

佛 性

Busshō

La naturaleza auténtica
Eihei Dōgen

Traducción del texto original,
con prólogo de Kōhō Watanabe rōshi
y una relectura a cargo de Giuseppe Jisō Forzani

Traducción al castellano Roberto Poveda Anadón

Esta edición está bajo una licencia Creative Commons.

Se permite su libre difusión y reproducción,
siempre que se respete la autoría, no haya uso comercial y no se realicen obras derivadas.



Índice

Presentación.....	4
Guía a la lectura.....	8
Introducción.....	14
Traducción del texto original.....	20
Una relectura.....	59
Tabla cronológica.....	127
La naturaleza de Buddha:.....	128

Presentación

Sobre la escucha

El primer problema que presenta la lectura del *Busshō - La naturaleza auténtica* es el de la predisposición de ánimo con la que nos dirigimos a él. Del modo en el que nos colocamos ante la lectura y la escucha dependen, no solo el nivel de interés que el texto puede suscitar y el grado de nuestra comprensión, sino algo que precede y por tanto determina toda la calidad y diría la sustancia misma de nuestra relación con el texto. Me explico a través de un ejemplo. Si yo encuentro en un viejo libro de medicina la descripción de los síntomas , con su relativo diagnóstico y pronóstico, de una enfermedad que ha afligido a personas desconocidas ya difuntas desde hace tiempo, mi interés será más o menos apasionado, según mi profesión, pero de todos modos siempre distante y, en un cierto sentido, neutral. Si en cambio estoy leyendo la descripción de síntomas que yo padezco, mi carne, entonces, procurándome malestar y sufrimiento, y si los relativos diagnóstico y pronóstico afectan a mis posibilidades de curación, mi profesión entonces será completamente indiferente para determinar la intensidad de mi interés. Sera una cuestión de mi mismo, de mi vida, de un tema respecto al cual no soy neutral. Por tanto, si leo el texto de Dōgen con el ojo y la oreja del estudiante, del religioso, del orientalista, de la persona en suma que lee por profesión o por diversión intelectual, o para acrecentar mis nociones culturales, entonces voy a imponerme un trabajo improbo y probablemente frustrante. Me encontraré a menudo con expresiones casi completamente incomprensibles, con una lógica de la que se me escapan los pasos, las consecuencias y los sobrentendidos, me encontraré inmerso en una visión hostil con la que, a menudo, me será difícil entrar en simpatía; y a veces tendré que hacer trampas, haciendo decir al texto cosas que no dice, con el único objetivo de seguir adelante y de no perderme por el camino. O bien me fiaré de las apariencias, tal como aparecen ante mi ojo, y juzgaré el texto de Dōgen según categorías que parece sugerir su estilo a mi comprensión. Por ejemplo, podré considerar, como muchos estudiosos hacen, que se trata de una obra que tiene que ver más con la filosofía que con la religión (malentendido que muchos extienden al budismo entero); una cierta manera de argumentar, una prosa que no usa términos religiosos (siempre, obviamente, según nuestras categorías de juicio), el método analítico con el que se procede parecerán avalar tal juicio. Pero, como afirma un estudiante americano, «es, sin embargo, un error buscar en los escritos de Dōgen un sistema filosófico concreto. Su propósito fue siempre soteriológico. [...] Las doctrinas son validas solo mientras que ayuden a la práctica, y son destructivas en proporción al grado en el que ocultan la práctica debido a estudiantes que las usan para formular la realidad de manera que esté rígidamente de acuerdo con una estructura conceptual a priori. El método de Dōgen no es ni anti-intelectual ni pro-intelectual. Más bien su

método es, si acaso, un proceso creativo entre maestro y discípulo, entre texto y lector».¹

Si por tanto, desde el principio, me dispongo a leer y a escuchar algo que habla de mi, de aquello que es urgente y esencial para mi vida, algo que puede ayudar y guiarme en la buena dirección, entonces, poco a poco, el texto comenzará a hablarme en la lengua que entiendo. Será mi disposición, la calidad de mi interés y de mi participación, las que abrirán mis ojos y mis oídos y me pondrán en la relación apropiada.

Quien tiene oídos para oír, oye, y para tener esos oídos es indispensable estar en sintonía. Dōgen no está tratando un tema interesante pero teórico, no está haciendo ejercicios de profundidad de pensamiento, no escribe por encargo o por deber; habla y escribe por urgencia interior, y porque sabe que su problema es el problema de todos, es el problema que todos tenemos, que todos han tenido y tendrán, aunque sea con distintas graduaciones (o incluso en su ausencia) de conciencia y de sensibilidad. Escribiendo Dōgen no asume simplemente una tarea didáctica, responde a una vocación. Su testimonio, que nace de una experiencia religiosa profunda, no es un accesorio de esa experiencia, sino que es parte integrante suya; sin el testimonio no sería verdadera ni siquiera la experiencia íntimamente vivida. Decir la vía (por usar una expresión querida por el mismo Dōgen) no es distinto a recorrerla. En sentido religioso no se puede no expresar la vía que se recorre y no se puede no recorrer la vía que se expresa. Podemos decir que, incluso si obviamente él escribe para dar testimonio a los demás y para ser leído por otros, escribiría de todos modos incluso si supiese que nadie le leería nunca. Escribe para cumplir con esa necesidad religiosa que no separa la verdad del testimonio de la verdad. «Es Dharma es un sonido, un sonido es el Dharma. El sermón de un sonido, esto es el tiempo que llega. El Dharma es un sonido porque es el Dharma de un sonido».²

Entrar en sintonía quiere decir que quien habla y quien escucha se reconocen. Quiere decir que la oreja está colocada al mismo nivel en el que el sonido es emitido. Si, incluso antes de comenzar a leer (a escuchar), comprendemos qué es la manera de escuchar la que entreabre el entendimiento del sonido, entonces no será tanto una cuestión de comprender para saber como de disposición a la escucha; la comprensión fluirá por sí misma, como un arroyo, con trechos llanos y fluidos, con obstáculos y remolinos y estancamientos, y será para cada cual una aventura única. No se trata de homologar la propia comprensión a otra canónica predefinida, ni de dar curso a la propia fantasía con arbitrariedades interpretativas, sino de dejar que se asome el asombro de descubrir que, desde el interior de la propia experiencia de la vida, llega un eco en sintonía con la voz que estamos escuchando. Surgirá entonces la sorpresa regeneradora de descubrir (¿pero no lo sabíamos ya?) que ese eco es único, tiene el timbre inconfundible de mi voz y, a la vez, el sonido de cada una de las voces que produce la vida en el arco completo del tiempo. Milagro, ordinariamente extraordinario, de la coincidencia de unicidad y universalidad.

1 DAVID PUTNEY, «Some problems in interpretation: the early and late writings of Dōgen», in *Philosophy East and West* 46 (octubre 1996), 497 ss.

2 Véase el texto en el capítulo 16.

Es necesario, por tanto, escuchar del mismo modo en el cual Dōgen ha escrito. Esto quiere decir, ante todo, que también la escucha es testimonio, es experiencia religiosa. Quiero decir que, igual que el escribir ha sido para el autor expresión de práctica religiosa, igualmente el escuchar debe ser para quien lee expresión de práctica religiosa. Lo cual no significa adhesión dogmática, acogimiento crítico de la palabra oída, sino una disposición confiada y, al mismo tiempo, rigurosa. Confiada, porque la única intención del autor es esa necesidad de testimoniar de la cual se ha hablado. Ausente de cualquier implicación proselitista, de cualquier mentalidad de ganancia, la historia de su vida está ahí para confirmarlo; rigurosamente, puesto que estamos hablando de lo esencial, y no existe ningún *ipse dixit* que valga. El respeto que tenemos al autor se debe concretizar en un examen intelectualmente honesto.

Creo que un buen método para aprender a escuchar es comprender como Dōgen ha escuchado, a su vez, las escrituras con las que se ha enfrentado. De hecho, cuanto acabamos de decir para nosotros, respecto a nuestra disposición a la escucha, obviamente también vale para él. Entender cómo ha leído Dōgen, cómo ha escuchado, nos introduce a entender como ha escrito, nos hace comprender cómo hemos de escucharle.

Habitualmente Dōgen – y esta obra no es una excepción – parte de la cita de un texto canónico. La referencia a la tradición, al «así se ha dicho» (en sánscrito *Itivuttaka*, que es también el título de una colección de textos breves atribuidos personalmente al Buddha), es imprescindible en un texto religioso, es, en un cierto sentido, su marca de autenticidad. Sobreponer la propia palabra al tamiz de la palabra pronunciada y reconocida por la tradición, es la garantía de que no se está siguiendo el libre albedrío propio o la fantasía de una sugestión. Esto vale tanto para las tradiciones religiosas que se remiten al Libro, que veneran el texto escrito de referencia como custodio principal de la revelación religiosa, como para aquellas que se apoyan mayormente sobre la tradición oral; a estas últimas se puede adscribir probablemente el budismo, incluso si clasificaciones y atribuciones de este tipo son siempre aproximativas y a tomar con cautela. El budismo, aun habiendo producido un canon escrito de impresionante tamaño, no reconoce en las escrituras por sí mismas una de las referencias propias ineludibles, sino que ve en ellas un vehículo de aquello que de verdad cuenta, la trasmisión de persona a persona del testimonio que no se altera con el cambio de las formas de expresarse, de las formas de decir, de las referencias culturales. Aquel vehículo, entonces, será más o menos fiel no solo en virtud del modo en el que las cosas son dichas (modo que, de hecho, una vez fijado en la escritura, se cristaliza en una forma adecuada a un tiempo y a un lugar, siendo por tanto susceptible de inadecuación si se traspone tal cual a otro tiempo y otro lugar), sino sobre todo en virtud del modo en el que son escuchadas, y de hecho el incipit de muchos Sutra, los textos antiguos del budismo de los orígenes es traducido en el japonés antiguo (*kanbun*) con la expresión *Nyoze gamon* («así yo he escuchado»).

Así ha sido dicho – así yo he escuchado son por tanto las dos alas que sostienen el vuelo. Entre el así ha sido dicho y el así yo he escuchado existe algo absolutamente único y esencial, es como la relación entre el agua y la

gota de agua. No caer en un error a propósito de esto es, en el fondo, el verdadero problema.

Guía a la lectura

Busshō - La naturaleza auténtica lleva la fecha de 14 de octubre de 1241. Es un sermón dirigido a los seguidores y practicantes de la vía reunidos en el monasterio de Kōshōhorinji, inmerso en los bosques del Japón occidental. El texto es transscrito después en la versión que ha llegado a nosotros por Koun Ejo, discípulo y sucesor de Dōgen, en 1243, en el monasterio de Eiheiji, situado en la misma zona, de hecho aislado todavía hoy de las grandes líneas de comunicación y de los grandes conglomerados urbanos. El mismo Dōgen inserta después el texto revisado en su obra principal: Shōbōgenzō - La custodia de la visión de la verdadera realidad.³

Se oye a menudo decir entre los estudiosos budistas japoneses que, entre los escritos de Dōgen llegados hasta nosotros, existen tres que son los más representativos de su modo de entender la vía universal indicada por Buddha: Bendōwa - El camino religioso; Genjōkōan - Convertirse en el ser; Busshō - La naturaleza auténtica. Son clasificaciones a tomar con mucho cuidado porque no se trata de hacer clasificaciones, dirigidas a establecer que un texto es más significativo o iluminador que otro. Tales graduaciones no se adecuan a los textos religiosos. Sin embargo algún motivo ha de haber si, con el paso del tiempo, se ha sedimentado la tradición de que estos tres escritos son representativos de alguna manera de toda la obra, sin con ello disminuir mínimamente el valor del resto (al contrario, se dice que son representativos precisamente porque lo son también todos los demás, uno a uno). Bendōwa - El camino religioso⁴ expresa con palabras el punto fundamental de la práctica religiosa, la vía entendida como adhesión a cada momento de la vida, que encuentra su expresión sintetizada ideal en la forma concreta de la práctica de estar sentados en silencio (zazen). Genjōkōan - Convertirse en el ser⁵ indica la realidad de la vida cotidiana como trama de la vía insondable; viviendo con simplicidad la vida como vía, siguiendo concretamente la vía como forma original de la propia vida, la realidad se muestra como profunda evidencia del presente que se hace presente, más allá de las contradicciones y en sostén suyo.

Este sermón, en cambio, habla directamente del fundamento constitutivo de cada cosa y del todo. Afronta el tema central del budismo Mahāyāna (que quiere decir Gran Vehículo) y lo desentraña en su relación con la realidad como parece que es para nosotros. La afirmación fundadora de la fe en el

3 Se trata de la obra mayor de Dōgen y consiste en una colección ordenada de 95 textos redactados por el mismo Dōgen, algunos en forma de sermón oral, transcritos después por su discípulo principal, otros escritos directamente por él. Él mismo dio a la obra entera el título de *Shōbōgenzō* que significa «La custodia de la clara visión de la verdadera vía».

4 EIHEI DŌGEN, *El camino religioso - Bendōwa*, Marietti, Génova 1989 (sobre papel). De la edición anterior existe también una versión corregida en italiano sobre internet, descargable gratuitamente aquí: <https://www.lastelladelmattino.org/libronline>. Existe también traducción al español de la anterior versión corregida, se puede descargar libre y gratuitamente aquí: [http://huellaszen.blogspot.com/2017/10/bendowa-edicion-revisada-eihei-Dogen.html](http://huellaszen.blogspot.com/2017/10/bendowa-edicion-revisada-eihei-dogen.html).

5 EIHEI DŌGEN, *Divenire l'essere - Shōbōgenzō Genjōkōan*, EDB, Bolonia 1997.

Mahāyāna es la fe en la budeidad. Budeidad, naturaleza de Buddha, es el nombre que se da a la verdadera y única naturaleza originaria de todo aquello que es. No se plantea una cuestión de adhesión, de pertenencia, de credo. Buddha, el despertado, es Buddha porque ha recorrido hasta el final el camino del despertar; despertar que revela la inconsistencia de todo límite, de todo recinto, de toda separación, porque abre los ojos a la realidad de que todo es forma de la incontaminada perfección original. De hecho ese despertar se hace sonido en las palabras por él pronunciadas. «*Los seres animados e inanimados, se convierten en y son la vía perfecta*». Esta es la fe en el Mahāyāna: fe en el Gran Vehículo, fe en que el Vehículo es grande. Fe que comprende la vida como vía universal, cuya meta es una salvación de la que nada ni nadie puede estar excluido. El Mahāyāna no es un vehículo en el sentido de un medio de transporte que traslada a un pasajero quieto desde un punto (salida) a otro (meta) sobre un trayecto fijo quieto a su vez. El Mahāyāna es el sujeto, el objeto y el movimiento de la fe. El gran vehículo es el creyente, la partida, la meta y el movimiento, la vía recorrida para alcanzarlo entendida como un todo en uno. La fe en esta realidad que a todo y a todos abraza es llamada *mahāyāna*.

Esta afirmación fundamental del budismo, presentada no como verdad revelada a priori sino como experiencia concreta de despertar, debe necesariamente confrontarse con la realidad que cada uno experimenta: la realidad del nacer y del morir, del bien y del mal, del sentido y del sin sentido, del ser y del no ser. Realidad contradictoria de la cual ninguna fe puede prescindir sin caer en la superstición. De ahí la razón de ser y la necesidad del estudio religioso, que textos como este encarnan. El estudio es poner la fe en el tamiz de la realidad que constituye nuestra experiencia, y examinar nuestra experiencia de la realidad a la luz de la visión que la óptica de la fe le abre, para dejar que en ese crisol las dos se fundan para reconstituir su unidad original. La realidad que está frente a los ojos de cada uno de nosotros y que cada uno experimenta en su propia piel no es ciertamente una realidad de perfección, de incontaminada transparencia. Es más bien la realidad en la que el dolor, la ignorancia, la estupidez, el mal y finalmente la muerte tienen el control. ¿Qué quiere decir, en este contexto, creer y afirmar que, en verdad, todo es buddha, todo está ha salvo y es perfecto? Creer que esto no es solo una esperanza vaga, la promesa de una realidad por llegar en otro mundo, pues de esa manera estaríamos en el ámbito de los paliativos consoladores, sino la trama misma de la vida.

Dōgen examina algunos de los testimonios a propósito de la naturaleza de Buddha que se encuentran diseminados a lo largo del recorrido del budismo, desde Sakyamuni Budha hasta su época. Este *excursus* no sigue la cronología, sino un hilo lógico interno a la experiencia religiosa. De todos modos es un recorrido histórico y este hecho es tenido muy presente para capturar el sentido de la historia en la visión budista. No es historia orientada a un fin, como estamos habituados a entenderla en nuestra visión occidental y bíblica, es historia del hacerse presente, de lo eterno en forma de tiempo; por tanto es ciertamente también cambio, memoria, tensión, pero no según las categorías del progreso, de la confrontación, de la expectativa. El discurso al respecto es complejo y está lleno de implicaciones, pero no es este el tema específico del

cual tratamos. Baste aquí esta indicación para comprender el sentido de la investigación de Dōgen, su evocación de las palabras de los antiguos maestros, su actualizarlas y lanzarlas a nosotros.

Son analizadas también las afirmaciones más significativas respecto a la naturaleza de Buddha diseminadas a lo largo del camino por tantos ilustres caminantes, sabiendo que algunas coinciden, mientras que otras parecen completamente contradictorias. El de Dōgen es también un bagaje de conocimientos cultural que comparte con sus oyentes contemporáneos. Numerosas son las expresiones que remiten a pasajes análogos de antiguas escrituras, citas de dichos famosos, de los que a menudo no es indicada su fuente. El oyente o el lector de la época, formado en la misma escuela de pensamiento de Dōgen, captaba inmediatamente las referencias, nosotros en cambio ignoramos todas las referencias culturales, todas las implicaciones.

Pongo un ejemplo, si quisiéramos tomar en examen el tema fundamental del amor tal y como se entiende en la sensibilidad religiosa cristiana, no podríamos sino partir del mandamiento, doble y único al mismo tiempo, pronunciado por Jesús y que él saca del Antiguo Testamento: «Ama a Dios con todo tu mismo, ama al prójimo como a ti mismo». Sabremos por otra parte que Jesús indica como verdadera señal para reconocer a sus discípulos el hecho concreto de amarse unos a otros. No ignoraríamos tampoco que el mismo Jesús afirma que para seguirlo es necesario odiar al propio padre, la propia madre, los propios hijos. Esto no podría dejar de interrogarnos sobre qué entendía Jesús con la palabra amor, sobre como hemos de entenderla y ponerla en acto. Prosiguiendo en nuestro estudio nos encontraríamos con san Agustín, que afirma: «Ama y haz lo que quieras». Nos encontraremos con los místicos, para los cuales amor equivale a desapego e inmersión en Dios; con los monjes de clausura, para lo que el amor se hace profundo en la reclusión del mundo; con los misioneros, para los que el amor se actúa yendo entre las gentes a testimoniar el Evangelio; con los voluntarios que entienden y practican el amor como dedicación caritativa hacia los necesitados... Formas todas ellas de entender el amor plenamente legítimas desde el punto de vista religioso, todas sostenidas por el mismo Evangelio y respetuosas de este y, sin embargo, contradictorias unas con otras. Esto no constituiría para nosotros un problema desde el punto de vista cultural, porque es parte de nuestra experiencia histórica y el reclamo de las distintas sensibilidades y de las diferentes formas de entender son para nosotros inmediatas. Queda sin embargo el problema religioso, el significado del amor y cómo lo vive cada cual.

En cambio, en el caso del texto budista, el problema es cultural antes de convertirse en religioso. Distintas formas de decir la naturaleza auténtica son aquí oídas por mí por primera vez, juntas una tras otra, y corro un gran riesgo de confundirme. Nos faltan completamente los antecedentes culturales que hacen de fondo para la elaboración del texto. El problema no es el de reconstruir ese substrato; admitiendo incluso que eso fuese posible, necesitaríamos años y años de estudio, y de todos modos sería algo postizo. Se trata en cambio de ser conscientes de esa falta, y de circundar el problema buscando establecer con el texto una relación nueva y directa. Dōgen nos

ayuda de alguna manera en esto por el hecho de que instaura, como veremos, una relación completamente original con las afirmaciones tradicionales. De hecho, mientras que «la idea de que todos los seres sensibles poseen la naturaleza de Buddha y la posibilidad de alcanzar la budeidad es central en casi todas las escuelas del Mahāyāna [...] la forma de proceder de Dōgen [...] puede ser considerada única entre todas. [...] Él comenta los pasajes de las escrituras Zen y de otras escuelas budistas que tienen que ver con este tema. Aquello que choca más a propósito de este comentario, es la manera en la que él da evidente prioridad al significado religioso respecto a la sintaxis gramatical normal. En no pocos casos, Dōgen decide leer esos pasajes de manera altamente dudosa y a veces imposible incluso desde un punto de vista gramatical. Pero lo hace con una intención precisa, focaliza la atención sobre aquello que le parecen insuficiencias en la forma tradicional de leer los textos, y al mismo tiempo describe claramente su propia comprensión y su rectificación de estas insuficiencias basándose sobre su propia experiencia religiosa del despertar».⁶

Por tanto nuestro carencia de referencias tradicionales puede facilitarnos la tarea, porque por lo menos nos evita el problema de tenernos que deshacer de la interpretación literal y sedimentada. Agradecemos no tener también en nuestro bagaje cultural un catecismo budista.

Pero para instaurar con el texto una relación personal y viva, creo que serán necesarias numerosas relecturas. Para facilitar la lectura, hemos dividido el texto en capítulos numerados, mientras que el original transcurre todo seguido. Cada capítulo toma un aspecto del tema general. Habitualmente parte de una cita, de un antiguo sutra o de un *mondo* (intercambio de frases entre dos interlocutores, unidos en general por una relación de maestro y discípulo) que Dōgen relee. No existiendo un lazo de consecuencialidad inmediata entre un capítulo y otro, es posible incluso leerlos separadamente. Hemos reducido al mínimo las notas a pie de página, para no hacer pesada la lectura. En la segunda parte del volumen, cada capítulo singular será retomado con la misma numeración y comentado.

El presente libro está compuesto por tanto de las partes siguientes:

- 1) La presentación general que antecede;
- 2) Una introducción, escrita por el maestro zen Watanabe Kōhō;
- 3) La traducción del texto, a cargo del padre Luciano Mazzocchi y del que escribe;
- 4) El comentario al texto;
- 5) Un cuadro de los maestros y patriarcas citados en el texto.

Cada traducción de un texto religioso es un *work in progress*, porque así es el texto religioso mismo. Si esperásemos para publicarla a la traducción exacta, la definitiva, creo que los textos religiosos se abrían perdido todos. Pero dado que la religión es imperfección como vehículo de la perfección, nos

6 De la introducción en inglés de Busshō, a cargo de Abe Masao y Norman Waddell, aparecida en la revista *Eastern Buddhist* en la segunda mitad de los años 70.

sentimos no solo legitimados, sino además en la obligación de publicar traducciones imperfetas como esta. Agradezco esta comprensión, que tanto ha tardado en romper el muro de mi falsa modestia, a mi maestro Watanabe Kōhō, abad del monasterio Zen de Antaiji, en Japón, el cual durante su estancia en Italia ha insistido, sin desviarse ante nuestra vacilante convicción inicial, para que fuesen traducidos y publicados algunos de los más importantes textos Zen japoneses, en tanto que instrumentos indispensable de profundización del camino religioso. Su lecciones, en la cuales durante meses nos ha introducido cotidianamente a la comprensión del texto, están a la base de este volumen. Ahora comprendo que estos textos son también ladrillos indispensables de ese gran edificio que es el diálogo religioso entre las diversas sensibilidades y culturas. El hecho de que no estén perfectamente a escuadra y de que lleven las marcas de los dedos de quien los ha cementado no es su defecto, es su garantía de autenticidad.

Este texto en particular, tal como lo presentamos, es no solo un ladrillo del edificio, sino también uno de los frutos del diálogo religioso. De hecho no sería aquello que es sin el trabajo común del padre Luciano y el mío. No solo porque sin su conocimiento de los ideogramas chinos, mucho más profundo que el mío, la traducción del texto original de Dōgen no habría sido posible, sino también porque de la interacción entre nuestras distintas sensibilidades humanas y religiosas el texto ha tomado el espesor y la vivacidad que al lector, espero, no le costará reconocer. Ha salido hace poco, en esta misma casa editorial [el texto originak fue publicado por Edizioni Dehoniane Bologna, el año 2000] un libro titulado *Il Vangelo secondo Giovanni e lo Zen. Meditazioni sull'esistere*, del cual el padre Mazzocchi es el autor. En él aparecen, unidos al Evangelio según Juan, muchos fragmentos de *La naturaleza auténtica* de Dōgen, en la misma versión que ofrecemos. Es aconsejable emparejar aquel volumen a este, para enriquecer la vitalidad y la amplitud del comentario.

Mi deseo principal, al presentar esta obra en la cual varias personas han colaborado de distintas maneras y que se convierte en libro tras una gestación de diez años exactos, es que el lector interactúe a su vez con el texto, que lo anime con su propia intuición y experiencia de vida. Así el texto de letra muerta se convierte en palabra viva y tonificante, porque «cada escriba convertido en discípulo del reino de los cielos es similar a un dueño de casa que extrae de su tesoro cosas nuevas y cosas antiguas» (Mt 13,52).

Nota. Para los numerosos nombres de maestros chinos que aparecen en el texto nos hemos atenido al siguiente criterio: en la traducción hemos mantenido la dicción japonesa usada por Dōgen, e igualmente en el comentario, para no confundir al lector con una doble nomenclatura. En las notas y en algún caso más hemos adoptado la pronunciación china (Pinyin), poniendo entre paréntesis la japonesa para dar a entender a quién se refiere. Lo mismo vale para la tabla cronológica final. Para la traducción hemos utilizado el texto publicado por la casa editorial japonesa Iwanami Shoten (*Shōbōghenzō* in 4 vol.). Hemos consultado, como soporte, las siguientes traducciones en lengua inglesa:

- 1) Master Doghen's *Shōbōghenzō*, 4 vol., translated by GUDO NISHIJIMA & CHODO CROSS, Windbell Publications Ltd., England 1994.
- 2) Doghen Zenji's *Shōbōghenzō*, 4 voll., KOSEN NISHIYAMA & JOHN STEVENS, Daihokkaikaku, Japan 1975.
- 3) *Shōbōghenzō* Buddha-Nature, translated by NORMAN WADDEL & ABE MASO, publicada en la revista Eastern Buddist en los años 70 (la fecha exacta es irrecuperable porque el texto en nuestras manos es una fotocopia).
- 4) *Shōbōghenzō* Buddha-Nature, translated by YUKO YOKOI (también en este caso la casa editorial y la fecha son irrecuperables por el mismo motivo que en el título anterior).

Introducción

de Kōhō Watanabe

Busshō - La naturaleza auténtica es uno de los textos más difíciles de comprender de todo el *Shōbōgenzō* y, al mismo tiempo, representa el punto más alto de la vasta obra de Dōgen Zenji.

¿Por qué motivo se hace necesaria un elaboración tan minuciosa del pensamiento y una expresión verbal tan detallada? Remito al texto original para un examen más profundo, en esta introducción quiero tomar en consideración el fondo sobre el cual se han formado una serie de expresiones que usa Dōgen, y que son por su naturaleza de difícil comprensión.

En el texto del *Shōbōgenzō* titulado *Dotoku [Saber expresar la vía]* Dōgen comienza afirmando: «Todos los Buddha, todos los Patriarcas saben expresar la vía». Cualquier Buddha, cualquier Patriarca es tal porque sabe expresar la vía de Buddha. Es un hecho completamente obvio, sin embargo tengo la impresión que se tiende a sobrevolar sobre este punto sin profundizar.

Poner en práctica efectivamente la vía significa penetrar y adherirse, ahora y siempre, a la verdad fundamental. Por lo cual no se trata de contemplar admirados el hecho, allí donde se habla de todos los buddha y patriarcas, de que en el pasado hayan existido seres iluminados a los que se le atribuyan esos apelativos. Se trata de despertar y experimentar en sí mismos y por medio de sí mismos el auténtico y verdadero sí mismo. Por lo cual Dōgen prosigue diciendo: «Para verificar si quien es conocido como hombre de la vía es realmente un hombre de la vía, es indispensable plantearse la cuestión de si está en condiciones de expresar, de *decir* la vía». Sustancialmente, la verificación de uno mismo como practicante consiste en plantearse la pregunta de si yo vivo de acuerdo a la vía de Buddha. Esta afirmación es una apelación extremadamente fuerte. Por otra parte este interrogante se refiere tanto al modo de pensar como a la conducta. Normalmente la expresión *dotoku* tiene el sentido de *ser capaces de decir con palabras*, pero aquí incluye el sentido de interrogarse sobre ambos aspectos. Por decirlo brevemente, dice: ¡Reflexiona! ¡Actúa! Dice: No te empantanes en reflexionar tan solo, no te aferres a solo actuar.

Tenemos aquí la visión completa de la puesta en acción de la vía de Buddha. Nosotros, por un lado, afirmamos que la vía de Buddha puede ser entendida como una búsqueda teórica basada sobre el lenguaje, por otro lado estamos convencidos de que poner en acto la vía de Buddha no se hace con palabras. ¿No ocurre, de hecho, que descuidamos un enfoque o el otro? Cada cual está tan solo apegado a sus propias opiniones personales, en cambio, la invitación perentoria que, ahora, Dōgen Zenji nos dirige es: «¡Pregunta!» Lo cual quiere decir en concreto preguntar, antes que nada, tirando a la basura semejantes opiniones privadas. Llegados a este punto nosotros nos sentimos perdidos. De hecho tenemos constantemente el hábito de pensar que el acto

de preguntar no puede surgir sino es construido sobre puntos adquiridos dentro de mi, de los que hacer partir la pregunta. ¿Incluso en la práctica religiosa de la vía, quizá no pensamos que es precisamente porque decido buscar que yo practico?

Sin embargo Dōgen afirma por contra que, por muy sincero y honesto que sea tal modo de búsqueda, «El hombre cuando comienza a buscar la norma de la vía, se aleja muy lejos de la norma de la vía»⁷. La indicación es tan clara que, en este punto, hemos de darle la vuelta a la motivación que empuja a acceder a la práctica de la vía de Buddha. Este cambio implica, antes que cualquier otra cosa, que pulvericemos nuestro criterio de valores, sin que quede rastro. Dicho de otra forma, consiste en poner en cuestión el fundamento mismo de tal criterio de valores que cada cual ha establecido para sí mismo. Habitualmente pensamos que *preguntar* quiere decir pedir dirigiéndonos a algo visible o invisible, hemos de preguntarnos si está fundamentado reducir la pregunta a solo esto. Nuestra función al interrogar es verificada por la exigencia de ser interrogados a nuestra vez.

Pongamos que yo esté buscando la vía de Buddha, entonces es desde la vía misma que me es dicho cuál comportamiento me pide la vía. El corazón del comportamiento que busca la vía está solo aquí.

La acción de buscar y la acción de la escucha obediente son contemporáneas. La pregunta con la que busco la vía y el testimonio con el cual la manifiesto son simultáneas. Este concepto es enunciado por Dōgen en el *Dotoku* con las palabras: «*Pregunta al cetro y al espantamoscas, interroga al pilar y a la interna*». El motivo por el cual Dōgen usa las palabras que aparecen aquí, a primera vista de difícil comprensión, es debido al hecho de que, si usase el lenguaje cotidiano, nosotros limitaríamos la comprensión de su discurso a la percepción humana y a las categorías convencionales. En el texto de *Busshō* Dōgen indica la superación de este límite con las palabras: «No se dice no ver; más bien el ver mismo es *quitar de en medio el dominio del yo*».⁸ Es decir, la opiniones a las que pensamos que debemos apegarnos no tienen consistencia en ningún sitio. Si probamos a abandonar tales opiniones, tanto el yo (el sí mismo), como toda la realidad, manifiestan libremente la vida a partir de sí mismo, siendo simplemente si mismos. Sea mi mismo, sea todo aquello que existe tiene el impulso vital de la idéntica vida.

Por tanto aquellos que son llamados *Buddha Patriarcas* son aquellos que practican la vía, o sea, precisamente, ese poner a cero la opinión propia. Si no hay quien pratique así, no hay pregunta ni expresión de la vía. De hecho practicar la vía significa interrogar y expresar la única idéntica vida que existe a la vez en mí y en la realidad. Entonces, tener la capacidad de expresar la vía no es algo que se obtenga simplemente escuchando y obedeciendo a otros, y tampoco se encuentra en el desarrollo de las opiniones propias. Es la manifestación de la vida omnipresente que, instante tras instante, es sí misma, y que indicativamente llamamos expresión y pregunta de la vía.

7 EIHEI DŌGEN, *Genjōkōan - Divenire l'essere*.

8 Cfr. el texto original, capítulo 9.

Todos los buddha y todos los patriarcas han puesto en práctica y han expresado la manifestación de la vida omnipresente instante tras instante, y ahora también nosotros en la misma realidad nos las ingeniamos, practicamos, caminamos; por tanto no hay un punto de partida que llamamos «buscar», y no hay un punto de llegada a un resultado que se llame «manifestación de la vida omnipresente instante tras instante». Es en cambio, siempre y por todas partes, la práctica inagotable que ahora es el hecho real de lo *alto que encarna la vía siendo alto, de lo bajo que encarna la vía siendo bajo*.⁹ Es solo práctica y no respuesta. Nosotros practicamos la religión para alcanzar el estado de la beatitud como un resultado evidente y, habitualmente, pensamos que esto es la fe. Pero esas pocas palabras de Dōgen hacen pedazos la opiniones dadas por seguras que este tipo de búsqueda arrastra siempre detrás. El camino religioso no es de un modo tan plano y monótono, sino que más bien es la estructura concreta de la vida en su impulso siempre fresco y renovado. Dado que se trata de la expresión verbal del modo de ser de este impulso vital, intuitivamente tendemos a usar un lenguaje sutil, volviendo complicada la comprensión. Sin embargo, si nosotros abandonamos las opiniones de las que hasta ahora hemos ido detrás, y leemos y escuchamos con actitud de respeto, nos vendrá revelada de forma atenta y cordial la verdad en su evidencia extremadamente simple. Verdaderamente la expresión de la vía es incondicionadamente libre.

En este punto quiero poner de relieve un problema. En nuestra época es fuertísimo el deseo de libertad y paz interior. Para ser exactos, el problema es serio hasta tal punto que es precisamente este tipo de búsqueda la que hemos de poner en tela de juicio desde sus fundamentos. De hecho la tendencia actual es alimentar la ilusión de que esa libertad y esa paz que queremos buscar existen como realidades autónomas, como si fuesen objetos situados fuera de nosotros mismos. Es una época en la que, objetivizando todo de este modo, nos contentamos con hacer de espectadores, hasta el punto de que el corazón mismo de aquello que decimos que buscamos se hace cada vez menos denso y se desvanece. Se sigue de esto que el proceso de mundanización llega hasta el punto de medir y definir la propia vida sobre la base de las valoraciones de los demás. Es una época en la que incluso la religión se adecua a este modo generalizado de proceder mundial, por lo cual ha dejado de ver el puesto que le compete.

Es budismo es la enseñanza de que todo aquello que existe es *ficción*.

Acogiendo esta enseñanza desde el punto de vista de un espectador, se estanca precipitándose en la postura de la fe del budismo japonés, que no hace sino exclamar incesantemente: «¡Ah! ¡El mundo es impermanente y transitorio!». El budismo no es la mirada que contempla admirada una exclamación. Si todo aquello que existe es ficción, es la enseñanza la que dice «no buscar el valor en esa naturaleza de ficción» y, mientras resides en un mundo de ficción, sin dejarte golpear por esta, vive el dinamismo de la vida del libre y fresco sí mismo. Por ello, puesto que se trata de la búsqueda del sí mismo que ha sido liberado de todo aquello que existe, es sabido que Sakyamuni en persona ha afirmado «Rechaza ser devoto porque admires la

⁹ Véase el capítulo 8 del texto original.

enseñanza de Sakyamuni fundador del budismo, o porque lo adornes majestuosamente en tanto que es el fundador».

Dōgen Zenji expone esta enseñanza de forma transparente. Aun estando dentro de una época concreta, el llamado medioevo, pone en guardia, tras haberlo observado con cruda nitidez, contra aquello que contiene en germen el punto crítico de la época moderna: el observar como expectadores y el objetivar incluso la acción de fe que es vivir el verdadero sí mismo.

Este texto es una enseñanza llevada a cabo en 1241. Dōgen vivió en el lejano siglo XIII, desde 1200 a 1253, pero la enseñanza sobre la verdadera naturaleza de la religión que nos ofrece supera toda distancia temporal.

Como es conocido, en el mismo periodo, desde 1260 hasta alrededor de 1328, vivió otra persona profundamente religiosa, Meister Eckhart, y esto no es algo sin valor para nosotros.

Dice Eckhart: «Entonces, si consideramos el ser como puro y noble tal como es en sí mismo, el ser es más elevado que el conocimiento y la vida, porque en cuanto tiene el ser, tiene conocimiento y vida». ¹⁰ Nos es posible oír ahí la misma afirmación que encontramos en el texto de Dōgen: «Cada cosa que es, es naturaleza auténtica».

Dice además Eckhart: «Todas las criaturas son una pura nada. Aquello que no es ni aquí ni allí, cuando todas las criaturas son olvidadas, es la plenitud del ser». ¹¹ Aquí se nos ofrece la enseñanza de que todas las existencias, cuando no son fijadas o limitadas por nosotros de ninguna manera en su realidad original, de manera simple son sí mismas.

Y añade: «Fuera de Dios no existe sino la nada. Por ello es imposible que en Dios pueda suceder algún cambio o modificación. Aquello que busca otro lugar fuera de sí mismo se modifica». ¹²

Eckhart dice aquí que Dios reside eternamente como *nada*. «En primer lugar decimos que es un hombre pobre aquel que nada quiere. Algunas personas no comprenden bien este sentido y se trata de aquellas que, en la penitencia y en el ejercicio exterior, están muy aferradas al propio yo personal, que consideran importante. ¡Tenga Dios misericordia, porque esta gente sabe verdaderamente poco de la verdad divina! Estas personas son llamadas santas con motivo de la apariencia exterior, pero interiormente son asnos (ya que no entienden el sentido de la verdad divina). [...] Mientras el hombre tiene esto en sí mismo, que es su querer querer cumplir la dulcísima voluntad de Dios, un hombre tal no tiene la voluntad de la que queremos hablar, pues de hecho tiene todavía un querer, con el cual quiere satisfacer la voluntad de Dios y esa no es la verdadera pobreza. Si el hombre quiere tener la verdadera pobreza, ha de estar tan vacío de la propia voluntad creada como lo era cuando no existía, Por ello os digo en la verdad eterna: mientras tengáis

10 MEISTER ECKHART, sermón *In occasione gladii...* de la Carta a los hebreos 11, 37, en ID., *Opere tedesche*, a cargo de MARCO VANNINI, Florencia 1982.

11 MEISTER ECKHART, sermón *Impletum est... Elizabeth* del Evangelio según Lucas, en ID., *Opere tedesche*, 83.

12 MEISTER ECKHART, sermón *Unus Deus et Pater omnium*, en Id., *Sermoni tedeschi*, a cargo de MARCO VANNINI, Milán 1985, 39.

la voluntad de cumplir el querer de Dios, y tengáis el deseo de la eternidad y de Dios, vosotros no sois verdaderamente pobres. De hecho es un verdadero pobre tan solo aquel que nada quiere y nada desea».¹³

Desde hace algún tiempo Eckhart es considerado en Japón cercanísimo al Zen. Basta leer con el corazón los fragmentos citados para entender hasta qué punto ese juicio es inadecuado. Su lectura nos hace comprender claramente que aquello que Eckhart dice es no determinar a Dios en base a nuestras opiniones. Más todavía, el vacío de cualquier significado toda tentativa de alzar estandartes que delimiten la verdad, bajo el nombre cristianismo, catolicismo, etc. A pesar de ello, sostener que Eckhart está *cerca* del Zen es la prueba de que se mira solo como espectadores al profundo significado al cual él se refiere.

También en Sakyamuni, también en Dōgen, la enseñanza llamada budista no es algo fijo y determinado, sino que indica la vía que es llamada Zen. A pesar de ello hoy existe quien se ocupa de religiones orientales limitándose a hacer una actividad de comparación, es necesario reconocer que estos bien merecen el apelativo de asnos.

Eckhart fue sometido a la inquisición por herejía al final de su vida y 28 de sus proposiciones fueron condenadas oficialmente en la bula pontificia *In agro dominico* en 1329, al año siguiente de su muerte. Desde entonces su presencia ha sido borrada del mundo cristiano (católico) oficial; sin embargo su figura se convirtió en una fuente del misticismo, en particular del alemán. De este modo su herencia sobrevivió en aquellos hombre que continuaron la tradición espiritual europea, de tal manera que sus palabras resuenan hoy todavía.

Debemos recibir verdaderamente el sentido de aquello que dice Eckhart como algo nuestro y de nuestra época. Al mismo tiempo hemos de analizar con cuidado el escenario en el que fue condenado por herejía. Así aprendemos en los hechos el principio evidente y simple de que la religión no consiste en un sistema determinado. Así aprendemos que cuando la religión resplandece como fuente original que vive el verdadero sí mismo auténtico, no hay necesidad de apoyarse en ninguna realidad, sea esta Dios o Buddha, determinada como un objeto cristiano o budista.

Es un hecho extraordinario que Eckhart y Dōgen hayan vivido en la misma época y que, incluso sin ninguna influencia recíproca, hayan dado testimonio del mismo principio básico del camino religioso. ¿No es este hecho histórico la garantía, también hoy para nosotros, para que devolvamos la autoridad a la religión en esta época contemporánea que avanza atropelladamente hacia un ilimitada dispersión? Ello comporta que no nos limitamos a apreciaciones y exclamaciones estériles hacia ellos, sino que ponemos en práctica sus enseñanzas de manera efectiva.

¡Esta es la cuestión!

13 MEISTER ECKHART, sermón *Beati pauperes spiritus* en Id., *Sermoni tedeschi*, 131-132.

Finalmente, termino esta introducción con dos breves poesías del poeta Johann Scheffler (Angelus Silesius 1624-1677) que sintió fuertemente la influencia de Eckhart:

Rosa

«La rosa que el ojo ve fuera de ti
florece así en Dios desde el eterno pasado».

Sin porqué

«Sin porqué es la rosa,
la rosa florece porque florece,
la rosa no se preocupa de sí misma,
ni se pregunta quién la mira».

Kōhō Watanabe

Zelarino (Venecia), primavera de 1991.

Traducción del texto original

1

Śākyamuni Buddha dice: «El todo es el todo que vive, cada cosa que existe es naturaleza auténtica. Aquello que es perfecto reside perenne, es nada, es ente, es cambio».¹⁴

Este es el rugido de nuestro gran maestro Śākyamuni que ha dado impulso al despertar,¹⁵ este es el vértice y la pupila de todos los buddha y de todos los patriarcas. Es la enseñanza que ha sido acogida, seguida y puesta en práctica generación tras generación durante 2190 años,¹⁶ que es solo el breve espacio de cincuenta generaciones, trasmítido desde una a la otra hasta el maestro Tendō Nyojō.¹⁷ En la India veintiocho generaciones han vivido así y lo han mantenido de generación en generación, en China veintitrés han vivido así y lo han mantenido de generación en generación; los buddha y patriarcas de cualquier parte han vivido así y lo han mantenido.

¿Cuál es por tanto el significado profundo de la expresión del Venerado por el mundo: «El todo es el todo que vive, cada cosa que existe es naturaleza auténtica»? Se indica por la pregunta que pone en movimiento la búsqueda de la verdad:¹⁸ «¿Qué es esto que viene así?»¹⁹

También se dice *el todo que vive, los seres sensible, la multiplicidad de las formas de vida, la multitud de las distintas especies de seres*. Decir *cada cosa que es*, es decir *el todo que vive*, es decir *la multiplicidad de las existencias*. Por tanto *cada cosa que es*, es naturaleza auténtica.

14 Nehanggyo - *Sutra del nirvana* 25

15 *Tenborin*: expresión del lenguaje budista que significa literalmente *hacer girar la rueda del dharma*.

16 Siguiendo esta datación, Śākyamuni Buddha habría vivido alrededor del 900 a.C. En cualquier caso aquí hay que entender desde la época del Buddha histórico hasta los días en los que Dōgen escribía (1241).

17 Tiantong Rujing, el maestro chino de Dōgen (1163-1228)

18 También se usa aquí la expresión *tenborin*; cf. *supra*, nota 2 de este capítulo.

19 Estas palabras se refieren a un famoso diálogo entre dos maestros chinos del pasado, Nanyueh Huairang (Nangaku Ejo) y Dajian Huineng (Daikan Eno, el sexto patriarca), del cual serán examinadas otras palabras y expresiones más adelante en el texto (cf. capítulo 7). El diálogo que sigue es descrito en el *Shōbōghenzō Sanbiakusoku*, una colección, compilada por él mismo, de trescientos diálogos, convertidos en expresiones típicas para expresar la vía, objeto de estudio y reflexión. La traducción que usamos se sustenta en la lectura del texto *Lo zen di Doghen come religione*, de Uchiyama roshi, en el que el diálogo es narrado y comentado [Existe traducción en castellano, *El zen de Dōgen como religión*, puede descargarse libremente en la siguiente dirección:
<https://docs.google.com/file/d/0B5ONawViqaynZEZvUllsVFRqc00/edit>]

Cada cosa que es, una por una, dice el todo que vive. En el ahora de la verdad, el interior y el exterior del todo que vive es *cada cosa que es* de la naturaleza auténtica. Esto no solo es trasmitir piel, carne, huesos, médula; sino que es también que tú te conviertes en yo, que es piel, carne, huesos, médula.²⁰

20 La expresión *piel, carne, huesos, médula* se refiere a las palabras que la tradición atribuye a Bodhidharma, con las que declaró dejar en herencia a cada uno de sus cuatro discípulos principales, respectivamente, la propia piel, la propia carne, los propios huesos y la propia médula. Bodhidharma llamó junto a él antes de morir a los cuatro discípulos pidiéndoles a cada uno que expresasen la comprensión de su enseñanza. Dofuku respondió: «La vía cumple su función sin depender, ni alejarse de las escrituras». El maestro dijo: «Tu recibes mi piel». La monja Soji respondió: «La mirada a la tierra de Buddha se da una sola vez». El maestro le dijo «Tu recibes mi carne». Doiku respondió: «Los cuatro grandes elementos están vacíos, los cinco agregados no tienen consistencia. Ningún logro es posible». El maestro le dijo: «Tu recibes mis huesos». Eka, en silencio, simplemente se inclinó respetuosamente. El maestro dijo: «Tu recibes mi médula» (*Chingte chuanteng lu - Keitoku Dentoroku* 3). Comúnmente se interpreta que tan solo Eka había comprendido la enseñanza, pero Dōgen, en este texto, indica que cada uno, a su manera, había recibido y transmitido plenamente la vía de formas diferentes. También la piel es un elemento fundamental del cuerpo entero, ni más ni menos que la carne, los huesos o la médula

Sabed, el *ser* de *cada cosa que es*, no es el ser de *ser-no ser*. *Toda cosa que es* es verbo de Buddha, es lengua de Buddha. Es la pupila de los buddha y patriarcas, es la nariz de los monjes.

Además el *ser* que *cada cosa que es* indica, no es el ser de quien dice: comienzo la experiencia del ser; o bien: Alcanzo el pleno conocimiento del ser; o bien: Tengo experiencias maravillosas del ser. Ni siquiera es el ser causado por las relaciones causales, ni el ser libre de la fantasía que vagabundea. No tiene que ver ni con el centro ni con la periferia, ni con la esencia ni con la forma. ¡Así es! Ahora bien, el sentido original de *cada cosa que es* del *todo que vive* no está en alcanzar una mayor fuerza con las propias acciones, no emana de la voluntad o el capricho, no es conformidad con la norma, no es poder maravilloso, ni práctica iluminada. Si *cada cosa que es* del *todo que vive* consistiese en potenciarse a sí mismo con las propias acciones, o en el resultado de causa y efecto que viene de la conformidad con la norma, entonces incluso el testimonio de la vía de todos los santos y el despertar de todos los buddha, incluso la pupila de los buddha y patriarcas, sería una fuerza mayor procurada con las propias acciones, o bien el resultado de causa y efecto que viene de la conformidad con la norma. No es así.

El mundo entero no tiene partículas de polvo extrañas a sí mismo. Allí donde estás no existe otro tú mismo. Se ha dicho: «El hombre no sabe cortar la raíz al instante, ¿cuándo llegará el tiempo en el cual reposar de este afán de las obras?».²¹

El *ser* no es el ser suscitado que sale fuera según el capricho, porque el mundo entero no tiene nada en reservas ocultas.²² Decir que el mundo entero no tiene nada en reservas ocultas, no significa que el mundo que tiene todo, esto es el ser. Esta es la visión pervertida de quien está fuera de la vía y afirma: El mundo entero es yo.

Se dice que no es el *ser* de quien alcanza la plena experiencia del ser, porque éste impregna el pasado y el presente.

No es el *ser* de quien comienza la experiencia del ser, puesto que no le falta siquiera una partícula de polvo.²³

No es el ser de esta o aquella cosa, porque el ser une y abraza.

Ni tampoco es el ser que no tiene inicio; de hecho es *¿qué es esta cosa que vienen así?*

21 Cita del *Shodoka* [*El canto del despertar*], obra del maestro chino Yongjia Xuanjue (Yoka Gengaku, 665-713).

22 Palabras del maestro Shishuang Qingzhu (Sekiso Keisho), citadas en el *Chingte chuanteng lu* 15 (*Keitoku dentoroku*) [*Colección de la trasmisión de la lámpara*], obra fundamental para el conocimiento de la trasmisión Zen, compilada alrededor del año 1000.

23 Expresión del maestro Guishan Lingyou (Isan Reiyu), *Dentoroku* 9. Cf. más adelante, capítulo 14, nota 57.

No es el *ser* que uno comienza a hacer ser; de hecho precisamente mi corazón ordinario, eso es la vía.²⁴

Sabed que dentro de *cada cosa que es* existe *el todo que vive*: Allí te visita la alegría y allí te encuentras la dificultad. Cuando comprendes *cada cosa que es*, entonces *cada cosa que es* se convierte en cuerpo límpido y liberación.

24 Expresión del maestro Dongshan Liangjie (Tozan Ryokai). Cf. más adelante, capítulo 15, nota 64.

Al oír la palabra *naturaleza auténtica* la mayor parte de aquellos que estudian la vía de Buddha pervierten el sentido en el *yo* tal como es entendido en la vía desviada de Senika.²⁵ Esto se deriva del no encuentro con el otro ni consigo mismo y de no reconocer al maestro. De forma ignorante, debido a cómo empuja el viento del corazón, de la voluntad, de la conciencia, deducen el conocimiento y la realización del despertar de la naturaleza auténtica. ¿Quién ha dicho nunca que la naturaleza auténtica consiste en conocer y realizar el despertar? Incluso si aquellos que se despiertan y conocen son los diferentes buddha, la naturaleza auténtica no consiste en el conocimiento y realización del despertar. Dicho de otra forma, el conocimiento y el despertar que cualifica como diferentes buddha a aquello que se despiertan, no son el despertar y el conocimiento dichos por aquellos que tienen una visión pervertida, ni son despertar y conocimiento de distinguir el mal de tal o cual manera, ni son el despertar y conocimiento de cómo empuja el viento. Más bien es el uno y el otro rostro de los buddha y de los patriarcas, esto es despertar y conocimiento.

A menudo en la antigüedad, desde la época de las dinastías Han y T'ang a la de los Sung,²⁶ las personas virtuosas que solían peregrinar a la India, o bien guiar a los hombres hasta el cielo, eran numerosas como las espigas de arroz, las hojas de cáñamo, los brotes de bambú y los tallos de hierba de los estanques. La visión equivocada de nuestros tiempos remonta -¡Ah! ¡Qué triste!- a la alteración en la forma de aprender la vía por parte de muchos de ellos, que interpretaban conocimiento y despertar de la naturaleza auténtica como el agitarse de la llama al viento. Ahora bien, este no es el modo de recorrer la vía ni para el veterano ni para el principiante. Por ejemplo, incluso si te conviertes en experto en el atarearse, ¿tu atarearse qué relación tiene

25 En japonés *Seni*, en sánscrito *Senika*. Probablemente se trata de un monje indio, del que ha tomado nombre la llamada herejía, igual que el arrianismo toma nombre de Arrio. Es la reaparición budista de aquella perspectiva india que Buddha ha criticado más que a cualquier otra. Según esta perspectiva en cada ser humano hay un núcleo esencial (*ātman*) eterno, inmutable e independiente que representa la parte no caduca del hombre, mientras que todo el resto es transitorio y perecedero. El objetivo de la vida religiosa sería por tanto liberar este núcleo de su revestimiento mortal, de manera que pueda recomponerse con su matriz (Brahman) sin volver a recaer en la transitoriedad (*samsāra* - encarnación). La liberación asume por tanto rasgos completamente personales e individuales. El despertar de Buddha, en cambio, es volverse consciente de que todo participa de la vida eterna y universal, incluso aquello que nosotros experimentamos como transitorio y perecedero, y que la distinción en núcleo esencial y revestimiento mortal es fruto de una visión parcial destinada a su vez a desaparecer, igual que la separación de un individuo de todo el resto de lo existente. Buddha afirma entonces que el individuo separado no existe (*anātman*) y que precisamente en el darse cuenta de este no subsiste consiste la liberación: aquí, en el *samsāra*, se revela, se manifiesta y se experimenta la realidad completa y definitiva de cada ser en comunión con todo (*nirvana*). Dōgen habla de la herejía de antes también en el *Bendowa* [El camino religioso]. En la pregunta número 19 (cf. *Bendowa*, II cammino religioso, de. Marietti, 1990, 46 ss.).

26 La dinastía Han se divide en Han anterior u occidental (206 a.C.-8 d.C.) y Han posterior u oriental (25-220 d.C.). La dinastía T'ang duró desde el 618 al 907; la Sung se divide en Sung del norte (960-1126) y Sung del sur (1127-1279), comprendiendo esta última el periodo de la permanencia en China de Dōgen.

con la naturaleza auténtica? Si existe el aprender qué es el verdadero atarearse, existe también el aprender el verdadero conocer y realizar el despertar. La naturaleza que participa de Buddha baña la otra orilla, baña esta orilla. La naturaleza auténtica, verdaderamente, es *cada cosa que es*, porque *cada cosa que es* es naturaleza auténtica. *Cada cosa que es* no está hecha pedazos en las cien cosas, ni consiste en una sólida barra de hierro. No es lo grande, no es lo pequeño, porque es como agitar el puño cerrado, que está entero independientemente de su tamaño. Ahora mismo se llama naturaleza auténtica, por tanto no está en el querer ponerse hombro con hombro con los santos y ni siquiera en hacer comparaciones con la naturaleza auténtica misma.

Existe un tipo de personas que piensan que la naturaleza auténtica sería como la semilla de una planta. Cuando se la riega por la lluvia asidua de la verdadera ley (*dharma*) se desarrollan brotes y tallos, se hacen exuberantes las ramas, las hojas, las flores, los frutos. El fruto produce después otra semilla. Dar por descontada una opinión así es sentido común. Para empezar, incluso si esta es la opinión usual, es necesario llegar a entender que semilla, flores y frutos, todo, uno por uno, es corazón palpitante. Dentro del fruto está la semilla; la semilla no se ve, pero hace vivir raíz y tallo. Sin ni siquiera disponerlas a propósito, un pequeño número de ramas hace que luzca un gran círculo; no es una cuestión de dentro o fuera, es la plenitud que atraviesa los tiempos. Incluso si por un lado adoptamos la visión del hombre común, a pesar de ello raíz, tallo, rama, hoja, todo vive la misma vida, todo muere la misma muerte; es el mismo *cada cosa que es* lo que se convierte en naturaleza auténtica.

Buddha dice: «Aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica, en verdad es observar *la relación del tiempo real*. Cuando el tiempo llega, la naturaleza auténtica se hace presente».²⁷ Entonces, aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica no es solo un simple conocer, sino que es aspirar a ponerlo en práctica, es aspirar a testimoniarlo, es también aspirar a anunciarlo, es también aspirar a olvidarlo. Este anunciar, poner en práctica, testimoniar, olvidar, malinterpretar, no malinterpretar, etc., sigue siendo *relación del tiempo real*. Observar la *relación del tiempo real* es observar sosteniendo la *relación del tiempo real*. Como usando el pañuelo y el bastón,²⁸ es el observar reciproco de ti y de los instrumentos. En cambio no existe el observar argumentando categorías del conocer como quien vive en las pasiones o quien está libre de las pasiones o quien posee el despertar original o quien está al inicio del despertar o quien está privado de despertar o quien ha alcanzado el verdadero despertar: entonces no existe ya el observar. El observar no depende de quien actúa el observar y de quien lo padece, ni siquiera hay que hacer que corresponda a un correcto o a un pervertido observar diciendo: Este es «*el verdadero observar*». Es verdadero observar, por tanto no es un sujeto que observa, no es un objeto observado. Esto es la relación del tiempo real, es la relación que trasciende. La naturaleza auténtica es esto: es el cuerpo desnudo de la naturaleza auténtica. *Naturaleza* es esto, *auténtica* es esto.

La gente, en el pasado y en el presente, continúa entendiendo la expresión *cuando el tiempo llega* como si el tiempo en el que se pone en acción la naturaleza auténtica fuera siempre posterior al momento actual. Se afirma que, enfocando la propia práctica de un cierto modo, el tiempo en el que la naturaleza auténtica se hará presente se alcanzará de forma automática. Mientras que no llega ese tiempo, la naturaleza auténtica no se hace presente, incluso si se va al maestro a pedir consejo sobre la vía, incluso si se aprende en el camino religioso. El ver así es recaer en la polvareda del mundo, es inútil escudriñar la Vía Láctea. Tales personas, temo, son seguidores del instinto natural fuera de la vía. El decir *aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica*, en concreto, es *poner en acto ahora el conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica*. Decir *observar la relación del tiempo real es conocer la relación del tiempo real*. Si aspiras a conocer la naturaleza auténtica has de saber que esta es la conexión del tiempo real. Decir *cuando el tiempo llega* significa *ya llega el tiempo*, no existe espacio para ninguna duda. Si existe un tiempo en el que llega la duda esto es: «Ven y devuélveme la naturaleza auténtica».

27 Una expresión del maestro Hyakuju (cf. más adelante, capítulo 13, nota 51), que retoma un verso del *Nehan gyo* [*Sutra del nirvana*] 28.

28 En el texto se habla en realidad del bastón que los monjes usaban para viajar y la colecta y el espantamoscas, un instrumento hecho con pelos de caballo que en tiempos servía precisamente para mantener alejados los insectos y que hoy tiene una función puramente decorativa en las ceremonias religiosas. Dado que indican objetos de uso común, hemos pensado traducirlos con nombre comunes, incluso si se pierde algún matiz.

Has de saber que *cuando el tiempo llega* quiere decir no atravesar en vano las 24 horas. *Cuando llega* es como decir: *Ya ha llegado*. Si el tiempo es comprendido como *el tiempo llegará*, entonces la naturaleza auténtica no llega. En cambio, si es comprendido como *el tiempo ya ha llegado*, esto es la naturaleza auténtica que se hace presente. Este principio se evidencia por sí mismo. En suma, no ha existido nunca un tiempo que no sea por su naturaleza *el tiempo que llega*, no existe naturaleza auténtica que no sea la naturaleza auténtica que se hace presente.

El doceavo patriarca Memyo Sonja [Aśvaghoṣa²⁹], para dar testimonio al treceavo patriarca del vasto mar de la naturaleza auténtica, dijo: «Los montes, los ríos, la gran Tierra, todas las cosas interdependiendo son construidas; en esta interdependencia se ponen en práctica la paz interior y los seis poderes extraordinarios».³⁰ Por ello, estos montes, ríos, gran Tierra, todo, son el vasto mar de la naturaleza auténtica. *Todas las cosas interdependiendo son construidas* significa que, precisamente en el momento en que son construidas así, a su manera, son montes, ríos, gran Tierra. Tenéis que saber por otra parte que decir *todas las cosas interdependiendo son construidas* [equivale a decir] la forma del vasto mar de la naturaleza auténtica es precisamente así. Además, no es algo que tenga que ver con dentro o fuera o en medio entre dentro y fuera. Puesto que es así, ver montes y río es ver la naturaleza auténtica, ver la naturaleza auténtica es ver la mandíbula del asno y el hocico del caballo.³¹ *Todas las cosas interdependiendo es todo es interdependiente, es interdepende todo.* Esto está dentro de nuestra comprensión y fuera de nuestra comprensión.

En virtud de esta concurrencia se ponen en práctica la paz interior y los seis poderes extraordinarios. Sabed que el aparecer y el desaparecer de las distintas formas de paz interior es igualmente la naturaleza auténtica, que es el interdepender de todas las cosas. Los seis poderes extraordinarios no hay que entenderlos simplemente como los seis poderes extraordinarios del Theravada. Son seis, porque tanto los observes desde delante o desde detrás, finalmente no son mas que los seis comportamientos de la sabiduría cotidiana. He ahí por tanto los seis poderes, deja de investigar diciendo: Puros puros son los cien tallos, puras puras son las intenciones de los buddha y patriarcas.³² Tu

29 Músico y literato, autor de numerosas obras, entre las que está el *Buddha-carita*, una biografía de Buddha en verso, vivió en la India central alrededor del siglo II. Quizá bajo este nombre se indican dos o tres personas, viendo también la enorme multitud de escritos que se le atribuyen.

30 En algunos textos antiguos se indican seis poderes extraordinarios que se manifestarían como signo de crecimiento espiritual. La fantasía queda impresionada por este elenco y por la descripción de los poderes, que se convierten para algunos en el objetivo a conseguir. Precisamente para puntualizar de qué trata esto según un comprensión más profunda, Dōgen ha escrito una sección del *Shōbōghenzō* titulada *Jitsu* [*Los poderes extraordinarios*]. Los llamados poderes extraordinarios son descritos como sigue: 1) poder de aparecer donde se quiere; 2) poder de conocer el futuro, propio y de los demás; 3) poder de oír cosas que el oído común no oye; 4) poder de conocer el pensamiento de los demás; 5) poder de conocer el propio pasado y de los otros; 6) poder de disolver el sufrimiento.

31 Aquello que es más común y ordinario y la experiencia cotidiana pone ante nuestros ojos (cita del *Tendō Keitokujizoku*)

32 Cita de una célebre frase de Pang Yun, eminente representación del laico, incluido entre los grandes personajes de la vía. Casado, con dos hijos, un chico y una chica, no quiso entrar en la orden monástica pero, sin embargo, dedico la vida al camino religioso. Siguió la enseñanza de los grandes maestros de su época, en particular Mazu. Completamente empobrecido por un naufragio en el que perdió todos sus bienes, peregrinó por su país en compañía de su hija Lingchao, tejiendo cestas para ganarse la vida y escribiendo poesías que dejaba bajo los árboles. Murió en el año 808, pocos días después que su amada hija. De él queda una colección de dichos, *Pang chushi yulu* [en japonés *Ho koji goroku*], de la

dices querer contribuir a dar solidez a los seis poderes extraordinarios, en cambio profanas el natural confluir del todo en el mar de la naturaleza auténtica.

que existe una traducción en inglés con el título: *The recorded saying of layman Pang*. Es uno de los personajes más relevantes del Zen chino, considerado semejante a Vimalakirti. Dōgen lo cita también en otras ocasiones, con mucho respeto. La frase aquí citada era a menudo repetida, como un eslogan, y Dōgen estigmatiza la actitud del que usa frases hechas como ganzúa para abrir todas las puertas.

El quinto patriarca Daiman Zenji³³ era de Obai, en la provincia de Kishu.³⁴ Nació huérfano de padre y desde muchacho entró en la vía convirtiéndose en un hombre que planta pinos. Mientras se encontraba en Seizan, en Kishu, y estaba plantando pinos se encontró con el cuarto patriarca³⁵ que había salido para dar un paseo. El patriarca dijo: «Yo pretendo trasmitirte la norma [el cuidado] de la vía, pero tu estás en este momento demasiado adelante en años. Si puedes esperar hasta que vuelva a este mundo, con mayor razón yo te esperaré a ti».

Daiman asintió. Finalmente fue y se encomendó a una joven madre del clan de los Shu³⁶ y así renació. Pero por este [nacimiento deshonroso] fue arrojado a un hoyo. Pero una fuerza divina lo protegió y durante siete días permaneció ileso, entonces fue recogido y criado. Hasta la edad de siete años creció como un niño común, hasta que encontró al cuarto patriarca Daii Zenji en el camino de Obai.

El patriarca lo vio: ¡Es todavía un niño, pero su físico es excelente! ¡Es un niño extraordinario!

El patriarca le preguntó: «Tú, ¿cuál es tu nombre?».

El respondió: «Evidentemente existe el nombre, pero no es el nombre ordinario».

El Patriarca replicó: «¿Esto que nombre es?».

Él respondió: «Esto naturaleza auténtica».

El patriarca dijo: «Tú naturaleza auténtica nada».

Él respondió: «La naturaleza auténtica es vacío, por ello es llamada *nada*».

El patriarca, reconociéndolo como una vasija idónea, lo hizo su asistente y, a continuación, le trasmitió la plenitud de la norma [el cuidado de la vía]. Habitó en la montaña oriental de Obai, haciendo soplar considerablemente el viento de su carisma.

Cuando investigues el testimonio de los patriarcas, el punto está aquí. El cuarto patriarca pregunta: «Tú, ¿cuál es tu nombre?» Antiguamente había un hombre que era del *país cuál*, y se llamaba con el *nombre cuál*.³⁷ Es anunciar

33 Daman Hongren (Daiman Konin: 601-674)

34 En la China centro-oriental, moderna provincia de Hupeh.

35 Dayi Daoxin (Dai-i Doshin: 580-651)

36 *Shu* tiene aquí dos significados. Es el nombre de la familia adoptiva, una familia importante del lugar, es por tanto el equivalente del apellido convencional; por otra parte, el ideograma *shu*, también significa *territorio circundante, todo alrededor, omnipresente* (*mawari* en japonés moderno). Dōgen juega con este doble sentido. Es necesario tenerlo en cuenta durante la lectura para comprender la doble insinuación de esta expresión.

37 El maestro Daisei a quien le preguntaba: «¿Cuál es tu nombre?», respondía: «Tengo nombre cuál»; a quien preguntaba: «¿De qué país eres», respondía: «Del país cuál».

que tú eres cuál nombre. Por ejemplo, es como expresar la vía diciendo *yo realmente soy esto, tu realmente eres esto*.³⁸

El quinto patriarca dijo: «Evidentemente existe el nombre, pero no es el nombre ordinario».

Lo que significa, el nombre que evidentemente existe no es el nombre ordinario; el nombre ordinario no es el nombre que evidentemente existe.

La expresión *El cuarto patriarca dice: ¿Esto cuál nombre es?* Indica que *cuál* es ya *esto*, *cuál* hace ser ya *esto*. Esto es el nombre. Aquello que hace ser *cuál* proviene de *esto*. Aquello que hace ser *esto* es la función de *cuál*. El nombre es *esto*. El nombre es *cuál*. Lo viertes incluso vertiendo la tisana, lo viertes incluso vertiendo el té, lo haces preparando la comida de cada día.

El quinto patriarca dice: «Esto naturaleza auténtica».

El principio que él señala es que *esto* es naturaleza auténtica. Es convertirse en Buddha en virtud de *cuál*. No se alcanza a aprender *esto* solo en *cuál nombre; esto* cuando es *no esto* es también naturaleza auténtica. Por tanto, aún diciendo *esto*, es ya *cuál*, es ya Buddha, el nombre es de verdad el nombre cuando es despojado de todo, cuando pasa a través de todo. Aquel nombre realmente es Shu³⁹. A pesar de ello, no se hereda del padre ni de los antepasados, no proviene de parecerse a la madre. ¡Ah! Ciertamente no consiste en ponerse en fila con observadores externos.

El cuarto patriarca dice: «Tú naturaleza auténtica nada».

Por ello testimoniar la vía no está condicionado por quién eres tu, incluso si está confiado a ti. Es volver evidente *naturaleza auténtica nada*. Convirtiéndose en la cabeza de Buddha, ¿es *naturaleza auténtica nada*? Avanzando hacia Buddha, ¿es *naturaleza auténtica nada*? No obstruir los siete caminos, no aferrar las siete metas. Naturaleza auténtica nada, se la aprende incluso por un instante de inmersión en la tranquilidad interior. Interrógate y responde: ¿Es cuando la naturaleza auténtica alcanza la perfección de Buddha que se actúa como *naturaleza auténtica nada*? ¿O es cuando la naturaleza auténtica comienza a despertarse que se actuá como *naturaleza auténtica nada*? Obliga incluso a la columna del rocío⁴⁰ [de tu casa] a plantearse la pregunta, plantéale tú la pregunta a la columna del rocío; ¡desafía incluso a la naturaleza auténtica a hacerse la pregunta!

¡Es así! El testimonio *naturaleza auténtica nada*, es una voz que llega de lejos, de la habitación del cuarto patriarca. Se la ve y se la oye en Obai, fluye a través de Doshu, se convierte en estandarte en Daii.⁴¹ He ahí la vía que

38 De un diálogo entre el sexto patriarca Huineng y su discípulo Nanyueh, ya citado (cf. *supra*, capítulo 1, nota 6). El origen de estas palabras se remonta a la más antigua tradición india, e un texto Pali son pronunciadas por Buddha, que las cita como las frases a él dichas por su antiguo maestro.

39 Cf. *supra*, nota 23 de este capítulo.

40 La columna externa al muro de la casa se llama *del rocío*, para distinguirla de las internas. Expuesta a la intemperie ha de ser particularmente resistente. Analogía de la vida tal como es.

41 Respectivamente, el quinto patriarca chino Daman Hongren (Daiman Konin, 601-674), el maestro Zhaozhou Congshen (Jōshū Jushin, 778-817) y el maestro Guishan Lingyou (Isan

testimonia *naturaleza auténtica nada*. Sin ninguna duda has de avanzar estrujando el espíritu, no has de interponer demoras. *Naturaleza auténtica nada* es algo que no debes buscar aquí y allí con esfuerzo; sin embargo, ahí está la señal que es *cuál*, ahí está el tiempo que es *tú*, ahí está el atrapar la ocasión que es *esto*, ahí esta el convivir con el nombre Shu; ahí está aquél más allá que es *inmediatamente* [este momento].

El quinto patriarca dice: «Porque la naturaleza auténtica es vacío, por ello es llamada nada».

Indica con claridad que vacío no quiere decir ausencia. Decir y coger el sentido de *la naturaleza auténtica es vacío*, no es cuestionar si es medio kilo o quinientos gramos; ¡es, en cambio, decir simplemente la palabra *nada*! No es llamada *vacío* porque este vacía, no es llamada *nada* porque sea ausencia; sino más bien, dado que la naturaleza auténtica es vacío, es llamada *nada*. Por tanto los distintos trozos de nada son el estandarte que expresa el vacío, el vacío es la fuerza que es capaz de expresar la nada. Este *vacío* del que se habla no es el vacío de *las formas no son otra cosa que el vacío*.⁴² Decir *las formas no son otra cosa que el vacío* no significa forzar las formas para hacerlas convertirse en vacío, no es dividir el vacío para construir las formas. En verdad es el vacío de *el vacío esto es el vacío*. El vacío de *el vacío esto es el vacío* es dicho en la expresión: «un trozo de piedra en el vacío».⁴³ Siendo esto así, *la naturaleza auténtica es nada* y *la naturaleza auténtica es vacío* y *la naturaleza auténtica es ser*, son la pregunta, son la respuesta del cuarto y del quinto patriarcas.

Reyu, 771-853).

42 Como recita un verso del *Maka Hannya Haramita Shingyo* [*El Gran Canto del Corazón de la Perfecta Sabiduría*], que es el sutra más venerado en el budismo Zen. Dōgen ha dedicado una sección del *Shōbōghenzō*, titulada *Maka Hannya Haramitsu*, al análisis del *Canto del Corazón*.

43 Cita de un diálogo recogido en el *Chingte chuanteng lu* (*Keitoku Dentoroku*), 15: un monje pregunta a Shishuan Qingzhu (Sekiso Keisho): «¿Cuál es la intención de la llegada desde el Oeste del antiguo maestro (Bodhidharma)». El maestro responde: «Un trozo de piedra en el vacío». El monje se inclina. El maestro le pregunta: «¿Has entendido?». «No», responde. «Bien, dice el maestro, porque si hubieses entendido te habría roto el cráneo».

Cuando el sexto patriarca chino, el maestro Daikan del monasterio Sokei, se dirigió en peregrinaje al monasterio Obai, en el cual residía el quinto patriarca, este le preguntó: «Tú, ¿de dónde vienes?». El sexto patriarca dijo: «Yo soy uno de las cumbres del Sur».⁴⁴ El quinto patriarca dijo: «¿Qué has venido a buscar?». El sexto patriarca respondió: «Busco la manera de construir Buddha». El quinto patriarca dijo: «El hombre de las cumbres del Sur es naturaleza auténtica nada, ¿cómo puede construir Buddha?».

Este *el hombre de las cumbres del Sur es naturaleza auténtica nada* no dice que el hombre de las cumbres del Sur esté sin naturaleza auténtica, y ni siquiera que tenga la naturaleza auténtica, tan solo dice: *¡Oh!, hombre de las cumbres del Sur, tú la naturaleza auténtica nada*. Y la pregunta: *¿Cómo puedes construir Buddha?*, dicha de otra forma es: *¿Tú, cuál modo esperas para construir Buddha?*

En verdad en el pasado aquellos que comprendieron claramente el principio de la naturaleza auténtica son pocos. No puedes conocerlo por la escuela del budismo del pequeño vehículo, ni por los comentadores de los *Sutra*. Solo los descendientes de los buddha y de los patriarcas lo trasmitten directamente. El principio es este: la naturaleza auténtica no se convierte en el bastón de tu viaje antes que tú te conviertas en la naturaleza auténtica; después que tú te conviertas en ella, esta se convierte en tu bastón. La naturaleza auténtica ciertamente deviene con tu devenir auténtico. Este principio debes investigarlo y perfeccionarlo con perspicacia, con mucho cuidado. Durante años y años lo has de perfeccionar sutilmente, lo debes de estudiar. No es algo que los santos puedan haber aclarado ya en algún sitio; *el todo que vive es naturaleza auténtica ente - el todo que vive es naturaleza auténtica nada*: ¡Aprender es este principio! Es golpear con precisión en el blanco. Dicho de otra forma, es aprender la ley fundamental que es precisamente tu devenir auténtico que poco a poco se convierte en el bastón de tu camino. Aquello que no es aprendido de este modo no es un elemento de la ley de Buddha. Si no hubiese sido estudiada de este modo, la ley de Buddha no habría podido llegar hasta hoy. Si no te es todavía evidente este principio, tampoco te es evidente qué es devenir auténtico; ni lo es ni lo oyes. Por este motivo el quinto patriarca indicó a Daikan la vía con la expresión: *el hombre de las cumbres del Sur es naturaleza auténtica nada*. Para quien está al comienzo del ver al Buddha y oír el Dharma es difícil explicar y reconocer que *el todo que vive es naturaleza auténtica nada*. Lo digo para quien sigue las nociones del conocimiento, lo digo para quién se dedica a los rollos de los *Sutra*. ¡Hay solo una cosa de la que todos debemos alegrarnos! Es el anuncio: *El todo que vive es naturaleza auténtica nada*. Quien no ha llegado a la experiencia de ver, oír, percibir, como *en cada cosa del todo que vive, la*

⁴⁴ Reinan, zona montañosa en el sur de China, en los alrededores de Cantón, es el nombre de una región que literalmente significa precisamente *Cumbres del Sur*, caracterizada por la presencia de cinco montañas. Es preferible traducir el nombre Reinan con su significado literal, incluso si se trata de una indicación geográfica, porque a continuación es necesario en el discurso, como verá, el uso de la palabra *Sur*.

naturaleza auténtica es nada, todavía no ve, ni oye, ni percibe, ni conoce la naturaleza auténtica. Sea en el buscar ardientemente construir Buddha del quinto patriarca, sea en el hacérselo construir del quinto patriarca, no existe otra intención, no existe ningún pío subterfugio. Simplemente dice: *Hombre de las cumbres del Sur, la naturaleza auténtica es nada*. ¡Sabed! Expresar y escuchar *naturaleza auténtica nada*, esta es la vía maestra para construir Buddha. Por ello, entonces, en el momento en el que *naturaleza auténtica nada* es precisamente aquello que es, entonces existe construir Buddha. Quien todavía no ve y no oye *naturaleza auténtica nada*, tampoco lo sabe expresar, ese todavía no pone en acto construir Buddha.

El sexto patriarca dice: «*Para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte*». Quien eleva esta expresión, debe aplicarse con su ingenio a comprender el contenido. Debe reflexionar con corazón ardiente, hasta que se convierta en claro el sentido de la expresión *Sur y Norte*. En esta frase, que el sexto patriarca usa para decir la vía, está el corazón de la religión. El decir la vía, con la expresión *el hombre construye Buddha*, incluye el aspecto de que la naturaleza auténtica no debe construir Buddha. ¿El sexto patriarca lo sabía o no?

El cuarto y quinto patriarca han dicho la vía con la expresión *naturaleza auténtica nada*, y su testimonio tiene el aspecto de la sublime fuerza apremiante. Por tanto es la fuerza que todos los buddha, antes y después de Śākyamuni, han testimoniado con la expresión *cada cosa que es es naturaleza auténtica* para construir y poner en movimiento la norma de la vía. El *ser de cada cosa que es*, ¿quizá no hereda su autenticidad desde la nada de nada de la nada? Por ello, escucha; la expresión *naturaleza auténtica nada* llega desde lejos, de la celda del cuarto y del quinto patriarca. Entonces, llegando ahora al sexto patriarca, es obvio que él se aplicase sobre la expresión *naturaleza auténtica nada*. Dejando al lado el vacío de ser y no ser, debía ponerse ante la pregunta: ¿En verdad qué es la naturaleza auténtica? Debía preguntarse: ¿Qué es de verdad esta naturaleza auténtica?

La gente de hoy, oyendo hablar de naturaleza auténtica, no se interroga sobre qué es; sino que se da prisa y se afana en disertar sobre si es ser o no ser y problemas parecidos, como si fuera esa la cuestión.

Por ello, la nada de las distintas nadas, se aprende de la nada de: *la naturaleza auténtica nada*. La expresión *para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte*, dicha por el sexto patriarca, debe ser sacada con constancia y repetidamente, como se saca un pez del agua; verdaderamente se necesita la fuerza de tirar del sedal. La expresión *para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte*, debe ser cogida y soltada, en silencio, con gran atención. La banda de los tontos piensa que, de la misma manera que en el ser humano existe materia que obstruye el espacio, entonces existe el Sur y existe el Norte; mientras que, puesto que la naturaleza auténtica es espacio vacío, no es afectada por la disquisición de Sur y Norte. Hacer suposiciones sobre si el sexto patriarca había querido decir esto o no, es propio de gente tonta que no hace su parte. ¡Arroja estos obscenos entretenimientos mentales! ¡Directamente y con esfuerzo aprende!

El sexto patriarca, dirigiéndose al discípulo Gyosho,⁴⁵ dice: «Sin morada, he ahí la naturaleza auténtica; residir, he ahí el corazón que discierne el bien y el mal de cada una de todas las cosas».

Este *sin morada* dicho por el sexto patriarca no tiene nada que ver con el criterio de valoración enseñado en los dos sistemas equivocados del Theravada y similares.⁴⁶ Los fundadores y des-fundadores⁴⁷ de esos sistemas equivocados afirman: ¡Encontrado, he aquí el *sin morada*! Pero no están en condiciones de sondear hasta el fondo aquello que dicen. Este *sin morada*, por sí mismo, con la palabra, con la acción, con el testimonio, manifiesta su no residir: todo eso y no otra cosa corresponde a *sin morada*. «Ahora, el hombre debe obtener la salvación manifestándola en su cuerpo, por tanto, haciéndola presente en su cuerpo, así manifiesta la vía».⁴⁸ Esto es la naturaleza auténtica. Es incluso, lo alto encarna la vía siendo alto, lo bajo encarna la vía siendo bajo.⁴⁹ La morada de los santos, incluso esto es *sin morada*; la morada de los mundanos, también esto es *sin morada*. Si el santo y el mundial permanecen en su morada, entonces no puede ser naturaleza auténtica. Es una estúpida visión superficial, es una visión restringida a un criterio predeterminado. ¡Qué pequeñez para el cuerpo de Buddha! ¡Qué pequeñez para la obra de la naturaleza! Por ello el sexto patriarca enseña: *sin morada, he ahí la naturaleza auténtica*.

Permanecer es no estar en movimiento. *No estar en movimiento*, sea que tú personifiques la parte del sujeto, sea que tu hagas la parte del objeto, prescindiendo de tus recorridos pasados o futuros, esto es permanecer. ¡Sin duda!

Este sin morada de hierbas y árboles, arbustos y bosques, es naturaleza auténtica. Este sin morada de los seres humanos, cuerpo y espíritu, es naturaleza auténtica. Este sin morada de montañas y ríos de cualquier tierra, es en tanto que es naturaleza auténtica. La insuperable perfección⁵⁰ es naturaleza auténtica, precisamente por esto es sin morada; el despertar definitivo de Buddha es sin morada, precisamente por esto es morada auténtica. Los pequeños puntos de vista de los dos sistemas y las tres cestas de los comentaristas de los Sutra y similares, deben de maravillarse, dudar y

45 Hsing chang, un discípulo del sexto patriarca del que no se sabe más.

46 Los dos sistemas equivocados, o heréticos, como se prefiera decir, llamados en sánscrito *sravaka* y *pratyekabuddha*, son los que privilegian la vía ascética integrista (el primero) y la vía autodidacta (el segundo): en general, aquellos sistemas que ponen el auto-perfeccionamiento personal como meta del camino religioso.

47 Aquí aparece un juego de palabras en japonés, que ironiza sobre el hecho de que los fundadores de estos sistemas son al mismo tiempo los destructores de la vía y, en la misma expresión, se encuentra el matiz de que estos se equivocan de principio a fin.

48 Este es un famoso verso de la sección dedicada a Kannon, el *bodhisattva* de la compasión, del *Sutra del Loto* [*Hokke kyo*]

49 Expresión extraída de un diálogo en el cual el discípulo pregunta al maestro la diferencia entre alto y bajo desde el punto de vista del *dharma*, de la verdadera norma.

50 *Anokutara sanmayaku sanbodai*: es la expresión budista que expresa la más alta perfección, el vértice insuperable.

temer ante estas indicaciones del sexto patriarca. Si no se maravillan, ni dudan, son una especie de demonios.

El catorceavo patriarca, en sánscrito, es Nagarjuna y, en japonés, es Ryuju Sonja, que significa el venerado Dragón Árbol. En China, además de Ryuju (Dragón Árbol), también es llamado Ryo Sho (Dragón Victorioso), o bien Ryu Myo (Dragón Feroz).⁵¹ Nacido en la región occidental de la India, se trasladó a la meridional. Muchas personas de esta región creían en la felicidad mundana. Por ello el venerado expuso la maravillosa ley. Aquellos que escuchan se dicen el uno al otro: Para el hombre tener la felicidad mundana es lo primero en el mundo. ¿En cambio, quién, por mucho que hable de la naturaleza auténtica con ardor, ha podido verla nunca?

El venerado dice: «quien desea ver la naturaleza auténtica, en primer lugar debe quitar de en medio el campar libremente del yo».

Aquellos dicen: «¿La naturaleza auténtica es grande, es pequeña?».

El venerado dice: «La naturaleza auténtica no es ni *grande* ni *pequeña*, ni *ancha* ni *angosta*, no es ni fortuna ni recompensa, la naturaleza auténtica no muere, no nace».

Aquellos, oyendo palabras que vencen sus razonamientos, uno a uno comienzan a convertir el corazón.

El venerado después, sentándose, manifiesta la autenticidad de su cuerpo, similar a la esfera de la luna llena. Todos los allí reunidos oyen solo la voz que proclama la ley, pero no ven el aspecto del maestro.

Entre los reunidos está el noble Kanadaiba,⁵² que les dice: «¿Percibís o no su aspecto?».

Responden: «En estos momentos no existe nadie que vean nuestros ojos, que oigan nuestras orejas, es por nuestro corazón que entedemos; ¡no existe otro lugar en nuestro cuerpo en el que habitar!».

Kanadaiba dice: «Precisamente esto es el venerado. Que, encarnando el aspecto de la naturaleza auténtica, no lo muestra. ¿Cómo podemos reconocerlo? Mirad, la profunda paz que está más allá de toda forma, se manifiesta como forma de la luna llena. ¡La exactitud de la naturaleza auténtica se refleja por todas partes de modo claro!»

51 El gran maestro indio Nagarjuna, figura fundamental del budismo del que es refundador, vivió entre el año 150 y el 250 d.C. El precisar los tres nombres tenía probablemente el sentido de evitar el error de pensar que los tres nombres, que normalmente debían ser conocidos, se referían a tres personas distintas. Para nosotros, hoy, la aclaración es superflua, pero está bien remarcar que en Oriente el símbolo del dragón está siempre asociado a una imagen positiva, de fuerza y poder benéficos, incluso en el caso en el que es terrible y reviste la función de guardián. El dragón, en la simbología oriental, se asemeja a aquello que representa un arcángel con la espada en la simbología occidental, en la cual el dragón está, en cambio, asociado a una idea negativa (ver Apocalipsis). En el texto, la lectura de los ideogramas de los nombres chinos de Nagarjuna sigue el método *on* japonés.

52 Kanadeva, el quincuagésimo patriarca indio.

Como termina de hablar, súbitamente el aura se oculta. Sentado de nuevo sobre el cojín recita este verso:

«Encarnando en el cuerpo la forma de la redonda luna,
de esta manera yo manifiesto
el multiforme cuerpo auténtico.
No tiene forma este anuncio,
ni sonido ni color esta función»

Sabed que esta verdadera función no corresponde a estos o aquellos *sonidos y colores* [a la experiencia sensorial]. Aquel verdadero anuncio es *ninguna forma determinada*. Es aquella incalculable cantidad de formas a través de las cuales en el pasado el venerado ha testimoniado la naturaleza auténtica. Aquí brevemente expongo una parte de esta cantidad. *Quien desea ver la naturaleza auténtica, ante todo debe quitar de en medio el campar libremente del yo*. Parémonos a investigar cuál es el significado fundamental contenido en esta afirmación y en ese testimonio. Ten en cuenta que no ha dicho no ver; más bien el ver mismo es precisamente este quitar *de en medio el campar libremente del yo*.

Yo no es de un solo modo; *campar libremente* es igualmente multiforme. Además los modos de *quitar de en medio* son infinitos y diversos. Sin embargo, todos son *ver la naturaleza auténtica*. ¡Se convierte en ojo que ve, se convierte en pupila que escruta!

En cuanto a la enseñanza *la naturaleza auténtica no es grande, no es pequeña*, no te alinees a las personas mundanas ni a los discípulos del Theravada. Si piensas, según prejuicios rancios, que la naturaleza auténtica sería solo algo ilimitadamente grande, siempre acumulas más ideas desviadas. En cambio pon en práctica sin impedimentos el principio de adherirse a la vía momento a momento, en la forma justa de cada momento, sin estar condicionado por grande o pequeño. Realiza la escucha atenta; y esto vuélvelo pensamiento atento. La escucha hecha pensamiento, ¡ponla después en funcionamiento!

Parémonos un poco a escuchar y considerar el verso con el que el venerado indica la vía: *encarnando en el cuerpo la forma de la redonda luna, de este modo yo manifiesto el multiforme cuerpo auténtico*. Los multiformes cuerpos auténticos se manifiestan convirtiéndose cada uno en el propio cuerpo; por esto son *forma de la redonda luna*. ¡Es así! Por tanto el ser largo o corto, cuadrado o redondo de cada cosa, es entendido como ser el propio cuerpo. Poner al revés y enajenar *cuerpo* y *ser*, no es solo una mancha oscura en la forma de la luna llena, es estar fuera del multiforme cuerpo auténtico [de Buddha]. El tonto piensa que el venerado se muestra como luna llena porque asume a propósito esa forma, esta es la concepción errónea de aquellos discípulos así de insignes en el no abrirse a la vía de Buddha. ¿En qué tiempo de cuál lugar existe algo que se realiza como otra cosa que no sea

su cuerpo? Sabed de verdad que en aquella ocasión el venerado simplemente estaba sentado sobre el cojín. Su forma de ser cuerpo no difería de cómo a día de hoy cualquiera se sienta. Precisamente este ser cuerpo es ser la forma de la luna llena. Ser cuerpo no es ser cuadrado o redondo, ni ser o no ser, ni aparecer o desaparecer, no es los ochenta y cuatro mil agregados; es simplemente ser cuerpo. La luna de *la forma de la luna llena* es esa luna que te hace decir *es suave, es rugoso*, según el lugar donde te encuentres. Dado que este ser cuerpo es *quitar de en medio el campar libremente del yo*, no pertenece a Nagarjuna, sino que es el cuerpo de todos los buddha. Dado que es manifestación directa, se transparenta a través del cuerpo de todos los buddha. Por este motivo ni siquiera está limitado al ámbito de los buddha. Incluso si para expresar la naturaleza auténtica la representamos con la figura de la luna llena, no se trata de colecciónar figuras de lunas redondas. Por tanto la *predicación de la vía* no es una voz que se oye, ni un color que se ve; el ser cuerpo no es cuestión de materia y espíritu, no es un fenómeno del mundo de los agregados. Incluso si existe una semejanza con el mundo de los agregados, es manifestación directa, es el multiforme cuerpo auténtico. Es el agregado que predica la vía; es la forma que es *no esa forma*. Cuando a la forma no reducible a esa forma se añade la profunda paz que está más allá de toda forma, entonces existe ser cuerpo. Aun cuando la gente desease ver la figura de la luna redonda, en aquel momento nada visible aparecía a sus ojos: este es el punto que pone en movimiento el agregado que predica la vía, es el cuerpo que se hace presente de manera libre, más allá de los *sonidos y colores*. Sea que de repente se esconda o de repente reaparezca, es el ir y venir de su circular figura.

De nuevo se sienta y manifiesta su cuerpo auténtico; este es el verdadero cómo y el verdadero cuándo, en el que todos los reunidos oyen la única voz que proclama la ley, y en el cual no existe rostro del maestro que ver.

El discípulo del venerado, el noble Kanadaiba, claramente *ha entendido qué es* la imagen de la luna llena, *ha entendido qué es* la imagen de la luna redonda, *ha entendido qué es* ser cuerpo, *ha entendido qué es* la multiforme naturaleza auténtica. Incluso si aquellos que han entrado en una relación de intimidad y han vaciado el vaso de la trasmisión son una multitud, no pueden compararse a Kanadaiba. Kanadaiba se convierte en el vicario del venerado, el guía de los novicios, se convierte en parte integrante de la entera cadena de la trasmisión. El modo con el que trasmite la insuperable gran norma que custodia la verdadera visión de la vía, es similar a la originaria trasmisión del venerable Makakasho⁵³ sobre el monte Buitre. Antes de convertirse, cuando estaba todavía bajo la ley del error, Nagarjuna tenía muchos discípulos; los licenció a todos. Después, ya convertido en patriarca, hizo únicamente de Kanadaiba el heredero de la trasmisión y le consignó oficialmente la custodia de la visión de la gran ley. Aquella fue la única trasmisión de la vía auténtica sin igual. Sin embargo, una molesta legión de fanfarrones andaba proclamando: «También nosotros somos herederos del gran bodhisattva Nagarjuna». Muchos de los textos compilados y de los axiomas recogidos bajo el nombre de Nagarjuna no son obras de su mano. La

53 En sánscrito Mahakasyapa, uno de los diez principales discípulos de Śākyamuni Buddha, su sucesor y primer patriarca indio.

legión de aquellos discípulos por él licenciados metió confusión y escándalo en el cielo y en la tierra. Hay que saber que aquellos discípulos de la vía que no están en el hilo directo de Kanadaiba están también fuera de la vía indicada por Nagarjuna. Solo quien cree de la manera correcta alcanza la vía recta. Sin embargo muchos son aquellos que, aun conociendo aquello que es falso, lo reciben y lo trasmiten. ¡Desprecian la gran sabiduría y son multitud! ¡Que compasión da este prosperar de la estupidez!

A propósito de esto el venerado Kanadaiba indicó a sus discípulos el ser cuerpo del maestro Nagarjuna y dijo: «Precisamente esto es aquel venerado que, encarnando el aspecto de la naturaleza auténtica, nos la muestra. ¿Cómo lo podemos saber? De hecho, la profunda paz que está más allá de toda forma se manifiesta en la forma de la luna llena. La exactitud de la naturaleza auténtica aparece por todas partes de manera clara». ¿Ahora, quién nunca, sea entre las personas elevadas hasta el cielo, sea entre los hombres de aquí abajo, sacos de piel, conociendo o no la ley de Buddha que fluye en los mil mundos, ha dado testimonio de que la forma misma del ser cuerpo es la naturaleza auténtica? Solo el venerado Kanadaiba en los mil mundos ha dado testimonio. Todos los demás están limitados tan solo a dar testimonio de que la naturaleza auténtica no es ni el ojo que ve, ni la oreja que oye, ni el corazón que conoce. No han podido testimoniarlo, porque no sabían que ser cuerpo es la naturaleza auténtica. No porque el patriarca haya sido avaro de enseñanza, sino porque no eran dignos de ver y sentir, estando sus ojos y orejas obstruidos. De la misma manera que no existe todavía el conocimiento con el cuerpo, no son todavía capaces de discernir. Cuando observamos y veneramos en la forma de la luna llena la manifestación de la paz profunda que está más allá de toda forma, entonces sucede que *el ojo no tiene ningún lugar (fijo) que ver*. Esto es *la exactitud de la naturaleza auténtica aparece por todas partes de manera clara*.

¡Así es! El ser cuerpo indica la naturaleza auténtica. Por esto se dice *de manera clara*, por ello se dice *transparente por todas partes*. Decir: *de este modo yo manifiesto el multiforme cuerpo auténtico* no es otra cosa que decir la naturaleza auténtica es *ser cuerpo*. ¿Cuando hubieron nunca uno o dos buddha que no tradujeran en cuerpo auténtico la expresión *de este modo yo manifiesto*? El cuerpo auténtico es ser cuerpo, el ser que es ser cuerpo es la naturaleza auténtica. Incluso aquella potencia propia de los buddha y de los patriarcas, con la que han testimoniado y comprendido la sustancia constitutiva de las cosas y su forma de agregados, es obra que emana del ser cuerpo. El multiforme cuerpo auténtico es como el mundo de los agregados. Todo mérito es este mérito. El mérito auténtico es agotar hasta el fondo este ser cuerpo y abrazarlo. Todo es el ir y venir incommensurable e ilimitado de este mérito. ¡Es eso, es obra que emana del ser cuerpo!

Sin embargo desde el tiempo del maestro Nagarjuna y del discípulo Kanadaiba, de todos los personajes que durante generaciones y generaciones en cualquier lugar de los tres países [India, China y Japón] han aprendido del modo exacto la vía de Buddha, ninguno lo ha testimoniado como Nagarjuna y Kanadaiba. ¡En cambio, cuantos especialistas y comentadores de Sutra caminan con el pie equivocado y se salen de la vía de los buddha y patriarcas! En China, desde la antigüedad, han buscado describir la relación que mueve

la realidad, pero no dieron en el blanco dibujando el cuerpo ni el corazón, ni tampoco dibujando el vacío ni el muro. Con la punta de pincel trazaban la figura de un círculo con forma de espejo sobre el cojín, y malogradamente lo hacían consistir, para ellos, en la forma de la luna redonda del ser cuerpo de Nagarjuna. Ahora, con la escarcha de siglos y siglos, las flores se han abierto y se han caído; mientras tanto todos esos alardean de hacer de esta enseñanza el fragmento de oro de su ojo⁵⁴, pero en verdad no existe ni uno que comprenda el ser. ¡Cuanta compasión da! ¡Todas las desviaciones suceden así! Tomar un círculo redondo por la imagen de la luna redonda del ser cuerpo, es como tomar la pintura de un *mochi*⁵⁵ [bola de arroz] por el *mochi* real. ¡Qué tomadura de pelo, hace reír hasta morir! ¡En realidad, hay de lo que llorar! Entre laicos y monjes ni siquiera uno escucha y comprende la palabra de Nagarjuna, sigue y señala la vía de Kanadaiba. Dicho de otra forma, es porque no tienen familiaridad con el ser cuerpo. Están a oscuras de la luna redonda, convierten en ausente la luna llena. Es el comportamiento de quien se dirige hacia la antigua enseñanza de modo negligente, de tal manera no llega a encariñarse concretamente con aquella antigua enseñanza. Vosotros buddha del pasado, vosotros buddha del presente, dado que conocéis el verdadero ser cuerpo, no perdáis tiempo entretenidos alrededor de una bola de arroz pintada.

En verdad, para dibujar la imagen de la luna redonda que es ser cuerpo, es necesario que sobre el cojín se siente la imagen que es ser cuerpo. El levantar la pestaña, el mover el ojo⁵⁶ deben mantenerse como fenómenos completamente naturales. La custodia de la visión auténtica, que es piel, carne, huesos y médula, no es otra cosa que sentarse inmóviles. Por tanto rompe esa cara rígida y sonríe. Es así como se construye el Buddha, es así como se construyen los patriarcas. ¿Sabes por qué aquello que está pintado no se convierte nunca en la imagen de la luna? Porque no actúa la imagen viva, ni anuncia la verdadera norma, ni tiene voz y colores, y no es poner en práctica. Si dibujas la imagen de la luna redonda, debes dibujar la imagen de la figura redonda que es el ser cuerpo, que es la imagen de la luna redonda. Dibujar la imagen de la luna redonda es dibujar la imagen de la luna llena, es volver presente la imagen de la luna llena. Por ello si no dibujas el ser cuerpo, si no dibujas la imagen de la luna redonda, si no dibujas la imagen de la luna llena, si no trazas el mapa del multiforme cuerpo auténtico, si no das cuerpo a *de este modo yo manifiesto*, si no trazas el mapa del anuncio de la verdadera

54 *El fragmento de oro en el ojo* es una expresión que simboliza la iluminación.

55 *Mochi* es una especie de bollito de arroz, hecho con una calidad de arroz muy rica en almidón que, hervida al vapor y después aplastada en un mortero de madera, se convierte en una pasta pegajosa que es modelada con forma redonda. Asume así la forma de una pequeña luna redonda y blanca. Es una comida muy querida por los japoneses, que también se ofrece sobre los altares en las fiestas de fin de año. Dōgen dedica una sección entera del *Shōbōghenzō*, titulada *Gabyō* [*Pintura del mochi*], a este tema. En este, aun afirmando que una pintura de un *mochi* no puede satisfacer el hambre, Dōgen no se para en esta obviedad, sino que va más allá afirmando que sin pintar la imagen del *mochi* ni siquiera es posible realizar aquello que sacia el hambre.

56 Alude a un episodio muy famoso en la tradición Zen. Una multitud se reunió sobre el monte del Buitre para escuchar el sermón de Buddha. Buddha Levanto las pestañas y movió los párpados: Mahakasyapa sonrió. Esto es llamado el comienzo de la trasmisión integral de la enseñanza. Mahakasyapa es desde entonces considerado como el primer patriarca. Otra versión dice que Buddha elevo un flor y Mahakasyapa sonrió.

norma, sino que te contentas inútilmente trazando el dibujo de un *mochi* sobre una hoja, ¡dilo! ¿Qué estas haciendo? Observa con cuidado, con ojo rápido y perspicaz; ¡ve quién es el que inmediatamente llega a saciarse y no sufre más el hambre! La luna es la fisonomía del ser redondo, el ser redondo es el ser cuerpo. Si quieres aprender el ser redondo, no lo aprendas como el redondo de una monedita, no lo aprendas como el redondo de un *mochi*. La forma es el cuerpo de la luna redonda, la imagen viva es la imagen viva de la luna llena. La monedita y el *mochi*, ¡apréndelos de este ser redondo!

Yo, a lo largo de mi peregrinar, fui a China. Hacia el otoño de 1223, por vez primera llegue al monasterio Zen Aikuozankori. Sobre la pared del corredor occidental vi las distintas efigies de los 33 patriarcas indios y chinos. En ese momento no comprendí; a continuación, durante el periodo de retiro estival del año 1225, volví allí una vez más y, mientras caminaba por el corredor con el monje encargado de recibir a los huéspedes, de nombre Joken y originario de Szechwan, le pregunté: «¿Este retrato de quién es efigie?». Y él: «Es la forma de luna redonda del ser cuerpo de Nagarjuna». Así lo explicaba, pero su cara estaba como sin nariz y su voz como sin palabra.

Yo le dije: «¡Ah, esto es precisamente como el *mochi* pintado!». Entonces el prorrumpió en una carcajada, pero aquella carcajada era como una espada que no corta;⁵⁷ y que no puede rasgar el retrato del *mochi* pintado.

Posteriormente, mientras el encargado de los huéspedes y yo nos dirigíamos al sagrario y a los distintos lugares eminentes del monasterio, varias veces replanteé la cuestión, pero ni siquiera la más mínima duda parecía rozarle. Espontáneamente los monjes intervinieron para decir su opinión; se reunieron muchos, pero no fueron capaces de acertar la cuestión.

Yo dije: «Intentaré preguntárselo al abad». En aquel periodo era abad el monje Daiko.⁵⁸ El encargado dijo: «Él no tiene nariz,⁵⁹ no está en condiciones de comprender. ¿De qué modo podría saberlo?». Por ello no se lo pregunté al viejo Daiko. Así me dijo, pero tampoco él estaba en condiciones de acertar la cuestión. Incluso entre los sacos de piel que hacen preguntas y dan explicaciones faltan aquellos que están en condiciones de indicar la vía. Entre los sucesivos abades de antes y después, viendo aquella imagen, a ninguno le ha venido la duda, ni se ha planteado el problema de corregirla. Entonces, todas las cosas que no se está en condiciones de pintar, no se pintan en absoluto. Si se debe pintar, es necesario hacerlo de modo simple, directo. Por ello, la forma de la luna redonda del ser cuerpo, desde siempre es para no pintarla.

Si uno no se libera de la opinión de que la naturaleza auténtica coincida más o menos con la comprensión y la intuición del momento, sea que recorra la vía de naturaleza auténtica ente o que recorra la vía de naturaleza auténtica nada, es como uno que ha perdido el cabo del hilo conductor. Como consecuencia se debilita también su conciencia de tener que dar testimonio. Sabed que esta dispersión e indolencia es la consecuencia del proceso de corrupción en acción. Entre los jefes de las distintas escuelas, sin excluir

57 Referencia a un personaje de la antigua China, famoso por haber dicho de sí mismo, con palabras convertidas en proverbiales: «Dentro de mi sonrisa, una espada». Parece que exhibía un aspecto siempre benévolos y sonriente, mientras que en realidad era peligroso y traidor, cuanto más sonreía, más era de temer. De aquí la expresión que une la risa a la espada cortante.

58 Nombre y referencias biográficas desconocidas.

59 La antigua tradición oriental considera que la nariz es el primer órgano que se forma en el feto, como tal desempeña la función de símbolo de la persona. El ideograma de *yo*, leído *shi* en chino y *watakushi* en japonés, es representado por la mano que señala la nariz.

ninguna, existe incluso quien ha llegado hasta el final sin haber testimoniado la naturaleza auténtica una sola vez en su vida. Confabulan que a la congregación de los auditores de la enseñanza les compete discutir alrededor de la naturaleza auténtica, mientras que a los discípulos de la vía Zen se les confía el sentarse en silencio. ¡Vaya pandilla! ¡Qué banda de bestias! La llamaría revoltijo de demonios, que adulteran y ensucian a lo largo de la vía de mi señor Buddha. ¿Es quizá que en la vía de Buddha el *qué* es el hacer de los auditores de la enseñanza? ¿Es quizá que en la vía de Buddha el *qué* es entrar en el silencio? Sabed, en verdad, que ni el hacer de auditores, ni entrar en el silencio es el *qué* en la vía de Buddha.

El maestro nacional Seian⁶⁰ de Hangchow, en el distrito de Koshu, es un reverenciado e influyente personaje de la escuela de Baso. Dirigiéndose a sus discípulos se expresó diciendo: «El todo es el todo que vive: es naturaleza auténtica ente».

Sin dudar has de sondear cuidadosamente el sentido de la expresión: *el todo es el todo que vive*. De la misma manera que las condiciones kármicas subjetivas y ambientales no son iguales, existen muchos puntos de vista para acercarse a *el todo es el todo que vive*. El hombre común, el herético, el discípulo de los tres vehículos, el de los cinco, cada uno ha de conseguir su lugar. ¡He ahí el recto significado de *el todo es el todo que vive* dicho en la vía de Buddha! Aquello en lo que late el corazón, todo, forma el todo que vive; precisamente porque el corazón late en el todo que vive. Asimismo aquello en lo que no late el corazón forma el todo que vive; precisamente porque el todo que vive tiene el corazón que late. Esto porque aquello que es *el todo que vive* es *corazón*. ¡Es así! Por ello, cuanto *tiene corazón*, todo es *el todo que vive*; cuanto es *el todo que vive*, todo es *naturaleza auténtica*. Hierba, arboles, tierra, esto es corazón; y puesto que es el todo que vive, *es naturaleza auténtica*. Sol, luna, estrellas, todos los astros, estos son el corazón, y puesto que son el corazón son el todo que vive; y puesto que son *el todo que vive* son *naturaleza auténtica ente*. Esta es la *naturaleza auténtica* que el maestro nacional ha testimoniado. Si no es así, tampoco es la *naturaleza auténtica ente* que se transmite en la vía de Buddha. El punto fundamental que el maestro nacional ha expresado es solo esto: *el todo es el todo que vive, es naturaleza auténtica*. Aquello que no es el todo que vive, tampoco es naturaleza auténtica. En este punto dirijamos una pregunta al maestro nacional: «¿Los diversos buddha son *naturaleza auténtica ente* o *naturaleza auténtica nada*?». Una pregunta así comporta la voluntad de examinar y escrutar. Examina y escruta por qué no ha dicho: «El todo es el todo que vive, por ello naturaleza auténtica», sino que ha dicho: «El todo es el todo que vive, naturaleza auténtica ente». En verdad incluso este *ser de es naturaleza auténtica* debes desnudarlo y abandonarlo. Desnudarlo y abandonarlo es volverlo una sólida barra de hierro; una sólida barra de hierro es la vía [el apoyo a lo largo de su continuo moverse] de los pájaros. ¡Es así! Por ello todas las cosas que son naturaleza auténtica no son sino las cosas que existen del todo que vive. Debes penetrar hasta el fondo el todo que vive; no solo, debes penetrar hasta el fondo también la naturaleza auténtica, este es el criterio que guía. Si el maestro nacional al decir la vía no ha incendiado el punto focal de su comprensión, es porque este no se debe incendiar si no ha llegado su momento. También hoy la vía no debe ser dicha de forma arbitraria, sin el criterio que guía. Además, el principio de verdad que se concreta en cada uno de nosotros, incluso si yo por mí mismo no soy capaz de atraparlo y aferrarlo, es de todos modos los cuatro grandes elementos (tierra, agua, fuego y viento, que constituyen las cosas), es de todos modos su forma de agregación, es también piel, carne, huesos, médula. Así son las cosas y así es el testimoniar la

60 Yuenkuan Hsian (Enkan Seian: m. 842), uno de los discípulos de Mazu Daoyi (cf. más adelante, capítulo 13, nota 51)

vía, es el testimoniar que continúa durante toda la vida, es los muchos momentos de vida que son el resultado de testimoniarla.

Un día el maestro Dai I⁶¹ del monte Dai En, dirigiéndose a los discípulos presentes, indicó la vía diciendo: «Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada». Entre aquellos que, en el cielo y en la tierra, oyen este testimonio, hay quién pone en funcionamiento una gran alegría, pero no falta quien se desconcierta por la duda. Sākyamuni expresa la vía diciendo: *El todo es el todo que vive, cada cosa que es, es naturaleza auténtica*; Dai I la expresa diciendo: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada*. Los conceptos de *ente* y de *nada* son diametralmente diferentes; por tanto es natural plantearse la duda sobre cuál de los dos modos de expresar la vía sea el apropiado. Sin embargo, precisamente porque la vía de Buddha es vía, expresarla diciendo: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada* es el modo mejor. La expresión del maestro Seian «*naturaleza auténtica ente*», suena como si quisiese echar una mano al Buddha antiguo. En cambio hacer esto es como querer manejar entre dos el mismo bastón de viaje. Al contrario, en la expresión de Dai I, es el mismo bastón de viaje el que ha engullido a ambos. En otras palabras, el maestro nacional es hijo de Baso, Dai I es el nieto; sin embargo el nieto en el dharma siguiendo la vía del viejo maestro se convierte en un gran anciano, en cambio el hijo en el dharma, siguiendo la vía del viejo maestro, permanece como un menor.

Entonces, el principio último que Dai I indica es el principio último que dice: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada*. Ninguna alusión a una realidad indefinida que está más allá de lo limitado. Aquello que es indicado está en cambio al alcance de tu mano, como el rollo del Sutra que custodias al interior de tu casa. Continúa investigando y preguntándote: ¿Convirtiéndose en qué, todo aquello que vive, se convierte en naturaleza auténtica? ¿Siendo qué, es naturaleza auténtica? Si uno dice que la naturaleza auténtica es algo que está aquí o allí, considéralo un demonio. Sí, puesto que añade algo a todo aquello que vive, se presenta por ello como un hijo del demonio. La naturaleza auténtica, precisamente esta y no otra cosa, es la naturaleza auténtica; así todo aquello que vive, precisamente esto y no otra cosa, es el todo que vive. El sentido originario de todo aquello que vive no es el de ser un instrumento práctico para la realización de la naturaleza auténtica. Por ejemplo, incluso si tu entendieses la naturaleza auténtica como algo en función de lo cual existen otras cosas, recuerda el principio fundamental de que la naturaleza auténtica no es algo que ha de ser sacado de algo distinto. No sucede que si Cho bebe, Ri se emborrache.⁶² Si la naturaleza auténtica no fuese por sí misma, ni siquiera el todo que vive sería. Si el todo que vive no existiera, ni siquiera la naturaleza auténtica sería.

61 Nombre póstumo de Guishan Lingyou (Isan Reyu), cf. más adelante, capítulo 14, nota 57.

62 Expresión extraída del siguiente diálogo: un monje pregunta: «*Di una palabra en este principio de año: ¿la naturaleza auténtica, es o no?*» El maestro responde: «*No*». El monje dice: «*Cada día es el buen día, cada año es el buen año; ¿por qué entonces ahora precisamente no?*». «*Cho bebe y Ri se emborracha*».

Hyakujō dijo: «Quien explica que en el todo que vive existe la naturaleza auténtica, difama a Buddha, Dharma y Sangha.⁶³ Y también quien explica que en el todo que vive no existe la naturaleza auténtica, difama a Buddha, Dharma y Sangha». ¡Es así! Por tanto, decir naturaleza auténtica ente, como decir naturaleza auténtica nada, ambas maneras difaman. Pero incluso si inevitablemente difamas, tú debes de decir la vía.

Desde aquí una pregunta obvia que dirigimos a Dai I y a Hyakujō. Una vez reconocido que no existe decir sin difamar, ¿es posible entonces expresar la naturaleza auténtica? He aquí la norma: si dices la vía con la palabra, no profanar la palabra que dices. Si la vía es dicha con la palabra, a la vez viene también el escuchar la palabra que dice la vía. Dirijámonos de nuevo a Dai I, él dice la vía con la palabra: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada;* por qué no dice: *¿Toda la naturaleza auténtica es nada de la naturaleza auténtica?* Como conclusión debemos reconocer que hasta ahora, ni siquiera en sueños, nadie ha divisado el verdadero sentido de: *Todo de todos los buddha es naturaleza auténtica nada.*

¡Tú, acepta este reto!

63 Buddha (el despertado), Dharma (la norma de la vía), Sangha (la comunidad) son los tres tesoros de la vía budista.

El maestro Zen Hyakujō Daichi,⁶⁴ dirigiéndose a sus discípulos, dice la vía con la enseñanza: «El Buddha es verdaderamente el vehículo más elevado, es verdaderamente la más alta sabiduría. Es verdaderamente la vía de Buddha la que construye a este hombre, es verdaderamente ser Buddha la naturaleza auténtica, es verdaderamente la guía. Es verdaderamente el comportamiento que recibe y usa las cosas sin contaminarlas, es verdaderamente la inteligencia que no contamina. Momento tras momento aquí está el buen uso de la relación que une entre ellas a las cosas, está la libertad de la verdadera sabiduría. Si haces de ello tu vehículo, entonces, ahí está, contiene el profundo nexo entre todos los acontecimientos. Puesto en la vida, no se para en la vida; puesto en la muerte, no se queda enredado en la muerte; puesto en medio de los fenómenos que suceden,⁶⁵ permanece como una puerta abierta. No está condicionado por el hacerse y deshacerse de las cosas, está libre en medio de la realidad que pasa, sin dificultad entra y sale. Si es justo así, siempre que tu seas justamente así, sin plantear superior o inferior, incluso el cuerpo de una hormiguita, las cosas una a una, son esta pura tierra maravillosa, son el insondable discurso»

Así ha expuesto Hyakujō sobre la vía. Aquello que llamamos los cinco elementos [que constituyen el hacerse y deshacerse de los fenómenos] es el cuerpo indestructible de la realidad. El entregarse instante tras instante constituye la puerta abierta, constituye el broche inquebrantable de los fenómenos que se hacen y deshacen. Da y recibe la vida y no se para en la vida, al acoger y afrontar la muerte no se queda enganchado en la muerte. No amar la vida de modo morboso, no tener miedo a la muerte siguiendo el instinto. ¡Ahí está, eso es ya la morada de la naturaleza auténtica! Mostrar agitación y escapar con disgusto es salir de la vía. Debes comprender el sentido de los distintos fenómenos que suceden frente a tus ojos, este es el comportamiento que ofrece y recibe sin contaminar. Esto es el Buddha, el vehículo más elevado. ¡Esta es la morada de Buddha, es verdaderamente la maravillosa tierra pura!

64 Paichang Huaihai (Hyakujō Ekai: 749-814), conocido también por el nombre póstumo Daichi Zenji Ekai (maestro zen Gran Sabiduría del monte Ekai), uno de los grandes maestros chinos, reformador e innovador de la regla monástica que todas las corrientes Zen posteriores toman como referencia. Fue discípulo del famoso maestro Mazu Daoyi (Baso Doitsu: 709-788)

65 Literalmente: los cinco elementos del mundo de los agregados.

Ōbaku⁶⁶ estaba sentado en la sala de te de Nansen,⁶⁷ cuando este le preguntó: «Cuando el aprendizaje de zazen y de la sabiduría proceden a la par, la naturaleza auténtica se manifiesta claramente: ¿Qué significa este principio?». Ōbaku respondió: «Cuando en el arco de las veinticuatro horas no te apoyas en ninguna cosa, comienzas a obtenerla». Nansen añadió: «Es tu ojo de anciano el que ve así, ¿verdad?». Ōbaku se defiende: «No oso». Entonces Nansen: «Dejemos de lado por ahora la moneda para el agua de beber en el viaje y vayamos a la moneda para las sandalias de paja: ¿Dime, cuál es el tipo de hombre que restituirá el precio?». Ōbaku permaneció en silencio.

En verdad, el principio de que el aprendizaje de zazen y de la sabiduría caminen a la par no es entendido como si del caminar del estudio de zazen y de la sabiduría se siga automáticamente la clara manifestación de la naturaleza auténtica; sino en el sentido de que allí donde existe clara visión de la naturaleza auténtica, existe también el aprendizaje de zazen y de la sabiduría que caminan a la par. Este es el sentido profundo de la pregunta: *¿Qué significa este principio?* A modo de ejemplo planteemos otra pregunta, idéntica a la primera: *La naturaleza auténtica se manifiesta claramente, ¿pero quién es el que la pone en práctica?*

Existe el aprendizaje a la par de la naturaleza auténtica, existe la naturaleza auténtica que se manifiesta claramente, existe la pregunta: *¿Este principio qué significa?* Hacer lo que sea necesario para comprender esto es testimoniarlo.

¿Cuál es el significado de la expresión de Ōbaku: *Cuando en el arco de las veinticuatro horas no te apoyas en ninguna cosa, comienzas a obtenerla?* Significa que, de cualquier modo en que las veinticuatro horas habiten las veinticuatro horas, tu no te apoyes. Este mismo no apoyarse, que perdura las veinticuatro horas, es la naturaleza auténtica que se manifiesta claramente. Este *las veinticuatro horas* no es algún otro tiempo que quizás debe venir, no es otra tierra que quizás exista. ¿De cuáles veinticuatro horas estamos hablando? ¿Hay que entenderlas como las veinticuatro horas de los seres humanos? ¿O como las veinticuatro horas de un mundo que está en otra parte, tras alguna esquina de algún mundo? ¿O como las veinticuatro horas de un mundo de plata que llega en destellos? Se trate de este mundo, se trate del otro mundo, permanece siempre: *tu no te apoyes*.

La frase de Nansen: *Es tu ojo de anciano que ve así, ¿verdad?*, equivale a decir: *¡Ciertamente ver así es difícil!* Incluso si se dirige a Ōbaku diciéndolo: *Es tu ojo de anciano que ve*, esto no debe hacer pensar que el ojo de anciano que ve es él. Incluso si en Ōbaku aquel ojo coincidía perfectamente con él,

66 Huangbo Xiyun (Ōbaku Kiun, m. 850), gran maestro Zen chino, discípulo de Paichang Huaihai (Hyakujuō Ekai) del cual ya se ha hablado (cf. *supra*, capítulo 13, nota 51). Ōbaku fue maestro de Linji Yixuan (Rinzai Ghighen, m. 866), el gran maestro del que toma nombre la homónima escuela Zen japonesa.

67 Nanquan Puyuan (Nansen Fugan, 748-835), famoso maestro chino, condiscípulo de Paichang Huaihai (cf. *supra*, en este capítulo, nota 53), discípulo de Mazu, y conocido entre otras cosas por el episodio del gato, origen de uno de los más famosos *kōan*.

aquel él no es solamente Ōbaku. Porque *el ojo del anciano que ve* está ampliamente difundido alrededor de modo evidente.

Ōbaku dice: *No oso*. En la China de la época Sung recurría a esta exclamación quien era interpelado sobre sus talentos personales, sea que fuesen o no fuesen tales. Respondía, precisamente, *no oso*. Pero el sentido profundo de este *no oso* no es el del común *no oso*. El testimonio de la vía es la comprensión de la vía, pero esto no es el resultado de un cálculo. Sea que *el ojo del anciano que ve* se refiera a un anciano en general, sea que se refiera a Ōbaku, si existe verdadera comprensión la respuesta no puede ser sino *no oso*. Si surge un búfalo de agua no puede sino hacer: «¡Muu! ¡Muu!». Asimismo donde existe comprensión, allí existe comprensión. El sentido último de comprender es en cualquier caso que la comprensión es comprensión. Entonces, ¡intenta tú también comprender!

Nansen dice: «Dejemos a parte por ahora la moneda para beber durante el viaje, y vayamos a la moneda para las sandalias de paja: ¿Dime, cuál es el tipo de hombre que restituirá el precio?». El verdadero significado de esta expresión es investigado hasta agotar las propias energías vitales. Debes aplicarte con todo el corazón a estudiar por cuál motivo la moneda para el agua es dejada a parte por el momento; mientras que la moneda para las sandalias de paja es tomada en consideración. En conclusión, la cuestión es cuántas sandalias de paja han sido pisadas y desgastadas hasta el final durante los meses y los años de práctica. Por tanto la respuesta es: *Si no restituyes la moneda, quiere decir que no te has puesto las sandalias*. O bien es: *Dos, tres pares*.

Este es el testimonio, este es el sentido profundo.

Ōbaku, en este punto, permanece en reposo. Este es el verdadero estar reposado. No es estar descansando por no haber sido entendido, ni por no haber entendido. Es tan solo un verdadero monje cubierto con su verdadero hábito del color original. Sabed que la vía contenida en el descanso es como la espada contenida en la risa.⁶⁸ La clara visión de la naturaleza auténtica es como comer hasta la saciedad la sopa en el desayuno y el arroz hervido en la comida.⁶⁹

Rememorando esta circunstancia, Isan⁷⁰ pregunta a Kyozan⁷¹: «¿Quizá no quiere eso decir que Ōbaku no ha logrado atrapar a Nansen?».

Kyozan respondió: «No es así. Sino que es evidente que en esa ocasión Ōbaku ha capturado al tigre».

68 Cf. *supra*, capítulo 10, nota 44. La espada en la sonrisa dice como la apariencia puede ser el opuesto de la sustancia. En este caso el descanso es signo, no de estancamiento, sino de la completa vitalidad, es el rostro de la vía en su pleno actuar.

69 Tradicionalmente el desayuno japonés consistía en una sopa de arroz hervido hasta deshacerse, y la comida en arroz hervido seco, más aparte un plato de verduras, huevos, pescado o carne. La clara visión de la naturaleza auténtica es el alimento que proviene de comer hasta la saciedad todo aquello que la vida cotidiana nos plantea.

70 Guishan Lingyou (Isan Reiyu, 771-853), discípulo de Hyakujō, y por tanto condiscípulo de Ōbaku. Ya citado anteriormente. Conocido también con el nombre de Dai I.

71 Yangshan Huiji (Kyozan Ejaku, 807-883), discípulo de Isan.

Isan replicó: «Joven hermano, ¡en verdad has alcanzado la excelente posición desde la cuál ver!».

La expresión de Dai I hace pensar que él diga que el hermano mayor Ōbaku no ha conseguido atrapar a Nansen.

Kyozan dijo: «Ōbaku en esa ocasión ha capturado el tigre». Una vez que lo ha capturado, puede incluso acariciarle la cabeza. Capturado el tigre, lo acaricia. Junto con compañeros distintos a él, en el medio él camina. Teniendo la clara visión de la naturaleza auténtica, abre el ojo; como la naturaleza auténtica claramente se manifiesta, pierde el ojo. ¡Rápido hacia la vía! ¡Rápido hacia la vía! Allí verás la naturaleza auténtica, ¡qué excelente es alcanzar ese lugar!

Que haya alcanzado la meta, que haya alcanzado la cosa entera, no se apoya sobre sus resultados. Aunque haya cien mil cosas, no se apoya; aunque disponga de cien mil tiempos, no se apoya. Por ello se dice: «*¡la red es una, el tiempo es las veinticuatro horas! Se apoya sin apoyarse, como el zarcillo de la glicinia en el árbol. Ni los seres celestes ni todo el cielo tienen más palabras que añadir a esta visión!*».

Un monje preguntó al gran maestro Jōshū Shinsai:⁷² «¿En el cachorro existe o no existe naturaleza auténtica?».

Aclaremos antes que nada el verdadero móvil de esta pregunta. Diciendo cachorro se entiende el perro en general. La pregunta no es para saber si en el perro existe naturaleza auténtica o si no existe. Sino que es para verificar si un hombre muy curtido en la vía está o no estudiando la vía siempre. Es sabido que a nadie le gusta enfentarse, aunque solo sea por error, con situaciones peligrosas. A pesar de ello aquel monje tenía el vicio de tratar a su maestro, que practicaba la vía desde hacía treinta años, como un santo solo a medias.

Jōshū respondió: «No».⁷³

Si has escuchado este testimonio, busca entender ahora a donde lleva el hilo del discurso. También el *no* que la naturaleza auténtica predica es así; también el *no* que el cachorro mismo predica es así; también el *no* que los espectadores vociferan y testimonian es así. En ese *no* debe haber precisamente un poco del sol que consume las piedras.

El monje añadió: «El todo es el todo que vive, cualquier cosa es naturaleza auténtica. ¿Cómo entonces el cachorro no?».

El todo es el todo que vive, es nada: este es el principio fundamental.⁷⁴ Entonces también la naturaleza auténtica es nada, también el cachorro es nada: ¿Qué comporta este principio? ¿Por qué motivo la naturaleza auténtica del cachorro ha de ser negada?

Jōshū responde: «Por el hecho de que la mente la hace ser otra cosa».

El sentido de la respuesta está ahí. Hacer que una cosa sea otra no es diferente al hacer de la mente. Pero además el hacer de la mente, a su vez, no es otra cosa que el hacer a una cosa ser otra. ¡Por tanto el cachorro es no! ¡La naturaleza auténtica es no! Si el hacer de la mente no ha encontrado todavía

72 Zhaozhou Congshen (Jōshū Jushin, 778-897), discípulo de Nanquan (Nansen). Es un maestro muy famoso por la inmediatez y la espontaneidad de su comportamiento y de su enseñanza, citado en muchas fuentes y en muchos textos sucesivos. Con él y sus contemporáneos alcanza su madurez el fruto del encuentro de la tradición budista con la sensibilidad daoísta y el Zen asume el carácter que todavía hoy le reconocemos.

73 El ideograma chino se lee *mu*, que es inequívocamente el sentido de la negación. No pocos traductores, sin embargo, dudan a la hora de traducirlo directamente *no*, y prefieren dejar el término sin traducir, quizás por miedo a la acusación de nihilismo, o para mantenerse en la ambigüedad y no tomar partido. Pero a cualquier oyente chino o japonés la respuesta de Jōshū sonaría como suena el *no* en un oído español. No se ve por qué, entonces, sea necesario hacer decir *mu* a Jōshū cuando se le hace hablar en español, lengua en la que ese sonido no significa nada.

74 Aquí Dōgen parece decir lo opuesto de aquello que afirma el monje. En realidad simplemente da un paso más, siguiendo la andadura de su escrito. Por cuanto ha dicho hasta ahora sabemos que *nada* es el equivalente de *cualquier cosa es naturaleza auténtica*, y en esta acepción es utilizado aquí. Por lo cual la cuestión es: ¿Por qué es necesario negar para afirmar?

al cachorro, ¿cómo puede el cachorro encontrar la naturaleza auténtica? Junte o separe las manos, de principio a fin queda lo producido por el hacer de la mente.

Jōshū tenía un discípulo que le preguntó: *¿En el cachorro existe o no existe naturaleza auténtica?*

Esta pregunta se funda sobre el hecho de que ese monje ha entendido el sentido del camino de Jōshū y avanza con él. De hecho, el dar testimonio y preguntar acerca de la naturaleza auténtica de las personas de la vía es el te, es el arroz cotidiano en las casas de los buddha y de los patriarcas.

Jōshū respondió: «Existe».

El carácter peculiar de este existe no está en el existe de los comentaristas de las escuelas que se basan sobre la interpretación de los textos, no está en el existe de los comentaristas de la escuela positivista.⁷⁵ Continúa e investiga qué significa ser Buddha [la naturaleza auténtica]. Ser Buddha es ser Jōshū; ser Jōshū es ser el cachorro; ser el cachorro es ser la naturaleza auténtica.

El monje dijo: «*¿Si es ser ya, para qué hacerlo entrar de nuevo a la fuerza en este saco de piel [yo]?*».

¿Este ser del que el monje da testimonio es ser ahora, o es ser en el pasado, o es ser ya? Ser ya parece uno de los distintos modos de ser, sin

75 Sarvastivada, una de las principales escuelas del budismo antiguo, florecida en el norte de la India (Kashmir y Gandhara) a partir del siglo III a.C. Es bueno destacar que Dōgen, al presentar su perspectiva sobre la visión de la naturaleza auténtica, realiza también la historia del pensamiento budista respecto a esta problemática. Partiendo de la afirmación de Buddha con la que el texto se abre, traza una especie de recorrido ideal a través del tiempo, pasando por los grandes patriarcas indios (Aśvaghoṣa, Nagarjuna, Kanadeva), a través de Bodhidharma y el cuarto, quinto y sexto patriarcas chinos, hasta los grandes maestros chinos de los siglos VIII y IX. No es una exposición sistemática en sentido temporal, sino siguiendo un único hilo de comprensión y de discurso. Haciendo así, Dōgen toca también las teorías que se separan de esta visión unitaria, y las critica en tonos más o menos duros. En este sentido *Bussō* representa también un condensado de historia del pensamiento budista a propósito de la concepción de la naturaleza auténtica. No hemos subrayado este aspecto, porque no es aquello lo que nos interesa y nos compete, pero no obstante este plano existe. Por ello recordamos que esta escuela Sarvastivada representó una de las más grandes corrientes del budismo más antiguo (Hinayana), siendo la otra escuela la Theravada, difundida por el sur de la India y presente también en Sri Lanka, Tailandia y Birmania. La escuela Sarvastivada, de la cual Vasubandhu es el mayor representante, sostiene, dicho con palabras muy simples, que cada cosa existe en un continuo proceso de creación y cambio; concepción opuesta a la de lo ilusorio de la existencia de cada cosa, que amenazaba con arraigarse en el budismo de los primeros siglos. Esta visión, expuesta sistemáticamente en el *Abhidharma*, un conjunto de textos que forma una de las tres colecciones de *Sutra* llamada *Tripitaka* [*Tres cestas*], no está por otra parte tan alejada de la visión del Zen, como Dōgen mismo señala y, de hecho, Vasubandhu figura en el elenco de patriarcas indios del Zen. Sin embargo la visión auténtica del Zen no concibe la existencia en términos del ser opuesto al no ser, sino que vacía el sentido de la oposición a través del pasaje por el vacío que pone a cero la contradicción y retorna a afirmar que está antes de afirmación y negación. En términos de historia del pensamiento es la gran intuición de Nagarjuna, que da impulso a todo el budismo Mahayana, devolviendo la cuestión a la experiencia original de la naturaleza de Buddha, el retorno al fundamento más allá del ser y el no ser, del que Dōgen incesantemente nos habla.

embargo este brilla con una luz única. Preguntate: ¿*Ser ya* comporta que hay que hacerlo entrar a la fuerza, o que no hay que hacerlo entrar a la fuerza? Sabed que los comportamientos que hacen entrar a la naturaleza auténtica a la fuerza en este saco de piel, no tienen nada que ver con el tener que agudizar el ingenio a causa de pasos falsos realizados por capricho.

Jōshū dijo: «Tu sabes hacer a una cosa ser otra, ¡por tanto profanas!». Esta es una expresión difundida y común en el mundo, desde hace tiempo; pero aquí es además testimonio en boca de Jōshū. Con otras palabras es decir: *¡Lo sé, por tanto profano!* La expresión no puede dejar de suscitar dudas, en no pocos. Acabamos de decir que la palabra *entrar* es de difícil comprensión, pero aquí esa misma palabra se convierte en superflua. De hecho, incluso si quieras conocer al monje inmortal entre los monjes, ¿puedes quizás alejarte de este saco de piel?⁷⁶ El hombre inmortal, cualquier cosa que pienses que sea, de cualquier tiempo que quieras, ¿es quizás alguna vez distinto al saco de piel? Este *¡por tanto profano!* no depende sin más de ser un saco de piel, como el *hacer entrar con fuerza en el saco de piel* por supuesto no depende de *¡Lo sé, por tanto profano!* Porque se conoce, precisamente por ello, existe el ser ineludible de la consiguiente profanación. Sabed, esta consiguiente profanación cubre y custodia el esfuerzo de cada día hacia el completo despertar. Esto expresa claramente qué es hacer entrar con fuerza. El esfuerzo de cada día hacia el completo despertar, cuando es cubierto y custodiado de modo apropiado, cubre y custodia también en mí, cubre y custodia también en el otro. Aun siendo las cosas así, no decir que de ahora en adelante no puede huir [del profanar]. ¡Oh, hombre, que vas delante del asno, que corres detrás del caballo! Por ello el patriarca Ungo⁷⁷ dice: «Siempre que uno ha aprendido y obtenido las cosas que tienen que ver con el dharma, fijaros, rápidamente la ilusión termina por apoderarse de su corazón».

Se debe decir que si uno continua equivocándose día tras día durante mucho tiempo, es porque ha aprendido las cosas alrededor del dharma solo a medias; pero precisamente esto es el cachorro que *vuelve a hacer entrar con fuerza en este saco de piel*. Por tanto tanto el *lo sé, por tanto profano, es naturaleza auténtica ente*.

76 Cita de un verso del poema *Tsaoan ko (Soan ka)*, obra de Shitou Xiqian (Sekito Kisen, 700-790)

77 Yunju Daoyin (Ungo Doyo, m. 902), discípulo de Dongshan Liangjie (Tozan Ryokai, 807-869), al cual se hace remontar la tradición Soto Zen en China.

El ministro Jiku⁷⁸ durante un encuentro con el maestro Chosha Keishin⁷⁹ pregunta: «Cortando una lombriz en dos partes, ambas extremidades se mueven a la vez. No discierno entonces en cual de las dos extremidades habita la naturaleza auténtica».

El maestro responde: «¡Que no haya ilusión!».

El ministro replica: «Se mueven ambas, ¿qué hacer?».

El maestro reanuda: «Es simplemente el viento y el fuego que todavía no se han dispersado».

El ministro dice: *Cortando una lombriz en dos partes*. Ahora bien, ¿eso determina que cuando la lombriz no está cortada es una sola parte? No se piensa así en la morada estable de los buddha y de los patriarcas. La lombriz, originalmente, no es una parte, y cortada no es dos partes. Exprime tus fuerzas para comprender *uno dos*. ¿Quizá la expresión *ambas extremidades* de *ambas extremidades se mueven a la vez* hace de la lombriz, en la condición de no cortada, una extremidad sola? ¿Y de la subida hacia el Buddha se hace una extremidad del camino? El ministro quizás ha entendido, quizás no, pero la expresión *dos extremidades* no es tomada a la ligera. Si de las dos partes cortadas haces una lombriz, ¿hay quizás de nuevo una lombriz? El movimiento de *se mueven a la vez* es entendido como el movimiento de «la quietud del corazón cambia de lugar, la sabiduría se mueve al mismo tiempo»⁸⁰

Dice: *No discierno en cual de las dos extremidades habita la naturaleza auténtica*. Entonces se ha de decir además: *Cortando la naturaleza auténtica en dos partes no discierno en cual de las dos extremidades habita la lombriz*. Analiza este testimonio en detalle. El decir: *Ambas extremidades se mueven a la vez, ¿en cuál de las dos habita la naturaleza auténtica?* ¿Significa quizás que, por el hecho de que se muevan a la vez, ello impide que la naturaleza auténtica las habite? Si *se mueven a la vez*, aun afirmando que moverse quiere decir al mismo tiempo no moverse, ¿quizás significa que la morada de la naturaleza auténtica esta allí, dentro de ambas?

El maestro recomienda: *¡Que no haya ilusión!* Esta afirmación es el núcleo de la cuestión. Significa precisamente: Tú, no crees ilusión. Si es evidente que decir *Ambas extremidades se mueven a la vez* es un hecho cierto que no deja ilusión, ¿hay que deducir quizás que porque se dice así no existe ninguna ilusión? ¿Sería dar por descontado que la naturaleza auténtica no soporta ilusión? Dejemos aparte el discurso sobre la naturaleza auténtica, dejemos aparte el discurso sobre las dos extremidades. Investiga hasta el final

78 Probablemente un funcionario estatal, gobernador o magistrado, de la provincia en la que se encontraba el templo del maestro a continuación citado.

79 Changsha Jingchen, m. 868. Discípulo del maestro Nanquan, condiscípulo de Zhaozhou (cf. *supra*, capítulo 14, notas 54 y 59)

80 Referencia a un fragmento del *Sutra del Nirvana*, 31, en el cual se compara la erradicación de la ilusión a la de un árbol: Con el zazen se remueven las raíces, con la sabiduría se lo extrae, y las dos funciones trabajan (se mueven) juntas.

este asunto: ¿el maestro quizá pretende afirmar simplemente que no se da el existir ilusión?

Dice: *Se mueven, ¿qué hacer?* ¿Esta diciendo que, igual que se mueven, es necesario añadir todavía una porción de naturaleza auténtica? ¿O, puesto que se mueven, afirma que allí no habita la naturaleza auténtica?

«*El viento y el fuego todavía no se han dispersado!*». Este decir debe tener la fuerza de volver presente la naturaleza auténtica. No funciona decir: ¡Naturaleza auténtica y basta! No funciona decir: ¡Viento y fuego y basta! No funciona decir que tanto la naturaleza auténtica como el el viento y el fuego se manifiestan a la vez, ni funciona decir que si uno se manifiesta el otro no; no funciona decir: ¡Viento y fuego iguales a naturaleza auténtica! Por ello Chosha no dice: La lombriz es naturaleza auténtica ente, ni dice: La lombriz es naturaleza auténtica nada. Simplemente recomienda: *Que no haya ilusión!* Testimonia: *El viento y el fuego todavía no se han dispersado!* Es con la medida de vida de la naturaleza auténtica que debes ponderar las palabras de Chosa. Indaga con calma la expresión *el viento y el fuego todavía no se han dispersado*. ¿Cuál verdad existe en *no se han dispersado todavía*? El viento y el fuego se agregan, pero todavía no ha llegado el momento en que deben dispersarse, ¿es para afirmar esto que se dice *todavía no se han dispersado*? No es así. Viento y fuego todavía no dispersados, esto es el Buddha que anuncia el Dharma. El no estar todavía dispersados del viento y el fuego, esto es el Dharma que anuncia el Buddha. Por ejemplo, llega el momento en el que un sonido demuestra el Dharma.⁸¹ Es un sonido que predica el Dharma, es aquel momento que ha llegado. El Dharma es un sonido, esto es el tiempo que llega. El Dharma es un sonido, porque es el Dharma de un sonido.

Así que, pensar que la naturaleza auténtica existe solo en el tiempo de la vida y no puede existir en el tiempo de la muerte, es verdaderamente de aquellos que escuchan poco y entienden menos. El tiempo de la vida es *naturaleza auténtica ente*, es *naturaleza auténtica nada*. El tiempo de la muerte es *naturaleza auténtica ente*, es *naturaleza auténtica nada*. Nosotros discurremos sobre los elementos, si se han dispersado o todavía no se han dispersado en el viento y el fuego; pero la naturaleza auténtica es tanto el dispersarse como el no dispersarse. Observa, también en el tiempo del dispersarse existe *naturaleza auténtica ente*, existe *naturaleza auténtica nada*. ¡Es así! Por lo cual creer que la naturaleza auténtica existe o no, según que haya o no movimiento, según que exista o no conciencia, que procure o no poderes extraordinarios, según que haya o no conocimiento, según que sea o no sí misma: eso es obsceno apego, es desviación.

Desde tiempos inmemoriales muchos estúpidos creen en los poderes extraordinarios de la conciencia y han hecho de ello la naturaleza auténtica, ¡y de un hombre así han hecho el hombre original! ¡Pero no! ¡Ese hombre hace morir de risa!

Estate atento de no rodar en el fango con la excusa de que quieras salvar a los demás. La naturaleza auténtica que debes testimoniar es en cambio la

81 Una cita del *Sutra de Vimalakirti* [Yuima gyō] en el capítulo sobre la «Tierra de Buddha»: «Buddha expresa el Dharma con un solo sonido, y los seres lo oyen y lo comprenden diferenciándolo de los modos que les son propios».

cerca, es el muro, es la teja, es la piedra. ¿Dices que quieres progresar en la vía? Preguntate en serio como convertirte en aquello que dices: eso es naturaleza auténtica.

¿He dicho todo con detalle?

Tres cabezas, ocho brazos.

La custodia de la visión auténtica – Libro tercero
*Sermón a la asamblea del templo Kōshōhorin,
el 14 de octubre de 1241.*

Una relectura

1

Śākyamuni Buddha dice: «El todo es el todo que vive, cada cosa que existe es naturaleza auténtica. Aquello que es perfecto reside perenne, es nada, es ente, es cambio».

Este es el rugido de nuestro gran maestro Śākyamuni que ha dado impulso al despertar, este es el vértice y la pupila de todos los buddha y de todos los patriarcas. Es la enseñanza que ha sido acogida, seguida y puesta en práctica generación tras generación durante 2190 años, que es solo el breve espacio de cincuenta generaciones, trasmítido desde una a la otra hasta el maestro Tendō Nyojō. En la India veintiocho generaciones han vivido así y lo han mantenido de generación en generación, en China veintitrés han vivido así y lo han mantenido de generación en generación; los buddha y patriarcas de cualquier parte han vivido así y lo han mantenido.

¿Cuál es por tanto el significado profundo de la expresión del Venerado por el mundo: «El todo es el todo que vive, cada cosa que existe es naturaleza auténtica»? Se indica por la pregunta que pone en movimiento la búsqueda de la verdad: «¿Qué es esto que viene así?».

También se dice *el todo que vive, los seres sensibles, la multiplicidad de las formas de vida, la multitud de las distintas especies de seres*. Decir *cada cosa que es*, es decir *el todo que vive*, es decir *la multiplicidad de las existencias*. Por tanto *cada cosa que es*, es naturaleza auténtica.

Cada cosa que es, una por una, dice el todo que vive. En el ahora de la verdad, el interior y el exterior del todo que vive es *cada cosa que es* de la naturaleza auténtica. Esto no solo es trasmítir piel, carne, huesos, médula; sino que es también que tu te conviertes en yo, que es piel, carne, huesos, médula.

El discurso de Dōgen toma como punto de partida la cita de un verso del *Sutra del Nirvana*⁸², antigua escritura del budismo. Este verso es la expresión de la fe en la universalidad de la naturaleza bódica, la cual está a la base de la perspectiva Mahayana. Vemos inmediatamente aquí en acción la comprensión y la metodología de Dōgen. Arriesgándonos a volver un poco pesada la explicación, vale la pena, en este caso, adentrarse un momento en la lectura del texto original, para mostrar como Dōgen lo afronta y lo presenta. Traducido del sánscrito, el texto chino en su lectura japonesa dice: «*Issai shujo, shitsu u busshō, nyorai jo ju, mu u hen yaku*»

- *Issai* significa *todo, cada cosa, como unidad*;

- *shu* quiere decir *multiplicidad, totalidad*;

- *jo* significa *vivir: shujo*, como compuesto, es normalmente usado para indicar *los seres vivientes*;

- *shitsu* quiere decir *todo, cada cosa, como multiplicidad*;

- *u* significa *existente, ente - existir, estar ahí, tener, estar situado, acontecer, estar en, pertenecer, tener*;

82 *Mahaparinirvana surta*, capítulo 27.

- *busshō* está compuesto de dos ideogramas:

butsu que significa Buddha

sho que quiere decir *naturaleza, calidad, pureza, disposición, género, sexo, atributo*;

- *Nyorai* es uno de los apelativos de Buddha, que indica perfección;

- *jo* significa *duración, continuidad, perennidad*;

- *ju* quiere decir *residir*;

- *mu* significa *no, nada*;

- *u* es el mismo ideograma que el precedente *u - ser, tener*;

- *hen yaku* quiere decir *cambio, mutabilidad, impermanencia*;

La lectura que habitualmente se hace, en castellano suena así:

«La totalidad (issai) de los seres vivientes (shujo), todos (shitsu) tienen (u) la naturaleza de buddha (busshō). Aquello que es perfecto (nyorai) permanece siempre (jo ju), no (mu) tiene (u) cambio (hen yaku)».

Dōgen, en cambio, lee:

«*El todo (issai) es el todo que vive (shujo), cada cosa (shitsu) que es (u) es naturaleza auténtica (busshō). Aquello que es perfecto (nyorai) reside perenne (jo ju), es ente (u), es mutabilidad (hen yaku)*».

Su clave de lectura está en el ideograma *u*, entendido como *tener de hecho, estar ahí, ser en cuanto* y no como *tener-poseer*; todo, cada cosa *es* naturaleza auténtica. La naturaleza auténtica no es algo que se tiene, un bien que se posee, es intrínseca al ser, es el ser que que expresa y agota totalmente su esencia de ser. Si aplicamos la categoría del tener a la naturaleza auténtica, hacemos de ella un objeto, algo. Pero entonces, ¿qué necesidad existe de decir naturaleza auténtica? ¿No es suficiente decir ser, sin necesidad de ulteriores especificaciones? O bien, ¿existe un ser que es más verdadero ser que el simple ser? ¿Existe una naturaleza auténtica y una naturaleza inauténtica? ¿Una naturaleza bídica y una no bídica? Como vemos, Dōgen, leyendo de esta forma el verso que proviene de la voz del Buddha, nos proyecta inmediatamente en el corazón del problema y lo sentimos de inmediato como problema personal y universal a la vez. Porque cada uno de nosotros, hasta un cierto punto, más o menos conscientemente, con mayor o menor intensidad, reflexiona sobre el sentido del ser, y se pregunta si su ser es un ser para algo o un ser para sí mismo. Y avanzando en la indagación que después es la vida misma, se pregunta si esa dicotomía, entre ser para y ser en sí, sería verdaderamente una dicotomía o más bien una identidad que se desdobra, el ser que se refleja en el ser. La visión bíblica que el cristianismo dibuja atribuye a Dios la cualidad del ser en sí, y al hombre la cualidad del ser para. Aquel *ser para* que en cristo, el Hijo del hombre, reencuentra el nombre original de *yo soy*, convirtiéndose en camino, verdad y vida universal; ser para convertirse en aquello que realmente es. La visión budista que el Zen dibuja reconoce en todo ser la cualidad de ser en sí como no diferente del ser para;

ser para ser el ser que es. Decir naturaleza auténtica no añade nada, pero sirve para recordarnos cual es la verdadera y única naturaleza del ser, de todo ser. Todo ser que vive, vive todo el ser, y por ello *shujo* no quiere decir solo *seres vivientes*, sino que todo aquello que vive es el ser, es la naturaleza auténtica, es *el todo que vive*. La verdadera revolución que la comprensión de Dōgen realiza está aquí, en la lectura de los primeros cuatro ideogramas, *issai shujo*, que se convierte en una frase en sí misma, con su sentido completo, y no tan solo el sujeto del resto de la proposición. *El todo es el todo que vive*: Este es el verdadero significado de *todos los seres vivientes*.

El ser entendido así, en su plenitud, no queda atrapado en la dicotomía de ser o no ser, perennidad o impermanencia, porque no es un ser relativo a cualquier cosa distinta de sí mismo: esta es su perfección. Tiene en sí mismo su razón de ser, su fundamento, su testimonio: por tanto es ente. Es el ser libre de la necesidad de demostrar que es: por tanto es no ente, nada. Es perenne, porque el tiempo no lo altera, no lo hace distinto de sí. Es cambiante, porque se manifiesta en el tiempo. *Aquello que es perfecto reside perenne, es nada, es ente, es cambio*.

El significado de fondo de las palabras de Buddha *esta indicado por la pregunta que pone en movimiento la búsqueda de la verdad*:

«*¿Qué es esto que viene así?*»

La frase inicial de *Busshō*, en el momento en el que parece resolver la problemática fundamental, aquella sobre el ser, toma cuerpo no en una respuesta sino en una pregunta. Existen preguntas cuyo sentido se agota en una respuesta, y existen preguntas que ponen en movimiento un modo de ser, y esta es su respuesta. Aquel verbo inicial es resolutivo porque abre la vía, y esa es la solución.

Llamo yo el ser que es mi piel, carne, huesos, médula; llamo tú el ser que es tu piel, carne, huesos, médula. Pero la naturaleza auténtica no tiene nada que ofrecer sobre el yo y el tú, es hasta el fondo sí misma siendo piel, carne, huesos, médula.

Sabed, el *ser* de *cada cosa que es*, no es el ser de *ser-no ser*. *Toda cosa que es* es verbo de Buddha, es lengua de Buddha. Es la pupila de los buddha y patriarcas, es la nariz de los monjes.

Además el *ser* que *cada cosa que es* indica, no es el ser de quien dice: comienzo la experiencia del ser; o bien: Alcanzo el pleno conocimiento del ser; o bien: Tengo experiencias maravillosas del ser. Ni siquiera es el ser causado por las relaciones causales, ni el ser libre de la fantasía que vagabundea. No tiene que ver ni con el centro ni con la periferia, ni con la esencia ni con la forma. ¡Así es! Ahora bien, el sentido original de *cada cosa que es* del *todo que vive* no está en alcanzar una mayor fuerza con las propias acciones, no emana de la voluntad o el capricho, no es conformidad con la norma, no es poder maravilloso, ni práctica iluminada. Si *cada cosa que es* del *todo que vive* consistiese en potenciarse a sí mismo con las propias acciones, o en el resultado de causa y efecto que viene de la conformidad con la norma, entonces incluso el testimonio de la vía de todos los santos, y el despertar de todos los buddha, incluso la pupila de los buddha y patriarcas, sería una fuerza mayor procurada con las propias acciones, o bien el resultado de causa y efecto que viene de la conformidad con la norma. No es así.

El mundo entero no tiene partículas de polvo extrañas a sí mismo. Allí donde estás no existe otro tú mismo. Se ha dicho: «El hombre no sabe cortar la raíz al instante, ¿cuándo llegará el tiempo en el cual reposar de este afán de las obras?».

El *ser* no es el ser suscitado que sale fuera según el capricho, porque el mundo entero no tiene nada en reservas ocultas. Decir que el mundo entero no tiene nada en reservas ocultas, no significa el mundo que que tiene todo, esto es el ser. Esta es la visión pervertida de quien está fuera de la vía y afirma: El mundo entero es yo.

Se dice que no es el *ser* de quien alcanza la plena experiencia del ser, porque éste impregna el pasado y el presente.

No es el *ser* de quien comienza la experiencia del ser, puesto que no le falta siquiera una partícula de polvo.

No es el *ser* de esta o aquella cosa, porque el *ser* une y abraza.

Ni tampoco es el *ser* que no tiene inicio; de hecho es *¿qué es esto que vienen así?*.

No es el *ser* que uno comienza a hacer ser; de hecho precisamente mi corazón ordinario, eso es la vía.

Sabed que dentro de *cada cosa que es* existe *el todo que vive*. Allí te visita la alegría y allí encuentras la dificultad. Cuando comprendes *cada cosa que es*, entonces *cada cosa que es* se convierte en cuerpo límpido y liberación.

Esta parte del texto es muy importante, para familiarizarse con los procedimiento usados por Dōgen y sobre todo para entender desde qué punto de vista habla. A costa de importunar al lector repitiendo cuanto ya he dicho, es necesario que quede claro hasta lo evidente que Dōgen no está buscando hacernos aprender una nueva terminología, ni expresarnos de forma más exhaustiva y profunda la visión budista. Solo quiere estimular nuestro oído que oye, sin el cual cualquier palabra, por elevada o aguda que sea, no tiene ningún significado religioso. La oreja que oye es aquella que vibra como diapasón, es la oreja que, hecha vibrar, vibra con el mismo sonido que produce.⁸³ Es la oreja evangélica que, golpeada por el evangelio, vibra haciendo que la lengua emita el sonido del evangelio. Es la oreja de Buddha que, golpeada por el verbo de Buddha, vibra de modo que los labios emitan el sonido de la lengua de Buddha. *Cada cosa que es* no es una expresión budista

83 Escuchemos a propósito de esto otra expresión de Dōgen: «Como por un golpe dado a la campana el sonido vibra sin interrupción por el aire, así también, incluso antes de ser golpeada, la campana, simplemente siendo una campana, emite su sonido» (E. Dōgen, *Bendowa, El camino religioso*)

que indique el conjunto de todas las cosas o la universalidad del ser, es una palabra que, si es entendida, hace vibrar todo el ser en sintonía con todo aquello que es. No es una palabra descriptiva, sino una palabra que crea una relación. *El ser de cada cosa que es, no es el ser del ser-no ser*, no es el ser que es en virtud de su exacto contrario. Nosotros afirmamos que la luz es cuando la oscuridad no es, y afirmamos que la luz no es cuando la oscuridad es: el ser de la luz es relativo a su no ser. No es este el ser que *cada cosa que es* quiere decir. Es el ser del que solo se puede decir que es, por que no hay nada distinto a sí mismo que lo cause, lo sostenga y lo justifique (*el mundo entero no tiene granos de polo extraños a sí mismo, allí donde eres no existe otro tú mismo*). El ser así entendido no es algo que comienza o termina, algo que se alcanza, algo que se experimenta, algo de lo que se es consciente. No es algo que antes estaba solo en potencia y después se realiza, desde la buena voluntad o por casualidad, por concordar con la ley universal, por milagro, en virtud de la práctica. Decir *ser* es decir la palabra que dice aquello que las palabras no pueden decir. Puesto que no define, es decir no dice del modo en el que las palabras habitualmente sirven para decir, expresa lo indecible. Por ejemplo, cuando Jesús dice «*Padre nuestro que estás en los cielos*», eso no es una descripción de Dios, no es una identificación del ámbito de Dios. Es una palabra que expresa de manera indirecta lo indecible, dice la realidad de Dios en la relación inmediata con mi vida. Pero esta palabra logra decir lo indecible solo si mi oído la entiende por aquello que es, si vibra con aquello que es. De otra manera *todo aquello que es*, o bien *Padre nuestro que estás en los cielos* permanecen como expresiones vacías, formulas vacías que no dicen nada. Están para decir lo indecible, si pensamos que dicen *algo*, ya no dicen nada.

Quien se inspira en la enseñanza de Buddha está, habitualmente, muy atento a este problema, al contrario de cuanto a menudo se afirma no es verdad que en la tradición budista se tenga en escasa consideración la palabra; más bien, precisamente porque se la respeta y se reconoce su potencia, se busca estar atentos al uso que se le da, desconfiando de la palabra que pretende definir de forma inequívoca aquello que solo puede indicar. Con el objetivo de quitar el punto de apoyo a aquello que podría convertirse en una idolatría de la palabra, basada sobre la convicción de que la palabra sea *aquello que dice*, en vez de un *signo para decir algo*, encontramos a menudo en los textos budistas un uso metodológico de la negación, utilizada no en función meramente negativa, sino como método para superar una forma afirmativa que, definiendo, concluye y limita, en vez de invitar a ir más allá de cualquier definición. Por ello encontramos a menudo la negación drástica de aquello que se pretende afirmar usada como modo de afirmar más allá del límite que la afirmación en sí misma comporta.⁸⁴ En particular el *Vajra-cheddika-rajna-paramita sutra* (en japonés *Kogonkyo*), conocido en occidente como *Sutra del Diamante*, uno de los textos más importantes de la tradición Mahayana, se desarrolla con este método: El Buddha es enseñado como no-buddha, el despertar como no-despertar, la liberación como no-liberación... y siendo enseñado así, precisamente por ello es llamado Buddha, despertar, liberación... Más adelante en el texto encontraremos la expresión *naturaleza*

84 Hay que observar, por respeto hacia otras escuelas de pensamiento de la tradición budista, que esta metodología es particularmente típica de la escuela Madyamika, que se remonta a Nagarjuna, la cual ha influenciado fuertemente la tradición del Zen chino y japonés.

auténtica nada, y será una de las expresiones clave. Es necesario tener muy presente este uso de la negación, tan particular respecto a aquel que estamos habituados a hacer.

Por causa del conocimiento superficial del budismo que muchos textos de enseñanza difunden, pensando quizá hacer un útil servicio, circulan hoy en día sentencias del tipo: «El budismo tiene como objetivo alcanzar la anulación del yo y la fusión con el absoluto por medio del óctuple sendero». Esta frase, que se puede encontrar en cualquier catecismo budista, en realidad no significa nada, y no la encontraremos nunca en Dōgen. No tiene ninguna unión con mi experiencia de la vida, porque es completamente superestructural respecto a esta y puede convertirse en una bandera que actúe como una cortina de humo, para esconder precisamente esta alienación de mí respecto a mi vida. Cuando la religión se convierte en alienante, quiere decir que la medicina se transforma en veneno. El hecho grave es que entonces se continua tomando y suministrando con más saña cada vez, convencidos de que los síntomas de envenenamiento son en realidad molestias relacionadas con el comienzo de la curación.

Un posible antídoto contra este veneno, también él a usar obviamente con conocimiento de causa, está precisamente en el uso de la negación como medio para afirmar aquello que, si fuese simplemente afirmado, daría lugar a la propia negación. Es el mismo método que usa san Pablo, en particular en la Carta a los Romanos, cuando sostiene que es precisamente la negación de la ley en tanto que instrumento de salvación la que vuelve buena y santa la ley. Si el instrumento de salvación fuese la ley, entonces la salvación sería inalcanzable, porque nadie puede ajustarse perfectamente y siempre a la ley; bastaría un infracción mínima para estar fuera. La ley es en cambio buena y santa precisamente porque como instrumento de salvación *no funciona*, y de esta forma nos pone frente a nuestro límite. Por ello es necesario un salto, un desvío: la caída del caballo de Pablo sobre el camino de Damasco, el salto de la fe, la gracia que salva gratuitamente, sin mérito:

«Si cada cosa que es del todo que vive consistiese en potenciarse a sí mismo con las propias acciones, o en el resultado de causa y efecto que viene de la conformidad con la norma, entonces incluso el testimonio de la vía de todos los santos, y el despertar de todos los buddha, incluso la pupila de los buddha y patriarcas, sería una fuerza mayor procurada con las propias acciones, o bien el resultado de causa y efecto que viene de la conformidad con la norma. No es así.»

En este caso la ley no es, como para Pablo de Tarso, la ley hebrea, sino la ley de causa y efecto, fundamento de la doctrina budista; sin embargo el discurso no cambia. No es la ley la que salva, no es la doctrina. La ley de la causa y del efecto es innegable y santa, tal como la doctrina que la señala, pero no es por medio de ella que existe la salvación. Más bien la salvación es la liberación de la ley, sin embargo la liberación de la ley no es anulamiento de la ley, no es desvincularse de la ley, no es el descubrimiento de la inconsistencia de la ley. Es la vuelta al origen desde el cual también la ley extrae su origen y su razón de ser, esa zambullida en el abandono que Dōgen llama *abandonar cuerpo y espíritu (shinjin datsuraku)*.

Esto no resuelve el problema del mal, del dolor, del pecado, en el sentido de que lo anule o lo niegue. Lo resuelve porque coloca a la persona en otra perspectiva respecto a la realidad del mal, del dolor, del pecado. Aquello que nosotros llamamos polvo, contaminación, suciedad, no es algo que está fuera, algo que desde fuera entra adentro. No hay nada que esté fuera cuando el mundo entero es captado, en la fe, como el mundo del ser que es el todo que es. Pensemos en las palabras de Jesús: «*Escuchadme todos y comprended bien: no hay nada fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarlo; son en cambio las cosas que salen del hombre las que lo contaminan*» (Mc 7,14-15). Recordemos el valor que en el budismo tiene la expresión *fuzenna (no contaminar)*.⁸⁵ Experimentar el mundo entero como mundo del ser que es el todo que es, significa experimentar el mundo entero como el verdadero sí mismo; no existe nada fuera, no existe nada distinto de sí mismo. Aquello que yo llamo tú no es distinto de mí, y es aquello que tú llamas yo; aquello que tú llamas tú no es distinto de ti, y es aquello que yo llamo yo. No contaminar es no erigir barreras, no separar aquello que está unido. En el abandono de cuerpo y espíritu tanto yo como tú caen y florece el verdadero encuentro, la unión. El abandono de cuerpo y espíritu, que es retorno al origen, retorno al punto definitivo de mi vida, momento a momento se corta la raíz que encadena, de la cual también la ley extrae su propia necesidad. Este es el verdadero reposo, que en el budismo se llama *no acción, no hacer*, no porque sea pasividad, sino porque es, precisamente, abandono del afán de tener que hacer, como si de ese «hacer» naciese el resultado que libera.

Ello no quiere decir que cualquier cosa, en la condición en la que está, sea el *ser*, por lo cual todo está bien así. Esta es la gran duda que viene cada vez que el discurso religioso llega a este punto. Si el ser es el todo que es, si no existe nada fuera de sí mismo, todo está ya en su sitio, por tanto: ¡Dejémonos llevar por el impulso del momento! Hemos de mirar a la cara de esta duda, sin evitarla. También Pablo está en el mismo e idéntico punto: *Si entonces nuestra injusticia pone de relieve la justicia de Dios, ¿qué diremos? Si por mi falsedad la verdad de Dios resplandece en su gloria, ¿por qué entonces soy juzgado todavía como pecador? ¿Por qué no deberíamos de hacer el mal con el fin de que venga el bien?* No son interrogantes retóricos, sino inquietantes preguntas realistas. *Hablo a la manera humana*, dice Pablo; *esta es la visión contaminada de quien está fuera de la vía y afirma:* «*El mundo de la verdad universal es yo*», dice Dōgen. No existen dos mundos distintos, dos realidades separadas. El mundo de la verdad universal no es *un lugar particular*, en el cual la verdad está depositada, mantenida escondida, encerrada, por lo cual en un cierto momento salta fuera. Ello no significa, sin embargo, que el mundo de la verdad sea el mundo mundano convencionalmente entendido; esta manera de ver es proyectar una verdad a la propia imagen y semejanza. Nosotros oímos decir que Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, y aprovechamos para pensar que basta mirarse al espejo para ver la imagen de Dios. Haciendo así, en cambio, vemos *nuestra* imagen y, pensando que sea esa la imagen de Dios, proyectamos un dios a nuestra imagen y semejanza. Incluso si lo llamamos dios, es siempre yo. El mundo de la verdad es este mundo yendo más allá del espejo.

85 Cf. nota 6, del capítulo 1 del texto original.

Cuando la vida es vivida como vía, incluso todo el pasado conduce en la dirección de la vía. El gran escritor argentino Jorge Luis Borges, al que le gustaba hacer decir a las palabras cosas indecibles, afirma que, queriendo decir qué es la inteligencia divina, un buen símil podría ser que es aquella inteligencia que ve la huella de todos los pasos que un hombre ha caminado en el arco de su existencia como un único recorrido que forma un dibujo armonioso y sensato. En el momento de la conversión, cuando la vía y la vida no están separadas, incluso todas las contorsiones de nuestro camino son pasos inscritos en la dirección de la vía. Sin la conversión, incluso la linealidad de un caminar impecable está ausente de auténtica dirección.

No existe un instante de partida por el cual, desde ese punto en adelante, la vida tenga sentido y todo aquello que lo precede se pueda tirar. Al ser no le falta nada, no existe nada que quitar y nada que añadir. Nada está fuera del ser, este no se puede circunscribir a eta o a aquella experiencia, a este o a aquel modo de creer, a esta o a aquella práctica religiosa. Sin embargo no puedo decir que para mí no exista comienzo, de hecho, si no me pongo ante mi vida sin mascara y sin espejo, si no estoy en el corazón de la pregunta: *¿Qué es esto que viene así?*, yo no soy aquello que soy. Pero no soy yo el que comienza a hacer ser al ser tal como es, esta ya, aquí, completamente en medio de mi vida.

«*Sabed que dentro de cada cosa que es existe el todo que vive. Allí te visita la alegría y allí te encuentras la dificultad. Cuando comprendes cada cosa que es, entonces cada cosa que es se convierte en cuerpo límpido y liberación.*»

Al oír la palabra *naturaleza auténtica* la mayor parte de aquellos que estudian la vía de Buddha pervierten el sentido en el *yo* tal como es entendido en la vía desviada de Senika. Esto se deriva del no encuentro con el otro ni consigo mismo y de no reconocer al maestro. De forma ignorante, debido a cómo empuja el viento del corazón, de la voluntad, de la conciencia, deducen el conocimiento y la realización del despertar de la naturaleza auténtica. ¿Quién ha dicho nunca que la naturaleza auténtica consiste en conocer y realizar el despertar? Incluso si aquellos que se despiertan y conocen son los diferentes buddha, la naturaleza auténtica no consiste en el conocimiento y realización del despertar. Dicho de otra forma, el conocimiento y el despertar que cualifica como diferentes buddha a aquello que se despiertan, no son el despertar y el conocimiento dichos por aquellos que tienen una visión pervertida, ni son despertar y conocimiento de distinguir el mal de tal o cual manera, ni son el despertar y conocimiento de cómo empuja el viento. Más bien es el uno y el otro rostro de los buddha y de los patriarcas, esto es despertar y conocimiento.

A menudo en la antigüedad, desde la época de las dinastías Han y T'ang a la de los Sung, las personas virtuosas que solían peregrinar a la India, o bien guiar a los hombres hasta el cielo, eran numerosas como las espigas de arroz, las hojas de cáñamo, los brotes de bambú y los tallos de hierba de los estanques. La visión equivocada de nuestros tiempos remonta -¡Ah! ¡Qué triste!- a la alteración en la forma de aprender la vía por parte de muchos de ellos, que interpretaban conocimiento y despertar de la naturaleza auténtica como el agitarse de la llama al viento. Ahora bien, este no es el modo de recorrer la vía ni para el veterano ni para el principiante. Por ejemplo, incluso si te conviertes en experto en el atarearse, ¿tu atarearse qué relación tiene con la naturaleza auténtica? Si existe el aprender qué es el verdadero atarearse, existe también el aprender el verdadero conocer y realizar el despertar. La naturaleza que participa de Buddha baña la otra orilla, baña esta orilla. La naturaleza auténtica, verdaderamente, es *cada cosa que es*, porque *cada cosa que es* es naturaleza auténtica. *Cada cosa que es* no está hecha pedazos en las cien cosas, ni consiste en una sólida barra de hierro. No es lo grande, no es lo pequeño, porque es como agitar el puño cerrado, que está entero independientemente de su tamaño. Ahora mismo se llama naturaleza auténtica, por tanto no está en el querer ponerse hombro con hombro con los santos y ni siquiera en hacer comparaciones con la naturaleza auténtica misma.

Existe un tipo de personas que piensan que la naturaleza auténtica sería como la semilla de una planta. Cuando se la riega por la lluvia asidua de la verdadera ley (*dharma*) se desarrollan brotes y tallos, se hacen exuberantes las ramas, las hojas, las flores, los frutos. El fruto produce después otra semilla. Dar por descontada una opinión así es sentido común. Para empezar, incluso si esta es la opinión usual, es necesario llegar a entender que semilla, flores y frutos, todo, uno por uno, es corazón palpitante. Dentro del fruto está la semilla; la semilla no se ve, pero hace vivir raíz y tallo. Sin ni siquiera disponerlas a propósito, un pequeño número de ramas hace que luzca un gran círculo; no es una cuestión de dentro o fuera, es la plenitud que atraviesa los tiempos. Incluso si por un lado adoptamos la visión del hombre común, a pesar de ello raíz, tallo, rama, hoja, todo vive la misma vida, todo muere la misma muerte; es el mismo *cada cosa que es* lo que se convierte en naturaleza auténtica.

Una de las cosas más difíciles para nosotros, seres humanos, es cambiar de mentalidad una vez que esta se ha enraizado dentro de nosotros. Esto es verdad particularmente cuando esa mentalidad no está sustentada por una experiencia personal o por un conocimiento directo y profundo, sino que se basa sobre el común sentir, sobre la opinión difundida, sobre el hecho de que todos piensan así, sin que nos preocupemos en considerar si ese sentir común se funda en la verdad o no. A menudo estamos más predispuestos a dudar de nuestra experiencia personal que a poner en entredicho la opinión general, el sentir común. Este mecanismo debería ser ajeno al recorrido religioso, que es aquel en el cual un individuo penetra en el sentido profundo de la propia vida

más allá de las apariencias y de lo que se ha oído decir, experimentando en primera persona. En cambio, es precisamente en el campo religioso que esa mentalidad a menudo toma pie y se arraiga. Ante la imposibilidad de basarse sobre pruebas ciertas de tipo científico (¿De otra forma, qué fe sería esa?) se tiende a confiar en el buen sentido general. Así es inevitable que, oyendo hablar de *naturaleza auténtica*, todos, hoy como ayer, sean llevados a pensar que se trata de una especie de esencia escondida dentro de nosotros, inmutable y eterna, quizá dormida, pero que un día saldrá a la luz y resplandecerá; nuestro verdadero yo, nuestra alma inmortal, individual y única, que nos caracteriza para toda la eternidad. Una idea de ese tipo la mayor parte de las veces no nace una comprensión directa y personal de la verdad, sino de un deseo, unánimemente difundido, de dar de alguna manera continuidad a mí mismo, más allá de mis límites constitutivos. Este deseo está presente en cada uno, porque es una forma del deseo de vivir, de no morir. Por ello la idea de alma inmortal personalizada tiene tanto éxito y es aceptada por casi todos, sin reflexionar demasiado cuando una visión religiosa la propone. Es tomada por buena porque es doblemente consoladora: garantiza de algún modo la duración eterna a mí, tal como me reconozco ahora; hace entrar dentro de los parámetros de valoración conocidos algo que, en cambio, parece querer huir a los criterios habituales. Hace que vuelva a entrar dentro del ámbito del conocimiento y de la comprensión algo que por su naturaleza está en cambio más allá de ese ámbito, o por lo menos no está delimitado por él. En vez de reconocer la realidad de vida y muerte como más profunda e insondable que todas las posibles explicaciones e interpretaciones al respecto, y en vez de confiarse a este *más profundo*, preferimos convencernos de que existe una explicación o una doctrina que contiene el sentido entero de la vida y de la muerte y de que la verdadera religión sería aquella que me de las claves para ese tipo de comprensión. Haciendo eso creemos ampliar nuestras facultades espirituales, mientras que en realidad volvemos más limitada nuestra concepción de la verdad.

Hoy parece más difícil que nunca alejarse de este tipo de mentalidad basada sobre el sentido común. Paradójicamente la época que, más que ninguna otra, tiene formalmente en gran estima las libertades individuales es simultáneamente la que produce la homologación más impresionante de pensamiento y de valores de la historia del género humano. Quizá estamos olvidando que *libertad* es una palabra indeclinable, singular, única. Cuando se la declina, en plural, comienza a declinar.

Hoy más que nunca se sostiene un modelo de educación de tipo reduccionista, con fórmulas dadas y respuestas preconfeccionadas. Basta pensar en el modelo de los nuevos test escolares. Si este sistema es pernicioso para una educación humanista, que es antes que nada educar a pensar en primera persona y no educar para responder de manera exacta, es por añadidura perjudicial para una educación religiosa, que debería ser educar en la relación directa y ardiente con la verdad misma. No es importante de cuál catecismo saquemos nuestras formulitas, por cautivadoras o impresionantes que estas sean. Un catecismo tiene el mismo valor que otro y ciertamente no será sustituyendo uno católico por otro budista, o al revés, que algo cambiará radicalmente en nuestra vida. Mientras que no aceptemos navegar en mar

abierto, sin ver la tierra, mientras que no encontremos en ese viaje nuestra casa, no estableceremos esa relación personal, directa e indelegable, con el mar de nuestra vida, con la tierra de nuestra vida, que se llama religión. Este es el verdadero ponerse manos a la obra, que no se resuelve en la respuesta justa o equivocada.

«*La naturaleza que participa de Buddha baña la otra orilla, baña esta orilla.*»

La otra vertiente, la otra orilla que Buddha nos indica no es otra que esta, no es una acertada respecto a una equivocada. Es totalmente distinta precisamente porque no se reconoce en esta dicotomía entre *esta* y *la otra* que regula la valoración y el conocimiento mundano.

«*Cada cosa que es no está hecha pedazos en las cien cosas, ni consiste en una sólida barra de hierro. No es lo grande, no es lo pequeño, porque es como agitar el puño cerrado, que está entero independientemente de su tamaño. Ya ahora se llama naturaleza auténtica y, por tanto, no está en el querer ponerse hombro con hombro con los santos, y ni siquiera en hacer comparaciones con la naturaleza auténtica misma*

No existe una doctrina monolítica a usar como medida de todas las cosas, como unidad de medida para sondar la profundidad de la vía, ni siquiera se la agota confiándose a la causalidad del momento, yendo detrás de las individuales minucias con el pretexto de que cada cosa incluye toda la verdad. Diciendo infinitamente grande o infinitamente pequeño no añadimos nada a la verdad. La simple inmediatez de un puño cerrado, que está entero cualquiera que sea su tamaño relativo, dice más que la afirmación más rebuscada. Si tenemos la ocasión de observar un niño pequeño, de un par de meses, nos daremos cuenta de que pasa parte de su tiempo despierto observando su puño cerrado ante sus ojos, parece ser una de las primeras relaciones autónomas con la realidad. Observándolo mientras se mira el puño con toda la concentración de la que son capaces los recién nacidos, se intuye que ese puño, para mí pequeñísimo, es para él una totalidad más allá de toda medida, porque él está absorto completamente en esa relación sin que quede lugar para nada más. He ahí la relación con el todo que vive que llamamos naturaleza auténtica. No tiene nada que ver con el confrontarse a sí mismo con ejemplos ilustres a emular, o con articular teorías acerca de la naturaleza auténtica.

El ejemplo de la semilla es particularmente adecuado para la metáfora religiosa, está presente tanto en el Evangelio como en los textos budistas. Ciertamente desde la semilla se produce toda la planta, que dará los frutos que contienen la semilla. La circularidad de la vida está bajo los ojos de todos. Pero eso sucede porque en cada instante, en cada situación, todo, cosa a cosa, es corazón palpitante. Si la semilla no muere, no transmite la vida, dice el evangelio; si la semilla no fuese toda la vida, no podría transmitirla, dice el Zen. Nosotros pensamos que el valor de la vida consiste en hacer fructificar la semilla. Eso tiene que ver con nuestra responsabilidad, nuestro compromiso, nuestra dedicación. Pero existe algo que precede, un fundamento que no depende de nuestro compromiso, de nuestro sentido de la responsabilidad, de nuestra dedicación sino de los que estos más bien dependen. La vida no tiene sentido porque nosotros se lo demos, pero si nosotros, con nuestro actuar, le

reconocemos el sentido que tiene, eso es la semilla que da fruto. Semilla que expresa como semilla todo el significado de la vida, tal como el niño recién nacido expresa todo el significado completo de la vida, de la misma manera que el adulto maduro y el viejo próximo a la muerte. El corazón palpitante de la vida palpitá gratuitamente en cada instante y circunstancia de la vida.

«Sin ni siquiera disponerlas a propósito, un pequeño numero de ramas hace que luzca un gran círculo».

El círculo es la forma perfecta, a la que todo tiende por naturaleza: las ramas de un árbol tienden a disponerse en círculo, una gota de agua que cae en el agua forma círculos concéntricos perfectos hasta que estos encuentran un obstáculo, los planetas y las estrellas tienden a moverse en círculo hasta que la recíproca fuerza de atracción no modifica su movimiento. Cada condición está condicionada por todas las demás, y al mismo tiempo vive hasta el fondo su propia naturaleza incondicionada: esto es la naturaleza auténtica.

«todo vive la misma vida, todo muere la misma muerte; es el mismo cada cosa que es lo que se convierte en naturaleza auténtica».

Buddha dice: «Aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica, en verdad es observar la relación del tiempo real. Cuando el tiempo llega, la naturaleza auténtica se hace presente». Entonces, aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica no es solo un simple conocer, sino que es aspirar a ponerlo en práctica, es aspirar a testimoniarlo, es también aspirar a anunciarlo, es también aspirar a olvidarlo. Este anunciar, poner en práctica, testimoniar, olvidar, malinterpretar, no malinterpretar, etc., sigue siendo relación del tiempo real. Observar la relación del tiempo real es observar sosteniendo la relación del tiempo real. Como usando el pañuelo y el bastón, es el observar reciproco de ti y de los instrumentos. En cambio no existe el observar argumentando categorías del conocer como quien vive en las pasiones o quien está libre de las pasiones o quien posee el despertar original o quien está al inicio del despertar o quien está privado de despertar o quien ha alcanzado el verdadero despertar: entonces no existe ya el observar. El observar no depende de quien actúa el observar y de quien lo padece, ni siquiera hay que hacer que corresponda a un correcto o a un pervertido observar diciendo: Este es «el verdadero observar». Es verdadero observar, por tanto no es un sujeto que observa, no es un objeto observado. Esto es la relación del tiempo real, es la relación que trasciende. La naturaleza auténtica es esto: es el cuerpo desnudo de la naturaleza auténtica. Naturaleza es esto, auténtica es esto.

La gente, en el pasado y en el presente, continúa entendiendo la expresión cuando el tiempo llega como si el tiempo en el que se pone en acción la naturaleza auténtica fuera siempre posterior al momento actual. Se afirma que, enfocando la propia práctica de un cierto modo, el tiempo en el que la naturaleza auténtica se hará presente se alcanzará de forma automática. Mientras que no llega ese tiempo, la naturaleza auténtica no se hace presente, incluso si se va al maestro a pedir consejo sobre la vía, incluso si se aprende en el camino religioso. El ver así es recaer en la polvareda del mundo, es inútil escudriñar la Vía Láctea. Tales personas, temo, son seguidores del instinto natural fuera de la vía. El decir aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica, en concreto, es poner en acto ahora el conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica. Decir observar la conexión del tiempo real es conocer la conexión del tiempo real. Si aspiras a conocer la naturaleza auténtica has de saber que esta es la conexión del tiempo real. Decir cuando el tiempo llega significa ya llega el tiempo, no existe espacio para ninguna duda. Si existe un tiempo en el que llega la duda esto es: «Ven y devuélveme la naturaleza auténtica».

Has de saber que cuando el tiempo llega quiere decir no atravesar en vano las 24 horas. Cuando llega es como decir: Ya ha llegado. Si el tiempo es comprendido como el tiempo llegará, entonces la naturaleza auténtica no llega. En cambio, si es comprendido como el tiempo ya ha llegado, esto es la naturaleza auténtica que se hace presente. Este principio se evidencia por sí mismo. En suma, no ha existido nunca un tiempo que no sea por su naturaleza el tiempo que llega, no existe naturaleza auténtica que no sea la naturaleza auténtica que se hace presente.

Podríamos estar tentados con pasar por encima de esta frase:

«Aspirar a conocer la verdadera forma de la naturaleza auténtica, en verdad es observar la relación del tiempo real. Cuando el tiempo llega, la naturaleza auténtica se hace presente».

Parece obvio, si el tiempo no está maduro no hay nada que hacer. En efecto, este aspecto de la realidad lo experimentamos siempre, si las circunstancias del tiempo no son adecuadas, nuestros esfuerzos son en vano. Podemos cavar, abonar, quitar malas hierbas, regar todo lo que queramos, pero si no es el tiempo apropiado, todo nuestro empeño es inútil. Estamos dentro de algo más grande que nosotros, que condiciona el resultado de todos nuestros esfuerzos.

Podemos decir y volver a decir a una persona cosas apropiadas, pero si esa persona no entra en sintonía, si para esa persona *no ha llegado todavía el momento*, no hay nada que hacer. Cuantas veces experimentamos esto con personas que llevamos en el corazón, con los hijos y con los amigos, y cuantas veces otros lo hacen con nosotros. Cuantas veces realizamos esta experiencia con nosotros mismos, sabemos aquello que deberíamos hacer, pero no lo hacemos; el tiempo no ha llegado. No obstante... Aquí no se niega la realidad de esta repetidas observaciones nuestras, está en discusión la perspectiva, el punto de observación.

«Observar la conexión del tiempo real es observar sosteniendo la conexión del tiempo real».

La relación con el tiempo no es algo que se observa desde fuera, como mirar desde la orilla a un río que fluye. Yo estoy dentro de la relación con el tiempo en el momento mismo en que lo observo. Mi observar no es nunca el del espectador, la vida no es un espectáculo, no existe un punto exterior desde el cual observarla. La filosofía occidental contemporánea, no ignorando las teorías físicas de la indeterminación para las que no es posible, por lo menos en el campo de las partículas elementales, hacer una observación objetiva en tanto que el observador modifica el fenómeno con su misma presencia, esta de acuerdo totalmente con esto. El verdadero observar no es un sujeto que observa, no es un objeto observado.

Aspirar a conocer no se limita por tanto a un conocimiento objetivo y discriminatorio, como alguien que observa una cosa desde fuera y juzga. *Aspirar a conocer* es participación total y lleva con sí misma, necesariamente, el poner en práctica concretamente, el testimoniar con el propio comportamiento, el anunciar alrededor de sí mismo, y el avanzar más allá. Aspirar a conocer es sinónimo de observar la conexión del tiempo, porque todo sucede en ella y fuera de ella nada sucede.

Existe expectación del tiempo que llega, porque ciertamente el tiempo llega. Expectación no es estar ahí esperando algo que esperamos o tememos que suceda, no es expectativa estática. En realidad no existe un lugar en el que estar allí esperando, como se espera el autobús. Estamos dentro de la vida, estamos dentro de la relación con el tiempo, nos movemos con él. La espera está al interior de la relación con el tiempo, se mueve con él y lo mueve. La verdadera espera es contribuir a crear el tiempo que llega, no con la actitud de quién se observa en este trabajo, sino volcándose a mí mismo en la relación total con el tiempo que estoy viviendo.

Observar no es estar mirando:

«no depende de quien actúa el observar y de quien lo padece, ni siquiera hay que hacer que corresponda a un correcto o a un pervertido observar diciendo: Este es "el verdadero observar". Es verdadero observar, por tanto no es un sujeto que observa, no es un objeto observado. Esto es la relación del tiempo real, es la relación que trasciende. La naturaleza auténtica es esto: es el cuerpo desnudo de la naturaleza auténtica. Naturaleza es esto, auténtica es esto».

El cuerpo desnudo. Meister Eckart dice, en su sermón sobre la pobreza de espíritu, que el verdadero pobre no sabe que es pobre, no se considera pobre; ni siquiera quiere hacer la voluntad de Dios, porque *querer hacer* es ya una riqueza, un añadido. Cuando Jesús enseña a sus discípulos la plegaria al Padre, antepone: «Vuestro Padre sabe que cosas necesitáis antes todavía de que se las pidáis» (Mt 6,8). Esto es el cuerpo desnudo, yo no añado nada, no quito nada, pero puesto que ya formo parte de la conexión del tiempo que llega, me restituyo, desnudo, a mi verdadera forma de ser.

La vía de la naturaleza no es esperar un acontecimiento que por su fuerza me modifica y me salva. Quien en cambio escruta el cielo para ver los signos del tiempo que llega, quien espera un tiempo particular, estará siempre insatisfecho. ¿Habituado a vivir en la espera, cómo se dará cuenta de que el tiempo ha llegado? ¿Habituado a vivir mirando siempre más allá, buscando siempre signos, cómo reconocerá el tiempo que llega? Como un niño al que no le gusta la escuela y solo espera al domingo; llega el domingo, pero el ya mira hacia el lunes, ¡qué tristeza! San Pablo, que es asimismo el cantor de la visión escatológica, advierte: «Puesto que somos sus colaboradores, os exhortamos a no acoger en vano la gracia de Dios. Él de hecho dice: "En el momento favorable te he acogido y en el día de la salvación te he socorrido. ¡He aquí, ahora, el momento favorable, he aquí, ahora, el día de la salvación» (2 Cor 6,1-2). Si somos capaces de conjugar espera y presencia, observación de la relación del tiempo real y relación que trasciende, entonces no ignoramos la naturaleza auténtica.

Los momentos de duda no están fuera del tiempo que llega, son parte integrante de la realidad igual que los momentos de certeza. Más bien, son los momentos de duda los que nos hacen retornar a la dirección de la superación de la duda. Llamar *duda* a la duda me hace comprender que estoy observando la realidad sin reconocerla por aquello que es. Dōgen escribe en otro lugar que es como decir que falta el agua mientras se está nadando en medio del mar.⁸⁶ No hay sino que volver, en este punto, al único lugar en el cual se manifiesta la naturaleza auténtica.

86 Eihei Dōgen. *Bendowa, El camino religioso.*

El doceavo patriarca Memyo Sonja [Aśvaghoṣa], para dar testimonio al treceavo patriarca del vasto mar de la naturaleza auténtica, dijo: «Los montes, los ríos, la gran Tierra, todas las cosas interdependientes son construidas; en esta interdependencia se ponen en práctica la paz interior y los seis poderes extraordinarios». Por ello, estos montes, ríos, gran Tierra, todo, son el vasto mar de la naturaleza auténtica. *Todas las cosas interdependiendo son construidas* significa que, precisamente en el momento en que son construidas así, a su manera, son montes, ríos, gran Tierra. Tenéis que saber por otra parte que decir *todas las cosas interdependiendo son construidas* [equivale a decir] la forma del vasto mar de la naturaleza auténtica es precisamente así. Además, no es algo que tenga que ver con dentro o fuera o en medio entre dentro y fuera. Puesto que es así, ver montes y río es ver la naturaleza auténtica, ver la naturaleza auténtica es ver la mandíbula del asno y el hocico del caballo. *Todas las interdependiendo es todo es interdependiente, es interdepende todo.* Esto está dentro de nuestra comprensión y fuera de nuestra comprensión.

En virtud de esta concurrencia se ponen en práctica la paz interior y los seis poderes extraordinarios. Sabed que el aparecer y el desaparecer de las distintas formas de paz interior es igualmente la naturaleza auténtica, que es el interdepender de todas las cosas. Los seis poderes extraordinarios no hay que entenderlos simplemente como los seis poderes extraordinarios del Theravada. Son seis, porque tanto los observes desde delante o desde detrás, finalmente no son mas que los seis comportamientos de la sabiduría cotidiana. He ahí por tanto los seis poderes, dejar de investigar diciendo: Puros puros son los cien tallos, puras puras son las intenciones de los buddha y patriarcas. Tu dices querer contribuir a dar solidez a los seis poderes extraordinarios, en cambio profanas el natural confluir del todo en el mar de la naturaleza auténtica.

La gran madre Naturaleza que nos sostiene y nos hace vivir, no es una entidad abstracta, sino que está construida por la concurrencia de todas las cosas. En la creación que se produce en cada instante la obra de creación y la cosa creada no son separables, no existe la una sin la otra y viceversa. Ni siquiera una cosa de las cosas que son es eliminable sin que ello modifique el todo, y por tanto a cada cosa individual que es. No es una cuestión de establecer si el universo es cerrado o abierto, por muy cerrado o abierto que sea, todo, sin excluir nada, concurre a construir el universo tal como es. La entera realidad de madre Naturaleza es la realidad sin confines de la naturaleza auténtica del ser. Así se verifica cuando toda cosa corresponde a la ley intrínseca que la mueve y la cual construye la realidad como concurrencia de toda cosa a la realización del todo. Así, bíblicamente hablando, Dios ve que la criatura es buena, como obra del Creador, cuando corresponde a su ley íntima que es el porqué mismo de la creación. No existe una forma de la naturaleza auténtica distinta de esta. Esta íntima ley, esta naturaleza intrínseca, no es algo que está dentro o fuera de las cosas, no es sobre-natural ni está escondida aquí o allí, es las mismas cosas, por pequeñas o grandes que sean, por ordinarias o extraordinarias que nos parezcan. Todo concurre, concurre todo; a veces parece así de simple, pero no por ello debemos de ilusionarnos con entender todo; a veces parece así de difícil, pero no por ello debemos desalentarnos, pensando que ignoramos todo.

La interdependencia concurrente de todo, no construye solo la vasta realidad exterior, constituye también la trama de la realidad interior. Los estados interiores de cada cual dependen y están estructurados por el concurrir de todas las cosas. Nuestros pensamientos no son independientes de las

condiciones exteriores, nuestra paz interior no depende de una ley distinta y autónoma respecto a aquella que mueve los cielos. No se trata por tanto de conquistar un estado mental o espiritual imperturbable, o de adquirir poderes que me desvinculen de las leyes comunes, el único estado imperturbable es la condición de la naturaleza auténtica de cada cosa, que es esa cosa cuando es sí misma. Los denominados poderes sobrenaturales son aleatorios, porque no existe nada *sobre* la naturaleza que no sea a su vez naturaleza. Se manifiesten o no aquellas que son, desde el ojo común, habilidades extraordinarias, cualquier cosa no es más que manifestación de la naturaleza auténtica que sucede gracias a la contribución de todo. No existe nunca nada de lo que vanagloriarse, no existe un estado particular a alcanzar. Si se habla de *poderes*, es para reconducir el discurso y la atención sobre el vivir la realidad presente según las normas que la sabiduría inspira. Para hacer esto no es necesario siquiera remarcar que la realidad de la vida de todos los días es en sí misma el corazón de Buddha; más bien, haciéndolo, se corre el riesgo de dar una pátina de especialidad innatural a aquello que es natural. ¿Acaso exclamar: ¡Qué bello!, vuelve más bello el cielo estrellado? Cuando se respira no existe ninguna necesidad de decir *estoy respirando*. Creer que el camino religioso nos vuelve especiales, quiere decir obstruir ese camino, que es en cambio aquel de la autenticidad sin complacencias.

El quinto patriarca Daiman Zenji era de Obai, en la provincia de Kishu. Nació huérfano de padre y desde muchacho entró en la vía convirtiéndose en un hombre que planta pinos. Mientras se encontraba en Seizan, en Kishu, y estaba plantando pinos se encontró con el cuarto patriarca que había salido para dar un paseo. El patriarca dijo: «Yo pretendo trasmirte la norma [el cuidado] de la vía, pero tu eres en este momento demasiado adelante en años. Si puedes esperar hasta que vuelva a este mundo, con mayor razón te esperaré a ti».

Daiman asintió. Finalmente fue y se encendió a una joven madre del clan de los Shu y así renació. Pero por este [nacimiento deshonroso] fue arrojado a un hoyo. Pero una fuerza divina lo protegió y durante siete días permaneció ileso; entonces fue recogido y criado. Hasta la edad de siete años creció como un niño común, hasta que encontró al cuarto patriarca Daii Zenji en el camino de Obai.

El patriarca lo vio: ¡Es todavía un niño, pero su físico es excelente! ¡Es un niño extraordinario!

El patriarca le preguntó: «Tú, ¿cuál es tu nombre?».

El respondió: «Evidentemente existe el nombre, pero no es el nombre ordinario».

El Patriarca replicó: «¿Esto que nombre es?».

Él respondió: «Este naturaleza auténtica».

El patriarca dijo: «Tú naturaleza auténtica nada».

Él respondió: «La naturaleza auténtica es vacío, por ello es llamada *nada*».

El patriarca, reconociéndolo como una vasija idónea, lo hizo su asistente y a continuación le trasmitió la plenitud de la norma [el cuidado de la vía]. Habitó en la montaña oriental de Obai, haciendo soplar considerablemente el viento de su carisma.

Cuando investigues el testimonio de los patriarcas, el punto está aquí: el cuarto patriarca pregunta: «Tú, ¿cuál es tu nombre?» Antiguamente había un hombre que era del *país cuál*, y se llamaba con el *nombre cuál*. Es anunciar que *tú eres cuál nombre*. Por ejemplo, es como expresar la vía diciendo *yo realmente soy esto, tu realmente eres esto*.

El quinto patriarca dijo: «Evidentemente existe el nombre, pero no es el nombre ordinario».

Lo que significa, el nombre que evidentemente existe no es el nombre ordinario; el nombre ordinario no es el nombre que evidentemente existe.

La expresión *El cuarto patriarca dice: ¿Esto cuál nombre es?* Indica que *cuál* es ya *esto*, *cuál* hace ser ya *esto*. Esto es el nombre. Aquello que hace ser *cuál* proviene de *esto*. Aquello que hace ser *esto* es la función de *cuál*. El nombre es *esto*. El nombre es *cuál*. Lo viertes incluso vertiendo la tisana, lo viertes incluso vertiendo el té, lo haces preparando la comida de cada día.

El quinto patriarca dice: «Esto naturaleza auténtica».

El principio que el señala es que *esto* es naturaleza auténtica. Es convertirse en Buddha en virtud de *cuál*. No se alcanza a aprender *esto* solo en *cuál nombre; esto* cuando es *no esto* es también naturaleza auténtica. Por tanto, aún diciendo *esto*, es ya *cuál*, es ya Buddha, el nombre es de verdad el nombre cuando es despojado de todo, cuando pasa a través de todo. Aquel nombre realmente es Shu. A pesar de ello, no se hereda del padre ni de los antepasados, no proviene de parecerse a la madre. ¡Ah! Ciertamente no consiste en ponerse en fila con observadores externos.

El cuarto patriarca dice: «Tú naturaleza auténtica nada».

Por ello testimoniar la vía no está condicionado por quién eres tú, incluso si está confiado a ti: es volver evidente *naturaleza auténtica nada*. Convirtiéndose el la cabeza de Buddha, ¿es *naturaleza auténtica nada*? Avanzando hacia Buddha, ¿es *naturaleza auténtica nada*? No obstruir los siete caminos, no aferrar las siete metas. Naturaleza auténtica nada, se la aprende incluso por un instante de inmersión en la tranquilidad interior. Interrógate y responde: ¿Es cuando la naturaleza auténtica alcanza la perfección de Buddha que se actúa como *naturaleza auténtica nada*? ¿O es cuando la naturaleza auténtica comienza a despertarse que se actuá como *naturaleza auténtica nada*? Obliga incluso a la columna del rocío [de tu casa] a plantearse la pregunta, plantéale tú la pregunta a la columna del rocío; ¡desafía incluso a la naturaleza auténtica a hacerse la pregunta!

¡Es así! El testimonio *naturaleza auténtica nada*, es una voz que llega de lejos, de la habitación del cuarto patriarca. Se la ve y se la oye en Obai, fluye a través de Doshu, se convierte en estandarte en Daii. He ahí la vía que testimonia *naturaleza auténtica nada*. Sin ninguna duda has de avanzar estrujando el espíritu, no has de interponer demoras. *Naturaleza auténtica nada* es algo que no debes buscar aquí y allí con esfuerzo; sin embargo, ahí está la señal que es *cuál*, ahí está el tiempo que es *tú*, ahí esta el atrapar la ocasión que es *esto*, ahí esta el convivir con el nombre Shu; ahí esta aquel más allá que es *inmediatamente* [este momento].

El quinto patriarca dice: «Porque la naturaleza auténtica es vacío, por ello es llamada nada».

Indica con claridad que vacío no quiere decir ausencia. Decir y coger el sentido de *la naturaleza auténtica es vacío*, no es cuestionar si medio quilo o quinientos gramos; ¡en cambio es decir simplemente la palabra *nada*! No es llamada *vacío* porque este vacía, no es llamada *nada* porque sea ausencia; sino más bien, dado que *ka* naturaleza auténtica es vacío, es llamada *nada*. Por tanto, los diversos trozos del *nada* son el estandarte que expresa el vacío, el vacío es la fuerza que es capaz de expresar la *nada*. Este *vacío* del que se habla no es el vacío de *las formas no son otra cosa que el vacío*. Decir *las formas no son otra cosa que el vacío* no significa forzar las formas para hacerlas convertirse en vacío, no es dividir el vacío para construir las formas. En verdad es el vacío de *el vacío esto es el vacío*. El vacío de *el vacío esto es el vacío* es dicho en la expresión: «un trozo de piedra en el vacío.» Siendo esto así, *la naturaleza auténtica es nada* y *la naturaleza auténtica es vacío* y *la naturaleza auténtica es ser*, son la pregunta, son la respuesta del cuarto y del quinto patriarcas.

Con el diálogo entre el cuarto y el quinto patriarca aparece por primera vez la expresión *naturaleza auténtica nada*.

Señalemos, para comenzar, como la historia legendaria del nacimiento, del abandono y de la supervivencia de Daiman propone un mito presente en muchas tradiciones, entre la cuales está, en muchos aspectos, la bíblica con la historia de Moisés. La ausencia de una madre lo convierte en un marginado, sobre todo en la China antigua, en la que la familia lo era todo. En la tradición Zen china existen muchos personajes de gran talla espiritual que socialmente están en el último nivel. En este caso la condición de hijo de nadie permite dar mayor relieve al juego del nombre que existe y no existe. El diálogo entre el cuarto patriarca y el futuro quinto patriarca está voluntariamente desarrollado completamente sobre el hilo del equivoco, no hemos de dejar que este sentido del humor se pierda, porque es una característica constitutiva del Zen chino; tan distinto en este punto de la seriedad, a veces un poco plúmbea, del Zen japonés. El cuarto patriarca pregunta al muchachito cómo se llama, y esta es ciertamente una pregunta obvia y al mismo tiempo indagadora, él de hecho sabe que el muchachito es un niño abandonado, un sin nombre, pero reconoce también sus dotes excepcionales y quiere ver cómo se las arregla ante una pregunta aparentemente inocente, pero en realidad embarazosa. No solo la pregunta «Tú, ¿cuál es tu nombre?», igual que la de «Tú, ¿de qué lugar vienes?» que encontraremos a continuación, es la cuestión más banal que puede dirigirse a un recién llegado, sino que también oculta un significado para nada banal. En el oído de la persona de la vía, que ve cada situación como expresión de la vía, la pregunta «Tú, ¿cuál es tu nombre?» suena como «Tú, ¿sabes que tu nombre es *cuál*?», donde *cuál* es la manera de decir la naturaleza universal de toda naturaleza individual. Quien tiene oídos entiende la pregunta en ese sentido, quien no tiene oídos responde simplemente diciendo el nombre propio.

El muchachito responde: «Evidentemente existe un nombre, pero no es el nombre que habitualmente todos tienen». Aquí todavía juega sobre el equivoco: «Tengo un nombre al que respondo si me llaman, pero no es el nombre de mi padre, como tienen todos» - pero también - «He entendido bien qué me has preguntado, el nombre evidente, que es mi verdadera naturaleza, no es el nombre común, que es solo convencional. Un nombre convencional no puede expresar la verdadera naturaleza del ser que yo soy, siendo aquello que soy».

El cuarto patriarca , diciendo «*¿Esto* cuál *nombre* es?», indica que la pregunta es el modo más exhaustivo de nombrar el nombre que dice la verdadera naturaleza del ser. *Esto*, la realidad concreta de la vida vivida, es *cuál*, la realidad absoluta más allá de todo nombre. Es en el inagotable resurgir de la pregunta sobre el modo en el que *esto* es el nombre (la función viva) de *cuál*, sobre el modo en el que *cuál* es el nombre (la realidad ontológica) de *esto*, donde se realiza el camino de la persona de la vía en los gestos más normales de la vida cotidiana, como beber te y preparar la comida.

El futuro quinto patriarca sabe bien de qué se esta hablando y afirma: «Mi nombre es naturaleza auténtica». Diciendo esto indica claramente el principio fundamental por el cual todo aquello que es, es naturaleza auténtica. Sin embargo, no se puede descansar sobre esta afirmación, como si quisiese simplemente decir que todo es, siempre y de todos modos, naturaleza auténtica. Ciertamente, cualquier nombre es en realidad el nombre de la naturaleza auténtica, pero para que de verdad sea así concretamente es necesario ir más allá de todo nombre:

«*El nombre es verdaderamente el nombre cuando es despojado de todo, cuando pasa a través de todo*.⁸⁷

Cuando *esto* es *no esto*, entonces es verdaderamente naturaleza auténtica, verdaderamente *esto*. Cuando llego a mi yo desnudo, entonces mi nombre convencional es el nombre adecuado de mi auténtica naturaleza, pero esto no lo heredo de mi padre, de mi madre, de mis antepasados.

Inmediatamente podemos oír al cuarto patriarca que, por vez primera, usa la expresión *naturaleza auténtica nada*. Démonos claramente cuenta de que la naturaleza auténtica no es un ente. La naturaleza auténtica no es *algo* que se atrapa y se conoce, que se encuentra aquí o allá. Más precisamente, porque es *nada*, difundida por todas partes sin límites, debemos de interrogarnos sobre el sentido de este ser *nada*: ¿Es así en el momento en que se llega al final del camino? ¿O es así ya desde el inicio, desde el momento en que nos convertimos a vivir la vida como vía? ¿Es así como resultado de la práctica? No hace falta obstaculizar el libre fluir del sentido de *naturaleza auténtica nada* con ideas preconcebidas y prejuicios. Por ello no hace nunca falta dejar de interrogarse e interrogar a cada situación de la vida. De hecho, nunca ha de fallar esa relación intima, vital y siempre nueva, con la realidad que es la naturaleza auténtica de cada instante de la vida, que no se repite nunca, que no es nunca la copia de otro instante, por lo cual no puedo eximirme de

87 Véase el texto original.

ponerme cada vez completamente en juego. ¡Incluso debo obligar a la naturaleza auténtica a interrogarse sobre sí misma!

Naturaleza auténtica no es algo que hay que buscar a tientas aquí y allá, porque no se entienda bien qué es. Por mucho que podamos estar apresados por la duda, por mucho que oyendo decir *nada* nos podamos consternar, somos sostenidos de todos modos por el fundamento que es la gratuidad de la vida, por el tiempo concreto del existir, por las distintas contingencias contingentes y concretas de nuestro efectivo modo de ser, del presente que se hace presente espontáneamente. La naturaleza auténtica es nada, no como negación de algo que es sino que, en cuanto es vacía, no tiene la consistencia de un objeto, de un algo. Vacío, nada, no describen una privación, una falta, un no ser. Son términos que, precisamente, no describen, no son medidas en negativo.

En el *Sutra del corazón* [*Hannya Shingyo*], existe una expresión que dice *shiki soku ze ku* (*las formas no son distintas del vacío*); *ku soku ze shiki* (*el vacío no es distinto de las formas*). Aquí Dōgen nos empuja a dar un paso más allá, para no identificar de modo dogmático el vacío y las formas. Reconocer que precisamente las formas son el vacío, que precisamente el vacío es las formas, no quiere decir que entonces las formas no sean, no quiere decir tampoco que el vacío es. No se dice que las formas estén anuladas, viéndolas vacías; no se dice que violentemos el vacío, para extraer las formas. Precisamente en el reconocer las formas como vacío, el vacío como forma, existe la espiral que permite ver las formas como formas, el vacío como vacío, sin que esto represente la angustiosa inconciliable alteridad. Entonces el vacío del que se habla es el infinito sin límites, no ocupado por nada, es el vacío inconmensurable cuya imagen es el cielo que nada puede llenar, ocupar, limitar o herir. Esto es la naturaleza auténtica que es nada, es vacío, es ser. Aquí está la pregunta y la respuesta, la pregunta que reclama la respuesta, la respuesta que regenera la pregunta.

Cuando el sexto patriarca chino, el maestro Daikan del monasterio Sokei, se dirigió en peregrinaje al monasterio Obai, en el cual residía el quinto patriarca, este le preguntó: «Tú, ¿de dónde vienes?». El sexto patriarca dijo: «Yo soy uno de las cumbres del Sur». El quinto patriarca dijo: «¿Qué has venido a buscar?». El sexto patriarca respondió: «Busco la manera de construir Buddha». El quinto patriarca dijo: «El hombre de las cumbres del Sur es naturaleza auténtica nada, ¿cómo puede construir Buddha?».

Este *el hombre de las cumbres del Sur es naturaleza auténtica nada* no dice que el hombre de las cumbres del Sur esté sin naturaleza auténtica, y ni siquiera que tenga la naturaleza auténtica; pero tan solo dice: *¡Oh!, hombre de las cumbres del Sur, tú la naturaleza auténtica nada*. Y la pregunta: *¿Cómo puedes construir Buddha?*, dicha de otra forma es: *¿Tú, cuál modo esperas para construir Buddha?*

En verdad en el pasado aquellos que comprendieron claramente el principio de la naturaleza auténtica son pocos. No puedes conocerlo por la escuela del budismo del pequeño vehículo, ni por los comentadores de los *Sutra*. Solo los descendientes de los buddha y de los patriarcas lo trasmiten directamente. El principio es este: la naturaleza auténtica no se convierte en el bastón de tu viaje antes que tú te conviertas en la naturaleza auténtica; después que tú te conviertas en ella, esta se convierte en tu bastón. La naturaleza auténtica ciertamente deviene con tu devenir auténtico. Este principio debes investigarlo y perfeccionarlo con perspicacia, con mucho cuidado. Durante años y años lo has de perfeccionar sutilmente, lo debes de estudiar. No es algo que los santos puedan haber aclarado ya en algún sitio; *el todo que vive es naturaleza auténtica ente - el todo que vive es naturaleza auténtica nada*: ¡Aprender es este principio! Es golpear con precisión en el blanco. Dicho de otra forma, es aprender la ley fundamental que es precisamente tu devenir auténtico que poco a poco se convierte en el bastón de tu camino. Aquello que no es aprendido de este modo no es un elemento de la ley de Buddha. Si no hubiese sido estudiada de este modo, la ley de Buddha no habría podido llegar hasta hoy. Si no te es todavía evidente este principio, tampoco te es evidente qué es devenir auténtico; ni lo es ni lo oyes. Por este motivo el quinto patriarca indicó a Daikan la vía con la expresión: *el hombre de las cumbres del Sur es naturaleza auténtica nada*. Para quien está al comienzo del ver al Buddha y oír el Dharma es difícil explicar y reconocer que *el todo que vive es naturaleza auténtica nada*. Lo digo para quien sigue las nociones del conocimiento, lo digo para quién se dedica a los rollos de los *Sutra*. ¡Hay solo una cosa de la que todos debemos alegrarnos! Es el anuncio: *El todo que vive es naturaleza auténtica nada*. Quien no ha llegado a la experiencia de ver, oír, percibir, como *en cada cosa del todo que vive, la naturaleza auténtica es nada*, todavía no ve, ni oye, ni percibe, ni conoce la naturaleza auténtica. Sea en el buscar ardientemente construir Buddha del quinto patriarca, sea en el hacérsele construir del quinto patriarca, no existe otra intención, no existe ningún pio subterfugio. Simplemente dice: *Hombre de las cumbres del Sur, la naturaleza auténtica es nada*. ¡Sabed! Expresar y escuchar *naturaleza auténtica nada*, esta es la vía maestra para construir Buddha. Por ello, entonces, en el momento en el que *naturaleza auténtica nada* es precisamente aquello que es, entonces existe construir Buddha. Quien todavía no ve y no oye *naturaleza auténtica nada*, tampoco lo sabe expresar, ese todavía no pone en acto construir Buddha.

El sexto patriarca dice: «*Para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte*». Quien eleva esta expresión, debe aplicarse con su ingenio a comprender el contenido. Debe reflexionar con corazón ardiente, hasta que se convierta en claro el sentido de la expresión *Sur y Norte*. En esta frase, que el sexto patriarca usa para decir la vía, está el corazón de la religión. El decir la vía, con la expresión *el hombre construye Buddha*, incluye el aspecto de que la naturaleza auténtica no debe construir Buddha. ¿El sexto patriarca lo sabía o no?

El cuarto y quinto patriarca han dicho la vía con la expresión *naturaleza auténtica nada*, y su testimonio tiene el aspecto de la sublime fuerza apremiante. Por tanto es la fuerza que todos los buddha, antes y después de Śākyamuni, han testimoniado con la expresión *cada cosa que es es naturaleza auténtica* para construir y poner en movimiento la norma de la vía. El ser de *cada cosa que es*, ¿quizá no hereda su autenticidad desde la nada del nada de la nada? Por ello, escucha; la expresión *naturaleza auténtica nada* llega desde lejos, de la celda

del cuarto y del quinto patriarca. Entonces, llegando ahora al sexto patriarca, es obvio que él se aplicase sobre la expresión *naturaleza auténtica nada*. Dejando al lado el vacío de ser y no ser, debía ponerse ante la pregunta: ¿En verdad qué es la naturaleza auténtica? Debía preguntarse: ¿Qué es de verdad esta naturaleza auténtica?

La gente de hoy, oyendo hablar de naturaleza auténtica, no se interroga sobre qué es; sino que se da prisa y se afana en disertar sobre si es ser o no ser, y problemas parecidos, como si fuera esa la cuestión.

Por ello, la nada de las distintas nadas, se aprende de la nada de: *la naturaleza auténtica nada*. La expresión *para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte*, dicha por el sexto patriarca, debe ser sacada con constancia y repetidamente, como se saca un pez del agua; verdaderamente se necesita la fuerza de tirar del sedal. La expresión *para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte*, debe ser cogida y soltada, en silencio, con gran atención. La banda de los tontos piensa que, de la misma manera que en el ser humano existe materia que obstruye el espacio, entonces existe el Sur y existe el Norte; mientras que, puesto que la naturaleza auténtica es espacio vacío, no es afectada por la disquisición de Sur y Norte. Hacer suposiciones sobre si el sexto patriarca había querido decir esto o no, es propio de gente tonta que no hace su parte. ¡Arroja estos obscenos entretenimientos mentales! ¡Directamente y con esfuerzo aprende!

Este capítulo de *La naturaleza auténtica* es uno de los más importantes para ayudar a que despejemos nuestra manera de pensar de enraizados prejuicios, en apariencia perfectamente legítimos. Considero que hay que avisar a quien lee, porque es más necesario que nunca poner en marcha todo el ingenio propio en la lectura y en el estudio. Entiendo por ingenio no una excepcional capacidad de concentración ni ningún particular brillo de la compresión, sino la cualidad de querer penetrar en el texto, más allá de expresiones idiomáticas, para y hasta comprender que se trata de preguntarse a sí mismo: *¿Cuál es el sentido de existir, de estar vivo ahora?* Problema inagotable, que no se puede resolver de una vez por todas y para todos, porque se vuelve a plantear cada vez que un ser humano llega a la vida. Dōgen nos indica que no existen formulas para resolver y ni siquiera para afrontar este problema, sino que este se presenta con la vida de cada uno y que con la vida misma se afronta y se resuelve. Por otra parte, aquí no tiene ningún peso el tipo de fe profesada o el no profesar ninguna, ni el lenguaje usado para tratar con palabras la cuestión. Que la persona se profese cristiana, budista o atea, que use un lenguaje que habla de naturaleza de Buddha o de Dios o de evolución natural, ello no modifica la universalidad del problema ni su singularidad, en el sentido de que él se plantea a cada uno de nosotros. Intentemos por tanto leer incluso las expresiones y modalidades expresivas que nos parecen más alejadas de nuestra sensibilidad y forma de expresión, conscientes de que se trata de palabras que nos quieren constreñir a interrogarnos sobre aquello que están en la base de nuestro existir. Las expresiones que nos parecen complicadas no nos producen este efecto solo porque sean de proveniencia extraña a nuestra cultura, sino porque desentrañan un problema tan común a todos, como difícil para todos. Un problema común a afrontar con medios no comunes.

Debemos pensar que somos nosotros mismos los que preguntamos a nosotros mismos:

«Tú, ¿de dónde vienes?»

Esta es la verdadera función de un guía espiritual, de un maestro, y que lo es solo porque existe un discípulo que lo usa con ese rol: plantearnos la pregunta que nosotros deberíamos plantearnos a nosotros mismos, pero que no nos atrevemos o no tenemos claro que deberíamos planteárnosla. Si somos nosotros los que nos preguntamos: *Yo, ¿de dónde vengo?*, es evidente que no podremos estar satisfechos con una respuesta que solo dice el origen geográfico o el lugar de nacimiento. Sin embargo, podría suceder incluso que yo, sin perderme en conjeturas abstrusas y vagamente metafísicas sobre mi origen, me responda a mí mismo, y a quien me interroga al respecto, diciendo que el lugar de mi nacimiento y el origen geográfico es en el fondo el lugar concreto de origen existencial y original. La forma de mi ser vivo es, ni más ni menos, la forma de la vida que toma forma en mí, por lo cual el lugar físico del que provengo es precisamente el lugar del origen de mí como soy, sin que haya debajo ninguna otra cosa. Sin embargo, si es así, si aquel que llega tiene de verdad este conocimiento, ¿entonces, qué viene a hacer aquí, qué sentido tiene este estar, este dar vueltas en busca del propio sentido, de la propia dirección? En el caso de nuestro texto, si el futuro sexto patriarca hubiese tenido completamente claro el hecho de que su existencia contiene en sí misma su propia razón de ser y su propia razón fundamental (tal y como su simple respuesta parece querer decir), por qué ha ido y peregrinado hasta el quinto patriarca? En mi caso personal, si pienso que el lugar del que vengo es simplemente en el que he nacido, sin necesidad de añadir al hecho real ningún recóndito e inescrutable motivo, ¿por qué no me contento con mi vida tal como se me ofrece y siento la necesidad de seguir un camino religioso, de tener una fe, de practicar, de plantearme muchas preguntas difíciles sobre mí mismo y sobre la vida?

Por ello el quinto patriarca no se queda contento y pregunta además:

«*¿Qué has venido a buscar?*».

El sexto patriarca da una respuesta muy simple y directa:

«Busco la manera de construir Buddha».

No dice: Busco la manera de convertirme en Buddha, sino: Busco la manera de construir Buddha, que es obra personal y universal juntas, un trabajo sobre sí mismo y una parte del trabajo eterno de toda la entera realidad, porque *Buddha* es la meta universal de todo ser e indisociablemente de todo aquello que existe. *Construir Buddha* es completamente distinto de la búsqueda del perfeccionamiento individualizado, es la obra de toda la realidad, en la que cada uno participa de manera directa y única con la puesta en práctica de la propia existencia.

Aquí vale la pena hacer un pequeño inciso, para recordar que el sexto patriarca chino, Huineng (en japonés Daikan Eno: 638-713) es una de las más grandes figuras del budismo chino, al cual se remontan todas las tradiciones que nosotros hoy conocemos como *Zen*. Era un leñador analfabeto y muy pobre, que mantenía a su anciana madre y a sí mismo vendiendo la leña recogida. Un día oyó accidentalmente a una persona que recitaba un verso del

ya citado *Sutra del Diamante*⁸⁸, y la llamada de aquel verso desencadenó una vocación irresistible. Abandonó todo, el trabajo, la casa y la madre (estando narrada su pena por esta separación; y la narración quiere que una noche la madre en sueños, entonces difunta, aprecio para agradecérselo), y se dirigió a pie hasta el lejano monasterio del quinto patriarca. Dōgen habla precisamente sobre su llegada. Tras aquel coloquio, durante ocho años estuvo de servicio en la limpieza del arroz, sin otra tarea y sin participar en la práctica religiosa. Un día el quinto patriarca, entonces anciano e indeciso sobre la elección de su sucesor, pidió a los monjes que compusiesen cada uno un breve texto en forma de poesía respecto al sentido de la vía de Buddha. Aquel que compusiese los versos que expresaran la comprensión del camino más directa y profunda sería el heredero. Huineng nada sabía de todo aquello y continuó con su trabajo. El primer monje del monasterio, el discípulo más antiguo del quinto patriarca, escribió versos que cantaban la mente como espejo de la naturaleza de Buddha de cada una de las cosas, espejo que es mantenido limpio de todo grano de polvo por medio de la práctica religiosa asidua y constante. El quinto patriarca no quedó satisfecho del todo, pero no encontró otro mejor, hizo entonces exponer aquellos versos en un lugar público, pero decidió esperar todavía un poco antes de nombrar a aquel discípulo como su sucesor. Huineng pasó por casualidad frente a los versos expuestos, se dio cuenta e hizo que se los leyesen, después compuso él mismo otros versos oralmente, pidiéndole a un monje que los escribiera y los pusiese bajo los otros. Aquellos versos decían que no hay ni mente ni espejo, y que dónde podría posarse entonces el polvo. El quinto patriarca pasó por allí, leyó los versos e inmediatamente comprendió que quien los había dictado era el hombre adecuado; sabía que se trataba de la persona destinada a la limpieza del arroz, lo llamó a escondidas de noche a su celda y le transmitió su herencia religiosa, pasándole como signo formal su manto de monje y su escudilla. Después le aconsejó que se alejase del templo, a la espera de que se calmasesen los celos de los otros monjes. Quiere la historia que, después de no pocas persecuciones, Huineng fuese acogido con todos los honores como abad y patriarca y sabemos que se convirtió en el maestro más grande de su tiempo y que a partir de él tomó impulso y se difundió por todas partes en China aquella tradición que se dividió después en las cinco escuelas del Zen chino. Hay que señalar que también el otro discípulo se convirtió en un gran maestro y floreció en su escuela.

Aclarado por tanto el cuadro, establecido el tono de la conciencia del personaje que tiene enfrente, el quinto patriarca hunde el cuchillo:

«*El hombre de las cimas del Sur es naturaleza auténtica nada, ¿cómo puedes construir Buddha?*»

Existen diferentes niveles en esta frase. El más inmediato es que él dice: «Tu sabes de dónde vienes y qué has venido a hacer, ¿sabes también que eres nada y que nada no construye nada? ¿Te das cuenta de este modo de ser de la realidad? Si ignoras esto, el Buddha que pretendes construir no es más que un fantasma de tu imaginación». Se lo dice de una manera chocante, porque en esa época, en china, las personas del Norte consideraban inferiores a las del

88 Cf. supra

Sur (!) y por tanto al oído de uno del Sur la frase: «El hombre de las cimas del Sur es naturaleza auténtica nada» suena intencionalmente también como despectiva. El maestro parece decir: «Tú, que cuando te pregunto de dónde vienes, me das la más convencional de las respuestas diciéndome tu lugar geográfico de proveniencia, y después, cuando te pregunto qué has venido a hacer, trasladas el discurso al plano religioso y afirmas nada menos que a construir Buddha, ¿estás en condiciones de aceptar sin quejas el hecho de que eres una nulidad, tanto sobre el plano religioso como sobre el convencional?». La lectura de los ideogramas chinos induce a una interpretación de la frase del tipo: «Un hombre del Sur no tiene la naturaleza auténtica». Pero Dōgen no cree en esta lectura, y entonces añade una coma, que en el texto del diálogo en chino no existe, entre «El hombre de las cimas del Sur» y «es naturaleza auténtica nada», y haciendo así vuelve claro el sentido de la afirmación. Veámoslo mejor. Este «El hombre de las cimas del Sur, es naturaleza auténtica nada» no quiere decir que el hombre de las cimas del Sur esté sin naturaleza auténtica, sino que solo dice: «Hombre de las cimas del Sur, naturaleza auténtica nada». Decir *¿Cómo puedes construir Buddha?* Significa: *¿Qué modo de construir Buddha esperas?* El quinto patriarca no tiene ninguna intención de establecer de forma dogmática la existencia o no de la naturaleza auténtica, es muy importante entender este punto, porque nos ayuda a liberarnos de la idea de que la temática religiosa esté confinada en los esquemas de un razonamiento dialéctico que se basa sobre el principio de no contradicción, por el cual afirmar: *la naturaleza auténtica es nada*, signifique negar que la naturaleza auténtica sea la naturaleza auténtica. Creer en la naturaleza auténtica no tiene que ver con la afirmación o no de la naturaleza auténtica, la fe en la naturaleza auténtica es una apertura que nos proyecta más allá de las categorías de ser y del no ser. Así como la fe en Dios, si es fe y no solo hipótesis de fe, no está influenciada por la problemática sobre la existencia o no de Dios; un Dios del que se pueda probar o negar la existencia no es Dios, sino una fabricación humana que recae en el ámbito de aquellas categorías del pensamiento humano que precisamente la fe en Dios debería hacer superar. El *Yo soy Dios* no es arañado o puesto en crisis por el *no ser* de Dios y viceversa, y es así para la naturaleza auténtica. Simplemente, el quinto patriarca está diciendo: «Tú te defines a ti mismo *hombre de los montes del Sur*, yo defino mi ser con la expresión *la naturaleza auténtica nada* [de hecho esta es una frase característica de aquel maestro para expresar la realidad de todo sí mismo]. Entonces, ¿cómo se puede construir Buddha? ¿No Tendrás quizá convicciones personales sobre el modo de construir Buddha? Porque las convicciones personales preconcebidas son el obstáculo que impide la posibilidad de construir Buddha».

Incluso entre nuestros venerados precursores, muy pocos han comprendido el principio de la naturaleza auténtica. No existen estudios o prácticas que nos la puedan hacer asimilar, y todavía menos aun aquellas basadas sobre la idea de un perfeccionamiento individual, de un camino iniciático esotérico, de un conocimiento de carácter individual; solo la relación vivida y viviente, desde una persona que ha encarnado directamente ese principio a una persona que directamente es vaso para recibirlo. Ese principio es la vida misma y el modo de vivirla, no es un instrumento para avanzar sobre un determinado camino, como la cuerda y los crampones para escalar una montaña, que debes de

conseguir antes de comenzar la escalada; es en el momento en que despiertas el corazón que camina sobre la vía, cuando el corazón de la vía se despierta. Es cuando la vía se encuentra que existe el caminar en el surco de la vía. Primero existe la conversión y entonces se cree verdaderamente. *La naturaleza auténtica deviene junto con tu devenir auténtico*. Aquí esta la fuente de la esperanza y de la libertad. La persona auténtica manifiesta su auténtica naturaleza. No se trata de algo que sucede por intercesión, algo que los santos pueden hacer en mi lugar, que santo no soy. Se trata de aprender y poner en acto que «*el todo que vive es naturaleza auténtica ente - el todo que vive es naturaleza auténtica nada*». Las dos expresiones no son una la negación de la otra, así como la luna ausente no niega la luna. Si no descendemos completamente a la realidad del hecho de que somos nada que viene de la nada y vuelve a pasar a la nada, la realidad de nuestro ser no está completa. Al comienzo espanta la expresión: *la naturaleza auténtica es nada*, así como un niño que toma conciencia de existir se espanta al darse cuenta que existe la muerte y que lo espera. Convertirse en adultos quiere decir caminar más allá del miedo y saber, con todo sí mismo, que la nada de todo aquello que es, es la condición del existir de aquello que es. Es la realidad que me hace ser, es la realidad que me hace libre, por aquí pasa toda mi vida.

«*El ser de cualquier cosa que es no hereda quizás su autenticidad desde la nada de la nada de nada?!*».

Hemos de estar agradecidos con quien ha tenido el coraje de dar forma de palabras a esta realidad, diciendo por primera vez sin fingimientos: *la naturaleza auténtica es nada*. Aquí se disuelve el miedo.

No hace falta precipitarse más allá. Incluso si es verdad que construir Buddha es dirección y meta, no es necesario crear una ecuación: naturaleza auténtica = construir Buddha. Oyendo la expresión: *la naturaleza auténtica es nada*, es necesario permanecer allí, sondeando no la nada, que no tiene sentido sondear, sino el criterio por el cual, mientras decimos *nada*, continuamos diciendo *naturaleza auténtica*.

«*Entonces, llegando ahora al sexto patriarca, es obvio que el se aplicara sobre la expresión naturaleza auténtica nada. Dejando al lado el vacío de ser y no ser, debía ponerse ante la pregunta: ¿En verdad qué es la naturaleza auténtica? Debía preguntarse: ¿Que es de verdad esta naturaleza auténtica? La gente de hoy oyendo hablar de naturaleza auténtica, no se interroga sobre qué es; sino que se da prisa y se afana en disertar sobre si es ser o no ser, y problemas parecidos, como si fuera esa la cuestión.*»

Es así exactamente. Demasiado a menudo nosotros depositamos nuestra fe no en el modo de vivir la vida, sino en el creer en algo que da sentido a nuestra vida si se lo aplicamos encima. Como si nuestra fe en el sentido de la vida pudiese venir de algo que es externo a nuestra vida. Entonces es fundamental creer en nada, porque comporta creer en el ámbito en el cual se convierte en íntima fuerza vivificante. Por ello el pasaje a través de la nada purifica y regenera, y sobre todo la nada de aquello que para nosotros es más venerable para evitar que se convierta en un ídolo a idolatrar. Todas las experiencias de nada y de regeneración de nuestra vida están recogidas aquí:

«la nada de las distintas nadas, se aprende de la nada de: la naturaleza auténtica nada»

Entonces cobra sentido la frase:

«Para el hombre existe el Sur y el Norte, para la naturaleza auténtica no existe ni Sur ni Norte»

Dōgen dice además que en esta expresión está el corazón de la religión, está el corazón de todo religioso. Debemos valorarla con atención y no apresurarnos hacia la ingenua conclusión de que el hombre vive en el mundo relativo en el cual sirven conceptos como Sur y Norte, mientras que en mundo de la naturaleza auténtica, que es el absoluto, todo concepto relativo se disuelve. Quien piensa que la verdad consiste en la anulación de las diferencias está más alejado que nunca de la verdad. Esta relación entre lo relativo y lo absoluto es verdaderamente el corazón de la religión, solo los estúpidos pueden pensar en resolverla con alguna formulita, eximiéndose así del compromiso cotidiano de afrontarla cada mañana con un espíritu renovado. El pescador sabe que, si no pesca cada día, no come; sabe que el pez pescado ayer, hoy, después de pescado, ya no es pez fresco. Porque nunca el religioso debería ignorar que, si no actúa ahora su fe, esta simplemente no es fe, porque la naturaleza auténtica de ayer se ha ido con ayer.

El sexto patriarca, dirigiéndose al discípulo Gyosho, dice: «Sin morada, he ahí la naturaleza auténtica; residir, he ahí el corazón que discierne el bien y el mal de cada una de todas las cosas».

Este *sin morada* dicho por el sexto patriarca no tiene nada que ver con el criterio de valoración enseñado en los dos sistemas equivocados del Theravada y similares. Los fundadores y des-fundadores de esos sistemas equivocados afirman: ¡Encontrado, he aquí el *sin morada*! Pero no están en condiciones de sondear hasta el fondo aquello que dicen. Este *sin morada*, por sí mismo, con la palabra, con la acción, con el testimonio, manifiesta su no residir: todo eso y no otra cosa corresponde a *sin morada*. «Ahora, el hombre debe obtener la salvación manifestándola en su cuerpo, por tanto, haciéndola presente en su cuerpo, así manifiesta la vía». Esto es la naturaleza auténtica. Es incluso, lo alto encarna la vía siendo alto, lo bajo encarna la vía siendo bajo. La morada de los santos, incluso esto es *sin morada*; la morada de los mundanos, también esto es *sin morada*. Si el santo y el mundial permanecen en su morada, entonces no puede ser naturaleza auténtica. Es una estúpida visión superficial, es una visión restringida a un criterio predeterminado. ¡Qué pequeñez para el cuerpo de Buddha! ¡Qué pequeñez para la obra de la naturaleza! Por ello el sexto patriarca enseña: *sin morada, he ahí la naturaleza auténtica*.

Permanecer es no estar en movimiento. No estar en movimiento, sea que tú personifiques la parte del sujeto, sea que tu hagas la parte del objeto, prescindiendo de tus recorridos pasados o futuros, esto es permanecer. ¡Sin duda!

Este sin morada de hierbas y árboles, arbustos y bosques, es naturaleza auténtica. Este sin morada de los seres humanos, cuerpo y espíritu, es naturaleza auténtica. Este sin morada de montañas y ríos de cualquier tierra, es en tanto que es naturaleza auténtica. La insuperable perfección es naturaleza auténtica, precisamente por esto es sin morada; el despertar definitivo de Buddha es sin morada, precisamente por esto es morada auténtica. Los pequeños puntos de vista de los dos sistemas y las tres cestas de los comentaristas de los Sutra y similares, deben de maravillarse, dudar y temer ante estas indicaciones del sexto patriarca. Si no se maravillan, ni dudan, son una especie de demonios.

La expresión inicial de este fragmento del texto está extraída de una colección de diálogos entre maestros y discípulos en forma de *kōan*, de título *Chingte chuanteng* [*Keitoku Dentoroku - La colección de la trasmisión de la lámpara*]. El sexto patriarca chino, Huineng, ilustra a un discípulo suyo sobre el significado de dos palabras tal y como son entendidas en el *Sutra del Nirvana*. Las dos palabras clave son aquellas que hemos traducido con *sin morada* y con *residir*, para traducir el japonés y chino *mujo* y *jo*. *Jo* es la traducción del término sánscrito *nitya* que quiere decir: continuo, invariable, necesario, ordinario, residente constantemente en, y, como significados secundarios, quiere decir también: océano y un acto indispensable e inevitable. *Mujo* (*anitya*) indica lo contrario. La palabra *mujo*, de uso corriente en japonés y de fundamental importancia para la comprensión de la visión budista, tiene una gama de matices que nos resulta imposible devolver en castellano con una sola palabra. Habitualmente es traducida como *impermanencia* o *transitoriedad* o *insustancialidad*, pero estos términos, hoy ya estereotipados, no nos parecen captar exhaustivamente el significado global de *mujo*. *Mu* es negación, ausencia, mientras que *jo* significa *constante, perenne, repetitivo, ordinario, normal, regular, común, siempre igual*, etc. *Mujo* es por tanto ausencia de duración perenne, falta de reiteración, negación de la fijeza de cualquier tipo. *Sin morada* quiere devolver la idea de ausencia de consistencia fija, de esquematización y la imposibilidad de una definición exhaustiva de la

realidad entera en todas sus tonalidades. Se puede decir que *mujo* indica la ausencia de un punto de apoyo al que referirse, ausencia de un lugar en el que refugiarse.

Con esto como premisa, inmediatamente dice que no existe morada más angosta que repetir continuamente que la realidad es sin morada; no existe dogma más rígido que el dogma de estar sin dogmas.

La expresión que el sexto patriarca usa no quiere ser la solución del problema, la fórmula que solucione de una vez por todas la confrontación con la realidad. Incluso sirve, esta formula, para establecer que no existe una fórmula. Esta manera de proceder, bien entendida, no nos permite nunca hacer de espectadores no implicados, sino que nos lanza continuamente de nuevo en la corriente, no por sadismo dialéctico, sino porque en la corriente estamos realmente siempre. Aquella perspectiva errada, fuera de la vía, que Dōgen condena, asegura también que la realidad es *sin morada* (impermanente), pero lo hace de modo doctrinal, como quien es ajeno a esta inconsistencia y la observa desde una posición sólida e inmutable, al abrigo de la ilusión y del polvo del mundo. Quien así concibe la ausencia de morada, no la ha sondeado hasta el fondo por el simple hecho de que cultiva la ilusión de que, en el fondo, esa ausencia no tiene que ver con él y no le implica, volviéndolo a poner siempre en cuestión, despojado precisamente de toda morada que le sirva de escudo. En cambio

«*Este sin morada, por sí mismo, con la palabra, con la acción, con el testimonio, manifiesta su no residir: todo eso y no otra cosa corresponde a sin morada*»

Dicho de otra forma, no hay un lugar desde el cual observar dentro de la vida que no sea desde dentro de la vida; y no existe lugar desde el que observar dentro de la muerte que no sea desde dentro de la muerte. Observar dentro de la vida es posible solo desde dentro de la vida, en la vitalidad de la vida que manifiesta la vida, esto, y no otra cosa, es la vida.

En el jardín del Edén hay dos árboles, entre otros muchos, con frutos que atraen: uno es el árbol del conocimiento del bien y del mal (*morada*), el otro es el árbol de la vida (*sin morada*). Nuestro problema es que comemos tan solo el fruto del primer árbol y nos quedamos ahogados por el problema del conocimiento. El conocimiento toma el control sobre la vida y corre el riesgo de separarse de esta. Es necesario que vayamos hasta el fondo, ahora, y que comamos también del fruto del árbol de la vida, para darnos cuenta de que ese fruto no es un fruto que se coma, que yo pueda comer, sino que es el fruto que me come, por el cual soy comido, engullido, regenerado. El fruto del árbol de la vida, que es la mía, vivida en el plano individual como el marco de una trayectoria situada entre las coordenadas de nacimiento y muerte, y que es la vida como fenómeno, aventura, encarnada en el tiempo, de lo eterno.

No se debe de reducir la vida a una diatriba entre sagrado y profano, entre justo e injusto, entre bueno y malo. Lo cual en absoluto quiere decir que no existan el bien y el mal, y que no sean reconocidos, haciendo el bien y no haciendo el mal. Quiere decir que nosotros no los podemos separar artificialmente, según los criterios de nuestro capricho con la única finalidad de tener el alma en paz.

«¿Dónde estabas tú cuando yo ponía los cimientos de la tierra? ¡Dilo, si tienes tanta inteligencia! ¿Quién fijó sus dimensiones, si lo sabes, o quien extendió sobre ella el cordel? ¿Dónde se fijan sus bases, o quien ha puesto su piedra angular, mientras cantaban a coro las estrellas de la mañana y se regocijaban todos los hijos de Dios? [...] ¿Desde que vives, has mandado tú a la mañana y señalado su lugar a la aurora para que ocupe lo límites de la tierra y sacuda de ella a los malvados?» (Job 38,4 ss)

No se puede permanecer indiferentes frente al misterio insondable de la realidad, no existe doctrina que ofrezca refugio, no hay religión que salve por milagro, no existe un sistema que permita huir. Quien no se maravilla, no duda y no teme, porque se esconde dentro de su sistema religioso o filosófico y allí se considera seguro, es una especie de demonio que sustituye con una ideología la relación directa con el misterio de la vida. Es un demonio, incluso si profesa una santa doctrina, porque violenta la verdad para hacerla entrar otra vez en la doctrina. Antes o después violentará también a las personas que no se reconozcan en su visión de las cosas. Otro texto de extrema radicalidad, el Eclesiastés bíblico, tras haber raspado la realidad hasta el hueso e incluso más allá, indica en el temor de Dios la única actitud sensata. Este sentimiento de asombrado temor no es el signo de una rendición pasiva, sino la medida del límite humano, sin aceptar el cual, hasta el fondo, no es posible efectuar elecciones de verdadera libertad.

El catorceavo patriarca, en sánscrito, es Nagarjuna y, en japonés, es Ryuju Sonja, que significa el venerado Dragón Árbol. En China, además de Ryuju (Dragón Árbol), también es llamado Ryo Sho (Dragón Victorioso), o bien Ryu Myo (Dragón Feroz). Nacido en la región occidental de la India, se trasladó a la meridional. Muchas personas de esta región creían en la felicidad mundana. Por ello el venerado expuso la maravillosa ley. Aquellos que escuchan se dicen el uno al otro: Para el hombre tener la felicidad mundana es lo primero en el mundo. ¿En cambio, quién, por mucho que hable de la naturaleza auténtica con ardor, ha podido verla nunca?

El venerado dice: «quien desea ver la naturaleza auténtica, en primer lugar debe quitar de en medio el campar libremente del yo».

Aquellos dicen: «¿La naturaleza auténtica es grande, es pequeña?».

El venerado dice: «La naturaleza auténtica no es ni *grande* ni *pequeña*, ni *ancha* ni *angosta*, no es ni fortuna ni recompensa, la naturaleza auténtica no muere, no nace».

Aquellos, oyendo palabras que vencen sus razonamientos, uno a uno comienzan a convertir el corazón.

El venerado después, sentándose, manifiesta la autenticidad de su cuerpo, similar a la esfera de la luna llena. Todos los allí reunidos oyen solo la voz que proclama la ley, pero no ven el aspecto del maestro.

Entre los reunidos está el noble Kanadaiba, que les dice: «¿Percibís o no su aspecto?».

Responden: «En estos momentos no existe nadie que vean nuestros ojos, que oigan nuestras orejas, es por nuestro corazón que entendemos; ¡no existe otro lugar en nuestro cuerpo en el que habitar!».

Kanadaiba dice: «Precisamente esto es el venerado. Que, encarnando el aspecto de la naturaleza auténtica, no lo muestra. ¿Cómo podemos reconocerlo? Mirad, la profunda paz que está más allá de toda forma, se manifiesta como forma de la luna llena. ¡La exactitud de la naturaleza auténtica se refleja por todas partes de modo claro!»

Como termina de hablar, súbitamente el aura se oculta. Sentado de nuevo sobre el cojín recita este verso:

«Encarnando en el cuerpo la forma de la redonda luna
de este modo yo manifiesto
el multiforme cuerpo auténtico.
No tiene forma este anuncio
ni sonido ni color esta función»

Sabed que esta verdadera función no corresponde a estos o aquellos *sonidos y colores* [a la experiencia sensorial]. Aquel verdadero anuncio es *ninguna forma determinada*. Es aquella incalculable cantidad de formas a través de las cuales en el pasado el venerado ha testimoniado la naturaleza auténtica. Aquí brevemente expongo una parte de esta cantidad. *Quien desea ver la naturaleza auténtica, ante todo debe quitar de en medio el campar libremente del yo*. Parémonos a investigar cual es el significado fundamental contenido en esta afirmación y en ese testimonio. Ten en cuenta que no ha dicho no ver; más bien el ver mismo es precisamente este *quitar de en medio el campar libremente del yo*.

Yo no es de un solo modo; *campar libremente* es igualmente multiforme. Además los modos de *quitar de en medio* son infinitos y diversos. Sin embargo, todos son *ver la naturaleza auténtica*. ¡Se convierte en ojo que ve, se convierte en pupila que escruta!

En cuanto a la enseñanza *la naturaleza auténtica no es grande, no es pequeña*, no te alinees a las personas mundanas ni a los discípulos del Theravada. Si piensas, según prejuicios rancios, que la naturaleza auténtica sería solo algo ilimitadamente grande, siempre acumulas más ideas desviadas. En cambio pon en práctica sin impedimentos el principio de adherirse a la vía momento a momento, en la forma justa de cada momento, sin estar condicionado por grande o pequeño. Realiza la escucha atenta; y esto vuélvelo pensamiento atento. La escucha hecha pensamiento, ¡ponla después en funcionamiento!

Parémonos un poco a escuchar y considerar el verso con el que el venerado indica la vía: *encarnando en el cuerpo la forma de la redonda luna, de este modo yo manifiesto el*

multiforme cuerpo auténtico. Los multiformes cuerpos auténticos se manifiestan convirtiéndose cada uno en el propio cuerpo; por esto son *forma de la redonda luna*. ¡Es así! Por tanto el ser largo o corto, cuadrado o redondo de cada cosa, es entendido como ser el propio cuerpo. Poner al revés y enajenar *cuerpo* y *ser*, no es solo una mancha oscura en la forma de la luna llena, es estar fuera del multiforme cuerpo auténtico [de Buddha]. El tonto piensa que el venerado se muestra como luna llena porque asume a propósito esa forma, esta es la concepción errónea de aquellos discípulos así de insignes en el no abrirse a la vía de Buddha. ¿En qué tiempo de cuál lugar existe algo que se realiza como otra cosa que no sea su cuerpo? Sabed de verdad que en aquella ocasión el venerado simplemente estaba sentado sobre el cojín. Su forma de ser cuerpo no difería de como a día de hoy cualquiera se sienta. Precisamente este ser cuerpo es ser la forma de la luna llena. Ser cuerpo no es ser cuadrado o redondo, ni ser o no ser, ni aparecer o desaparecer, no es los ochenta y cuatro mil agregados; es simplemente ser cuerpo. La luna de *la forma de la luna llena* es esa luna que te hace decir *es suave, es rugoso*, según el lugar donde te encuentres. Dado que este ser cuerpo es *quitar de en medio el campar libremente del yo*, no pertenece a Nagarjuna, sino que es el cuerpo de todos los buddha. Dado que es manifestación directa, se transparenta a través del cuerpo de todos los buddha. Por este motivo ni siquiera está limitado al ámbito de los buddha. Incluso si para expresar la naturaleza auténtica la representamos con la figura de la luna llena, no se trata de colecciónar figuras de lunas redondas. Por tanto la *predicación de la vía* no es una voz que se oye, ni un color que se ve; el ser cuerpo no es cuestión de materia y espíritu, no es un fenómeno del mundo de los agregados. Incluso si existe una semejanza con el mundo de los agregados, es manifestación directa, es el multiforme cuerpo auténtico. Es el agregado que predica la vía; es la forma que es *no esa forma*. Cuando a la forma no reducible a esa forma se añade la profunda paz que está más allá de toda forma, entonces existe ser cuerpo. Aun cuando la gente desease ver la figura de la luna redonda, en aquel momento nada visible aparecía a sus ojos. Este es el punto que pone en movimiento el agregado que predica la vía, es el cuerpo que se hace presente de manera libre, más allá de los *sonidos y colores*. Sea que de repente se esconda o de repente reaparezca, es el ir y venir de su circular figura.

De nuevo se sienta y manifiesta su cuerpo auténtico; este es el verdadero cómo y el verdadero cuándo, en el que todos los reunidos oyen la única voz que proclama la ley, y en el cual no existe rostro del maestro que ver.

El discípulo del venerado, el noble Kanadaiba, claramente *ha entendido qué es* la imagen de la luna llena, *ha entendido qué es* la imagen de la luna redonda, *ha entendido qué es* ser cuerpo, *ha entendido qué es* la multiforme naturaleza auténtica. Incluso si aquellos que han entrado en una relación de intimidad y han vaciado el vaso de la trasmisión son una multitud, no pueden compararse a Kanadaiba. Kanadaiba se convierte en el vicario del venerado, el guía de los novicios, se convierte en parte integrante de la entera cadena de la trasmisión. El modo con el que transmite la insuperable gran norma que custodia la verdadera visión de la vía, es similar a la originaria trasmisión del venerable Makakasho sobre el monte Buitre. Antes de convertirse, cuando estaba todavía bajo la ley del error, Nagarjuna tenía muchos discípulos; los licenció a todos. Después, ya convertido en patriarca, hizo únicamente de Kanadaiba el heredero de la trasmisión y le consignó oficialmente la custodia de la visión de la gran ley. Aquella fue la única trasmisión de la vía auténtica sin igual. Sin embargo, una molesta legión de fanfarrones andaba proclamando: «También nosotros somos herederos del gran bodhisattva Nagarjuna». Muchos de los textos compilados y de los axiomas recogidos bajo el nombre de Nagarjuna no son obras de su mano. La legión de aquellos discípulos por él licenciados metió confusión y escándalo en el cielo y en la tierra. Hay que saber que aquellos discípulos de la vía que no están en el hilo directo de Kanadaiba están también fuera de la vía indicada por Nagarjuna. Solo quien cree de la manera correcta alcanza la vía recta. Sin embargo muchos son aquellos que, aun conociendo aquello que es falso, lo reciben y lo trasmiten. ¡Desprecian la gran sabiduría y son multitud! ¡Que compasión da este prosperar de la estupidez!

A propósito de esto el venerado Kanadaiba indicó a sus discípulos el ser cuerpo del maestro Nagarjuna y dijo: «Precisamente esto es aquel venerado que, encarnando el aspecto de la naturaleza auténtica, nos la muestra. ¿Cómo lo podemos saber? De hecho, la profunda paz que está más allá de toda forma se manifiesta en la forma de la luna llena. La exactitud de la naturaleza auténtica aparece por todas partes de manera clara». ¡Ahora, quién nunca, sea entre las personas elevadas hasta el cielo, sea entre los hombres de aquí abajo, sacos de

piel, conociendo o no la ley de Buddha que fluye en los mil mundos, ha dado testimonio de que la forma misma del ser cuerpo es la naturaleza auténtica? Solo el venerado Kanadaiba en los mil mundos ha dado testimonio. Todos los demás están limitados a tan solo dar testimonio de que la naturaleza auténtica no es ni el ojo que ve, ni la oreja que oye, ni el corazón que conoce. No han podido testimoniarlo, porque no sabían que ser cuerpo es la naturaleza auténtica. No porque el patriarca haya sido avaro de enseñanza, sino porque no eran dignos de ver y sentir, estando sus ojos y orejas obstruidos. De la misma manera que no existe todavía el conocimiento con el cuerpo, no son todavía capaces de discernir. Cuando observamos y veneramos en la forma de la luna llena la manifestación de la paz profunda que está más allá de toda forma, entonces sucede que *el ojo no tiene ningún lugar (fijo) que ver*. Esto es *la exactitud de la naturaleza auténtica aparece por todas partes de manera clara*.

¡Así es! El ser cuerpo indica la naturaleza auténtica. Por esto se dice *de manera clara*, por ello se dice *transparente por todas partes*. Decir: *de este modo yo manifiesto el multiforme cuerpo auténtico* no es otra cosa que decir la naturaleza auténtica es *ser cuerpo*. ¿Cuando hubieron nunca uno o dos buddha que no tradujeran en cuerpo auténtico la expresión *de este modo yo manifiesto*? El cuerpo auténtico es ser cuerpo, el ser que es ser cuerpo es la naturaleza auténtica. Incluso aquella potencia propia de los buddha y de los patriarcas, con la que han testimoniado y comprendido la sustancia constitutiva del las cosas y su forma de agregados, es obra que emana del ser cuerpo. El multiforme cuerpo auténtico es como el mundo de los agregados. Todo mérito es este mérito. El mérito auténtico es agotar hasta el fondo este ser cuerpo y abrazarlo. Todo es el ir y venir incommensurable e ilimitado de este mérito. ¡Es eso, es obra que emana del ser cuerpo!

Sin embargo desde el tiempo del maestro Nagarjuna y del discípulo Kanadaiba, de todos los personajes que durante generaciones y generaciones en cualquier lugar de los tres países [India, China y Japón] han aprendido del modo exacto la vía de Buddha, ninguno lo ha testimoniado como Nagarjuna y Kanadaiba. ¡En cambio, cuantos especialistas y comentadores de Sutra caminan con el pie equivocado y se salen de la vía de los buddha y patriarcas! En China, desde la antigüedad, han buscado describir la relación que mueve la realidad, pero no dieron en el blanco dibujando el cuerpo ni el corazón, ni tampoco dibujando el vacío ni el muro. Con la punta de pincel trazaban la figura de un círculo con forma de espejo sobre el cojín, y malogradamente lo hacían consistir, para ellos, en la forma de la luna redonda del ser cuerpo de Nagarjuna. Ahora, con la escarcha de siglos y siglos, las flores se han abierto y se han caído; mientras tanto todos esos alardean de hacer de esta enseñanza el fragmento de oro de su ojo, pero en verdad no existe ni uno que comprenda el ser. ¡Cuanta compasión da! ¡Todas las desviaciones suceden así! Tomar un círculo redondo por la imagen de la luna redonda del ser cuerpo, es como tomar la pintura de un *mochi* [bola de arroz] por el *mochi* real. ¡Qué tomadura de pelo, hace reír hasta morir! ¡En realidad, hay de lo que llorar! Entre laicos y monjes ni siquiera uno escucha y comprende la palabra de Nagarjuna, sigue y señala la vía de Kanadaiba. Dicho de otra forma, es porque no tienen familiaridad con el ser cuerpo. Están a oscuras de la luna redonda, convierten en ausente la luna llena. Es el comportamiento de quien se dirige hacia la antigua enseñanza de modo negligente, de tal manera no llega a encariñarse concretamente con aquella antigua enseñanza. Vosotros buddha del pasado, vosotros buddha del presente, dado que conocéis el verdadero ser cuerpo, no perdáis tiempo entretenidos alrededor de una bola de arroz pintada.

En verdad, para dibujar la imagen de la luna redonda que es ser cuerpo, es necesario que sobre el cojín se siente la imagen que es ser cuerpo. El levantar la pestaña, el mover el ojo deben mantenerse como fenómenos completamente naturales. La custodia de la visión auténtica, que es piel, carne, huesos y médula, no es otra cosa que sentarse inmóviles. Por tanto rompe esa cara rígida y sonríe. Es así como se construye el Buddha, es así como se construyen los patriarcas. ¿Sabes por qué aquello que está pintado no se convierte nunca en la imagen de la luna? Porque no actúa la imagen viva, ni anuncia la verdadera norma, ni tiene voz y colores, y no es poner en práctica. Si dibujas la imagen de la luna redonda, debes dibujar la imagen de la figura redonda que es el ser cuerpo que es la imagen de la luna redonda. Dibujar la la imagen de la luna redonda es volver presente la imagen de la luna llena, es volver presente la imagen de la luna llena. Por ello si no dibujas el ser cuerpo, si no dibujas la imagen de la luna redonda, si no dibujas la imagen de la luna llena, si no trazas el mapa del multiforme cuerpo auténtico, si no das cuerpo a *de este modo yo manifiesto*, si no trazas el mapa del anuncio de la verdadera norma, sino que te contentas inútilmente trazando el dibujo de un *mochi* sobre una hoja, ¡dilo! ¿Qué estas haciendo? Observa con

cuidado, con ojo rápido y perspicaz; ¡ve quién es el que inmediatamente llega a saciarse y no sufre más el hambre! La luna es la fisonomía del ser redondo, el ser redondo es el ser cuerpo. Si quieres aprender el ser redondo, no lo aprendas como el redondo de una monedita, no lo aprendas como el redondo de un *mochi*. La forma es el cuerpo de la luna redonda, la imagen viva es la imagen viva de la luna llena. La monedita y el *mochi*, ¡apréndelos de este ser redondo!

Dōgen continúa exponiendo el significado de *naturaleza auténtica* por boca de los grandes maestros, patriarcas, santos del pasado. Ha comenzado, obviamente, por Sākyamuni Buddha, ha seguido en la India con el patriarca Aśvaghoṣa, y ha pasado a Bodhidharma y a los grandes maestros chinos, hasta Hui Neng. Ahora vuelve a la India, a una de las figuras más importantes de la historia del budismo, al gran maestro indio Nagarjuna, que vivió alrededor del siglo I d.C. No hay escuela del budismo Mahayana que no lo honre como representante y patriarca propio. En efecto Nagarjuna encarna la revolución que ha permitido al budismo salir de la dimensión de la India para dirigirse indistintamente a la humanidad, al hombre, más allá y antes de cuál sea su nacionalidad. Como Pablo de Tarso, ha abierto el Evangelio a los gentiles, a los paganos, a los extranjeros más allá del pueblo elegido, a los no hebreos. Nagarjuna ha derrumbado la barrera no menos sagrada y sólida que mantenía separado al pueblo elegido indio de todos los demás. Y si Pablo se ha servido, o mejor, se ha puesto al servicio, del concepto de *gracia* para hacer comprender como el Evangelio es de todos y para todos, Nagarjuna se ha servido, se ha puesto al servicio, del concepto de *sunnyata* (*vacío*) para hacer comprender que la naturaleza auténtica es todo de todos.

La indicación de que Nagarjuna, nativo de la India occidental, se desplazó después a la India meridional no es una simple indicación geográfica. En la simbología india el continente indio, que representa todo el mundo, está dividido en cuatro regiones (Sur, Norte, Este, Oeste) habitados por cuatro especies distintas de hombres, catalogados según su desarrollo espiritual (y las castas indias recalcan esta concepción). Los habitantes de cada región están dotados de una capacidad mayor o menor para comprender el mensaje religioso. El Sur es señalado como la región de aquellos que consideran el bienestar como el objetivo a alcanzar en la vida, se asemejan a ciertas personas de las naciones ricas, vuelos un poco obtusos por la opulencia y apagados tenazmente a la felicidad mundana como el bien primario a conseguir. Nagarjuna, movido a la compasión por la estrechez de esta forma de pensar, se dirige a predicar en medio de ellos.

El tema del discurso es el ver. Podemos resumirlo así: Las personas que escuchan el sermón, que habla de la naturaleza auténtica, objetan que el bienestar material da satisfacción porque se ve, porque es tangible, mientras que la naturaleza auténtica es aleatoria, ¿quién la ha visto jamás? Nagarjuna replica que es equivocado creer que la naturaleza auténtica de cada cosa sea aleatoria por el solo hecho de que no sea algo que ver, es la manera de ver la que debe ser transformada. No se trata de volver visible lo invisible, sino de cambiar la propia forma de ver. Es necesario quitar de en medio el *dominio del yo*. El yo hace de amo cada vez que el prejuicio, los convencionalismos, el hábito, velan el encuentro directo con la realidad de cada momento. Lo grande y lo pequeño, lo limitado y lo ilimitado, lo sagrado y lo profano, el mérito y el

demérito, la vida y la muerte son meras definiciones cuando no son sino los nombres de categorías que yo aplico a la realidad en base a una forma de ver esquemática. Ahí no circula la realidad sino las ideas sobre la realidad. El yo establece así su dominio, no es solo egoísmo o egocentrismo o búsqueda del provecho personal, es algo mucho más sutil. Un filtro, un sutil velo que asume las más variadas formas, pero que hace siempre de diafragma entre mí y la realidad. La naturaleza auténtica es la disolución de este diafragma. Comprender esto es el comienzo de la conversión, una forma de ver completamente nueva, un ver por primera vez. He ahí entonces que *aun viendo no ven*. Se desmoronan las perspectivas normales, las formas habituales y se revela la verdadera forma, esa forma sin forma que ilumina toda forma, como la luna llena con su luz clara y delicada ilumina todos los sitios en una noche serena. Así es la persona sentada en zazen. Allí donde el abandono de toda convicción es total, cada cosa asume el rostro que le es propio: claro, evidente y límpido, sin necesidad de añadidos y comentarios. De esa forma que está más allá de toda forma proviene la palabra que está más allá de todo sueño.

No tiene forma este anuncio, ni sonido ni color esta función. Solo yendo más allá de las formas, los sonidos, los colores que llenan nuestros ojos y nuestras orejas es posible oír el anuncio en toda forma, descubrir la función todo sonido y en todo color.

«Quien desea ver la naturaleza auténtica, sobre todo debe quitar de en medio el dominio del yo [...] *Observa que no se dice no ve: más bien el ver mismo es precisamente este* quitar de en medio el dominio del yo».

Nuestro ojo, precisamente el ojo físico, nos enseña con su funcionamiento cómo ver. «La lámpara del cuerpo es el ojo; así que si tu ojo está claro, todo tu cuerpo estará en la luz» (Mt 6.22). El ojo puede ver millones de veces la misma cosa, pero cada vez que la ve es esa vez, no se sedimenta nada, la visión de antes no obstaculiza la de después. El ojo sabe, sin saber, que incluso si ve millones de veces la misma cosa nunca es la misma durante millones de veces, y ni siquiera durante dos veces tan solo: la montaña que veo desde la ventana de casa, no es en efecto nunca la misma montaña. Esto mi ojo lo sabe, él me lo enseña. Existe el testimonio de quien ha sido ciego de pequeño y a continuación ha adquirido la vista con una operación quirúrgica, contando la conmoción que desde el ojo invade el espíritu cada vez que ve los colores, la profundidad de las cosas, los juegos de la luz. Pero el hábito de ver ofusca la vista: es yo que domina e impide ver:

«*JConviértete en ojo que ve, conviértete en pupila que escruta!*».

«El principio que no obstruye el aprendizaje del ser ahora aquello que es, no condicionado por grande y por pequeño. Ahora, como lo estás escuchando, piénsalo. La escucha hecha pensamiento, ¡ponla en funcionamiento!». Nosotros solemos identificar la libertad con nuestra idea de libertad, imponemos a la realidad una idea de libertad, y llamamos libertad a perseguir esa idea. Si no estamos condicionados por nuestras ideas, entonces nos encontramos cara a cara con cada momento de nuestra existencia, que nos revela su modo exacto de ser. No es aplastamiento por lo real, simple adhesión

a lo que es ahora. Es límpida visión y clara escucha de la naturaleza auténtica de cada momento, de cada situación, que se convierte en pensamiento y acción concreta. Si no se comprende bien, por conocimiento y por experiencia, que la libertad que nace de la verdad no tiene nada que ver con el liberarse de algo sino que abre al ser libres en cualquier cosa, entonces el aquí y ahora no es adhesión al exacto modo de ser de cada momento, sino que es un esquema derivado del dominio del yo. El pensamiento nace de la escucha, como la energía viene del alimento; si la escucha es límpida, el pensamiento es límpido. Si el pensamiento es límpido, sin segundas intenciones, fluye libremente en límpida acción.

La enseñanza de Nagarjuna, tal como Dōgen la cita en esta coyuntura, nos ayuda a comprender por qué en el camino religioso el cuerpo es una piedra angular y como, a través del cuerpo, se comprende qué es el camino religioso. Toda la obra de Dōgen está punteada por advertencias en ese sentido: la vía se aprende con el cuerpo. La acepción en la que es usado el término cuerpo debe aclararse. No se trata simplemente de la carne, del cuerpo como un elemento de la persona distinto al espíritu, sino de la totalidad del ser que es carne, mente, facultades, espíritu... y que hace que cada ser sea el ser que es, tomado en su condición de cuerpo, el cuerpo como condición ontológica.

El zen reconoce en el ser cuerpo el verdadero templo de la vía. Ninguna tradición religiosa, creo, es tan inequívoca y directa indicando el cuerpo como la estructura misma de la vía religiosa. No por otro motivo el zazen es el eje de la vía efectivamente recorrida, y no por otro motivo zazen es nada más que estar sentados. Otra manera, quizá todavía más elocuente, de decir zazen es *shikantaza* (simplemente estar sentado). Si, gracias también a nuestro hacer de hecho zazen, comprendemos las palabras de Dōgen y Nagarjuna, entendemos también qué estamos haciendo cuando hacemos zazen y el sentido de hacerlo. Incluso si el término zazen no es nombrado más que una vez en este texto, el venerado sentado sobre el cojín hace zazen precisamente como cada uno de nosotros cuando está sentado en zazen.

«Sabed de verdad que en aquella ocasión el venerado simplemente estaba sentado sobre el cojín. Su forma de ser cuerpo no difería de como cualquiera a día de hoy se sienta.»

La forma de la luna redonda señala desde siempre, para la sensibilidad oriental, la plenitud a la que nada falta. La luna llena es símbolo de perfección, de lograda completud. Dōgen nos invita a detenernos a considerar las palabras con las que Nagarjuna explica el sentido de su aparición de esta forma.

«Los multiforme cuerpos auténticos perfectamente se manifiestan convirtiéndose cada uno en el propio cuerpo; por esto son forma de la luna redonda»

No existe otro lugar que el ser cuerpo, de ser aquello que se es donde se está, en el que es posible manifestar esa autenticidad, esa perfección que cada uno siente intrínseca como llamada dentro de sí mismo. La perfecta luna llena no puede tener otra sede que el ser cuerpo de cada uno. ¿En cuál tiempo de qué lugar se actúa algo dislocado del cuerpo propio?

Por otra parte ser si mismos hasta el fondo no es abandonarse a la propia naturaleza instintiva, al capricho del momento, a la causalidad de las circunstancias. Ser si mismos es no separarse del momento y del lugar que se está viviendo, es reconocer las cosas por aquello que son en el momento y en el lugar en el cual son. La luna llena, la plenitud del ser, no es añadir algo que falta, es comprender íntimamente que nada falta. Para que esta comprensión no sea una alucinación o bien la adaptación de la realidad a la propia visión egocéntrica, es indispensable *ante todo quitar de en medio el dominio del yo*. *Ante todo* no quiere decir de una vez por todas, es un proceso continuo, de cada momento. Es la relación de fe con la naturaleza auténtica de la realidad, que no está basada sobre la propia comprensión de la realidad, sino sobre la realidad tal como es verdaderamente, de la que *yo no soy el amo*.

La representación de la luna llena es una forma tomada como símbolo, pero en realidad ninguna forma puede representar la naturaleza auténtica. *La predicación de la vía* que es expresión de la vía no se puede confinar en ninguna forma particular. No existe (no puede existir ni nunca existirá) la teoría perfecta que contenga la realidad completamente entera, por muchos elementos que se pongan juntos. Solo el *ser cuerpo* de cada cosa tal como es contiene toda la realidad entera.

Ser cuerpo se asemeja al mundo de los agregados, pero en realidad es completamente distinto. Es la manifestación directa e incondicionada del ser, mientras que el mundo, aun si tiene el mismo aspecto, es la red de condicionamientos en poder del continuo cambio. Sin embargo, cuando la red de condicionamientos no es vivida como condicionamiento, sino que evidencia para nosotros el rostro de la verdad, entonces ella misma predica la vía. Entonces es la forma que es no esta (única) forma. Si la relación directa, de fe y de identidad, con la forma que encuentro como no reductible a esa sola forma, es vivida sobre el trasfondo de la profunda paz que ninguna forma puede erosionar, entonces ser cuerpo asume la plenitud de su significado. Esto es verdaderamente la descripción de nuestro zazen. Cualquiera que haga zazen hace esta experiencia, sea más o menos consciente; esto es en lo que hay que creer al hacer zazen. Obviamente esto no se limita al tiempo y a la modalidad del zazen, pero ciertamente es la esencia de zazen.

En cualquier caso es fácil malinterpretar esta enseñanza, y es por ello que Dōgen nos pone en guardia diciendo que, entre muchos, solo Kanadaiba ha captado de verdad el qué es del ser cuerpo. Las personas que comprenden intelectualmente este discurso, aquellas que se ocupan del camino que este discurso implica, son innumerables, pero en cuanto a vivirlo de verdad, hemos de tener la conciencia de no poder compararnos a las grandes figuras del pasado. Nagarjuna, antes de encontrar a su maestro y entrar en la vía, era un maestro renombrado, con muchos discípulos, pero cuando se dio cuenta de que su enseñanza estaba errada, abandonó todo, dejó libres a sus discípulos y se puso a buscar en primera persona. ¿Cuantos tienen la vía de esta manera en su corazón, en vez de su propia imagen, y serían capaces de una honestidad parecida? ¿No sería más fácil enmascararse, diciendo que, aun dándose cuenta de que imparten una enseñanza no verdadera, no pueden abandonar a sus discípulos, con la excusa de que después de todo cada cual encuentra de todos modos su propia vía? Solo quien cree de manera recta

alcanza la recta vía, estas son palabras que no hemos de infravalorar, cualquiera que sea el ámbito en que se desarrolla nuestra vida. Creer de manera recta quiere decir creer que la exactitud de la naturaleza auténtica se transparenta por todas parte de forma clara. Quitar de en medio el dominio del yo es el primer paso para que esta transparente claridad, que a veces parece tan extraña, sea en cambio lo más familiar en nuestro caminar.

La enseñanza que dice de este modo yo manifiesto el multiforme cuerpo auténtico, representa el límite último de toda enseñanza. Más allá de eso, de hecho, no existe más que la realización en carne y huesos. Cuando el conocimiento no es conocimiento con el cuerpo, sino mediación entre aquello que es y aquello que debe de ser, entonces no es posible ver y oír directamente. En un cierto sentido es la misma enseñanza la que obstruye. Por esto se limita a decir que no es el ojo que ve, ni la oreja que oye, ni el corazón que conoce. Cuando en cambio es evidente que la vía es cuerpo, cuando está claro que la naturaleza auténtica es ser cuerpo, entonces de este modo yo manifiesto el multiforme cuerpo auténtico. El cuerpo de Buddha es la realidad del momento presente, no existe nada que buscar en otro sitio. Pero esto no es una formula vacía, es la carne y la médula de mi vida. Todo el poder, toda la virtud, todas las propiedades de Buddha, derivan de esto, del reconocimiento de que el cuerpo de Buddha es ser cuerpo y por tanto vivir en consecuencia.

Sin embargo todos los enseñantes de religión, todos los maestros que se las dan de ser tales, no enseñan el simple hecho de ser cuerpo, no enseñan la vida con la vida, sino que hacen de la enseñanza una actividad intencional y especial, enseñan adrede. Sus gestos están estudiados, porque están interpretando un papel. Para ellos el circulo vacío que abraza todo no es su propio ser cuerpo y el de los demás, la realidad de la vida, sino un nombre a añadir a las cosas, un signo que se escribe sobre un folio. El estar sentado de Nagarjuna, que manifiesta enteramente la naturaleza auténtica que es encarnación en el cuerpo, no es otra cosa que estar sentado inmóvil. Ellos, en cambio, hacen del estar sentados el argumento de sus sermones. Y se satisfacen por ello, pero quien se quita el hambre con el dibujo de una alimento quiere decir que no tenía hambre de ese alimento, y no lo come ni lo asimila. ¿Cómo puede entonces hacerlo suyo y hablar de él?

Si sobre el cojín no existe la forma del cuerpo en carne y huesos, la luna no está llena, la vía no es puesta en acto. Nada sucede por haberlo oído o por persona interpuesta. Es solo con el cuerpo propio que se puede dibujar la forma de la luna llena, la plenitud del ser. La plenitud, la redondez, que figuran la completud, no son conceptos o ideales, son realidad concreta. Precisamente porque la forma del cuerpo es la forma de la plenitud, es posible poner en acto la forma plena, la forma de la luna redonda. Si fuese una idea a la que atenerse, no la alcanzaríamos nunca. Puesto que, en cambio, la idea nace de la realidad auténtica, la podemos poner en acto en la realidad instante tras instante. Solo estemos atentos a no invertir los términos, lo redondo no se desprende de la idea de redondo, sino que es la idea de redondo la que proviene de la realidad de lo redondo, del ser cuerpo de lo redondo.

Yo, a lo largo de mi peregrinar, fui a China. Hacia el otoño de 1223, por vez primera llegue al monasterio Zen Aikuozankori. Sobre la pared del corredor occidental vi las distintas estatuas de los 33 patriarcas indios y chinos. En ese momento no comprendí; a continuación, durante el periodo de retiro estival del año 1225, volví allí una vez más y, mientras caminaba por el corredor con el monje encargado de recibir a los huéspedes, de nombre Joken y originario de Szechwan, le pregunté: «¿Este retrato de quién es estatua?». Y él: «Es la forma de luna redonda del ser cuerpo de Nagarjuna». Así lo explicaba, pero su cara estaba como sin nariz y su voz como sin palabra.

Yo le dije: «¡Ah, esto es precisamente como el *mochi* pintado!». Entonces el prorrumpió en una carcajada, pero aquella carcajada era como una espada que no corta; y que no puede rasgar el retrato del *mochi* pintado.

Posteriormente, mientras el encargado de los huéspedes y yo nos dirigíamos al sagrario y a los distintos lugares eminentes del monasterio, varias veces replanteé la cuestión, pero ni siquiera la más mínima duda parecía rozarle. Espontáneamente los monjes intervinieron para decir su opinión; se reunieron muchos, pero no fueron capaces de acertar la cuestión.

Yo dije: «Intentaré preguntárselo al abad». En aquel periodo era abad el monje Daiko. El encargado dijo: «Él no tiene nariz, no está en condiciones de comprender. ¿De qué modo podría saberlo?». Por ello no se lo pregunté al viejo Daiko. Así me dijo, pero tampoco él estaba en condiciones de acertar la cuestión. Incluso entre los sacos de piel que hacen preguntas y dan explicaciones faltan aquellos que están en condiciones de indicar la vía. Entre los sucesivos abades de antes y después, viendo aquella imagen, a ninguno le ha venido la duda, ni se ha planteado el problema de corregirla. Entonces, todas las cosas que no se está en condiciones de pintar, no se pintan en absoluto. Si se debe pintar, es necesario hacerlo de modo simple, directo. Por ello, la forma de la luna redonda del ser cuerpo, desde siempre es para no pintarla.

Si uno no se libera de la opinión de que la naturaleza auténtica coincida más o menos con la comprensión y la intuición del momento, sea que recorra la vía de *naturaleza auténtica ente* o que recorra la vía de *naturaleza auténtica nada*, es como uno que ha perdido el cabo del hilo conductor. Como consecuencia se debilita también su conciencia de tener que dar testimonio. Sabed que esta dispersión e indolencia es la consecuencia del proceso de corrupción en acción. Entre los jefes de las distintas escuelas, sin excluir ninguna, existe incluso quien ha llegado hasta el final sin haber testimoniado la naturaleza auténtica una sola vez en su vida. Confabulan que a la congregación de los auditores de la enseñanza les compete discutir alrededor de la naturaleza auténtica, mientras que a los discípulos de la vía Zen se les confía el sentarse en silencio. ¡Vaya pandilla! ¡Qué banda de bestias! La llamaría revoltijo de demonios, que adulteran y ensucian a lo largo de la vía de mi señor Buddha. ¿Es quizás que en la vía de Buddha el *qué* es el hacer de los auditores de la enseñanza? ¿Es quizás que en la vía de Buddha el *qué* es entrar en el silencio? Sabed, en verdad, que ni el hacer de auditores, ni entrar en el silencio es el *qué* en la vía de Buddha.

Al término del largo pasaje de Nagarjuna, Dōgen cita un episodio de su propia experiencia. Esta es la única mención personal de todo el texto. En uno de los monasterios a los que Dōgen se dirigió durante su permanencia en China, es recibido e introducido por el monje encargado del acogimiento (*shika*, en japonés), el cual, como es habitual, hace visitar al recién llegado los principales lugares del monasterio. Sobre la pared de un corredor existen 33 pinturas que representan a los patriarcas indios y chinos a partir de Mahakasyapa, discípulo de Śākyamuni Buddha, hasta el sexto patriarca chino HuiNeng. Evidentemente una de las pinturas representa a un personaje teñido de luz, envuelto en un aura redonda. Dōgen pregunta quien era, y el monje responde: «Es la forma de luna redonda del ser cuerpo de Nagarjuna». El monje habla sin darse cuenta de aquello que dice, siguiendo la costumbre.

Dōgen exclama espontáneamente: «Dar forma de pintura de este modo a la ausencia de encarnación que es la clave de Nagarjuna es como el *kōan* del *mochi* pintado». Esto es una referencia a un famoso *kōan* del Zen chino,⁸⁹ basado sobre la expresión de un antiguo maestro: «Un *mochi* pintado no puede satisfacer el hambre». Dōgen invita así al monje a reflexionar sobre el verdadero significado de la forma de la luna redonda del ser cuerpo expresado por Nagarjuna, sin contentarse con imágenes convencionales como aquella pintura. Pero el monje no tiene ningún deseo de salir de la rutina en la que se siente seguro. Ríe ante aquello que juzga como una broma del joven visitante extranjero, pero a su risa le falta espontaneidad y vigor.

Dōgen provoca a todos los monjes a preguntarse en primera persona que significa la forma de luna redonda del ser cuerpo, sin contentarse con definiciones, con respuestas preconfeccionadas por otros, pero no encuentra a nadie dispuesto a esta indagación, como si aquel problema no fuese el problema personal de toda persona de la vía, sino una cuestión cerrada, ya resuelta por la tradición. Dōgen entonces concluye que es mejor no pintar imágenes convencionales de aquello que trasciende toda convención.

Esto no es una cruzada iconoclasta. Las palabras de Dōgen son una invitación a resistirse ante la tranquilizadora tentación de resolver el problema religioso, el problema de la propia relación con la vida y con el sentido de la vida, apoyándose sobre imágenes y sobre respuestas codificadas. Eso es la negación de la verdadera búsqueda que ilumina la vida propia. La búsqueda verdadera tiene necesidad de originales, no de imitaciones. En el *Gabyō*⁹⁰ Dōgen afirma que, mientras que es innegable que una pintura de *mochi* no se puede comer y no quita el hambre, el problema religioso no es saciar el hambre que vuelve a sentirse una vez que el estomago se ha vaciado, sino alcanzar aquel alimento que satisface el hambre de una vez por todas, incluso si después se emplea cada vez. Por esto, afirma, es necesario *pintar el mochi*, porque solo a partir del *mochi* dibujado es posible realizar el *mochi* real. Tomemos el ejemplo de zazen, sentarse en silencio se convierte en zazen solo si yo conozco (he dibujado en mí) la forma del zazen que es sentarse en silencio. Si no tuviese claro en mí, *dibujada*, la forma del zazen, que precede a mí hacer zazen, sentarse en silencio no sería otra cosa que estar perdiendo el tiempo o reposando, y no la quintaesencia de la práctica religiosa.

La vía religiosa es única y unitaria, en ella la escucha de la enseñanza es el ponerla en práctica, y el ponerla en práctica es escucha y testimonio. Caminar sobre la vía es escuchar la enseñanza, ponerla en práctica, realizarla, testimoniarla, y esto es todo uno, no son momentos separados y separables. Si no fuese así habría quien está delante y quien está detrás, quien está dotado y quien es inepto, quien es meritorio y quien no lo es. Pero en la vía recorrida con corazón gratuito y sincero, no tienen sentido estas distinciones.

89 Dōgen hará de este *kōan* el objeto de un libro del *Shōbōghenzō*, titulado precisamente *Gabyō [La pintura de un mochi]*

90 Cfr. nota precedente.

Con el capítulo 10 concluye una primera exposición de la problemática de la naturaleza auténtica. A partir del siguiente capítulo Dōgen recomienza el análisis desde el principio, sirviéndose de otras referencias.

El maestro nacional Seian de Hangchow, en el distrito de Koshu, es un reverenciado e influyente personaje de la escuela de Baso. Dirigiéndose a sus discípulos se expresó diciendo: «El todo es el todo que vive: es naturaleza auténtica ente».

Sin dudar has de sondear cuidadosamente el sentido de la expresión: *el todo es el todo que vive*. De la misma manera que las condiciones kármicas subjetivas y ambientales no son iguales, existen muchos puntos de vista para acercarse a *el todo es el todo que vive*. El hombre común, el herético, el discípulo de los tres vehículos, el de los cinco, cada uno ha de conseguir su lugar. ¡He ahí el recto significado de *el todo es el todo que vive* dicho en la vía de Buddha! Aquello en lo que late el corazón, todo, forma el todo que vive; precisamente porque el corazón late en el todo que vive. Asimismo aquello en lo que no late el corazón forma el todo que vive; precisamente porque el todo que vive tiene el corazón que late. Esto porque aquello que es *el todo que vive* es *corazón*. ¡Es así! Por ello, cuanto *tiene corazón*, todo es *el todo que vive*; cuanto es *el todo que vive*, todo es *naturaleza auténtica*. Hierba, arboles, tierra, esto es corazón; y puesto que es el todo que vive, *es naturaleza auténtica*. Sol, luna, estrellas, todos los astros, estos son el corazón, y puesto que son el corazón son el todo que vive; y puesto que son *el todo que vive* son *naturaleza auténtica ente*. Esta es la *naturaleza auténtica* que el maestro nacional ha testimoniado. Si no es así, tampoco es la *naturaleza auténtica ente* que se trasmite en la vía de Buddha. El punto fundamental que el maestro nacional ha expresado es solo esto: *el todo es el todo que vive, es naturaleza auténtica*. Aquello que no es el todo que vive, tampoco es naturaleza auténtica. En este punto diríjamos una pregunta al maestro nacional: «¿Los diversos buddha son *naturaleza auténtica ente* o *naturaleza auténtica nada*?». Una pregunta así comporta la voluntad de examinar y escrutar. Examina y escruta por qué no ha dicho: «El todo es el todo que vive, por ello naturaleza auténtica», sino que ha dicho: «El todo es el todo que vive, naturaleza auténtica ente». En verdad incluso este *ser de es naturaleza auténtica* debes desnudarlo y abandonarlo. Desnudarlo y abandonarlo es volverlo una sólida barra de hierro; una solida barra de hierro es la vía [el apoyo a lo largo de su continuo moverse] de los pájaros. ¡Es así! Por ello todas las cosas que son naturaleza auténtica no son sino las cosas que existen del todo que vive. Debes penetrar hasta el fondo el todo que vive; no solo, debes penetrar hasta el fondo también la naturaleza auténtica, este es el criterio que guía. Si el maestro nacional al decir la vía no ha incendiado el punto focal de su comprensión, es porque este no se debe incendiar si no ha llegado su momento. También hoy la vía no debe ser dicha de forma arbitraria, sin el criterio que guía. Además, el principio de verdad que se concreta en cada uno de nosotros, incluso si yo por mí mismo no soy capaz de atraparlo y aferrarlo, es de todos modos los cuatro grandes elementos (tierra, agua, fuego y viento, que constituyen las cosas), es de todos modos su forma de agregación, es también piel, carne, huesos, médula. Así son las cosas y así es el testimoniar la vía, es el testimoniarla que continúa durante toda la vida, es los muchos momentos de vida que son el resultado de testimoniarla.

Este fragmento del *Bussō* contiene un aspecto fundamental del budismo, ignorando el cual es imposible comprender qué indica la vía de Buddha, pero que al mismo tiempo se presenta como poco claro. Se corre el riesgo de confundirse al interpretar el significado de la palabra *corazón* (*shin* en japonés). Etimológicamente hablando es la traducción de los términos sánscritos *citta* y *manas* que significan, con ligeros matices de diferencia, «mente, corazón, alma, voluntad, intención, propósito, sentimiento...»; es decir algo ligado a la conciencia de existir. Pero el ideograma *shin* tiene también un significado profundo, partiendo de la experiencia de la conciencia de la vida, extiende a la vida misma la cualidad del «corazón», tanto a aquello que está animado, que tiene un corazón, como a aquello que está inanimado, que no tiene un corazón. Véase la expresión, atribuida al mismo Buddha: «*U*

shin hi shin doji jodo», «aquel que tiene el corazón, aquello que está sin corazón al mismo tiempo es/se convierte en la vía».

De esta manera Dōgen contrapone primero aquello que *tiene corazón* a aquello que *no tiene corazón*, siguiendo la comprensión convencional que atribuye un corazón a los seres sintientes animados y define en cambio sin corazón a las cosas, a los seres inanimados. Pero después salta al significado mucho más profundo que tiene en la vía de Buddha afirmando:

«¡He ahí el recto significado de el todo es el todo que vive dicho en la vía de Buddha! Aquello en lo que late el corazón, todo, forma el todo que vive; precisamente porque el corazón late en el todo que vive. Asimismo aquello en lo que no late el corazón forma el todo que vive; precisamente porque el todo que vive tiene el corazón que late. Esto porque aquello que es el todo que vive es corazón. ¡Es así! Por ello, cuanto tiene corazón, todo es el todo que vive; cuanto es el todo que vive, todo es naturaleza auténtica. Hierba, arboles, tierra, esto es corazón; y puesto que es el todo que vive, es naturaleza auténtica. Sol, luna, estrellas, todos los astros, estos son el corazón, y puesto que son el corazón son el todo que vive; y puesto que son el todo que vive son naturaleza auténtica ente.»

Quizá *corazón* es aquello que en la expresividad budista está más cerca de lo que en el cristianismo es expresado como *creación*.

Para comentar este importante fragmento del texto, usaré una reflexión de Kōshō Uchiyama, que me parece particularmente apropiada:

«A nosotros nos hace vivir aquello que hace vivir. A este *aquello que hace vivir* la vida, viviendo, se vuelve constantemente, es retorno al punto que no tiene un más allá. Como cada hoja de un árbol que vive haciendo un continuo retorno a la vida que hace vivir a ese árbol. Esto es *Existencia de naturaleza auténtica*. *Hierba, árboles, tierra... sol, luna, estrellas, todos los astros*, todas las cosas son la vida misma, la realidad de la vida. Si todo es la realidad misma de la vida, todo es por tanto *naturaleza auténtica*. Intentemos decir la afirmación de Dōgen de manera fácil, con una terminología actual. La expresión *El todo que vive* nombra la realidad en tanto que es todo aquello que es. En cambio la expresión *Naturaleza auténtica* indica aquella cualidad intrínseca de la realidad, por la cual es, haciendo constante retorno al fundamento que la hace ser. Indica por tanto el aspecto religioso de la realidad. Verdaderamente el retornar al fundamento es la verdadera acción, es el verdadero quehacer que constituye la realidad. ¡El hecho real de existir así! Hecho real que a cada momento es verdadero quehacer; ¡es retornar al fundamento! Aquí está la misteriosa contradicción de la religión que es un gran dinamismo de la vida por la vida. Esto es el retorno al punto que no tiene más allá.

Sin embargo, desde el momento en que abrimos los ojos a la existencia y nos volvemos conscientes, surge en nosotros el anhelo del placer de este mundo. Eso puede conducirnos a la ruina; pero a la vez se despierta en nosotros como una especie de anticuerpo, e incluso la búsqueda del valor absoluto para no perdernos. Así pues sentimos tendencias opuestas: ¡Aquel que ahora nos gusta, y aquello que es la verdadera forma de nuestro ser! Esta es la contradicción, ¿verdad?

Este tormento Pablo lo expone de modo simple y claro, profundizándolo en sentido religioso: *“De hecho consiento en mi intimidad la ley de Dios, pero en mis miembros veo otra ley que está en guerra con la ley de mi mente y me vuelve esclavo del pecado que está en mis miembro. ¡Soy un desventurado! ¿Quién me liberará de este cuerpo dedicado a la muerte?”* (Rm 7,22-24). Con sufrimiento tendemos a aquello que de verdad hemos de ser, pero que no estamos en condiciones de conseguir. Mientras existe el sentido del quehacer que llamo el *cómo debemos ser*, al mismo tiempo existe el hecho real de no estar en

condiciones de conseguirlo. Sin embargo, mientras que existe esta condición contradictoria, existe también de todos modos el reclamo de cómo debemos ser. Por ejemplo, aquellos que siguen la vía de la práctica religiosa en el Zen, piensan: "Hago zazen con todo mí mismo porque deseo obtener la iluminación". Sin embargo, haciendo esto, precisamente por el hecho de buscar y perseguir la iluminación, ocurre por contra que la iluminación se desvanece y vuela lejos, quién sabe dónde, dejándonos atrapados en nuestro deseo de iluminación. Este es el punto doloroso. ¡Sondeémoslo hasta el fondo!

Kant afirmó: *Tu debes actuar, por tanto puedes actuar*; a lo cual Hegel añade con lucidez: *Tu debes y por ello no puedes*. Ya que has de hacerlo, se da la circunstancia para que puedas. Pero a menudo no puedes. Entonces, ¿el imperativo *debes* es absurdo? ¡No! Ese límite que el *deber* de hacer plantea es una barrera que desempeña precisamente la función de barrera; por esto, ahí está la consecuencia de que *tú no puedes*.

Sin importar cuánto lo intentes, la contradicción de hecho no se resuelve, sino que persiste perturbando la intimidad de la vida. ¡Es una contradicción total! A menudo no se llega a pensar hasta ese punto; ¿pero y si yo, de verdad, filtrase mi sufrimiento, y si hiciese evaporar a la luz de la religión la contradicción de mi vida? Al fin y al cabo el problema que persiste es precisamente este: la realidad como es y la realidad de cómo debería ser. Todos sufrimos porque no se logra superar esta dicotomía. He ahí por qué Dōgen habla de *el todo que vive* y de *naturaleza auténtica*. Para entender que está diciendo, es necesario observar e interpelar la vida tal como es.

¡El todo que vive es naturaleza auténtica! *El todo que vive*: por tanto el hecho de que todo lo existente existe, eso es la vida. La *naturaleza auténtica*: es decir todo lo existente debe retornar a su fundamento, eso es la vida. Desde el punto de observación de la vida misma el todo que vive es naturaleza auténtica; ¡existente y verdadero modo no son sino una única cosa sola! Antes de separar en dos, existe lo existente y al mismo tiempo existe la dirección y el verdadero modo. Sin embargo, desde nuestra forma de pensar existente y verdadero modo, aquello que es y aquello que debería ser hecho, son un contradicción irresoluble. ¡Debes hacer, por ello puedes hacer! ¡Deberías hacer, por ello no puedes hacer! ¡Es como en la famosa historia de Aquiles y la tortuga! Se cristaliza una lógica en base a la cual Aquiles no puede, hasta el infinito, alcanzar y superar a la tortuga que ha salido antes que él, incluso si es más veloz. Aquiles hace el trayecto que lo separa de la tortuga pero, mientras tanto, esta se mueve hacia delante, y así hasta el infinito. ¡Ay de mí! Es una lógica dialécticamente incontestable, y por muchas vueltas que le des en la cabeza, ¡no hay salida!

Intentemos pensar a Aquiles como lo existente y a la tortuga como el verdadero modo de hacer. Apenas intentamos hacer que aquello que es alcance a aquello que debería ser, esto se mueve un poquito hacia delante. Por mucho que se lo fragmente hasta el infinito, se termina por consolidar un razonamiento en base al cual lo existente no alcanza nunca el verdadero modo de ser. Desde el punto de vista de la lógica común occidental esto es una contradicción que no puede ser resuelta de ninguna manera. Sin embargo, si volvemos a las cosas como son de hecho, Aquiles alcanza y supera a la tortuga muy fácilmente. Nos convencemos a nosotros mismos de ser irremediablemente personas comunes y, por tanto, de no poder alcanzar Buddha (el ser que vive el verdadero modo de ser). ¡No podemos de ninguna manera alcanzar Buddha! Sin embargo, si dejamos de lado ese pensamiento, y si volvemos a la realidad de la vida tal como es, pues bien, incluso el hombre común alcanza Buddha y vive la vida como debe de ser. Sí, porque el Buddha al que se debe volver, el punto definitivo al que se debe volver, no es otra cosa que la vida misma tal como es. Es importante abrir los ojos y mirar decididamente este punto. El motivo por el cual los discursos y los sermones de los monjes budistas no llegan casi nunca a ser sermones de budismo es que, sin

superar esta contradicción entre lo existente y el verdadero modo de ser, solo se limitan a hacer bellos discursos sobre cómo deberían ser las cosas. En cambio un sermón budista debe encontrar su comienzo en la vida auténtica tal como es, que precede a la contradicción, que precede la división en dos de la existencia que llamamos *el todo que vive* y del verdadero ser y hacer que llamamos *naturaleza auténtica*. En cualquier sitio donde nos encontremos, en cualquier situación en la que acabemos, puesto que nosotros vivimos la vida, la cual es tal como es, en esa vida que vivimos tenemos también la dirección al punto definitivo y la llamada al fundamento. Hablar de naturaleza auténtica es poner en práctica día tras día esta profundización. Ello no tiene nada que ver con el éxito o el fracaso, con una voluntad débil o fuerte, se trata tan solo de tener que volver siempre al punto al que se tiene que volver. Se trata de profundización. Por ello, con tenacidad, no hay nada más que volver a la vida tal como es».⁹¹

Creo que estas palabras nos ayudan a evitar muchos malentendidos respecto al significado de naturaleza auténtica e incluso respecto al sentido y a la razón de ser de la práctica religiosa que llamamos zazen. Volver al punto definitivo es volver al corazón, en la acepción sobre la que se ha dicho: corazón, que es la vida que sostiene todo aquello que es la vida que obedece al diseño por el cual es, dirigida a la meta que es su misma razón de ser.

«*Así son las cosas y así es el testimoniar la vía: es el testimoniarla que continúa durante toda la vida, es los muchos momentos de vida que son el resultado de testimoniarla*».

91 KŌSHŌ UCHIYAMA, *Busshō o ajwau*, Hakujusha, Tokyo. El libro, cuyo título significa *Saboréar Busshō*, no está traducido al italiano, por tanto este fragmento es una traducción libre mía.

Un día el maestro Dai I del monte Dai En, dirigiéndose a los discípulos presentes, indicó la vía diciendo: «Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada». Entre aquellos que, en el cielo y en la tierra, oyen este testimonio, hay quién pone en funcionamiento una gran alegría, pero no falta quien se desconcierta por la duda. Sākyamuni expresa la vía diciendo: *El todo es el todo que vive, cada cosa que es, es naturaleza auténtica*; Dai I la expresa diciendo: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada*. Los conceptos de *ente* y de *nada* son diametralmente diferentes; por tanto es natural plantearse la duda sobre cuál de los dos modos de expresar la vía sea el apropiado. Sin embargo, precisamente porque la vía de Buddha es vía, expresarla diciendo: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada* es el modo mejor. La expresión del maestro Seian «*naturaleza auténtica ente*», suena como si quisiese echar una mano al Buddha antiguo. En cambio hacer esto es como querer manejar entre dos el mismo bastón de viaje. Al contrario, en la expresión de Dai I, es el mismo bastón de viaje el que ha engullido a ambos. En otras palabras, el maestro nacional es hijo de Baso, Dai I es el nieto; sin embargo el nieto en el dharma siguiendo la vía del viejo maestro se convierte en un gran anciano, en cambio el hijo en el dharma, siguiendo la vía del viejo maestro, permanece como un menor.

Entonces, el principio último que Dai I indica es el principio último que dice: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada*. Ninguna alusión a una realidad indefinida que está más allá de lo limitado. Aquello que es indicado está en cambio al alcance de tu mano, como el rollo del Sutra que custodias al interior de tu casa. Continúa investigando y preguntándote: ¿Convirtiéndose en qué, todo aquello que vive, se convierte en naturaleza auténtica? ¿Siendo qué, es naturaleza auténtica? Si uno dice que la naturaleza auténtica es algo que está aquí o allí, considéralo un demonio. Sí, puesto que añade algo a todo aquello que vive, se presenta por ello como un hijo del demonio. La naturaleza auténtica, precisamente esta y no otra cosa, es la naturaleza auténtica; así todo aquello que vive, precisamente esto y no otra cosa, es el todo que vive. El sentido originario de todo aquello que vive no es el de ser un instrumento práctico para la realización de la naturaleza auténtica. Por ejemplo, incluso si tu entendieses la naturaleza auténtica como algo en función de lo cual existen otras cosas, recuerda el principio fundamental de que la naturaleza auténtica no es algo que ha de ser sacado de algo distinto. No sucede que si Cho bebe Ri se emborrache. Si la naturaleza auténtica no fuese por sí misma, ni siquiera el todo que vive sería. Si el todo que vive no existiera, ni siquiera la naturaleza auténtica sería.

Hyakujuō dijo: «Quien explica que en el todo que vive existe la naturaleza auténtica, difama a Buddha, Dharma y Sangha. Y también quien explica que en el todo que vive no existe la naturaleza auténtica, difama a Buddha, Dharma y Sangha». ¡Es así! Por tanto, decir naturaleza auténtica ente, como decir naturaleza auténtica nada, ambas maneras difaman. Pero incluso si inevitablemente difamas, tú debes de decir la vía.

Desde aquí, una pregunta obvia que dirigimos a Dai I y a Hyakujuō. Una vez reconocido que no existe decir sin difamar, ¿es posible entonces expresar la naturaleza auténtica? He aquí la norma: si dices la vía con la palabra, no profanar la palabra que dices. Si la vía es dicha con la palabra, a la vez viene también el escuchar la palabra que dice la vía. Diríjamonos de nuevo a Dai I, él dice la vía con la palabra: *Todo aquello que vive, naturaleza auténtica nada*; por qué no dice: *Toda la naturaleza auténtica es nada de la naturaleza auténtica*? Como conclusión debemos reconocer que hasta ahora, ni siquiera en sueños, nadie ha divisado el verdadero sentido de: *Todo de todos los buddha es naturaleza auténtica nada*.

¡Tú, acepta este reto!

Como ejemplo de testimoniar la vía que continua durante toda la vida, tomando la forma del reintegrar cada momento de la propia vida en el testimonio de la vía, del cual Dōgen habla como conclusión del discurso anterior, se cita ahora, con el nombre póstumo japonés de Dai I, al maestro Guishan Lingyou (Isan Reyu, 771-853), el cual era discípulo de Paichang

Huaihai (Hyakujuō Ekai⁹²), el gran reformador del budismo Zen chino, y que es quien extendió la regla monástica en la cual se han inspirado todos los maestros sucesivos que han codificado una regla, incluido Dōgen. Hyakujuō es uno de los primeros abades Zen que ha puesto en relieve la importancia del trabajo manual en la vida de la comunidad, realizando así una verdadera revolución. Hasta entonces el trabajo era visto como un impedimento a la práctica de la vía por parte de los monjes, que se dedicaban exclusivamente a zazen y a la limosna. Hyakujuō asegura que *un día sin trabajo es un día sin comida*, en tanto que cada cual ha de procurarse el alimento con su propio trabajo personal. Se dice que un día, cuando ya había superado los ochenta años, los discípulos escondieron su azada para impedirle trabajar en los campos. Entonces él no comió hasta que no le restituyeron su instrumento de trabajo. Una transformación extraordinaria de la regla, si pensamos que en la India todo trabajo manual estaba prohibido al monje, el cual *debía* depender de otros para su sostén, para realizar la interdependencia entre los seres y los distintos estilos de vida. En cambio aquí asume gran importancia el hecho de que cada cual ha de basarse y contar fundamentalmente consigo mismo y que la interdependencia entre los seres no debe convertirse en una excusa para delegar en otros un aspecto esencial de la propia vida, como es el del propio sostén.

Este fragmento del texto de Dōgen nos muestra precisamente este importantísimo aspecto: que la relación con la vía cambia al avanzar en ella, y este cambio se concreta en distintas formas de comportamiento y en distintas manera de expresión. En el capítulo precedente habíamos visto al maestro nacional Yuenkauan Hsian (Seian) afirmar:

«*El todo es el todo que vive, es naturaleza auténtica*»

Dōgen ha tomado nota de esa afirmación, para examinar el significado de *ser* en la expresión *es naturaleza auténtica*, dicha por Seian. Releamos sus palabras:

«*En verdad incluso este ser de es naturaleza auténtica debes desnudarlo y abandonarlo. Desnudarlo y abandonarlo es volverlo una sólida barra de hierro; una sólida barra de hierro es la vía [el apoyo a lo largo de su continuo moverse] de los pájaros. ¡Es así! Por ello todas las cosas que son naturaleza auténtica no son sino las cosas que existen del todo que vive. Debes penetrar hasta el fondo el todo que vive; no solo, debes penetrar hasta el fondo también la naturaleza auténtica: este es el criterio que guía*».

Este Seian era un discípulo del gran maestro Mazu Daoyim(Baso Doitsu, 709-788), del cual también Hyakujuō era discípulo. A partir de los discípulos de Mazu se originan las cinco grandes escuelas del Zen Chino, dos de las cuales, Rinzai y Soto, han llegado hasta nosotros pasando por Japón.

El maestro Dai I, del cual se habla en este capítulo, se expresa en términos diametralmente opuestos respecto a Seian: «*El todo es el todo que vive, naturaleza auténtica nada*». Después de todo cuanto se ha dicho tenemos los elementos para comprender por qué «solamente la expresión *el todo es el*

92 Cf. capítulo 13, nota 51 del texto original.

todo que vive, naturaleza auténtica nada es excelente en la vía de Buddha» respecto a afirmar la existencia de naturaleza auténtica. Incluso si (de hecho, en perfecta sintonía con el hecho de que) Buddha, el venerado maestro de todos nosotros, afirma que *todo es el todo que vive, cada cosa que es, es naturaleza auténtica*. Con esta afirmación Sākyamuni Buddha afirmaba una verdad nunca oída de forma tan explícita y directa. La naturaleza de Buddha, la naturaleza auténtica del ser, no es algo que algunos tienen y otros no; no es algo que se obtiene, por gracia o por mérito; no es algo especial, sino que es la verdadera naturaleza de cada cosa que es la forma del todo viviente, la entidad del todo que existe como cada cosa. Esta verdad debía ser expresada de este modo universal y omnicomprensivo, pero para que sea realmente verdadera es necesario que cada uno la haga propia, la encarne en la propia vida y en el propio modo de exponerla. No debemos bloquear esta expresión de la verdad, porque bloquearla es la negación de la vía; porque, de la misma manera que *todo es el todo que vive*, cada cual debe expresar la verdad del modo que le es propio y no tomando prestado el modo de otro; porque extrapolar una expresión, por muy santa y sabia que sea, es el modo mejor para separarla de sí mismo, haciendo de ella un ídolo, mientras que esa expresión corta el soporte de todo ídolo. *Nada* indica que la afirmación del ser no quiere decir que la naturaleza auténtica sea *algo*, que puedo maneja, para observarla, mostrarla, venerarla; *nada* indica que la naturaleza auténtica no puede convertirse en mi bastón de viaje antes de que yo sea efectivamente mi naturaleza auténtica. Cuando yo soy mi naturaleza auténtica, hago de ella mi bastón de viaje, hago de ella los pasos de mi camino y entonces su nombre es *nada*, porque, llamándola con un nombre especial, hago de ella algo que no es. Así dice mucho mejor la vía la expresión de Dai I que no aquella de Seian, el cual, en el fondo, no hace sino repetir las palabras de Sākyamuni. Las mismas venerables palabras pueden convertirse en estímulo para hacerlas propias, asimilándolas y anulándolas como se hace con una comida que se digiere y se convierte en alimento y después en energía que se trasmite con el propio modo de ser, o bien en obstáculo e impedimento, porque nos paralizamos en la repetición del dicho oído, sin ingerir nunca el alimento que tenemos delante.

Esta es la diferencia entre devoción e idolatría, diferencia a menudo sutil como una sombra, pero determinante y que ese *nada* disipa. A menudo la religión se convierte en idolatría (budolatría, cristolatría...) porque cosifica y cristaliza aquello que venera, en vez de asimilarlo.

La vía no es un sendero inmóvil sobre el cual nosotros nos movemos. Vive y se mueve ella misma, y no es nunca la misma; esta es su inmutabilidad. Así el monje Hyakujō reivindica como vía de Buddha el trabajo físico para el propio sostén, en armonía total con los antiguos maestros que afirman como vía la abstención de todo trabajo productivo que puede ofuscar la gratuidad del existir. La vía es el tiempo de su momento: *naturaleza auténtica nada*.

Pero, nunca se lo remarcará bastante, eso no tiene nada que ver con perderse en la indeterminación, con referirse a un más allá, a otro escenario distinto de mi vida actual. Es aquello más íntimo e intrínseco a la propia vida que existe. *Es el Sutra que custodias al interior de tu casa*, y aquí sutra no es un texto sagrado, sino, según su etimología, la trama y la urdimbre constitutiva. Por ello identificar la naturaleza auténtica en *algo*, como si fuese

distinto a, un añadido o un elemento extrapolable respecto al todo que vive, es poner en marcha ese principio de separación que caracteriza la actividad del demonio; el separado, el opositor al camino religioso de unificación. Si tomamos en consideración la naturaleza auténtica, entonces ella es aquello que es, ninguna otra cosa que naturaleza auténtica. Si tomamos en consideración el todo que vive, eso es aquello que es, ninguna otra cosa que aquello que vive. Unificar, ver la unidad, no quiere decir ciertamente mezclar, confundir las cosas. Por poner un ejemplo: el cuerpo y el espíritu son la unidad de mi persona, inseparables, porque, si separo cuerpo y espíritu, el ser que soy ya no es. Al mismo tiempo el cuerpo es cuerpo, el espíritu es espíritu. Si el cuerpo no fuese en tanto que cuerpo ni siquiera el espíritu sería; si el espíritu no fuese en tanto que espíritu, ni siquiera el cuerpo sería. El espíritu no es en función del cuerpo, el cuerpo no es en función del espíritu. Pero la unidad inseparable de cuerpo-espíritu no quiere decir que cuerpo y espíritu sean una confusa amalgama.

Por tanto, tanto decir que la natura auténtica *es*, como decir que *no es*, en términos rigurosos es siempre una manera de difamar el despertar a la realidad no afectada por la distinción *ser/no ser*, una manera de contaminar la norma del camino dentro de esa realidad, un modo de malinterpretar la comunión de los seres que están en ese camino. Sin embargo, esto no debe ser una excusa para eximirse de decir la vía con las propias palabras. El reconocer el límite de la palabra y, así mismo, su poder contaminante, no nos autoriza a escondernos detrás del parabrisas de la afasia. El verdadero silencio no es nunca un simple callar, brota cuando se ha dicho todo. Quien se refugia en el estar mudo con la excusa de que la palabra en cualquier caso contamina, contamina el silencio con su silencio. No solo, contaminación e incontaminación son conceptos que necesitan el uno del otro para subsistir, por lo que lo incontaminado no reside en el abstenerse de aquello que consideramos contaminante. Por ello el *Sutra de la Sabiduría del Corazón* recita: «¡Oh discípulo, mira! El aspecto de cada cosa es el infinito: no existe ni el nacer, ni el perecer, ni el contaminar ni el purificar, ni el crecer ni el disminuir».

En vez de dejar resbalar sobre nosotros estas palabras, sin pararnos e interrogarnos sobre ellas, preguntémonos por qué decir tanto que la naturaleza auténtica es, como que no es, es una forma de difamarla. La naturaleza auténtica, como todo aquello que indica el fundamento y la consumación, no está descrita por las categorías de ser y no ser. Usar las categorías del ser y del no ser implica un juicio (*es* o *no es*), afirmado a partir de un punto de observación. Con otras palabras, para afirmar que algo es o no es, es necesario ponerla como objeto para un sujeto. Pero la naturaleza autentica, que es la forma de ser original, está consumada en todas las cosas, no se plantea como objeto, ni exterior ni interior, para ningún sujeto. Más bien se revela en el momento en el que cae la distinción entre sujeto y objeto, entre observador y observado. Es decir, precisamente cuando desaparece el soporte que sostiene las categorías del ser y del no ser. Por tanto, en términos rigurosos, decir tanto que es como decir que no es, por extraer de algún modo una conclusión, es un modo de difamarla, es decir de tratarla por aquello que no es.

Pero Dōgen presiona todavía: no te creas que has concluido y que puedes ponerte a descansar diciendo: «el todo es el todo que vive, naturaleza auténtica nada». Las expresiones que Dōgen usa a continuación no son juegos de palabras, sino formas de ver e iluminar la realidad desde distintos puntos de vista. Si el todo es el todo que vive, no existe necesidad de extraer ninguna naturaleza auténtica especial, por lo cual naturaleza auténtica nada. Dicho en otros términos, cada cosa es su naturaleza auténtica, por lo cual no existe siquiera necesidad de mencionar el todo que vive. Pero si cada cosa es naturaleza auténtica eso quiere decir que la naturaleza auténtica no está añadida a cada cosa, sino es cada cosa como es, por tanto la naturaleza auténtica es nada. No solo, la naturaleza auténtica (naturaleza de Buddha) es la naturaleza de cada cosa en el mundo de Buddha, pero en el mundo de Buddha (en el mundo como lo ve Buddha) cada cosa es Buddha, es más, cualquier cosa es todo los buddha. En este punto, ¿qué necesidad existe de hablar de naturaleza auténtica? Dicho esto, ahora cada uno de nosotros debe de decir algo, debe de decir la vía a su manera.

El maestro Zen Hyakujo Daichi, dirigiéndose a sus discípulos, dice la vía con la enseñanza: «El Buddha es verdaderamente el vehículo más elevado, es verdaderamente la más alta sabiduría. Es verdaderamente la vía de Buddha la que construye a este hombre, es verdaderamente ser Buddha la naturaleza auténtica, es verdaderamente la guía. Es verdaderamente el comportamiento que recibe y usa las cosas sin contaminarlas, es verdaderamente la inteligencia que no contamina. Momento tras momento aquí está el buen uso de la relación que une entre ellas a las cosas, está la libertad de la verdadera sabiduría. Si haces de ello tu vehículo, entonces, ahí está, contiene el profundo nexo entre todos los acontecimientos. Puesto en la vida, no se para en la vida; puesto en la muerte, no se queda enredado en la muerte; puesto en medio de los fenómenos que suceden, permanece como una puerta abierta. No está condicionado por el hacerse y deshacerse de las cosas, está libre en medio de la realidad que pasa, sin dificultad entra y sale. Si es justo así, siempre que tú seas justamente así, sin plantear superior o inferior, incluso el cuerpo de una hormiguita, las cosas una a una, son esta maravillosa tierra pura, son el insondable discurso»

Así ha expuesto Hyakujo sobre la vía. Aquello que llamamos los cinco elementos [que constituyen el hacerse y deshacerse de los fenómenos] es el cuerpo indestructible de la realidad. El entregarse instante tras instante constituye la puerta abierta, constituye el broche inquebrantable de los fenómenos que se hacen y deshacen. Da y recibe la vida y no se para en la vida, al acoger y afrontar la muerte no se queda enganchado en la muerte. No amar la vida de modo morboso, no tener miedo a la muerte siguiendo el instinto. ¡Ahí está, eso es ya la morada de la naturaleza auténtica! Mostrar agitación y escapar con disgusto es salir de la vía. Debes comprender el sentido de los distintos fenómenos que suceden frente a tus ojos, este es el comportamiento que ofrece y recibe sin contaminar. Esto es el Buddha, el vehículo más elevado. ¡Esta es la morada de Buddha, es verdaderamente la maravillosa tierra pura!

Las palabras de este capítulo no necesitan un comentario, son claras y frescas como el agua de un arollo en el cual sumergir las manos y las muñecas en un día de canícula. Llamo únicamente la atención sobre el *comportamiento que recibe y usa las cosas sin contaminarlas*, sobre la *inteligencia que no contamina*. Difícil añadir algo sin contaminar, pero cuando se siente necesidad de este comportamiento, de esta inteligencia, una necesidad que se hace más aguda con el paso de los años, en las relaciones con los demás, con la naturaleza, con los afectos, con la alegría, con el dolor, con nosotros mismos...

«Momento tras momento aquí está el buen uso de la relación que une entre ellas a las cosas, está la libertad de la bendita sabiduría»

La sabiduría bendita es aquella que no se extasía de su saber, sino más bien de descubrirse pobre y que retorna libre de su pobreza. Saber que no se sabe abre las puertas al abandono que libera.

En la vida, vivir con la vida; en la muerte, morir con la muerte. No esta mal, creo yo, amar a la vida, cuando amor es afecto que deja fluir; la morbosidad que quiere retener no es amor, sino dominación del yo. Es normal, creo yo, temer la muerte, porque representa el absurdo y, sobre todo, lo desconocido; pero el temor deriva de la ignorancia, no de la cosa en sí. Amar dejando correr, saber que el temor deriva del ignorar, ahí *esta ya la morada de la naturaleza auténtica*.

Ōbaku estaba sentado en la sala de te de Nansen, cuando este le preguntó: «Cuando el aprendizaje de zazen y de la sabiduría proceden a la par, la naturaleza auténtica se manifiesta claramente: ¿Qué significa este principio?». Ōbaku respondió: «Cuando en el arco de las veinticuatro horas no te apoyas en ninguna cosa, comienzas a obtenerla». Nansen añadió: «Es tu ojo de anciano el que ve así, ¿verdad?». Ōbaku se defiende: «No oso». Entonces Nansen dijo: «Dejemos de lado por ahora la moneda para el agua de beber en el viaje y vayamos a la moneda para las sandalias de paja: ¿Dime, cuál es el tipo de hombre que restituirá el precio?». Ōbaku permaneció en silencio.

En verdad, el principio de que el aprendizaje de zazen y de la sabiduría caminen a la par no es entendido como si del caminar del estudio de zazen y de la sabiduría se siga automáticamente la clara manifestación de la naturaleza auténtica; sino en el sentido de que allí donde existe clara visión de la naturaleza auténtica, existe también el aprendizaje de zazen y de la sabiduría que caminan a la par. Este es el sentido profundo de la pregunta: *¿Qué significa este principio?*. A modo de ejemplo planteemos otra pregunta, idéntica a la primera: *La naturaleza auténtica se manifiesta claramente, ¿pero quién es el que la pone en práctica?*

Existe el aprendizaje a la par de la naturaleza auténtica, existe la naturaleza auténtica que se manifiesta claramente, existe la pregunta: *¿Este principio qué significa?* Hacer lo que sea necesario para comprender esto es testimoniarlo.

¿Cuál es el significado de la expresión de Ōbaku: *Cuando en el arco de las veinticuatro horas no te apoyas en ninguna cosa, comienzas a obtenerla?* Significa que, de cualquier modo en que las veinticuatro horas habiten las veinticuatro horas, tu no te apoyes. Este mismo no apoyarse, que perdura las veinticuatro horas, es la naturaleza auténtica que se manifiesta claramente. Este *las veinticuatro horas* no es algún otro tiempo que quizá debe venir, no es otra tierra que quizá exista. ¿De cuáles veinticuatro horas estamos hablando? ¿Hay que entenderlas como las veinticuatro horas de los seres humanos? ¿O como las veinticuatro horas de un mundo que está en otra parte, tras alguna esquina de algún mundo? ¿O como las veinticuatro horas de un mundo de plata que llega en destellos? Se trate de este mundo, se trate de otro mundo, permanece siempre: *tu no te apoyes*.

La frase de Nansen: *Es tu ojo de anciano que ve así, ¿verdad?*, equivale a decir: *¡Ciertamente ver así es difícil!* Incluso si se dirige a Ōbaku diciéndole: *Es tu ojo de anciano que ve*, esto no debe hacer pensar que el ojo de anciano que ve es él. Incluso si en Ōbaku aquel ojo coincidía perfectamente con él, aquél él no es solamente Ōbaku. Porque *el ojo del anciano que ve* está ampliamente difundido alrededor de modo evidente.

Ōbaku dice: *No oso*. En la China de la época Sung recurría a esta exclamación quien era interpelado sobre sus talentos personales; sea que fuesen o no fuesen tales, respondía, precisamente, *no oso*. Pero el sentido profundo de este *no oso* no es el del común *no oso*. El testimonio de la vía es la comprensión de la vía, pero esto no es el resultado de un cálculo. Sea que *el ojo del anciano que ve* se refiera a un anciano en general, sea que se refiera a Ōbaku, si existe verdadera comprensión la respuesta no puede ser sino *no oso*. Si surge un búfalo de agua no puede sino hacer: «¡Muu! ¡Muu!». Asimismo donde existe comprensión, allí existe comprensión. El sentido último de comprender es en cualquier caso que la comprensión es comprensión. Entonces, ¡intenta tú también comprender!

Nansen dice: «Dejemos a parte por ahora la moneda para beber durante el viaje, y vayamos a la moneda para las sandalias de paja: ¿Dime, cuál es el tipo de hombre que restituirá el precio?». El verdadero significado de esta expresión es investigado hasta agotar las propias energías vitales. Debes aplicarte con todo el corazón a estudiar por cuál motivo la moneda para el agua es dejada a parte por el momento; mientras que la moneda para las sandalias de paja es tomada en consideración. En conclusión la cuestión es cuántas sandalias de paja han sido pisadas y desgastadas hasta el final durante los meses y los años de práctica. Por tanto la respuesta es: *Si no restituyes la moneda, quiere decir que no te has puesto las sandalias*. O bien es: *Dos, tres pares*.

Este es el testimonio, este es el sentido profundo.

Ōbaku, en este punto, permanece reposado. Este es el verdadero esta reposado. No es estar descansando por no haber sido entendido, ni por no haber entendido. Es tan solo un verdadero monje cubierto con su verdadero hábito del color original. Sabed que la vía contenida en el descanso es como la espada contenida en la risa. La clara visión de la naturaleza auténtica es como comer hasta la saciedad la sopa en el desayuno y el arroz hervido en la comida.

Rememorando esta circunstancia, Isan pregunta a Kyozan: «¿Quizá no quiere decir eso que Ōbaku no ha logrado atrapar a Nansen?».

Kyozan respondió: «No es así. Sino que es evidente que, en esa ocasión, Ōbaku ha capturado al tigre».

Isan replicó: «Joven hermano, ¡en verdad has alcanzado la excelente posición desde la cuál ver!».

La expresión de Dai I hace pensar que él diga que el hermano mayor Ōbaku no ha conseguido atrapar a Nansen.

Kyozan dijo: «Ōbaku en esa ocasión ha capturado el tigre». Una vez que lo ha capturado, puede incluso acariciarle la cabeza. Capturado el tigre, lo acaricia. Junto con compañeros distintos a él, en el medio él camina. Teniendo la clara visión de la naturaleza auténtica, abre el ojo; como la naturaleza auténtica claramente se manifiesta, pierde el ojo. ¡Rápido hacia la vía! ¡Rápido hacia la vía! Allí verás la naturaleza auténtica, ¡qué excelente es alcanzar ese lugar!

Que haya alcanzado la meta, que haya alcanzado la cosa entera, no se apoya sobre sus resultados. Aunque haya cien mil cosas, no se apoya; aunque disponga de cien mil tiempos, no se apoya. Por ello se dice: «*la red es una, el tiempo es las veinticuatro horas! Se apoya sin apoyarse, como el zarcillo de la glicinia en el árbol. Ni los seres celestes ni todo el cielo tienen más palabras que añadir a esta visión*».

No creo que me equivoque si digo que el diálogo referido como apertura de este capítulo parecerá un tanto hermético a la mayoría de los lectores. Antes de leerlo desde nuestra sensibilidad, es bueno hacer algunas aclaraciones. Los personajes del diálogo son dos famosos maestros zen chinos⁹³. Hay que señalar que Ōbaku, aun no siendo discípulo de Nansen, con todo es más joven, tanto por edad como por descendencia; de hecho es discípulo de Paichang (Hyakujuō), el cual es condiscípulo de Nansen, siendo ambos discípulos de Mazu. Toman el te juntos, pero la diferencia jerárquica no se olvida; en un monasterio Zen esta implica formas de comportamiento muy precisas. En este caso, como en otros muchos diálogos que son hoy estudiados como *kōan*, existe una veta subterránea de ironía, típica del carácter chino. El sentido de la pregunta de Nansen es el siguiente: la naturaleza auténtica se manifiesta claramente cuando la práctica (hacer zazen) y la realización (la sabiduría) caminan a la par, cuando no son funcionales una respecto a la otra sino que constituyen la globalidad de la experiencia religiosa, sin segundas intenciones. Pero este principio fundamental del camino religioso, por el cual la práctica consiste en realizar la práctica y la realización consiste en practicar la realización, ¿cómo funciona, qué es, cómo se lo testimonia? La cuestión recuerda el diálogo entre el sexto patriarca Huineng (que en un cierto punto preguntaba: «¿Pero entonces existen práctica y despertar?») y su discípulo Nanyueh (que respondía: «Existen, pero no debemos contaminarlas»).⁹⁴ Hemos de tener en cuenta que una parte importante de la formación del monje consistía (y consiste) en el estudio de las expresiones usadas por su predecesores y por los antiguos maestros, entendidas como piezas de testimonio; el sentido, de hecho, no era el de aprenderlas para

93 Véase, en el capítulo 14 del texto original, las notas 53 y 54.

94 Cf. capítulo 1 del texto original, nota 6.

saberlas como un dato de erudición, sino asimilarlas, penetrar su sentido hasta hacerlo propio, de forma que se vuelva a decir lo mismo con las propias palabras. Nansen, entonces, también interroga a Ōbaku para ver como este último comprende y explica un aspecto tan importante, para ver si en él la doctrina se ha convertido verdaderamente en experiencia viva. Cuando Ōbaku responde con palabras que tienen un regusto doctrinal, Nansen se burla tratándolo como a alguien más viejo que él en el camino. Pero Ōbaku es serio protegiéndose de preguntas indiscretas. Entonces Nansen continua de manera irónica: Te pago la moneda del agua de beber, ¿pero quién me reembolsará el coste de las sandalias de paja?

En la antigua China el agua no era potable y se la hervía antes beberla, había quien tenía el trabajo de vender agua potable hervida. Las sandalias de arroz entrecruzadas (en japonés *waraji*) eran el calzado de los pobres y, en particular, de los monjes itinerantes que no siempre llevaban consigo mismos un par de reserva, puesto que se consumían caminando. El agua y las sandalias de paja eran por tanto necesarias para emprender un viaje, y ambas tenían un coste. Aquí, en sentido metafórico, está diciendo que el camino de búsqueda emprendido por Ōbaku ha tenido un coste que, en un cierto sentido, quién lo ha precedido ha anticipado por él. Su deber es por tanto restituir ese precio, en términos de testimonio. No olvidamos que Nansen habla a Ōbaku en tanto que veterano, como maestro a discípulo, es decir como aquel que da la moneda y por tanto puede pedir cuentas a su debido tiempo. Dice Nansen: Tú, ahora, responde como un veterano, como uno que ve con el ojo del veterano. No te olvides que, si ahora tu estás aquí, es porque has recibido la moneda para el agua y la de las sandalias, ¿te has educado a ti mismo en hacer circular esta moneda de manera que otro la reciba? ¿Tu realización se convierte en testimonio?

El agua para beber y las sandalias de paja son metáforas que podemos interpretar de distintas maneras y a varios niveles. Que cada cual examine y encuentre las respuestas que su experiencia le indique. Podríamos decir, a modo de ejemplo, que el agua para beber podría entenderse como la vida fisiológica, que es dada gratuitamente y se testimonia automáticamente, y cuyo costo es abonado por tanto por el hecho mismo de existir; mientras que las sandalias de paja son el camino de búsqueda, la vida vivida como vía, que implica por tanto conocimiento de causa, trasmisión y testimonio, este precio es a pagar, de otra manera no existe circulación del sentido de caminar y la vía misma se bloquea.

«Por tanto la respuesta es: Si no restituyes la moneda, quiere decir que no te has puesto las sandalias. O bien es: Dos, tres pares».

Ōbaku en este punto permanece en reposo. Dōgen lee este episodio en profundidad. No se contenta con una lectura superficial, según la cual Nansen ha pillado a Ōbaku, el cual respondería con una altivez más basada sobre un conocimiento formal que sobre un experiencia directa y que, ante una afirmación sibilina como la de Nansen, se queda desconcertado y no sabe qué decir. Esta es una particularidad de Dōgen que lo vuelve único entre todos los maestros Zen, no aplica un juicio de valor sino que examina siempre todo con un juicio que yo no sabría definir de otra forma que religioso. Me explico, a

Dōgen no le interesa si Nansen destaca sobre Ōbaku o si Ōbaku destaca sobre Nansen, a él le interesa que el episodio, cualquier episodio, desencadene, ahora, el sentido religioso que puede ofrecer, ahora, la orientación apropiada para nuestra comprensión y por tanto para nuestra vida. Dōgen se coloca siempre sobre un plano religioso, porque comprende la vida unida toda y por tanto, en cada uno de sus aspectos, como verificación de la verdad. Y el ojo de la verdad ve siempre lo verdadero, incluso allí donde el ojo convencional no ve nada o ve de manera ambigua. Por tanto a Dōgen le interesa exprimir la gota de la verdad de cada episodio del que da testimonio y del que nos habla. Este es el sentido del *kōan* para Dōgen, un sentido profundamente religioso y universal. Por ello el no responder más de Ōbaku, su permanecer en silencio, testimonia que todo lo decible ha sido dicho, es el reposo no como éxtasis, sino como realización, por tanto como vértice del dinamismo.

Un monje preguntó al gran maestro Jōshū Shinsai: «¿En el cachorro existe o no existe naturaleza auténtica?».

Aclaremos antes que nada el verdadero móvil de esta pregunta. Diciendo cachorro se entiende el perro en general. La pregunta no es para saber si en el perro existe naturaleza auténtica o si no existe. Sino que es para verificar si un hombre muy curtido en la vía está o no estudiando la vía siempre. Es sabido que a nadie le gusta enfrentarse, aunque solo sea por error, con situaciones peligrosas. A pesar de ello aquel monje tenía el vicio de tratar a su maestro, que practicaba la vía desde hacía treinta años, como un santo solo a medias.

Jōshū respondió: «No».

Si has escuchado este testimonio, busca entender ahora a donde lleva el hilo del discurso. También el *no* que la naturaleza auténtica predica es así; también el *no* que el cachorro mismo predica es así; también el *no* que los espectadores vociferan y testimonian es así. En ese *no* debe haber precisamente un poco del sol que consume las piedras.

El monje añadió: «El todo es el todo que vive, cualquier cosa es naturaleza auténtica. ¿Cómo entonces el cachorro no?».

El todo es el todo que vive, es nada: este es el principio fundamental. Entonces también la naturaleza auténtica es nada, también el cachorro es nada: ¿Qué comporta este principio? ¿Por qué motivo la naturaleza auténtica del cachorro ha de ser negada?

Jōshū responde: «Por el hecho de que la mente la hace ser otra cosa».

El sentido de la respuesta está ahí. Hacer que una cosa sea otra no es diferente al hacer de la mente. Pero además el hacer de la mente, a su vez, no es otra cosa que el hacer a una cosa ser otra. ¡Por tanto el cachorro es no! ¡La naturaleza auténtica es no! Si el hacer de la mente no ha encontrado todavía al cachorro, ¿cómo puede el cachorro encontrar la naturaleza auténtica? Junte o separe las manos, de principio a fin queda lo producido por el hacer de la mente.

Jōshū tenía un discípulo que le preguntó: *¿En el cachorro existe o no existe naturaleza auténtica?*

Esta pregunta se funda sobre el hecho de que ese monje ha entendido el sentido del camino de Jōshū y avanza con él. De hecho, el dar testimonio y preguntar acerca de la naturaleza auténtica de las personas de la vía es el te, es el arroz cotidiano en las casas de los buddha y de los patriarcas.

Jōshū respondió: «Existe».

El carácter peculiar de este existe no está en el existe de los comentaristas de las escuelas que se basan sobre la interpretación de los textos, no está en el existe de los comentaristas de la escuela positivista. Continúa e investiga qué significa ser Buddha [la naturaleza auténtica]. Ser Buddha es ser Jōshū; ser Jōshū es ser el cachorro; ser el cachorro es ser la naturaleza auténtica.

El monje dijo: «¿Si es *ser ya*, para qué hacerlo entrar de nuevo a la fuerza en este saco de piel [yo]?».

¿Este *ser* del que el monje da testimonio es *ser ahora*, o es *ser en el pasado*, o es *ser ya*? *Ser ya* parece uno de los distintos modos de ser, sin embargo esto brilla con una luz única. Preguntate: ¿*Ser ya* comporta que hay que hacerlo entrar a la fuerza, o que no hay que hacerlo entrar a la fuerza? Sabed que los comportamientos que hacen entrar a la naturaleza auténtica a la fuerza en este saco de piel no tienen nada que ver con el tener que agudizar el ingenio a causa de pasos falsos realizados por capricho.

Jōshū dijo: «Tu sabes hacer a una cosa ser otra, ¡por tanto profanas!». Esta es una expresión difundida y común en el mundo, desde hace tiempo; pero aquí es además testimonio en boca de Jōshū. Con otras palabras es decir: *¡Lo sé, por tanto profano!* La expresión no puede dejar de suscitar dudas, en no pocos. Acabamos de decir que la palabra *entrar* es de difícil comprensión, pero aquí esa misma palabra se convierte en superflua. De hecho, incluso si quieras conocer al monje inmortal entre los monjes, ¿puedes quizás alejarte de este saco de piel? El hombre inmortal, cualquier cosa que pienses que sea, de cualquier tiempo que quieras, ¿es quizás alguna vez distinto al saco de piel? Este *¡por tanto profano!* no depende sin más de ser un saco de piel, como el *hacer entrar con fuerza en el saco de piel* no depende por supuesto de *¡Lo sé, por tanto profano!* Porque se conoce, precisamente por ello,

existe el ser ineludible de la consiguiente profanación. Sabed, esta consiguiente profanación cubre y custodia el esfuerzo de cada día hacia el completo despertar. Esto expresa claramente qué es hacer entrar con fuerza. El esfuerzo de cada día hacia el completo despertar, cuando es cubierto y custodiado de modo apropiado, cubre y custodia también en mí, cubre y custodia también en el otro. Aun siendo las cosas así, no decir que de ahora en adelante no puede huir [de profanar]. ¡Oh, hombre, que vas delante del asno, que corres detrás del caballo! Por ello el patriarca Ungo dice: «Siempre que uno ha aprendido y obtenido las cosas que tienen que ver con el dharma, fijaros, rápidamente la ilusión termina por apoderarse de su corazón».

Se debe decir que si uno continua equivocándose día tras día durante mucho tiempo, es porque ha aprendido las cosas alrededor del dharma solo a medias; pero precisamente esto es el cachorro que *vuelve a hacer entrar con fuerza en este saco de piel*. Por tanto también el *lo sé, por tanto profano, es naturaleza auténtica ente*.

Esta historia de Jōshū⁹⁵ y el perro es ciertamente uno de los *kōan* más famosos. Aquel que se introduce en el camino que llamamos religioso no puede no enfrentarse, antes o después, con este *kōan*. Añadiría incluso, cualquiera que tome en serio el hecho de estar vivo en este mundo, antes o después encuentra en su camino a Jōshū y al perrito, incluso bajo un aspecto completamente diferente que no recuerda en nada a un viejo maestro budista chino y a un perro desconocido. No hemos por tanto de pensar que nos encontramos ante una cuestión ociosa con la que se entretiene gente ociosa, a la manera de aquel que se pregunta sobre el sexo de los ángeles o sobre la fecha del fin del mundo. La pregunta del monje y la respuesta de Jōshū nos colocan en el centro de una encrucijada crucial: por un lado, allí donde parece no haber nada más que un salto en el vacío; por el otro, allí donde parece haber un pasaje tranquilo y fácil.

Proponemos dos comentarios a este *kōan*, entre tantos que han sido propuestos desde que Jōshū vivió hasta hoy. El primero está al comienzo del *Mumonkan* [*La entrada sin puerta*], una de las más famosas colecciones de *kōan* con comentarios, obra del maestro zen chino Wu-men (Mumon Ekai, 1183-1260). En el prefacio señala que ha reunido cuarenta y ocho *kōan*, extraídos de los testimonios de los antiguos maestros a petición de los monjes del monasterio en el cual era maestro de novicios, y que sentían la necesidad de una indicación para su camino exemplificada por las expresiones, por las palabras, por los gestos de sus predecesores. Afirma explícitamente no haber dado un orden particular a la colección, por lo que los *kōan* no se ordenan por orden de importancia o por dificultad de comprensión. El de Jōshū y el perro es el primero de la colección. Usamos aquí, con algún retoque, el texto publicado por Adelphi en 1980, en el libro *Mumon - La puerta sin puerta*, que utiliza la traducción en inglés a cargo de Nyoghen Senzaki y Paul Reps.

«Un monje preguntó a Jōshū: “¿Un perro tiene la naturaleza auténtica o no?” Jōshū respondió “No”»

Comentario de Mumon: «Para realizar el Zen es necesario sobrepasar la barrera de los patriarcas. La iluminación viene siempre después de que el camino del pensamiento se haya agotado. Si no superáis la barrera del los patriarcas, o si vuestro camino de pensamiento no está agotado, cualquier cosa que penséis,

95 Chao chu Tsung shen (Jōshū Jishin: 788-897), discípulo de Nan chuan (Nansen) citado en el precedente capítulo; Dōgen ya lo ha citado de pasada (véase nota 28). Es uno de los grandes maestros de la tradición china.

cualquier cosa que hagáis es como un espectro que se interpone en vuestro camino. Preguntaréis: ¿Qué es la barrera de un patriarca? Es esta única palabra: No.

Esta es la barrera del zen. Si vosotros la superáis, veréis a Jōshū cara a cara. Entonces podréis trabajar cogidos del brazo con la descendencia entera de los patriarcas. ¿No es algo grandioso?

Si queréis superar esta barrera, tenéis que trabajar con todos los huesos de vuestro cuerpo, con todos los poros de vuestra piel, llenos de esta pregunta: ¿Qué es No?, y mantenerla dentro de vosotros día y noche, No creáis que es el habitual signo negativo que significa nada. No es la nada, el contrario de la existencia. Si queréis verdaderamente superar esta barrera tenéis que sentiros como si bebieseis una bola de hierro al rojo vivo que no podéis ni tragar ni escupir. Entonces hasta el más pequeño conocimiento que tuvieseis antes desaparece. Como un fruto que madura en el tiempo adecuado vuestra subjetividad y vuestra objetividad se convierten naturalmente en una sola cosa. Sabe qué ha soñado, pero no puede contarlo. Cuando él entra en esta condición la cascara de su yo se rompe y puede sacudir el cielo y mover la tierra. Es como un gran guerrero de espada afilada. Si Buddha está en su camino, él lo abate; si un patriarca le opone un obstáculo, él lo mata; y a su modo será liberado de nacimiento y muerte. Podrá entrar en cualquier mundo, como si fuese su terreno de juego. Cómo podríais conseguirlo también vosotros, os lo diré así:

Concentrad toda vuestra energía en este No, y no os concedáis la mínima interrupción. Cuando hayáis entrado en este No y no existan interrupciones, aquello que habréis obtenido será como una vela que arde e ilumina todo el universo entero.

¿Un perro tiene la naturaleza auténtica?

Esta es la más seria de todas las preguntas. Si tu dices sí, si tu dices no, pierdes tu propia naturaleza auténtica».

El segundo comentario son las palabras del maestro japonés Nishiari Zenji (1821-1910), gran comentarista del Shōbōghenzō de Dōgen, extraída de la recopilación de sus sermones.

«Dōgen nos dice que aclaremos el verdadero sentido de esa pregunta. Y para decir cómo aclararlo os dice: Sabed con certeza que el cachorro es un perro, claro y redondo, sabed con certeza que la piedra es una piedra, que el hombre es un hombre. Entonces, viendo así, en cuanto a vida y muerte, está bien saber que la vida es vida, que la muerte es muerte. Pero la gente las ve como antítesis y por ello se confunde siempre. Basta saber que el cachorro es un perro. No existe el más pequeño error. La noche es noche, el día es día, el sermón es el sermón, la escucha es escucha. Está bien así. Dice un antiguo: "Clara evidencia, total transparencia". Convertirse en el ser de cada momento a cada momento es la ley del universo que es así instante tras instante. En verdad, si caminamos viendo que el cachorro es perro, el padre es padre, el hijo es hijo, entre cielo y tierra no existe siquiera una sola cosa equivocada. Este es el lugar al que dirigirse en peregrinación. Desenmascarar y penetrar la cuestión central que es la vida y la muerte es un problema común a todos, pero observemos atentamente este desenmascarar y penetrar. Si lo observamos separando no surge en absoluto la aspiración, no existe el espíritu de la vía.

Antes que nada observemos atentamente la gran separación. El agua caliente y el agua fría no se encuentran en absoluto. El agua caliente ignora el modo de ser del agua fría. El agua fría es fría, el agua caliente es caliente. Aun si son la

misma cosa están enormemente separadas. El agua caliente es la completa función de agua caliente, el agua fría es completa función de agua fría. Si enciendo el fuego el agua se hace caliente, ya no sabe nada sobre el agua fría. O también, si no se enciende el fuego, el agua fría es para siempre agua fría. Así es la entera función de vida y muerte de los seres humanos. En el tiempo de la muerte, la vida no muestra en absoluto su rostro. En el tiempo de la vida, no se muestra en absoluto la muerte. Distancia insalvable. Así es también para cada pensamiento individual de los hombres.

La insalvable distancia es que primero existe el pensamiento “¡canalla!”, después existe el pensamiento “¡mi señor!”. La persona común, con su modo común de ver, piensa siempre de este modo. Existe vida, piensa muerte, existe muerte, piensa vida. Esto es la ilusión. Sobre esta base es imposible la paz del corazón. Vida y muerte están entre si incalculablemente lejanas. Nunca se ha dado que el pensamiento precedente y el siguiente se hallan encontrado. Desde el comienzo del universo absolutamente nunca vida y muerte están a la vez juntas. Por esto la vida es función completa, la muerte es función completa. Esto es verdaderamente desenmascarar y penetrar vida y muerte. Este es el lugar de la paz del corazón. Entonces, la expresión el cachorro es el perro significa ver dentro de la naturaleza auténtica en su propio lugar, abandonando del todo la visión doble de la finitud y de la continuidad.»

Para concluir, quisiera llevar la atención sobre una frase del texto:

«Es sabido que a nadie le gusta tropezarse, aunque solo sea por error, con situaciones peligrosas. A pesar de ello aquel monje tenía el vicio de tratar a su maestro, que practicaba la vía desde hacía treinta años, como un santo solo a medias.»

Es un punto mucho más importante de cuanto pueda parecer a primera vista, porque ataña a la relación entre maestro y discípulo, entre guía espiritual y persona guiada, entre sacerdote y laico... un cuestión en la que están en juego roles, susceptibilidades, juegos de poder, formas de dependencia. Nuestro monje no teme exponerse probando la verdadera comprensión del maestro con una pregunta provocativa, pero pura. Hoy en día abundan los casos en los que la relación entre maestro y discípulo, sobre todo en ámbito religioso, es vivida en términos de monótona aquiescencia, de sumisión acrítica que satisface el sentido de identidad del maestro y la cómoda desresponsabilización del discípulo; excepto después, cuando la relación se resquebraja, pasando a la crítica integral, a la demonización del ídolo hasta ayer idolatrado. Esta oscilación entre dependencia total y total iconoclastia, entre veneración y desprecio, lo dice todo sobre la falsedad de esas relaciones. Nunca como hoy el ejemplo de Jōshū ha sido tan precioso y estimulante.

En cuanto al perro, quien ha visto un perro al que un humano -llamándose su amo- impone una vida de no perro -tratándolo como la caricatura de un humano- sabe qué quiere decir creer que el perro tenga una naturaleza auténtica, entendida como distinta del ser perro. ¡Pobre perro, caricatura de sí mismo y de algo distinto a sí mismo! Esto es verdaderamente preocupante: acabar como un perro al que se le hace creer que es otra cosa que un perro. El perro tiene la naturaleza del perro y hacer de perro es su auténtica naturaleza. No hay otra cosa. Así es para el hombre, para la mujer. Sin embargo cada uno de nosotros, antes o después, se pregunta: ¿Quién soy?

¿Cómo hago para ser yo mismo? Esta pregunta puede ser el comienzo de una búsqueda vana, hacia extrañas distracciones, hacia formas de actuar sobre las que modelar mi ser, a la búsqueda de mí mismo, de mi verdadero yo, convirtiéndolo en algo que es distinto a mí mismo. Es el reino de la ficción, de la proyección, de la idolatría y de la hipocresía. La misma pregunta puede ser en cambio el signo de una búsqueda realizada, si parto de mí mismo para volver a mí mismo; desde mi límite que es la solemne certeza de mi muerte, y observo aquí, en el espacio y en el tiempo de mi vida, el verdadero aspecto de mi rostro. Si me convierto al verdadero mí mismo, si encuentro en mi ser desnudo el sentido de mi deber ser. Si mi libertad la encuentro aquí, entonces la muerte ya no es el enemigo a eliminar, la vida ya no es la amante de la que depender. Ya no sirven ídolos, ni pequeños ni grandes, ya no sirven roles detrás de los que esconderse, no sirven proyecciones mentales cubiertas con la piel de la fe o del amor; ya solo sirve un corazón sincero y cada instante de la vida, únicos materiales del continuo camino que no se agota sino recorriéndolo.

Pero, si el principio por el cual cada cosa es sí misma haciendo de sí misma, no existiendo otra naturaleza auténtica fuera de esto, se convierte en un enunciado, en un nuevo estereotipo, entonces el sentido profundo se pierde. Por ello no podemos nunca parar de interrogarnos. ¿Qué es la naturaleza auténtica del perro? ¿Qué es la naturaleza auténtica del asesino? ¿Qué es la naturaleza auténtica del santo? ¿Qué es mi naturaleza auténtica? Mi mente inventa respuestas, afirma y niega, pero ¿qué es mi mente? Todos los átomos de mi cuerpo, cerebro incluido, cambian sin parar. Cada día tomo del ambiente circundante millones de átomos y descarto otros millones. En el transcurso de cualquier mes todos los tejidos de mi cuerpo, cerebro incluido, cambian enteramente, y están constituidos hoy por átomos que antes estaban en el aire, en los ingredientes del alimento, en el agua... ¿Eso que llamamos yo es esto? Yo digo que puedo observar todo esto y valorarlo, pero en realidad estoy completamente dentro de este movimiento incessante. ¿Existe quizás otro lugar donde resida la respuesta intacta del bullir de la vida y de la muerte, un lugar en el que reposar? ¿O bien la respuesta que da reposo es sumergirse en la pregunta, agotándola al andar hasta el fondo de ella, instante tras instante, y allí dejarse llevar sobre el impulso que regenera?

Releamos ahora la respuesta final de Jōshū con el comentario de Dōgen, porque ha de observarse con atención:

«*Jōshū responde: "Por el hecho de que la mente la hace ser otra cosa". El sentido de la respuesta está aquí, hacer que una cosa sea otra, no es diferente al hacer de la mente. Pero además el hacer de la mente, a su vez, no es otra cosa que el hacer a una cosa ser otra. ¡Por tanto el cachorro es no! ¡La naturaleza auténtica es no! Si el hacer de la mente no ha encontrado todavía al cachorro, ¿cómo puede el cachorro encontrar la naturaleza auténtica? Junte o separe las manos, desde principio hasta el final queda la labor del hacer de la mente.»*

El perro es el perro. Esto diría todo del perro si fuese posible decirlo sin ni siquiera decir *perro*. Decir *perro* es actividad de la mente e implica decir *naturaleza auténtica de perro*. Pero ni *perro* ni *naturaleza auténtica* añaden nada o dicen nada más del perro mismo, por esto son *nada*. Sea que pensemos el perro en sí mismo, sea que pensemos el perro como naturaleza auténtica,

esto es actividad de la mente. Sabiéndolo podemos decir *perro*, decir *naturaleza auténtica*, decir *nada*, y diremos siempre la misma cosa.

Inmediatamente después de haber expuesto el *kōan* del «¡No!» de Jōshū ante la pregunta de si el perro tiene naturaleza auténtica, Dōgen examina el caso aparentemente opuesto: Un monje pregunta al maestro Jōshū si el perro tiene la naturaleza auténtica, y Jōshū responde: «¡Sí!». Este segundo monje sabe muy bien qué es lo que había respondido Jōshū al primero, sin embargo a pesar de ello pregunta todavía. Mejor dicho, pregunta porque conoce aquella respuesta. Pregunta de nuevo, porque *testimoniar y preguntar alrededor de la naturaleza auténtica de las personas de la vía, es el te y el arroz cotidiano en las casas de los buddha y patriarcas*. Debemos de aprender esta actitud de preguntar precisamente aquello que creemos saber ya, preguntar aquello que ya se sabe es la función misma de la naturaleza auténtica. A menudo pensamos por contra que saber exime de preguntar, ello demuestra que precisamente no sabemos aquello que creemos saber ya. Es verdad que, en un cierto sentido, si no se supiese ya no se podría aprender; es verdad que la vida no se aprende ni se enseña, ¡estamos ya completamente dentro! Sin embargo, si creemos no tener que preguntar nada al mar acerca del mar, solo porque sabemos que somos ola en medio del mar, quiere decir que no entendemos nada sobre qué quiere decir ser ola en medio del mar. He ahí por tanto que es completamente obvio que el monje pregunte *nuevamente* a Jōshū respecto a la naturaleza auténtica del perro, y también es del todo obvio que Jōshū dé una nueva respuesta.

Existe parece una respuesta mucho más comprensible y consoladora que la precedente “No”. Pero, antes que nada, no hemos de confrontar las dos respuestas, este “Sí” no contradice aquel “No”, y aquel “No” no desmiente este “Sí”. No es el existe de la dicotomía: existe o no existe. Quien basa su fe sobre textos canónicos busca la prueba de la existencia de la naturaleza auténtica en los textos y, cuando encuentra escrito que cada cosa tiene la naturaleza auténtica, se para allí y allí apoya su fe: Está escrito, por tanto es así. Quien se aferra a la afirmación de que cada cosa tiene la naturaleza auténtica, sostiene que cada cosa existe positivamente y, por tanto, se justifica a sí mismo por el solo hecho de ser. Se estanca ahí y ya no sabe a dónde lleva el camino. No es eso el Existe que Jōshū proclama. El estar ahí de la naturaleza auténtica del perro no se limita solo al perro, no tiene que ver solo con el perro. En el modo de ser del perro se abraza toda la realidad, allí dentro estoy también yo, estas tú también, esta Buddha, está Jōshū, está el monje, ahora y siempre. Es naturaleza auténtica y nada está excluido.

Pero entonces, ¿qué sentido tiene hablar de naturaleza auténtica del perro, precisamente de aquel cachorro que había nacido en el patio de aquel monasterio? ¿Por qué la naturaleza auténtica se encarna en cada ser si es ya naturaleza auténtica antes de ser, más allá del ser y el no ser? En suma, ¿qué necesidad existe del ser, con todo su corolario incomprendible, si después todo se revela como camino de retorno al fundamento que ya es perfecto e incontaminado, más allá del ser y el tiempo, que aparecen como imágenes de un sueño proyectadas sobre una pantalla vacía como el cielo? Prestemos mucha atención. El estar ahí de la naturaleza auténtica no es la absolutización del fugaz instante, no es el legado que proviene de la arquetípica condición

primordial ni la inocencia original a recuperar, no es el siempre y por todas partes presente. Ciertamente se asemeja mucho a todos estos modos de estar ahí, en particular al estar ahí siempre y por todas partes, hasta el punto de que muchos lo malinterpretan, precisamente por ello es preciso estar en guardia. Estar ahí ya brilla con una luz única, es único, no puede ser confundido con ninguna otra cosa. Aquello que llamamos el estar ahí es aquello que es de verdad, la verdad que cada cosa cuenta, la luz que enciende toda luz, Es inconfundible, porque brilla con luz propia. Cuando es así, entonces cada cosa es así. No existe necesidad de ninguna otra demostración. En este estar ya ahí el pasado no es la causa del presente, el futuro no es efecto del pasado. En este estar ya ahí cada cosa es al instante, inmaculadamente pura. Por lo que encarnarse en este cuerpo que ahora soy, no tiene el sentido de reparar los errores del pasado, de expiar la culpas cometidas que llevo como legado mismo de mi carne.

Planteémonos la pregunta: ¿Por qué el ser que es ya tiene necesidad de encarnarse en cada ser individual, es decir tiene necesidad de separarse de sí mismo, para reconocerse? Respondamos: Porque esta es su naturaleza, porque esta es nuestra naturaleza, la naturaleza de todo aquello que es. No existe otro porqué: es la autocertificación del ser, su autojustificación, su testimonio sobre sí mismo, no hay que ir a buscar a otra parte. En términos budistas esto es llamado la inmersión del ser (sí mismo) (en japones: *jijuyuzanmai*), que recibe desde sí mismo y funciona en sí mismo. Por esto en el budismo el término sí mismo es tan importante y su significado debe ser interpretado con mucha cautela y sabiduría.

El ser es siendo, y se reconoce en el ser. Pero esto, visto por cada uno de nosotros, desde cada ser que vive el estar ahí como sentido del límite, es una especie de profanación del ser entendido como estar ahí ya, antes y más allá de todo límite. Es la indispensable profanación, el pecado original y necesario si el cual nada ocurre. Decir yo (en los infinitos modos en los que las infinitas formas de vida son) es la «culpa» inevitable de todo ser que se sabe ser y que reconoce el ser por medio de la propia existencia. No hay otro modo de acceder al ser mas que reconociendo en sí mismo el ser. Ahí está la culpa, origen de todas las otras culpas y único acceso al rescate. El conocimiento del ser es la inevitable profanación del ser que se deriva del ser.

«Porque se conoce, precisamente por esto existe el ser ineludible de la consiguiente profanación. Sabed, esta consiguiente profanación cubre y custodia el esfuerzo de cada día hacia el completo despertar.»

Pero esta profanación, que es el signo de un *pecado* original, es aquello que custodia y protege el esfuerzo hacia la libertad del pecado. La misma puerta que nos encierra fuera es el acceso para entrar, por esto se dice *puerta sin puerta*.

«Esto expresa claramente que es hacer entrar con fuerza. El esfuerzo de cada día hacia el completo despertar, cuando es cubierto y custodiado de modo apropiado, cubre y custodia también en mí, cubre y custodia también en el otro. [...]»

[Por lo cual] no decir que de ahora en adelante no puede huir [de profanar]. ¡Oh, hombre, que vas delante del asno, que corres detrás del caballo!»

El ministro Jiku durante un encuentro con el maestro Chosha Keishin pregunta: «Cortando una lombriz en dos partes, ambas extremidades se mueven a la vez. No discierno entonces en cuál de las dos extremidades habita la naturaleza auténtica».

El maestro responde: «¡No haya ilusión!».

El ministro replica: «Se mueven ambas, ¿qué hacer?».

El maestro reanuda: «Es simplemente el viento y el fuego que todavía no se han dispersado».

El ministro dice: *Cortando una lombriz en dos partes*. Ahora bien, ¿eso determina que cuando la lombriz no está cortada es una sola parte? No se piensa así en la morada estable de los buddha y de los patriarcas. La lombriz, originalmente, no es una parte, y cortada no es dos partes. Exprime tus fuerzas para comprender *uno dos*. ¿Quizá la expresión *ambas extremidades de ambas extremidades se mueven a la vez*, hace de la lombriz, en la condición de no cortada, una extremidad sola? ¿Y de la subida hacia el Buddha se hace una extremidad del camino? El ministro quizás ha entendido, quizás no, pero la expresión *dos extremidades* no es tomada a la ligera. Si de las dos partes cortadas haces una lombriz, ¿hay quizás de nuevo una lombriz? El movimiento de *se mueven a la vez* es entendido como el movimiento de «la quietud del corazón cambia de lugar, la sabiduría se mueve al mismo tiempo».

Dice: *No discierno en cual de las dos extremidades habita la naturaleza auténtica*. Entonces se ha de decir además: *Cortando la naturaleza auténtica en dos partes no discierno en cual de las dos extremidades habita la lombriz*. Analiza este testimonio en detalle. El decir: *Ambas extremidades se mueven a la vez, ¿en cuál de las dos habita la naturaleza auténtica?* ¿Significa quizás que, por el hecho de que se muevan a la vez, ello impide que la naturaleza auténtica las habite? Si *se mueven a la vez*, aun afirmando que moverse quiere decir al mismo tiempo no moverse, ¿quizás significa que la morada de la naturaleza auténtica está allí, dentro de ambas?

El maestro recomienda: *¡Que no haya ilusión!* Esta afirmación es el núcleo de la cuestión. Significa precisamente: Tú, no crees ilusión. Si es evidente que decir *Ambas extremidades se mueven a la vez* es un hecho cierto que no deja ilusión, ¿hay que deducir quizás que porque se dice así no existe ninguna ilusión? ¿Sería dar por descontado que la naturaleza auténtica no soporta ilusión? Dejemos aparte el discurso sobre la naturaleza auténtica, dejemos aparte el discurso sobre las dos extremidades. Investiga hasta el final este asunto: ¿El maestro quizás pretende afirmar simplemente que no se da el existir ilusión?

Dice: *Se mueven, ¿qué hacer?* ¿Esta diciendo que, igual que se mueven, es necesario añadir todavía una porción de naturaleza auténtica? ¿O, puesto que se mueven, afirma que allí no habita la naturaleza auténtica?

«¡El viento y el fuego todavía no se han dispersado!»: este decir debe tener la fuerza de volver presente la naturaleza auténtica. No funciona decir: ¡Naturaleza auténtica y basta! No funciona decir: ¡Viento y fuego y basta! No funciona decir que tanto la naturaleza auténtica como el viento y el fuego se manifiestan a la vez, ni funciona decir que si uno se manifiesta el otro no; no funciona decir: ¡Viento y fuego iguales a naturaleza auténtica! Por ello Chosha no dice: La lombriz es naturaleza auténtica ente, ni dice: La lombriz es naturaleza auténtica nada. Simplemente recomienda: *¡Que no haya ilusión!* Testimonia: *¡El viento y el fuego todavía no se han dispersado!* Es con la medida de vida de la naturaleza auténtica que debes ponderar las palabras de Chosa. Indaga con calma la expresión *el viento y el fuego todavía no se han dispersado*. ¿Cuál verdad existe en *no se han dispersado todavía*? El viento y el fuego se agregan, pero todavía no ha llegado el momento en que deben dispersarse, ¿es para afirmar esto que se dice *todavía no se han dispersado*? No es así. Viento y fuego todavía no dispersados, esto es el Buddha que anuncia el Dharma. El estar todavía dispersados del viento y el fuego, esto es el Dharma que anuncia el Buddha. Por ejemplo, llega el momento en el que un sonido demuestra el Dharma. Es un sonido que predica el Dharma, es ese momento que ha llegado. El Dharma es un sonido, esto es el tiempo que llega. El Dharma es un sonido, porque es el Dharma de un sonido.

Entonces, pensar que la naturaleza auténtica existe solo en el tiempo de la vida y no puede estar en el tiempo de la muerte, es verdaderamente de aquellos que escuchan poco y entienden menos. El tiempo de la vida es *naturaleza auténtica ente*, es *naturaleza auténtica*

nada. El tiempo de la muerte es *naturaleza auténtica ente*, es *naturaleza auténtica nada*. Nosotros discurremos sobre los elementos, si se han dispersado o todavía no se han dispersado en el viento y el fuego; pero la naturaleza auténtica es tanto el dispersarse como el no dispersarse. Observa, también en el tiempo del dispersarse existe *naturaleza auténtica ente*, existe *naturaleza auténtica nada*. Observa, también en el tiempo de no dispersarse existe *naturaleza auténtica ente*, existe *naturaleza auténtica nada*. ¡Es así! Por lo cual creer que la naturaleza auténtica existe o no, según que haya o no movimiento, según que exista o no conciencia, que procure o no poderes extraordinarios, según que haya o no conocimiento, según que sea o no sí misma: eso es obsceno apego, es desviación.

Desde tiempos inmemoriales muchos estúpidos creen en los poderes extraordinarios de la conciencia, y han hecho de ello la naturaleza auténtica, ¡y de un hombre así han hecho el hombre original! ¡Pero no! ¡Ese hombre hace morir de risa!

Estate atento de no rodar en el fango con la escusa de que quieras salvar a los demás. La naturaleza auténtica que debes testimoniar es en cambio la cerca, es el muro, es la teja, es la piedra. ¿Dices que quieras progresar en la vía? Preguntate en serio como convertirte en aquello que dices: eso es naturaleza auténtica.

¿He dicho todo con detalle?

Tres cabezas, ocho brazos.

El texto de *Busshō - La naturaleza auténtica* termina con un discurso que se inspira en una lombriz. Francamente desconozco si para el oyente del antiguo Japón aquello era fuente de un cierto estupor. Ciertamente nosotros no podemos dejar de señalar el hecho de que un texto tan complejo y articulado, que trata de un tema tan profundo y universal, termine con un gusano que anda a tientas bajo tierra y, además en este caso, cortado en dos. Nosotros captamos el eco de una ironía radical, puesta como ratificación del más solemne de los argumentos, encarada a desdramatizar, a quitar gravedad y, al mismo tiempo, la insinuación de no volver tan solo nuestra mirada al cielo, sino a observar también bajo nuestros pies.

Podemos en cualquier caso decir que el caso de la lombriz resume la temática de *Busshō*, de la naturaleza auténtica, porque ejemplifica, con gran simplicidad, el problema de la división de la realidad en dos partes que percibimos como contrapuestas: ser/no ser, vida/muerte, ignorancia/comprendición, despertar/ilusión, acción/no acción, cuerpo/espíritu, bien/mal... Cortar en dos es la operación de la cual la mente no puede prescindir para conocer la realidad. El árbol del conocimiento tiene frutos ambivalentes. El conocimiento discriminador no puede no cortar en dos, y preguntarse después dónde está la verdad.

«*El ministro dice: Cortando una lombriz en dos partes; Ahora bien, ¿eso determina que cuando la lombriz no está cortada es una sola parte? No se piensa así en la morada estable de los buddha y de los patriarcas. La lombriz, originalmente, no es una parte, y cortada no es dos partes. Exprime tus fuerzas para comprender uno dos.*»

Podríamos pensar que existe una unidad original que es herida y dividida por el corte de la separación, la cual es recomposta y reconstituida, pero esto es la ilusión ulterior de la mente que discrimina y separa. En el mundo del despertar, cuando la realidad es vista con los ojos de Buddha, todo participa del despertar, todo es mundo de Buddha. No existe ni herida ni sutura. Juntas se mueven la inmersión en la realidad (zazen) y la sabiduría de vida (iluminación)

Cuando decimos que religión quiere decir, no solo etimológicamente, recomponer, no pretendemos decir que cura un desgarro, una separación, un distanciamiento ocurrido con el nacimiento. Si fuese así la religión solo sería el elogio de la muerte, la cual recompone la herida inferida por el nacimiento. El budismo enseña que Buddha está en la vida y en la muerte, afirmando que Buddha es no nacido. El nacimiento no representa el desgarro, la separación del ser individual del ser absoluto, la muerte no representa el retorno del individuo al seno de lo universal.

«Pensar que la naturaleza auténtica existe solo en el tiempo de la vida y no puede estar en el tiempo de la muerte, es verdaderamente de aquellos que escuchan poco y entienden menos. El tiempo de la vida es naturaleza auténtica ente, es naturaleza auténtica nada. El tiempo de la muerte es naturaleza auténtica ente, es naturaleza auténtica nada. Nosotros discurremos sobre los elementos, si se han dispersado o todavía no se han dispersado en el viento y el fuego; pero la naturaleza auténtica es tanto el dispersarse como el no dispersarse. Observa, también en el tiempo del dispersarse existe naturaleza auténtica ente, existe naturaleza auténtica nada. Observa, también en el tiempo del no dispersarse existe naturaleza auténtica ente, existe naturaleza auténtica nada.»

El camino religioso no es tratado como si la meta fuese una extremidad separada de la salida, como si se pudiesen cortar en dos; por una parte la salida, por otra la meta. Mientras que la salida es salida y la meta es meta, precisamente en la salida está ya al mismo tiempo la meta entera. En el Evangelio son muchas las expresiones que describen el reino de Dios como una cosa pequeñísima: un pellizco de levadura, una semilla... Una cosa pequeñísima que contiene toda la inmensidad del Reino. «Si tenéis fe como un grano de mostaza, podréis decir a este monte: trasládate de aquí a allí, y él se desplazara, y nada os será imposible» (Mt 17,20). Es decir, un granito de fe es toda la fe. Un paso es el camino entero, exactamente cuando es un solo paso. En un paso se mueve el inicio, se mueve la meta, e inicio y meta están en la quietud que es la vía:

«Dice: No discierno en cual de las dos extremidades habita la naturaleza auténtica. Entonces se ha de decir también: Cortando la naturaleza auténtica en dos parte, no discierno en cual de las dos extremidades habita la lombriz. Analiza este testimonio en detalle. El decir: Ambas extremidades se mueven a la vez, ¿en cual de las dos habita la naturaleza auténtica? ¿Significa quizás que por el hecho de que se muevan a la vez ello impide que la naturaleza auténtica las habite? Si se mueven a la vez, aun afirmando que moverse quiere decir al mismo tiempo no moverse, ¿quizás significa que la morada de la naturaleza auténtica esta allí dentro de ambas?»

Dōgen nos ayuda a disipar con estas preguntas suyas un prejuicio, por lo menos lexical, que se está formando alrededor de la visión budista. Se oye decir cada vez más, como si fuese un eslogan liberador, que el budismo es una visión no dualista. Es grande la sospecha de que en muchos casos detrás de esta cómoda formula exista una gran incomprensión, tanto sobre la conformación de la realidad como de la naturaleza del budismo. Ciertamente en el budismo existe una fuerte llamada a una visión no dualista, pero esta llamada tiene sentido precisamente porque nuestra comprensión de la realidad está unida a un esquema binario y nuestra relación cognitiva con la experiencia existencial está condicionada por el principio de no contradicción.

El conocimiento que supera el principio de contradicción es precisamente un no conocimiento, como bien saben los místicos de cualquier latitud y de cualquier tiempo. *No dos* es una de las expresiones a mi parecer más elocuentes y significativas en la terminología budista y religiosa en general, pero solo libera su sentido cuando el pensamiento discursivo, dialéctico e incluso contemplativo calla y toda veleidad de conocimiento se apaga. Por tanto no es una afirmación doctrinal sino el signo de una experiencia tan real como incomunicable.

«*El maestro recomienda: ¡Que no haya ilusión!*»

Este es el núcleo de la cuestión. La palabra ilusión significa aquí concretamente *ideación pervertida, arbitraria*. El hecho de que las dos extremidades de la lombriz se muevan a la vez es evidente: ¡sin embargo cuantas ilusiones, cuantas ideas torcidas y desviadas es posible hacerse al respecto! La historia del pensamiento humano (individual y colectivo) está pavimentada de ilusiones respecto a la realidad que nos constituye. ¿Podría ser que, del mismo modo que también la ilusión es real en cuanto ilusión, exista una naturaleza auténtica de la ilusión? Saber reconocer la ilusión y llamarla con su nombre, sobre todo cuando se presenta con el aspecto de un gran despertar, eso quiere decir *¡Que no haya en la ilusión!*⁹⁶

«*¡El viento y el fuego todavía no se han dispersado!: Este decir debe tener la fuerza de volver presente la naturaleza auténtica. No funciona decir: ¡Naturaleza auténtica y basta! No funciona decir: ¡Viento y fuego y basta! No funciona decir que tanto la naturaleza auténtica como el el viento y el fuego se manifiestan a la vez, ni funciona decir que si uno se manifiesta el otro no; no funciona decir: ¡Viento y fuego iguales a naturaleza auténtica! Por ello Chosha no dice: La lombriz es naturaleza auténtica ente, ni dice: La lombriz es naturaleza auténtica nada. Simplemente recomienda: ¡Que no haya ilusión! Testimonia: ¡El viento y el fuego todavía no se han dispersado! Es con la medida de vida de la naturaleza auténtica que debes ponderar las palabras de Chosha. Indaga con calma la expresión el viento y el fuego todavía no se han dispersado. ¿Cuál verdad existe en no se han dispersado todavía?*»

El viento y el fuego representan los elementos agregados que componen la realidad fenoménica. Viento y fuego todavía no se han dispersado no significa simplemente que la fuerza de agregación que mantiene juntos los elementos no se ha dispersado todavía, por lo cual todavía existe movimiento antes del reposo eterno. *No dispersados* indica más bien el tal como es de cada cosa. El cuerpo de cada cosa es Buddha que anuncia el Dharma, el ser cuerpo de cada cosa es el Dharma que indica Buddha. Cada cosa canta la verdad sin añadir nada.⁹⁷ Es el tiempo que llega, en el cual cada sonido anuncia el Dharma. Cada sonido de la realidad anuncia el Dharma, esto es el tiempo que llega instante tras instante.

No puedo concluir este comentario sino con las palabras de Dōgen. Leyéndolo me doy cuenta que, mientras que otras veces un comentario quizá no es sino pleonástico, aquí el agua es cristalina e, introduciendo allí las

96 «Aquellos que hacen de la ilusión un gran despertar, esas son las personas de la vía; aquellos que hacen del despertar una gran ilusión, estas son las personas del mundo. Por otra parte existe la persona que en el despertar obtiene despertar, existe la persona que en la ilusión obtiene ilusión» (E. DŌGEN, *Convertirse en el ser, Genjokōan*)

97 E. DŌGEN, *El camino religioso, Bendowa*.

manos, corro el riesgo de contaminarla. La expresión final *tres cabezas ocho brazos* apela a las divinidades guardianas del budismo (*Asura*), que son precisamente representadas con ese aspecto para protección de todo los seres, y también indica que la medida de valoración convencional está aquí fuera de lugar.

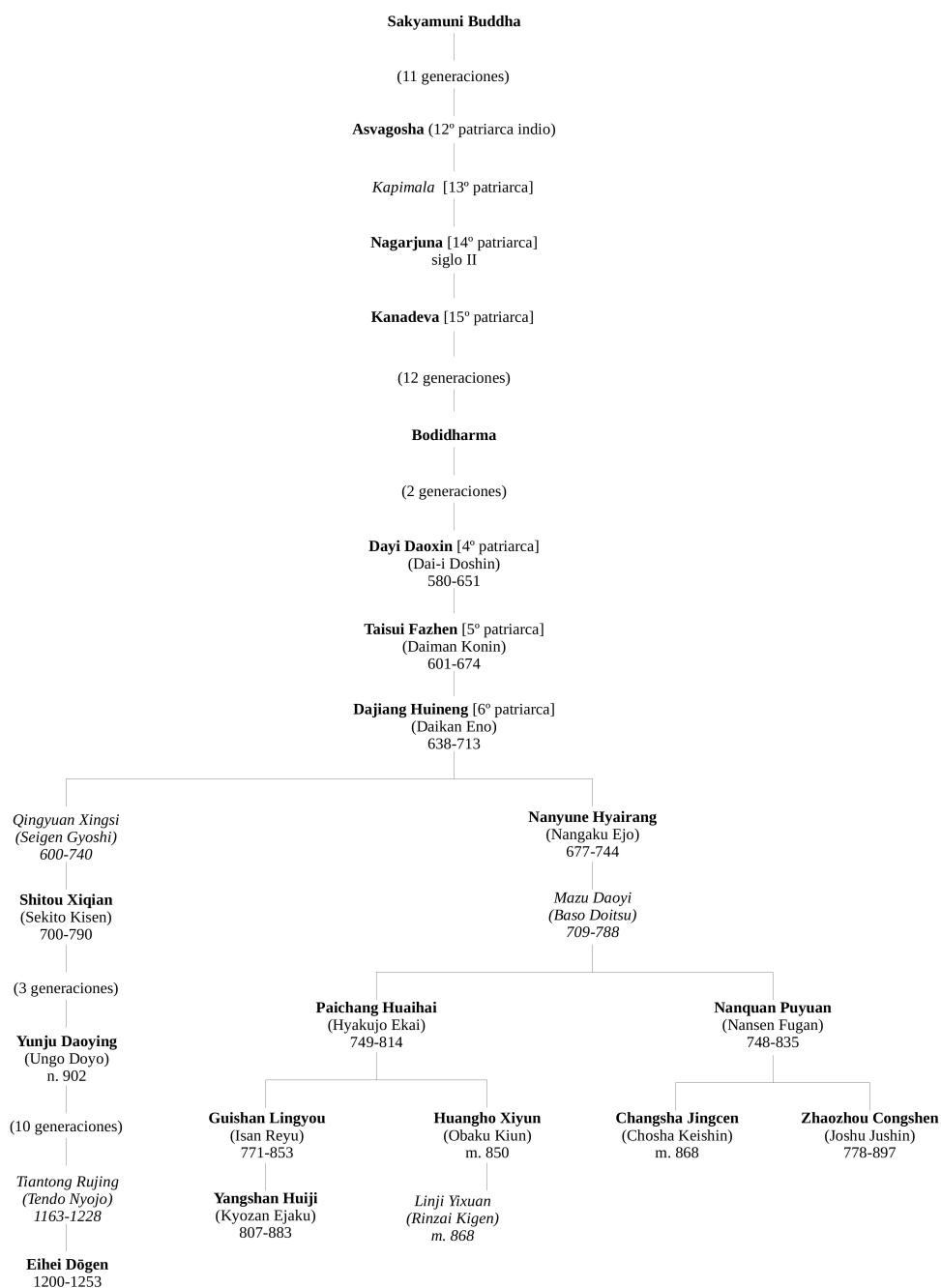
«Entonces, pensar que la naturaleza auténtica existe solo en el tiempo de la vida y no puede estar en el tiempo de la muerte, es verdaderamente de aquellos que escuchan poco y entienden menos. El tiempo de la vida es naturaleza auténtica ente, es naturaleza auténtica nada. El tiempo de la muerte es naturaleza auténtica ente, es naturaleza auténtica nada. Nosotros discurremos sobre los elementos, si se han dispersado o todavía no se han dispersado en el viento y el fuego, pero la naturaleza auténtica es tanto el dispersarse como el no dispersarse. Observa, también en el tiempo del dispersarse existe naturaleza auténtica ente, existe naturaleza auténtica nada. Observa, también en el tiempo de no dispersarse existe naturaleza auténtica ente, existe naturaleza auténtica nada. ¡Es así! Por lo cual creer que la naturaleza auténtica existe o no, según que haya o no movimiento, según que exista o no conciencia, que procure o no poderes extraordinarios, según que haya o no conocimiento, según que sea o no sí misma: esto es obsceno apego, es desviación. Desde tiempos inmemoriales muchos estúpidos creen en los poderes extraordinarios de la conciencia y han hecho de ello la naturaleza auténtica, ¡y de un hombre así han hecho el hombre original! ¡Pero no! ¡Ese hombre hace morir de risa! Estate atento de no rodar en el fango con la excusa de que quieras salvar a los demás. La naturaleza auténtica que debes testimoniar es en cambio la cerca, es el muro, es la teja, es la piedra. ¿Dices que quieras progresar en la vía? Preguntate en serio como convertirte en aquello que dices: eso es naturaleza auténtica. ¿He dicho todo con detalle?

Tres cabezas, ocho brazos».

Tabla cronológica

de los Buddha, patriarcas y maestros citados en el texto

(los nombres en cursiva no están citados directamente en el texto)



***La naturaleza de Buddha:
epifanía de la libertad,
es decir, de lo único que cuenta***

Breve ensayo de conclusión no conclusivo

Como he señalado en la premisa, ya han pasado diez años desde que encontré por primera vez este texto en su lengua original, con los instrumentos suficientes para comprender la lengua en la que ha estado escrito. Alternando periodos de estudio intenso a otros de lenta sedimentación. *Busshō* me ha acompañado durante todo este tiempo, de un modo, cada vez, estimulante, inquietante, provocativa, liberadora. Inicialmente me sentía completamente inapropiado para la tarea de traducirlo y presentarlo para su lectura; debo a la firmeza de mi maestro Kōhō Watanabe el haber superado esta fase de falsa modestia. No es que hoy me sienta a la altura de la tarea, simplemente convivo con el conocimiento de mis límites, que ofrezco junto a mis capacidades, porque entiendo que este texto es un patrimonio público al que esta verdaderamente bien que pueda acceder quien sienta la llamada. Superadas estas reticencias, hay que añadir además los apoyos de los que estaba necesitado para concluir su redacción, el primero entre todos la colaboración con el padre Luciano Mazzocchi, sin el cual la traducción del texto habría sido incalculablemente más pobre. También, siento que tengo que dirigir un pensamiento de agradecimiento a quien, leyendo, a llegado hasta este punto, como un compañero de viaje durante un trozo del camino, junto un saludo (¿un hasta luego?) bajo la forma de reflexión sobre el trayecto recorrido.

Nos encontramos, ciertamente, con no pocas dificultades, pero quizá la mayor parte de ellas se debe al hecho de que partimos con demasiados aparejos, con demasiado bagaje. Quizá nos hemos llevado los prismáticos para observar desde lejos a un animal exótico, y sin embargo nos hemos encontrado con el hecho de que lo que tenemos que observar es dónde ponemos los pies. Quizá nos hemos llevado cuerdas y ganchos, y en cambio se trataba de pasear observando el panorama de alrededor.

Nuestro método de estudio (donde por «nuestro» entiendo aquel originado en el ámbito de la cultura occidental) procede de manera analítica, sobre el modelo de la investigación científica. De esta manera aumenta la especialización, la focalización sobre un aspecto particular, sumergiéndose en el cual todas las energías y facultades del investigador son inevitablemente absorbidas. Se asiste así a un gran aumento del conocimiento sectorial, de especialista, y, al mismo tiempo, al sofocamiento de la visión de conjunto. Esta mentalidad tiende, a veces, a desbordar los límites de la investigación científica, aplicándose también a ámbitos en los que, en cambio, la visión de conjunto tiene una importancia fundamental. También, incluso

frecuentemente, en el campo de los estudios religiosos la profundización en un aspecto particular, en una temática particular, pasa a primer plano, corriendo el riesgo de convertirse en un fin en sí mismo extrapolado de la problemática en la que, en cambio, tiene su colocación natural y su sentido. Creo que este es uno de los motivos por el cual en la visión religiosa occidental ha arraigado, poco a poco, la teología dogmática, la identificación de la verdad por medio de definiciones de dogmas apriorísticamente tomados por verdaderos. Cuando nos concentraremos sobre un aspecto, porque reconocemos su valor, se tiende después a absolutizarlo para protegerlo de cualquier posible relativización. Olvidando, sin embargo, que su valor reside precisamente en su función como un aspecto en relación a otros aspectos. Un punto de observación que, por mucho que se asome sobre la verdad, nunca será más amplio que la panorámica global, que comprende todos los puntos de vista que se asoman sobre la verdad. Entre otras cosas, *dogma* en griego quiere decir *elección*, *decisión*, por derivación del verbo *dokeo* que significa *parecer*; etimológicamente hablando, por tanto, una definición verdadera de la verdad es aquella que es elegida como buena en base a aquello que parece tal, nada irrevocablemente absoluto. Sobre todo, es Jesús el primero en no procurar mucho sostén a la mentalidad dogmática, la única desviación irreversible está para él indicada de hecho en la blasfemia contra el Espíritu Santo (y no en aquella contra Dios o contra Cristo), siendo, en términos cristianos, la negación del Espíritu Santo en sí misma negación de la posibilidad de la vía, por tanto automática desviación.

Esto para decir que nosotros estamos habituados, a menudo inconscientemente, a atribuir a la definición un valor por sí misma, absoluto, como si una definición fuese el equivalente de una fórmula matemática. Esta mentalidad positivista encaja mal en el ámbito de la religión y de la fe. Que la fe sea ese modo de ser que hace saltar más allá de los límites de la duda no quiere ciertamente decir que se pueda circunscribir en los límites de la definición. Preocuparse de establecer de modo positivo y definitivo en qué se cree, no es el mejor servicio que se le puede hacer a la fe, y a menudo resulta ser una buena manera para cortarle las alas.

Tras haber leído y estudiado con cuidado este texto, por tanto, nuestra preocupación no ha de ser la de preguntarse si hemos entendido, *definitivamente*, que es la naturaleza de Buddha. No hemos ido en busca de definiciones y, si alguna vez hubiésemos encontrado una que nos agrade, nuestra mayor preocupación religiosa será la de no tenerla demasiado en cuenta. Cuando me planteé el problema de traducir en italiano la expresión sino-japonesa *bussō*, me quedé atascado durante un tiempo en el problema de encontrar la definición correcta. Estaba a mi disposición una expresión de uso generalizado en el ambiente del budismo occidental, *naturaleza de Buddha* o *búdica*, que sin embargo en parte no me satisfacía. De hecho me parecía que usar el término *buddha*, de origen geográfico y cultural tan particular, podría hacer surgir en el lector la sospecha de que se trataba de algo pertinente solo para los budistas. He concentrado pues mi atención sobre el primero de los dos ideogramas⁹⁸ que componen la palabra *bussō*, el cual es el equivalente sino-japones del término sánscrito *buddha*. Habría podido

98 En japones *butsu* y *sho* que, unidos, se pronuncian *bussō*.

traducirlo de muchos modos: con *despertar*, si hubiese querido resaltar el aspecto de la frescura, del abrirse de una visión nueva, del no adormecimiento; o bien con *iluminación*, si hubiese querido poner en relieve el aspecto de la luz, de la disipación de la oscuridad; o bien con *perfección*, si hubiese querido rendir cuenta de la presencia de lo perfecto en lo imperfecto; o bien con cualquiera de los diez apelativos con los que tradicionalmente es llamado Buddha, o bien de muchos otros modos, todos legítimos, todos verosímiles, todos ambiguos. He optado por *auténtico*, que no es un término habitual en el léxico budista, no porque piense que sea el *correcto*, y ni siquiera el mejor posible, sino porque tiene ecos que me parece que están bien presentes en la expresión italiana que intenta decir aquello que *bussō* intenta decir en japonés. Me gustaría que el lector aceptase este término, con sus implicaciones, sin obsesionarse con él, que lo usase para decir todo aquello que dice y que sugiere todo aquello que no dice.

Me ha concentrado sobre el primer ideograma y, solo mucho tiempo después, me ha dado cuenta de que había dejado de ocuparme con el mismo empeño en el segundo, *sho*. He adoptado el término naturaleza de forma pasiva, solo porque se encuentra en todas las traducciones existentes en lengua occidental. ¿Pero, verdaderamente, aquello que dice el ideograma *sho* equivale a aquello que dice la palabra *naturaleza*? ¿Qué profundidad de significados tiene la palabra *naturaleza* en nuestra lengua? *Sho* es un ideograma compuesto a sus vez de dos ideogramas, que significan, uno *corazón*, el otro *vida-vivir*; asociados poseen, en su uso corriente en chino y en japones, una vasta gama de significados, *naturaleza*, *cualidad*, *pureza*, *disposición*, *género*, *sexo*, *atributo*. Toda esta riqueza existe en la expresión *naturaleza auténtica*. Así pues he tomado las palabras *naturaleza auténtica*, y me han servido para traducir *bussō*. Estoy, al mismo tiempo, contento e insatisfecho. Se que no se trata de una definición, sino de una indicación, que debe de llamar a toda una serie de relaciones, de interrogaciones, de remisiones a otros significados y a otras implicaciones. Si la palabra elegida por mí favorece este trabajo, este proceso, entonces está bien elegida, de otra forma es letra muerta.

La expresión *naturaleza de Buddha - naturaleza auténtica* no está ahí para explicar, con dos palabras, qué es lo esencial del punto de vista budista; está aquí para indicar el modo de ser de la realidad que solo se puede verificar realizándolo en la práctica. En este sentido es intercambiable con muchas otras expresiones que dicen lo mismo con distintos matices, desde distintos puntos de observación: esa cosa que es la única cosa que cuenta, que reencontramos, expresada en los términos propios de la terminología bíblica cristiana, en la parábola del tesoro y de la perla: «El reino de los cielos es similar a un tesoro escondido en un campo; un hombre lo encuentra y lo esconde de nuevo, después va, lleno de alegría, vende todos sus bienes y compra aquel campo. El reino de los cielos es similar a un mercader que va en busca de perlas preciosas, encontrando una de gran valor, va, vende todos sus bienes y la compra» (Mt 13,44-46).

Esa única cosa que cuenta no es un bien oculto, una esotérica esencia propiedad de unos pocos iniciados selectos; y tampoco la banalidad de la vida vivida de forma plana, sin el agujón de la pregunta y sin el conocimiento de la

ignorancia. Es la relación, ordinaria y misteriosa, entre el propio existir y morir y la vida ilimitada que sostiene todo. Es la fe en que mi existir y morir no está dividido, no está escindido, sino es completamente uno con la vida del todo. De esto y no de otra cosa se ocupa el budismo. En la comprensión que el zen tiene de esta única cosa que cuenta (porque es aquella que da valor a todas las otras cosas) la actitud concreta, la posición que el individuo asume en el seno de esa relación, es obviamente de fundamental importancia. Eh ahí porque existe zazen como práctica religiosa, el estar sentados inmóviles en silencio manifestando por medio de sí mismos la vida que es completamente una con todo.

El maestro Zen Uchiyama Kōshō ha vivido ya ha muerto testimoniando la fe en este fundamento original. Le gustaba la expresión *jin issai jiko*, que yo he traducido como *el sí mismo que es uno con todo*. A propósito de esto escribe:

«He continuado usando la expresión *el sí mismo que es uno con todo* [...] pero no es ciertamente la única forma posible de expresarse. De hecho, en los textos y comentarios budistas, existe un gran número de expresiones que indican aquello que hemos expresado como *sí mismo que es uno con todo* [siguen varias expresiones clave de la terminología budista, entre las cuales, naturaleza de buddha, mente, mente única, no dos, nirvana, vía del medio, ni ente ni nada, y muchas otras que reproducimos en la traducción italiana, convencionalmente usadas en la mayor parte de textos]. Si vosotros, leyendo textos budistas, encontráis estas expresiones, y las leéis sabiendo que son todas diferentes nombre de la realidad de la vida de la que nosotros, con nuestro zazen, nos damos cuenta y somos partícipes de modo efectivo, podéis unir claramente los textos budistas a vosotros mismos que hacéis zazen, y podéis comprender que cualquier texto, todos, son la enseñanza y la guía de nuestro hacer *zazen* ahora. En suma, la religión que llamamos budismo, utilizando un gran número de expresiones y en base a distintos modos de utilizar las palabras, ha proveído diversas explicaciones, y en su interior se han formado numerosas escuelas religiosas que han llegado hasta nuestros días. Pero si queremos indicar el fundamento, el consiste en creer que yo vivo la vida que es completamente una en todo, y que, entonces, no queda sino manifestar y poner en práctica concretamente, ahora, aquí, esta vida que está en todas partes en todo».⁹⁹

En el texto de Dōgen que presentamos se nombra zazen en una sola ocasión, mientras que en libro de Uchiyama, recién citado, es el argumento principal, pero ambos hablan de lo mismo. Es importante que quien se acerca a los textos religiosos adquiera esta ductilidad que le permite reconocer la perla preciosa bajo las distintas terminologías con las que es indicada cada vez.

En el texto de Dōgen entramos en conocimiento de un gran número de maestros y personas de la vía, que nos han precedido en el camino que nosotros estamos recorriendo ahora. Nombres exóticos, sensibilidades distintas de la nuestra, tiempos lejanos, lenguas desconocidas. Sin embargo... la voz llega evidente, vivaz, viva. ¿Qué dice?

Escribe Dōgen en una obra anterior:

«A partir del fundador del budismo, Śākyamuni, todos aquellos que han vivido viendo claramente el justo modo de existir, mientras que han continuado ininterrumpidamente trasmittiendo de una persona que tenía realmente ese carácter a otra que lo poseía a su vez, han testimoniado este modo de vivir

99 UCHIYAMA KŌSHŌ, *La realidad de la vida*.

perfectamente armonioso. No existe mas que un modo supremo más allá de la posibilidad de nuestra voluntad, que es base y fundamento de aquel modo de ser. Este modo es como verter toda el agua de un recipiente tal como es a otro. Aquello que así es trasmido es la individualidad que vive el sí mismo original de forma auténtica; precisamente este modo de vivir es la base, la norma característica de la enseñanza de Śākyamuni. Llevar hasta el fin este modo de vivir, puesto que es volverse a sí mismos verdaderamente libres, es alegría, es juego.»¹⁰⁰

Entre las muchas cosas que estas frases nos dicen, escuchemos algunas con atención. Antes que nada, aquello que se trasmite no es el *carácter*, el cual está presente ya autónomamente. Quien tiene oídos oye, y quien no tiene oídos no oye, incluso si escucha las mismas palabras. Por otra parte, aquello que se testimonia no es un dato, un elemento objetivo, sino una manera de vivir, una relación con la vida, en la que recibir, vivir, testimoniar, trasmisir forman una única cosa. El modo de ser de esta relación con la vida no subsiste ni depende de los esfuerzos de nuestra voluntad, es *como verter toda el agua de un recipiente tal como es a otro*. Lo que significa que el agua pasa toda, sin alteraciones y sin que quede o sea desperdiciada una gota, mientras que el recipiente cambia completamente. La alteridad del recipiente es garantía de la alteridad del agua. Mantener igual el recipiente para no alterar el agua es el error en el que a menudo caen las religiones: fundamentalismo, integrismo, literalismo, dogmatismo; y el agua se pudre. Tirar el agua para renovar el recipiente es el error en el que caen a menudo los que se acercan a las religiones con espíritu no religioso; se obtienen entonces muchos vasos bellos, a la par de los tiempos, inculturados, contextualizados, pero desoladoramente vacíos, contenedores de nada porque nada han recibido y nada pueden trasmisir: ¡cuántos movimientos, sectas, nuevas religiones!

Señalemos finalmente que *llevar hasta el fin este modo de vivir... es volverse a sí mismos verdaderamente libres*. Libertad es una palabra verdaderamente preciosa, querida por todos. Quizá por ello es la palabra más violentada que yo conozca, por lo menos en nuestra lengua, por lo menos en nuestra época. Librecambista, libertino, liberal, libertario. Todos son titulares y custodios de la libertad, con algunas pequeñas variaciones sobre el asunto. La libertad se convierte en una trampa para los ingenuos y para los estúpidos. Se convierte, por desgracia, en un pretexto, en una palabra tapadera, detrás de la cual cada uno esconde los propios intereses cuando no son las propias vergüenzas. Sin molestar a los santos, a los textos religiosos, a los ilustres ejemplos de abnegación, vale la pena citar la definición de Dante: «libertad va buscando, tan querida, como sabe quien por ella rechaza la vida». La libertad es muy exigente y no se deja manipular. Ninguna estatua puede representarla, ninguna definición la recoge, sin embargo es algo muy concreto. Hay quien la saborea en el fondo de una prisión, hay quien no logra capturar su presencia bajo el cielo estrellado. Hay quien la busca toda la vida sin encontrarla nunca, hay quien la encuentra sin buscarla, incluso cuando renuncia a su libertad. Es universal, porque la ausencia de libertad del otro mata la mía; es individual, porque no existe libertad para nadie sin mi libertad. Sin la contaminamos está presente, está en medio de nosotros, está en nosotros y nadie la puede robar. No tenemos, sin embargo, que intentar retenerla, de otro modo cortamos sus

100EIHEI DŌGEN, *Bendowa, El camino religioso.*

alas y hacemos de ella un ídolo grotesco, como un pájaro disecado. La verdadera libertad está mucho más allá de nuestras ideas de libertad.

«*¿Y cuál es, oh mujer, lo contrario de la ignorancia?*
Conocimiento, amigo, es lo contrario de la ignorancia.
¿Y cuál es, oh mujer, lo contrario del conocimiento?
Libertad, amigo, es lo contrario del conocimiento.
¿Y cuál es, oh mujer, lo contrario de la libertad?
*Nirvana, amigo, es lo contrario de la libertad».*¹⁰¹

¹⁰¹ *Majhima - nikaya*, I, 304.