Monte Tendo, mientras los monjes estaban sentados en la sala de la práctica religiosa, los golpeaba con sus zapatillas y los regañaba con duras palabras para mantenerlos despiertos. Sin embargo, cada uno de ellos le estaba agradecido y lo respetaba mucho.

Un día dijo durante una enseñanza: “Me he hecho viejo, debería haberme retirado ya del monasterio a una ermita solitaria para continuar solitariamente como un viejo. Pero soy el abad y vuestro

⁴⁸ DŌGEN, *Shōbōgenzō Zanmai o Zanmai* [El samādhi rey de los samādhi]. Para «samādhi» véase *supra* la nota 6 del capítulo segundo.

enseñante, cuyo deber es cortar las ilusiones de cada uno de vosotros y transmitir la Vía; por ello, de vez en cuando, uso palabras duras para reprenderos y os golpeo con el bastón de bambú. Me disgusta haber hecho esto. Sin embargo, este es el modo de hacer florecer la Vía auténtica de Buddha. Hermanos, os ruego tengáis compasión de mí y perdonéis mis acciones”.

Oyendo estas palabras todos nosotros nos pusimos a llorar. Tan solo con un espíritu así es posible enseñar y propagar la verdadera norma»⁴⁹

Hemos ya descrito la experiencia vivida por Dōgen y su sucesivo diálogo con el maestro, que le llevarán a deshacerse de la duda que durante años lo había acompañado.⁵⁰

Dōgen permaneció todavía un par de años en el monasterio Tendo, después, tras la muerte de Myozen, pidió y obtuvo de Nyojo el permiso de volver a su patria. El maestro alentó su decisión, estimulándole a proteger y difundir la verdadera Vía y recomendándole mantenerse alejado de los poderosos de su país fundando una comunidad sobre las montañas, lejos de la ciudad, dedicándose a la formación de monjes, incluso aunque fuese solo uno, solo así podría garantizar la trasmisión de cuanto había recibido.

Hasta el último día antes de partir Dōgen copió con su propia mano escritos de maestros chinos desconocidos hasta entonces en su país. En agosto de 1227 volvió a su país.

4. «VUELVO CON LAS MANOS VACÍAS»

Inicialmente Dōgen volvió a Kenninji, de donde había partido, pero la vida monástica del monasterio había degenerado, los monjes eran perezosos y se dedicaban a acumular bienes materiales. El espíritu de la enseñanza de Eisai había desaparecido.

Después de tres años, en 1230, dejó Kenninji y se dirigió a vivir en un pequeño templo llamado Anyoin, cercano a Fukakusa. Poco a poco el número de personas, tanto monjes como laicos, que frecuentaban Anyoin para escuchar sus sermones y para hacer zazen creció. Fueron restaurados algunos edificios en desuso de un monasterio llamado Gokurakuji, a donde Dōgen se fue a vivir en 1233, renombrándolo Kannondori-in. Allí se dirigirá para encontrarse con él Koun Ejo (1198-1280) que, durante el invierno de 1234, se

⁴⁹ DŌGEN, *Shōbōgenzō Zuimonki* 1-7.

⁵⁰ Véase *supra*, párrafo 4 del capítulo tercero.

convertirá en su discípulo y que, posteriormente, sería su sucesor. El número de discípulos y seguidores continuó aumentando, tanto que en 1235 se recibieron suficientes donaciones para construir un nuevo monasterio. El 5 de octubre de 1236 fue inaugurado Koshohorinji, el primer monasterio Zen de Japón no dependiente de otras escuelas.

En los diez años que van desde 1233 a 1243 Dōgen continuará su obra misionera, escribe, forma numerosos discípulos; entre ellos, además de Ejo, se recuerdan Sokai, Sen'e, Ekan, Ghikai, Ghiin, Ghien, Ghijun, Ghizen y Ghiun. Naturalmente su fama se difunde y un gran número de laicos se remitirán a él. Al mismo tiempo crece la hostilidad de las otras escuelas budistas, que no ven con buenos ojos su creciente influencia y que critican su enfoque y su metodología, en tanto que innovadoras respecto a la tradición. Particularmente dura fue la actitud de los monjes del no lejano Monte Hiei, de escuela Tendai, que se transforma poco a poco en una especie de persecución. En verano de 1243 incluso intentaron quemar Koshoji.

Preocupado por la suerte de su comunidad y acordándose de la advertencia de su maestro, respecto a mantenerse alejado de las disputas y de la ciudad, Dōgen dejará Koshoji y, con un pequeño número de discípulos, se dirigirá a la región de Echizen, la moderna provincia de Fukui, invitado por su discípulo laico Hatano Yoshishighe, «*daimyo*» (señor feudal) de aquellas tierras frente al mar del Japón, y frente a Corea. Durante casi un año estuvo en el pequeño templo Yoshiminedera (más conocido como Kippoji) y después, durante tres meses, en el templo Yamashibudera. Mientras tanto Yoshishighe dona el terreno y hace construir un nuevo monasterio para Dōgen y sus discípulos. El 13 de julio de 1244 será inaugurado el monasterio Daibutsuji, al que, el año siguiente, Dōgen le cambiará el nombre dándole aquel que todavía tiene.

5. LA ÚLTIMA MORADA

Eiheiji surge realmente en medio de las montañas, alejado de todas las grandes líneas de comunicación, en una zona en la que en invierno caen más de tres metros de nieve y todavía hoy aislado y silencioso. Era el lugar adecuado para dedicarse a la práctica de la Vía tal como Dōgen la concebía. Con ello no se quiere decir que considerase la Vía como una prerrogativa de monjes ascetas, repetidamente afirma en sus escritos que la Vía es universal y que incluso las personas con grandes ocupaciones mundanas pueden ser personas de la Vía, todo depende de la sinceridad del corazón y del compromiso concreto.

*«... dado que se trata tan solo de tener o no la intención de hacer concretamente zazen en la práctica, esto no tiene nada que ver con ser monjes o laicos. Por otra parte, las personas que valoran todas las cosas distinguiéndolas en inferiores o superiores, consideran que las cosas superiores son mejores. Entonces, dado que los asuntos mundanos obstaculizan la enseñanza de Śākyamuni, piensan que se trata de cuestiones de nivel inferior, pero, haciendo así, demuestran saber tan solo que la enseñanza de Śākyamuni no se encuentra entre las cosas del mundo e ignoran que la enseñanza de Śākyamuni en absoluto excluye el mundo. Es una enseñanza que no discrimina entre mundano y supramundano».*⁵¹

Dōgen consideraba importante que el Zen tuviese influencia incluso en la vida social y cuidó siempre con atención la relación con los laicos, entre los que tuvo muchos discípulos de diversas extracciones sociales. Muchos de sus escritos están escritos para discípulos laicos y dedicados a ellos. En un periodo de descomposición de las instituciones su preocupación era que el país fuese gobernado siguiendo los principios de igualdad e identidad entre todos los seres y estaba convencido de la necesidad de difusión del Zen para el bien y la prosperidad del país, así como para la liberación de los individuos. Con este propósito parece que escribió un tratado, hoy perdido, dirigido al emperador Gosaga, que había sido encerrado en un monasterio. Con esta perspectiva aceptó, si bien no le gustaba salir de Eihei-ji, la invitación reiterada de dirigirse a Kamakura, impartiendo instrucción de Budismo Zen a Tokiyori, pero rechazó su invitación de quedarse y su oferta de construirle un monasterio en los alrededores de la capital. Por su parte Tokiyori ignoró el apremiante alegato de Dōgen con el fin de que fuese restablecida la autoridad de las instituciones legítimas, trastocada por los continuos cambios políticos.

Vuelto a Eihei-ji continuó con la severa vida de siempre junto a los otros monjes a pesar de una enfermedad, probablemente pulmonar, que debilitaba su salud.

Dos episodios cuentan como su relación con el poder político estaba completamente ausente de una búsqueda de ventajas personales. En el primer caso un discípulo suyo, que mantenía contactos con el gobierno en Kamakura, recibió una donación de una gran parcela de tierra para construir un monasterio. Cuando llevó a Dōgen el acta de propiedad este la rompió y expulsó al monje de Eihei-ji, haciendo quemar la estera en la que dormía y se sentaba en zazen y, además, ordenando excavar y arrojar fuera la tierra que

⁵¹ DŌGEN, Bendōwa [*El camino religioso*], 52.

había debajo, de manera que no quedase rastro de quién había pensado que fuese un bien obtener un privilegio de los poderosos del mundo. El segundo episodio tiene que ver directamente con él. El emperador Gosaka, encerrado en un monasterio, le envió como don un vestido de monje (*kesa*) de color púrpura, como signo de reconocimiento de la maestría en el campo religioso y de su influencia a nivel nacional. Dos veces Dōgen devolvió el don y solo la tercera vez se vio constreñido a aceptarlo, pero no se puso nunca aquel hábito y escribió los siguientes versos.

«Leve es el valle de Eiheiji

Pesado el edicto del emperador.

Si un viejo monje vistiese aquí un traje púrpura

se reirían de él monos y garzas».

Sus condiciones empeoraron a pesar de su edad no avanzada, volviéndose necesario transportarlo a Kyoto para recibir cuidados especializados. Antes de partir nombro a Koun Ejo como su sucesor y como abad de Eiheiji. Poco después de su llegada a Kyoto murió, el 28 de agosto de 1253, en el templo Seido-in de Takatsuji (Kyoto).

Escritos de Eihei Dōgen

La obra literaria de Dōgen es extraordinariamente amplia teniendo en cuenta el hecho de que, en el ámbito del Zen, los escritos de los maestros son relativamente raros en comparación con el inmenso número de obras de los estudiosos. En este sentido Dōgen es una figura absolutamente única en el panorama religioso, filosófico e incluso literario en general de Japón y de todo Extremo Oriente.

No obstante su posición de preeminencia en el ámbito de la cultura japonesa de cualquier tiempo, la obra de Dōgen ha sido ignorada durante siglos, fuera del ámbito restringido de la escuela Zen Sōtō. Durante un largo periodo sus escritos han sido considerados secretos o, por lo menos, desaconsejados a los monjes por parte de la jerarquía eclesiástica, temerosa de que el aliento de libertad que circula por ellos hiciese más mal que bien en las mentes de los fieles. A menudo la autoridad clerical identifica la educación con mantener pequeño al educando, dentro de una perspectiva «bonsai» de la verdad.

Es únicamente a partir del siglo XVIII, por obra de algunos monjes estudiosos, entre los que despunta la figura de Menzan Zuiho (1682-1769), cuando la obra de Dōgen sale a la luz y son publicados los primeros comentarios. Todavía hoy sigue vigente la discusión sobre la autenticidad o no de algunos textos considerados tradicionalmente escritos por él y, al mismo tiempo, se descubren escritos suyos desconocidos hasta ahora. En este momento le son atribuidos alrededor de 120 escritos.

A partir de su biografía se ha comprobado como ciertamente conoció directamente las enseñanzas budistas de su tiempo, es decir, las escuelas Tendai, Rinzai Zen, Jodo (Tierra Pura) en Japón y, finalmente, de las escuelas chinas, para concluir su formación en la denominada escuela Sōtō (Caodong, en chino), una de las cinco escuelas Zen chinas que toma su nombre de los maestros Tozan Ryokai (Tun Shan Liang Chieh, 807-869) y Sozan Honjaku (Tsao Shan Pen Chi, 840-901), de la cual formaba parte el maestro Nyojo y de la cual Dōgen es considerado el fundador en Japón. Incluso si ya hemos dicho que nunca se identificó como perteneciente a la escuela Sōtō o, más genéricamente, a la escuela Zen, sino que se refirió siempre directamente a la

norma de la realidad auténtica («shobo»), a la norma de Buddha («buppo» - «buddhadharma»).

En sus años juveniles Dōgen tuvo la oportunidad de estudiar profundamente toda la escolástica budista. Sus escritos, el primero de los cuales remonta a 1227, el año de su vuelta de China, son una reelaboración de sus estudios y de su experiencia. Dōgen escribe porque siente la necesidad de expresar de forma clara y completa su lectura de los textos budistas, vivificada por su experiencia religiosa personal. A menudo sus escritos parten de un verso de un *sūtra*, analizan el dicho de un antiguo maestro, interrogan e investigan una doctrina, sometiéndolos a un análisis crítico, exprimiendo su significado universal, obligándoles a hablarle y a hablarnos directamente, más allá de los filtros y de las convenciones de las interpretaciones corrientes y convencionales. Es esta metodología la que lo vuelve actual, porque él mismo nos invita explícitamente a no contentarnos nunca con una lectura aséptica, sino a afrontar un texto como se escala una montaña y no como se la contempla en una fotografía o en un mapa topográfico.

Hemos proporcionado ya una panorámica del pensamiento religioso de Dōgen, por lo que en este último capítulo nos limitaremos a enumerar sus principales obras, especificando a grandes trazos su contenido.

Fukanzazenghi

[*La norma del zazen que es invitación universal*]

Este es el primer escrito de Dōgen, en 1227 (o en 1228, según algunos), inmediatamente después de su retorno a Japón desde China. El mismo lo presenta en otro escrito suyo con estas palabras:

«Las personas, en Japón, no han oído nunca hablar de la forma con la que es transmitida la realidad auténtica, que ha sido transmitida fuera de las enseñanzas verbales. Por otra parte, ninguno ha oído todavía instrucciones sobre el modo de sentarse en zazen. He vuelto a Japón desde China en 1227. Entonces he escrito La norma del zazen que es invitación universal porque uno de mis discípulos me ha pedido enseñar el modo de sentarse en zazen»

Dōgen continuó toda su vida revisando y corrigiendo este escrito.

El texto -redactado en japonés, en vez de en chino que era la lengua culta de los textos religiosos, precisamente para ser comprensible para todos- se

abre con una formulación de aquella pregunta sobre el sentido de recorrer la Vía que ha acompañado gran parte del periodo de la búsqueda de Dōgen, casi como para indicar que reformularla es el signo de un nuevo comienzo, acompañado de una nueva profundidad de conocimiento.

«En la búsqueda de la Vía, la Vía originariamente es intrínseca de manera perfecta, ¿por qué pretenderla a través de prácticas y despertares?»

El vehículo de la verdad es incondicionado y presente, ¿por qué malgastar el tiempo con estratagemas?»

De nuevo: Nada de hecho levanta polvo, ¿por qué creer en los métodos para purificarlo?»

El centro no se aleja de aquí. ¡Escucha! No des vueltas con el cuerpo y con la mente en prácticas religiosas.

Sin embargo, si das origen a la mínima separación, el cielo y la tierra se vuelven inconmensurablemente alejados; si das pie al más mínimo “me gusta / no me gusta”, el corazón se pierde en la confusión».

Ji undo shiki

[Normas para la nueva sala de monjes]

Escrito en Koshoji, en 1234, es importante porque son las primeras normas que Dōgen escribe como indicaciones de comportamiento para los monjes. Es como si él se diese cuenta de que para la formación de una persona no bastan los discursos iluminados, se necesitan indicaciones precisas para una actitud global del individuo en los distintos momentos del día. El lugar en el que se encuentra asume así una gran importancia, porque conformándose de manera auténtica al carácter del lugar se asume aquella compostura exterior e interior que es el signo de la unidad entre aquello que soy y aquello que hago, entre mí mismo y la realidad en la que estoy inserto.

En este caso se trata de veinte puntos a los que prestar atención, relacionados con el modo de comportarse en la sala en la que los monjes comen, hacen zazen, duermen; es decir donde llevan a cabo casi todas las funciones esenciales de la vida cotidiana.

Gakudo yojinshu

[Compendio de aquello a lo que hay que estar atentos para aprender la Vía]

Escrito en Koshoji, en 1234, se compone de diez secciones independientes. Trata de los puntos principales que hay que cuidar y tener en mente en el camino religioso. Entre estos Dōgen destaca el hecho de darse cuenta, en carne y hueso, de la transitoriedad de la vida humana y de todo aquello que la compone, así como de la necesidad de despertar en nosotros ese *corazón que busca la Vía*, que es el corazón religioso indispensable para no entender mal el mensaje de liberación.

Eihei Dōgen Zenji Shinghi

[La regla pura del maestro Zen Eihei Dōgen]

Conocida con el nombre abreviado *Ehie Shingi*, esta obra, escrita entre 1237 y 1249, es la regla monástica que ya hemos señalado. Consta de seis libros distintos:

1. *Tenzo Kyokun* [*La cocina escuela de la Vía. Enseñanzas y tradición viva*]. Escrito en 1237, en Koshoji, contiene instrucciones para el cocinero del monasterio, cuya actividad es señalada como una de las prácticas cotidianas que abren la Vía. Es uno de los textos más importantes para comprender la visión de Dōgen.

2. *Tai taiko goghe jari ho* [*Normas para el encuentro con un monje antiguo*]. Escrito en 1244, en Koshoji, está constituido por las 62 reglas de comportamiento de un monje joven hacia uno más antiguo, donde por antiguo se entiende que haya transcurrido por lo menos cinco años en monasterio. La relación entre joven y antiguo es vista como la más formativa al interior de la comunidad monástica.

3. *Ben do ho* [*La norma del camino religioso*]. Escrito en 1245, en Daibutsuji (Eiheiji), indica las normas para el zazen de la tarde y de la mañana, para las formas de tumbarse y de levantarse, para lavarse y para volver a la sala de zazen; cada acto es visto como un paso de un único camino.

4. *Eiheiji chiji shinghi* [*La regla pura para los responsables de Eiheiji*]. Escrito en 1246, en Eiheiji, contiene numerosos ejemplos de como monjes y maestros del pasado han desempeñado los diversos encargos en los monasterios y las normas para desempeñar los encargos principales en Eiheiji. Es un verdadero tratado de budismo Zen aplicado a las circunstancias de la vida de cada día.

5. *Fu shuku han bo* [Normas y ritos para el desayuno y la comida]. Escrito en 1246 en Eiheiji, esboza de manera detallada la manera de comer, de lavar los cuencos, de recitar las oraciones de las dos comidas del día que se consumían en los monasterios.

6. *Shuryo shingi* [La aguja de la regla de la sala de los monjes]. Escrito en 1249, en Eiheiji, contiene la regla del comportamiento a mantener en la sala de monjes, que no es aquella donde el monje hace zazen, come y duerme, denominada «sodo», sino la sala donde se lee, se estudia en común, se escuchan las instrucciones, se bebe el té.

El *Eihei Shingi* es un texto verdaderamente extraordinario, porque funde juntas las indicaciones para la práctica concreta con la exposición de carácter ontológico que abraza toda la realidad, partiendo del caso contingente y retrotrayéndola a él.

Hokyoki

[Testimonio del tesoro gozoso]

Se trata de una colección de frases y enseñanzas de Tendo Nyojo, el maestro chino de Dōgen.

Sanshodoei

[Cantos de la vía de los pinos]

Es una colección de poesías, escritas por Dōgen o recogidas por él en el arco de su vida.

Como se ha dicho ya, Dōgen amaba mucho la poesía tradicional japonesa, de la cual había estudiado, como todas las personas cultas de su época, sus complejas reglas. A pesar de que en varias ocasiones desaconseja explícitamente a los monjes y fieles dedicar el tiempo a similares frivolidades, él mismo no cesó nunca de escribir composiciones poéticas, dejando algunas de las más bellas poesías de la literatura japonesa.

Shōbōgenzō

[La custodia de la visión de la realidad auténtica]

Es la obra principal de Dōgen, compuesta entre 1231 y el año de su muerte. Consta de 95 libros o secciones, según la versión más habitual; mientras que para otros estudiosos las secciones atribuidas directamente a Dōgen son menos numerosas (92 o incluso 75); por otra parte, el largo olvido en el que ha permanecido su obra vuelve problemática en algunos casos su atribución. Algunas secciones fueron escritas de su puño, otras son sermones transcritos por su discípulo Koun Ejo y revisados después por Dōgen, incluso

otros están puesto por escrito por Ejo, tras la muerte del maestro, basándose en apuntes. Por otra parte, Dōgen tenía la intención de escribir una obra dividida en cien libros, que recogiese el conjunto de diversos aspectos de su vida religiosa, pero la muerte le sobrevino antes.

El inicio de las distintas secciones puede ser el verso de un sūtra, un antiguo «*kōan*», una teoría doctrinal, una regla de comportamiento.

Dōgen toma a examen cada argumento individual, lo pone bajo la lente de aumento, le da vueltas por todas partes, lo analiza con rigor, sin temores fideístas, hasta que este le habla directamente, sin mediaciones. La primera lección que aprendemos es de naturaleza metodológica y podemos aplicarla a cualquier lectura nuestra de carácter religioso: No pararse en el «*ipse dixit*», sino obligar al texto a hablar personalmente a cada uno de nosotros, incluso si ello comporta no adherirse al pie de la letra a la ortodoxia. ¿Por otra parte, la llamada ortodoxia, no se ha formado quizá gracias a una relación vital con el texto religioso? Cada relación vital necesita ser revitalizada de vez en cuando para estar viva y es precisamente este trabajo de revitalización lo que Dōgen nos trasmite antes que nada.

Los 95 libros del *Shōbōgenzō* son independientes uno de otro en su temática y el orden que siguen aparentemente no es consecuente.

Ciertamente, Dōgen escribió en primer lugar el *Bendōwa* [*El camino religioso*], un discurso de prédica misionera, que recapitula brevemente la historia de la trasmisión viva del budismo, desde la India a China y a Japón, e introduce la práctica del zazen como eje de la enseñanza de Śākyamuni Buddha. En este texto Dōgen usa la estrategia literaria de las preguntas y respuestas para aclarar la dudas recurrentes de los fieles.

Sin embargo elige otro texto, el *Genjōkōan* [*Convertirse en el ser*], de 1233, como escrito a situar en primer lugar de la obra, porque constituye una especie de visión de conjunto que abarca el modo completo de comprender la realidad y es, por tanto, particularmente adecuado para servir como introducción exhaustiva del conjunto de la obra.

Otro libro del *Shōbōgenzō*, titulado *Busshō* [*La naturaleza auténtica*], afronta un tema ontológicamente central en el budismo: La naturaleza de Buddha (naturaleza auténtica) de todo ser. La comprensión común es que cada ser *tiene* en sí mismo su propia naturaleza auténtica, que debe despertar y alimentar con la práctica hasta que se disipe el velo de ilusión que la reviste. Dōgen entiende, en cambio, que cada ser *es* naturaleza auténtica, la cual no es una prerrogativa, un bien personal a desarrollar, sino la verdadera realidad de cada cosa, incluso de la ilusión que se redime viéndola por aquello que es, no demonizándola y separándola maniqueístamente de la vertiente del despertar. *Busshō* es un himno a una visión unitaria de lo real que implica un camino a vivir de forma completa.

He citado estos tres libros, *Bendōwa*, *Genjōkōan*, *Busshō*, porque están considerados como la «cima» del pensamiento religioso de Dōgen, sin quitar nada a la profundidad del resto de temas tratados en otras secciones de la obra.

Vale la pena citar aquí también el libro de conclusión del *Shōbōgenzō*, titulado *Hachi dai nin gaku* [*Las ocho atenciones despiertas en el verdadero adulto*], que comienza como sigue:

«Todos los buddha son personas completas. Están despiertos a la sabiduría de ocho grandes cosas, por lo cual se habla de ocho grandes atenciones de la persona despierta. Despertarse a esta realidad verdadera y recordarla concretamente es la semilla del nirvana. Es la enseñanza final antes de entrar en la definitiva emancipación de mi gran maestro Śākyamuni Buddha».

Escrito poco tiempo antes de morir, refleja el último sermón de Buddha antes de su fallecimiento y es la indicación definitiva de que el mensaje de Buddha y el de Dōgen son un único mensaje, que indica la vía que conduce al ser humano a su plena maduración.

El *Shōbōgenzō* está escrito casi enteramente en japonés, con citas en chino de los sūtra y de los dichos de los antiguos maestros, de los *kōan* que, sin embargo, el mismo Dōgen translitera en japonés para favorecer su comprensión. Es este un signo añadido al hecho de que él entendía su propia obra como un texto universal, ciertamente difícil, pero sin duda dedicado or igual a todos los *buscadores de la Vía*, sin discriminación entre monjes y laicos, entre cultos e incultos.

Existen además otras obras relativas a las ceremonias de ordenación de los monjes y a la trasmisión de los preceptos (*Tokudo ryaku saho*; *Busso shoden butsukai saho*; *Kyoju kaimon*), otras que son colecciones de apuntes, notas, diarios (*Shari soden ki*, *Fukan zazenghi senjutsu yurai sho*, *Myozen osho kaicho okusho*).

Los estudios filológicos sobre Dōgen están, en un cierto sentido, apenas en sus comienzos y le han sido recientemente atribuidos nuevos escritos, como por ejemplo el *Shin ji Shōbōgenzō*, en tres secciones.

Shōbōgenzō Zuimonki **[*Testimonio de la escucha fiel*]**

Es una colección de discursos, exhortaciones, enseñanzas informales, preguntas de los discípulos recogidas por Koun Ejo, su sucesor. Aun si tener la

sistematización del *Shōbōgenzō*, posee una gran frescura e inmediatez porque se nota que detrás de él está la vida vivida por la primera comunidad monástica, reunida en el monasterio de Koshōji, de la que este texto constituye una especie de diario espiritual indirecto. Está dividido en seis secciones y, cada sección, en un cierto número de partes, las más breves de pocas líneas, las más largas de tres o cuatro páginas. Casi cada parte comienza con: «Enseñó diciendo...» en referencia a Dōgen.

Aun tratándose de una miscelánea, es posible extraer de este los argumentos más importantes de Dōgen, que van desde el zazen (a menudo definido como *shikantaza*, es decir *estar simplemente sentado*) como fundamento del recorrido de la Vía, hasta la importancia de darse cuenta de la transitoriedad de la vida y de separarse de una visión egocéntrica; desde la actitud de no buscar ganancia personal de la vida religiosa hasta el abandono del sistema de valores mundanos; desde la forma de seguir las enseñanzas del maestro y del Buddha hasta el conducir una vida sobria que evite la fama y el provecho; desde el vivir en armonía con los demás hasta trabajar por el bien de todos los seres; desde la no preocupación por las opiniones de los demás hasta el desprenderse de la forma propia de considerar para valorar las cosas.

El *Zuimonki* es una pequeña joya de gran actualidad para quien está dispuesto a escuchar indicaciones para vivir la propia vida como un camino universal de sabiduría, de apertura y de fe.

Eihei Koroku **[Vasta colección de *Eiheiji*]**

También este texto, compuesto de diez secciones, consiste como el precedente en una colección de sermones y de enseñanzas pronunciadas por Dōgen, en el periodo que va desde 1233 hasta su muerte, en los monasterios de Doshōji y Eiheiji, recogidos por los discípulos Ejo, Sen'e y Ghiun.