

Zazenshin
La aguja de zazen

Eihei Dōgen Zenji (1242)

—

Traducción y comentarios por Aldo Tollini

Traducción privada
realizada por Roberto Poveda Anadón
Para uso personal – no comercial

Introducción

Mientras que el *Zazengi* se ocupa de los aspectos formales y físicos de zazen, el presente texto trata de los aspectos interiores. Junto al *Fukan zazengi*, son los tres textos de Dōgen que tratan directamente de la práctica.

El título *La aguja de zazen* significa que la intención de este texto es estimular a los lectores a emprender o continuar la práctica.

La discusión sobre los aspectos profundos del *zazen* es introducida a través de de la cita y el comentario de famosas anécdotas de maestro como Yakusan Kōdō. Nangaku Daie y Wanshi Shōgaku. La tesis fundamental aquí expuesta es que la práctica es en sí misma iluminación y no un medio para convertirse en un Buddha. Por otra parte, se trata también el problema de una práctica no-intencional, es decir sin un objetivo, pero sin embargo no carente de intención, entendida, sin embargo, al margen del significado habitual.

Es citada la poesía *Zazenshin* del maestro Wanshi y después Dōgen mismo elabora una versión personal en la que resume la concepción del *zazen* tal y como él lo entiende y con palabras simples. Por lo demás es un texto de no fácil lectura porque Dōgen afronta conceptos muy profundos y que difícilmente podrían ser expuestos con un lenguaje de un nivel inferior.

Zazenshin

La aguja de zazen

Eihei Dōgen Zenji (1242)

[1] Mientras el gran maestro Yakusan Kōdō¹ estaba sentado en zazen, un monje le preguntó: “¿Qué piensas cuando [estás sentado] así de imperturbable?”. El maestro respondió: “Pienso el no-pensamiento”. El monje dijo: “¿Cómo se piensa el no-pensamiento?”. El maestro dijo: “Con el sin-pensamiento”.²

A la luz de estas palabras del gran maestro, hemos de aprender el *zazen* imperturbable y hemos de transmitirlo. Esta es la forma [correcta] de aplicarse [al estudio³ de la Vía] transmitido por el budismo del *zazen* imperturbable. Aunque [el gran maestro Yakusan Kōdō] no sea el único en expresarse así respecto [al sentarse] imperturbablemente, las palabras de Yakusan son el máximo.⁴ Es decir: “pensar el no-pensamiento”.

Ahí está la piel, la carne, los huesos y la médula del pensamiento y la piel, la carne, los huesos y la médula del no-pensamiento.⁵ El monje pregunta: “¿Cómo se piensa el no-pensamiento?”. Verdaderamente, incluso si el 'no-pensamiento' es una cosa vieja⁶, sin embargo, ¿cómo pensarlo? ¿No existe pensamiento en el *zazen* imperturbable?⁷ Este sentarse imperturbable se expande por todas partes y no hay lugar al que no llegue.⁸ Si no somos estúpidos, hemos de tener la fuerza de plantear preguntas acerca del *zazen* imperturbable y hemos de pensar en ello.

El gran maestro dijo: “Sin-pensamiento”. El empleo del sin-pensamiento es una cosa muy clara, y de cualquier manera, se recurre por fuerza al sin-pensamiento.

[2] En el sin-pensamiento hay alguien y este alguien es aquello que nos sostiene. Incluso si en el sentarse imperturbable estuviese nuestro yo, este yo no consistiría solo en el pensamiento, sino que sería completamente uno con estar en el *zazen* imperturbable.⁹

Siendo el sentarse imperturbablemente el sentarse imperturbablemente, ¿cómo puede el sentarse

1 Yakusan Kōdō o Yakusan Igen (751-834) es conocido también con el nombre de Kōdō daishi o “gran maestro Kōdō”

2 Respecto al no-pensamiento véase *Fukan zazengi*. Nishijima Gudo y Cross Chodo, REFERENCIA, traducen esta primera parte del texto como sigue: “While Great Master Yakusan Kodo is sittin, a monk asks him, 'What are you thinking in the still-still state?'. The Master says, 'Thinking the concrete state of not thinkink'. The monk says, 'How can the state of not thinking be thought?'. The Master says, 'It is non-thinking’”.

3 Dōgen usa el verbo “estudiar” entendiéndolo con ello “practicar”. En este sentido dice “estudiar la Vía” y también “estudiar *zazen*”.

4 Es decir, son las mejores sobre este asunto.

5 “La piel, la carne, los huesos y la médula” es una expresión apreciada por Dōgen para indicar la esencia más profunda.

6 Es decir, se habla de eso desde hace mucho tiempo.

7 El no-pensamiento se piensa con el sin-pensamiento, por tanto el pensamiento debe de haber sido dejado caer.

8 Nishijima Gudo Wafu y Cross Chodo, *op. Cit.*, vol, 2, p. 92, traducen esta frase: “And why do [people] not understand the ascendancy of the still-still state?”

9 Aquello que quiere decir con esta frase, y con la precedente, es que en *zazen* no existe un yo tal y como es normalmente concebido. Si está ahí no sería reconocible en el pensamiento, sino en todo el ser que está sentado en *zazen*, por tanto sin una separación entre mente y cuerpo, sino en una unidad psicofísica, en la que se reconoce la persona entera. Sin embargo no existe un verdadero yo porque ha sido dejado caer. Aquello que existe es, en cambio, alguien no definido que nos sostiene en la práctica de *zazen* mientras estamos sentados..

imperturbablemente pensar el sentarse imperturbablemente?¹⁰ En consecuencia, el sentarse imperturbablemente no es la medida de Buda, no es la medida del Dharma, no es la medida de la iluminación, no es la medida de la comprensión.¹¹

[3] Lo que Yakusan ha transmitido está, sin interrupciones, en la línea de transmisión directa en la 36ª generación desde Śākyamuni Buddha. Si remontamos hacia atrás a buscar, en la 36ª generación está el Buddha Śākyamuni y por tanto en la correcta transmisión ya estaba [el concepto de] “pensar el no-pensamiento”. Sin embargo, recientemente personas estúpidas dicen: “El medio del *zazen*¹² es para obtener el no tener nada en el corazón;¹³ es decir es un estado de paz y tranquilidad”. Este modo de ver no está ni siquiera a la altura de la escolástica del hīnayāna¹⁴ y es incluso inferior al vehículo de los hombres y del cielo. [Quien tiene esta visión] ¿cómo puede ser llamado un estudioso del budismo? Actualmente, en la China de la dinastía Song¹⁵ son numerosas las personas que practican de este modo. ¡Cuan triste es ver como se trastoca la Vía de los patriarcas! Por otra parte, existen otras personas que sostienen que seguir la Vía del *zazen* es necesario para los principiantes y para los estudiantes avanzados, pero que es una práctica que no necesariamente deban de seguir los Budas y los patriarcas¹⁶ [en tanto que ya iluminados].. [Para estos] caminar es zen, sentarse es zen, hablar, estar en silencio, moverse, estar de pie son también zen, y todas estas cosas son la quietud natural. Por ello no se adhieren tan solo a los esfuerzos [de la práctica] del momento.¹⁷ Los adeptos de la escuela llamada Rinzaï¹⁸ tienen en muchos casos esta forma de ver. Ellos han tomado esta vía a causa de la negligencia en la transmisión de la verdadera enseñanza del Buddha. ¿Qué es la “mente de principiante”? ¿Qué no es la “mente de principiante”? ¿Hasta qué punto se puede hablar de “mente de principiante”?¹⁹

[4] Es necesario saber que perseguir el estudio de la Vía es seguir la Vía del *zazen*²⁰. El concepto fundamental es que [el *zazen*] es una práctica del budismo que no busca el convertirse en Buddha.²¹ Precisamente porque la práctica del budismo no consiste en convertirse en un Buddha, el *kōan* es realizado²². El cuerpo-Buddha no se convierte en un Buddha,²³ cuando los lazos [*con el sentido de*

10 Es decir, ¿puesto que *zazen* no es otra cosa que *zazen*, ¿cómo puede pensarse a sí mismo? No es de hecho el yo dejado caer el que piensa, sino el *zazen* el que piensa así mismo, ¿pero esto cómo es posible? Esto es el sin-pensamiento.

11 “Medida” en el original es *hakarai*, que significa cálculo egoísta, interés personal. Por tanto, el *zazen* no debe de tener como objetivo un interés egoísta, dado que el yo no existe. También el contemporáneo de Dōgen, Shinran, maestro del amidismo, en el *Tanishō* usa el término *hakarai* para hacer una afirmación muy similar: “El *nenbutsu* para el practicante es una no-práctica y un no-bien”. Puesto que no es practicado para el propio provecho (*hakarai*) es llamado ‘no-práctica’”.

12 Es decir, la práctica del *zazen* entendida como medio.

13 Para estos el *zazen* consiste en no tener pensamientos, es decir en expulsar los pensamientos de la mente.

14 Hīnayāna (o “pequeño vehículo”) es el término más bien despreciativo con el que en el mahāyāna se llama al budismo antiguo.

15 Dinastía Song (960-1279). Está dividida en dos ramas: la del Norte (960-1126) y la del Sur (1227-1279).

16 Puesto que la práctica no tiene una meta, no es inútil para aquellos que han alcanzado la iluminación. Por tanto, la práctica es para todos, desde los principiantes hasta el Buda, indistintamente.

17 Es decir, únicamente a la práctica hecha cuando se está sentado con las piernas cruzadas. Esta frase es una crítica a la visión del zen por parte de los seguidores de la escuela Rinzaï.

18 La escuela Rinzaï es la otra escuela zen japonesa importante, además de aquella enseñada por Dōgen y llamada Sōtō. La escuela Rinzaï fue introducida en Japón por Eisai (1141-1215), poco antes de que Dōgen volviese de China e iniciase su enseñanza.

19 Considerar la práctica del *zazen* solo para principiantes es un error, por un lado porque la definición de principiante es difícil, y por otro lado porque la definición de principiante en una práctica que no tiene progresión no tiene sentido.

20 El *zazen* es el verdadero y único modo de seguir la Vía.

21 Porque la práctica en sí misma es ya iluminación.

22 El *kōan* realizado, o en el original *genjo kōan*, significa llegar a la comprensión de la realidad y por tanto es sinónimo de despertar.

23 No se convierte porque ya lo es.

trampas para cazar animales (n.d.t.)] son rotos el Buddha sentado no obstaculiza el convertirse en Buddha. En ese momento, desde hace miles de años, desde diez mil años, desde el inicio, tenemos la fuerza de entrar en el Buddha y de entrar en Mara.²⁴ Andando adelante o atrás, fácilmente hay la capacidad de llenar fosas y valles.²⁵

[5] Cuando el maestro Kōzei Daijaku²⁶ estaba estudiando con el maestro Nangaku Daie,²⁷ tras haber recibido íntimamente el sello del corazón,²⁸ se sentaba siempre en *zazen*. Un día Nangaku se dirigió a Daijaku y le preguntó: “¿Oh virtuoso, qué propósito tienes sentándote en *zazen*?”

Hemos de estudiar esta pregunta con calma y esforzándonos en entender. ¿El significado es que existe un objetivo que estaría por encima del *zazen*? ¿O que fuera del *zazen* existe un camino que es seguido intencionalmente? ¿O que no existe nada que sea perseguido intencionalmente? ¿O que allí se pregunta qué tipo de intención se realiza en el momento en el que se está haciendo *zazen*?²⁹ Deberíamos esforzarnos en comprender esto detalladamente. Más que amar el dragón esculpido, deberíamos amar al verdadero dragón.³⁰ Sin embargo, deberíamos aprender que tanto el dragón esculpido como el dragón verdadero tienen la capacidad de [traer] nubes y lluvia.³¹ No estimar aquello que está lejos y no despreciarlo, sino convertirnos en familiares con ello. No estiméis aquello que está cerca y no lo despreciéis, sino más bien convertirnos en familiares con ello.³² No toméis a la ligera aquello que se ve con los ojos y tampoco os lo toméis dándole mucha importancia. No deis demasiada importancia a aquello que oís con las orejas y tampoco lo toméis a la ligera. Las orejas y los ojos deben de ser claros y agudos.

[6] Kōzei dijo: “Tengo intención de convertirme en un Buddha”. Hemos de aclarar el significado de estas palabras. ¿Qué se ha de entender con “convertirse en un Buddha”? ¿Quiere decir convertirse en un Buddha por medio del Buddha? ¿O quiere decir convertirse en un Buddha construido por el Buddha mismo? ¿Quiere decir convertirse en un Buddha haciendo aparecer una cara o las dos caras de Buddha? ¿La intención de convertirse en un Buddha es dejar caer y dejar caer es el convertirse en un Buddha? O, incluso, ¿a pesar de que convertirse en un Buddha significa muchas cosas distintas, convertirse en un Buddha está todo dentro de esta 'intención'?³³ Se ha de saber que las palabras de Daijaku [significan] que seguramente *zazen* es convertirse en un Buddha. El *zazen* es seguramente la intención de convertirse en un Buddha.

La intención debe de preceder al convertirse en un Buddha y debe continuar tras haberse convertido en un Buddha y debe estar en el preciso momento en el que se convierte en un Buddha.³⁴

24 En la mitología budista Mara es el dios negativo que representa la ilusión y que tienta a los ascetas buscando distraerlos de la práctica. La frase “La fuerza de entrar en el Buddha y de entrar en Mara” significa que somos libres de entrar en la iluminación o bien en la ilusión sin ser contaminados.

25 Esta frase proporciona visualmente la imagen de la libertad adquirida por aquel que ha llegado a obtener la Vía, puede ir y venir a placer y está en condiciones de hacer cualquier cosa (llenar fosas y valles).

26 Kōzei Daijaku o Baso Dōitsu (¿-788)

27 Nangaku Daie o Nangaku Ejō (677-744), es citado en el *Bendōwa* y en el *Shinjin gakudō*.

28 “Recibir el sello del corazón” significa recibir la enseñanza.

29 El problema de practicar “sin intención” de convertirse en un Buddha, para convertirse, es muy complejo y de difícil comprensión racional.

30 “Dragón esculpido” se usa para la iluminación tal como el practicante se la figura en la mente, es decir, una representación imaginaria; “dragón verdadero” se usa para la verdadera iluminación.

31 Sea el dragón esculpido, es decir en tanto que imaginado en la mente, sea el verdadero dragón, la iluminación verdadera, tienen ambos eficacia (la capacidad de traer nubes y lluvia). El primero porque nos ayuda a alcanzar el segundo y el segundo porque es, para permanecer en la metáfora, las nubes y la lluvia mismas.

32 Cercanía y lejanía (por ejemplo de maestros de enseñantes chinos más bien que de japoneses o viceversa) no son ni valores ni defectos, pero son contemplados ambos con atención.

33 Esta pregunta y las precedentes son todas preguntas retóricas y son entendidas como afirmaciones.

34 La intención tal como la entiende Dōgen, evidentemente distinta de la concepción corriente, siempre debe de estar

Si ahora preguntásemos: “¿Cuánto tiene que ver esta intención con convertirse en un Buddha?”. [Podríamos responder que:] Este compromiso [causado por la intención de convertirse en un Buddha] llama a otros compromiso [de la misma naturaleza]. Entonces, los singulares compromisos que empujan a realizar el Buddha son cada uno [expresión de] esta intención [de convertirse en un Buddha]. Ellos, sin error, presentan directamente delante de nosotros la realización del Buddha. No se debe evitar ninguna de estas intenciones. Si intentamos evitarlas, destruimos el cuerpo y perdemos la vida, y cuando destruimos el cuerpo y perdemos la vida, esto es tan solo uno de los varios matices de la intención.³⁵

[7] Nangaku, en ese momento, tomó una teja y comenzó a pulirla sobre una piedra. Daijaku, tras unos instantes, preguntó: “¿Maestro, qué estás haciendo”. Verdaderamente, ¿quién no veía que estaba puliendo una teja? ¿Quién veía que estaba puliendo una teja? Sin embargo, fue preguntado de este modo: “¿Qué estás haciendo?” respecto al pulido de la teja. Este “¿Qué estás haciendo?” tiene que ver ciertamente con el pulir la teja. Por muy distintos que sean este y el otro mundo sin embargo [en ambos] pulir una teja tiene el mismo significado. No hemos de pensar simplemente que cuanto vemos es cuanto vemos, sino que tenemos que convencernos de que existe un sentido [profundo] a investigar en todas las cosas. Deberíamos saber que incluso viendo un Buddha podemos no [re]conocerlo y no entenderlo. De la misma forma, incluso viendo el agua podemos no [re]conocerla y viendo las montañas podemos no [re]conocerlas. Limitarnos al hecho inmediato de lo que está frente a los ojos y no buscar más a fondo en las cosas no es estudio del budismo.³⁶

[8] Nangaku dijo: “Lo pulo para hacer un espejo”.³⁷ Hemos de aclarar el sentido de estas palabras. En “Lo pulo para hacer un espejo” existe seguramente un principio, es el *kōan*³⁸ de la realización y no una explicación falsa. Una teja es una teja y un espejo es un espejo, pero cuando nos esforzamos por estudiar el principio del pulir nos damos cuenta que hay muchos aspectos. Sea el viejo espejo o el espejo pulido deben de ser obtenidos con el pulido. Si no supiésemos que todos los espejos vienen del pulido, los Buddha y los patriarcas no se expresarían, no abrirían la boca y nosotros no los veríamos, ni sentiríamos exhalar su respiración.³⁹

[9] Daijaku dijo: “¿Cómo puedes obtener un espejo puliendo una teja?”. Verdaderamente, por mucho que pueda tratarse de un hombre duro como el hierro que no requiere la fuerza de otros, el pulido [de una teja] no puede producir un espejo. E incluso en el caso de que indique la producción de un espejo, hace falta que se haga deprisa.⁴⁰

Nangaku dijo: “¿Cómo puedes convertirte en un Buddha haciendo *zazen*?”.⁴¹ Está claro que existe el principio por el que no se puede esperar convertirse en un Buddha haciendo *zazen*. No es un secreto el concepto por el que *zazen* no tiene nada que ver con el convertirse en un Buddha. Daijaku dijo: “¿Entonces qué hay que hacer?”. Estas palabras pueden parecer simplemente una pregunta sobre *zazen*, pero son también una pregunta sobre “¿qué hacer?” para convertirse en un Buddha. [es como] por ejemplo el instante en que un amigo encuentra a un amigo. El hecho de que yo sea su amigo significa que él es amigo mío. Así el “¿cómo?” [el *zazen*] y el “¿se debe hacer?” para convertirse en un Buddha se manifiestan al mismo tiempo.⁴²

presente: antes, durante y después de haberse convertido en un Buddha. Por tanto esta intención no está limitada a querer convertirse en un Buddha, sino que tiene un sentido más amplio porque, de hecho, está siempre presente.

35 En palabras simples, la intención no es evitada, así como nada es expulsado o evitado.

36 Estudiar el budismo significa ir al fondo de las cosas y comprender la realidad por aquello que es verdaderamente.

37 Naturalmente es absurdo hacer un espejo puliendo una teja.

38 Es decir, el *kōan* que lleva a la realización.

39 Es decir, no nos enseñarían y nosotros no escucharíamos su enseñanza.

40 Deprisa porque requeriría mucho tiempo.

41 El sentido es que igual que no se puede producir un espejo por el pulido de una teja, de la misma manera no se puede hacer un Buddha con el *zazen*.

42 Es decir, son como dos amigos que se reconocen mutuamente y se manifiestan al mismo tiempo. Por tanto el *zazen*

[10] Nangaku dijo: “Es como un hombre que guía un carro. ¿Si el carro no se mueve se azota el carro o se azota al buey?” En lo que respecta al carro que no se mueve,⁴³ ¿qué es este moverse del carro? ¿Y qué es este no moverse del carro? Por ejemplo, ¿el agua que fluye es como el carro que se mueve o el agua que no fluye es como el carro que se mueve? Se puede decir que el fluir es el no moverse del agua y que el moverse del agua no es el fluir. Por tanto, considerando las palabras “si el carro no se mueve”, téngase presente “la existencia del no moverse” y “la ausencia del no moverse”. Es una cuestión de tiempo.⁴⁴ Las palabras “si no se mueve” no pueden ser entendidas simplemente como “no se mueve”.⁴⁵

[Además] ¿“Se azota el carro o se azota el buey”, quiere decir que existe un azotar el carro y un azotar el buey? ¿Azotar el carro y azotar el buey son la misma cosa o no? En este mundo no existe un modo de azotar el carro. Sin embargo, aunque en la normalidad no existe un modo de azotar el carro, sabemos que en la Vía del Buddha existe un modo de azotar el carro y este es precisamente el ojo del estudio [de la Vía].⁴⁶

Incluso si estudiamos que existe un modo de azotar el carro [hemos de saber que] esto no es lo mismo que azotar al buey y esto es algo que hemos de saber muy bien. Por lo que respecta a azotar al buey, incluso si este método es común en este mundo, debemos de estudiar el azotar al buey de la Vía de Buddha. Se azota un buey [búfalo] de agua o se azota un buey de metal o un buey hecho con arcilla? ¿Se azota con el látigo, se azota con todo el mundo o se azota con toda la mente? ¿Se golpea con la médula o con el puño? ¿O golpea el puño al pulo o el buey golpea al buey?

Daijaku no responde y nosotros no debemos ignorar esto.⁴⁷ Es como [el dicho] tirar una teja y recibir una perla o como [el dicho] girar la cabeza y cambiar de rostro.⁴⁸ Nadie puede apropiarse de este silencio [de Daijaku].

[11] Nangaku continuó hablando: “Tu estudio del *zazen* es el estudio del Buddha sentado”.⁴⁹ Hace falta considerar bien estas palabras y atrapar el sentido de la esencia de los patriarcas. Entonces habremos comprendido que aquello que llamamos estudiar *zazen*, por mucho que no nos demos cuenta, es precisamente estudiar el “Buddha sentado”.

¿Quién mejor que un descendiente de buena familia⁵⁰ podría interpretar las palabras: el estudio del *zazen* es el estudio del Buddha sentado? Hace falta saber precisamente que el *zazen* de un principiante es el primer *zazen* y el primer Buddha sentado.⁵¹

[12] A propósito de *zazen* [Nangaku] dijo: “Si estudias *zazen*, [has de saber que] el zen no es la

y el convertirse en un Buddha son complementarios y se manifiestan juntos.

43 Es decir, el hecho de no conseguir la iluminación.

44 Es una cuestión de tiempo porque “moverse” comporta una dimensión temporal, mientras que “no moverse” no comporta una dimensión temporal. Se debe valorar la frase de Nangaku también desde el punto de vista atemporal o del sin-tiempo.

45 Es decir, ¿qué quiere decir realmente moverse para alcanzar la iluminación?, ¿Es un moverse hacia o una ausencia del no moverse, o otra cosa?

46 En el budismo es posible azotar al carro, aunque ello pueda parecer absurdo según la lógica común. “Azotar al buey” (para avanzar en la búsqueda de la budeidad) podría ser azotar (reforzar) la intención de convertirse en el Buddha. “Azotar el carro” podría ser azotar (reforzar) la intención sin-intención de convertirse en el Buddha.

47 De hecho, no es simplemente un no responder.

48 Es decir, de repente sufrir un gran cambio; la iluminación repentina. Esta expresión se encuentra también en *Ikka myōju*.

49 Es decir, la práctica de *zazen* es ser un Buddha sentado.

50 Es decir, los descendientes de los Buddha y de los patriarcas.

51 La práctica del *zazen* no es progresiva. No mejora con el tiempo, sino que desde el comienzo es la realización de la iluminación.

cotidianeidad”.⁵² Lo que quiere decir es que *zazen* es *zazen* y no la cotidianeidad. Desde que ha sido transmitido que [*zazen*] no es la cotidianeidad, [sabemos que] la cotidianeidad que se repite cada día es nuestro yo.⁵³ ¿Qué sentido tiene investigar sobre las relaciones de parentesco próximas o remotas [entre *zazen* y la cotidianeidad]? ¿Cómo podemos discutir de ilusión e iluminación? ¿Quién busca la liberación por medio de la sabiduría?

[13] Nangaku dijo: “Si estudias el Buddha sentado, [has de saber que] el Buddha no tiene una forma fija”. Es natural expresarse de esta forma. El hecho de que para el Buddha sentado existan uno o dos Buddha [distintos], depende del hecho de que no tiene una forma fija.⁵⁴ Cuando se habla ahora del Buddha que no tiene una forma fija, se habla de las formas del Buddha. Puesto que el Buddha no tiene una forma fija, es aun más difícil evitar el Buddha sentado.⁵⁵

Por tanto, precisamente a causa del hecho de que el Buddha es una forma no fija, si se estudia *zazen*, entonces se es el Buddha sentado. Sin embargo, en esta situación de cambio [debida a las formas cambiantes del Buddha sentado], ¿quién está en condiciones de hacer una selección y decidir qué no es el Buddha? ¿O de hacer una selección y decidir qué es el Buddha? [Más bien,] habiendo desechado completamente todo tipo de selección se convierte en un Buddha sentado.⁵⁶

[14] Nangaku dijo: “Si tú haces el Buddha sentado, entonces tú matas al Buddha”. Por ello investigar el Buddha sentado tiene el poder de matar al Buddha.⁵⁷ Para buscar los signos y el esplendor de matar al Buddha, seguramente hemos de ser Buddha sentados. La palabra “matar”, tal y como es usada por la gente común, no es sin embargo la misma [que se oye aquí]. Por otra parte, es necesario investigar de que forma y manera el Buddha sentado es matar al Buddha. Por otra parte, hemos de estudiar si somos asesinos o si no lo somos, entendiendo que el poder del Buddha ya esta [en sí mismo] en el matar al Buddha mismo.⁵⁸

[15] [De nuevo Nangaku dijo:] “Si te preocupas de la forma del sentarse,⁵⁹ no alcanzas su principio”. Preocuparse de la forma del sentarse significa [primero] arrojarla fuera [y después] seguirla.⁶⁰ El sentido de esto es que quién ya esta sobre la Vía para convertirse en un Buddha sentado no puede prescindir de preocuparse por la forma del sentarse. La preocupación por la forma del sentarse no puede prescindir de estar, pero puesto que esta preocupación está clarísima,⁶¹ ella no

52 La “cotidianeidad” [*zaga*, en el original) es la vida cotidiana. *Zaga* literalmente significa “sentarse y estar tumbado” e indica simplemente las distintas posturas del hombre en la vida cotidiana: estar de pie, estar sentado, estar tumbado.

53 La cotidianeidad es expresión de nuestro yo, mientras que *zazen* es una práctica carente de yo.

54 La budeidad no tiene forma fija y puede manifestarse de distintas formas.

55 Es decir, se puede reconocer el Buddha sentado no solo en el *zazen* que es una forma sentada, sino en cualquier manifestación de la realidad. Por tanto si sabemos que el Buddha no tiene una forma fija podemos encontrarlo por todas partes.

56 Es decir, solo abandonando todo tipo de juicio y de preconcepto sobre la budeidad se puede llegar a ella y reconocer el Buddha en todo tipo de manifestación.

57 “Matar al Buddha” significa cancelar la concepción del Buddha y de alcanzar al Buddha del *zazen*. Por tanto hacer *zazen* en el sentido verdadero del término significa dejar de lado (“matar”) al Buddha. Por tanto no “hacer el Buddha”, sino “ser el Buddha” después de haberlo dejado de lado.

58 Es el Buddha mismo el que tiene la capacidad intrínseca de “matarse a sí mismo”, es decir, de no ser una forma fija.

59 Es decir, de la forma física del sentarse.

60 Es decir, preocupándose de la forma correcta del *zazen* no se alcanza el objetivo del sentarse. Respecto a la forma es necesario primero liberarse de esta preocupación y después, no obstante, adecuarse a ella sin preocupaciones. Nishijima Gudo Wafu y Cross Chodo, *op. cit.*, vol. 2, p. 98, traducen: “to reject the sitting form and to defile the sitting form”.

61 Es decir, evidente, presente en la consciencia del practicante.

alcanza su principio.⁶² Un esfuerzo así se llama “dejar caer mente y cuerpo”.⁶³ Estas palabras no son para aquellos que no están ya sentados [en *zazen*]. Son para cuando nos sentamos, para aquellos que se sientan, para el Buddha sentado y para el estudio del Buddha sentado.⁶⁴

[16] El sentarse del hombre ordinario como parte de su actividad cotidiana⁶⁵ no es este Buddha sentado. Por mucho que el sentarse del hombre ordinario se asemeje al sentarse del Buddha o al Buddha sentado, es como el construir un Buddha por parte del hombre, o un hombre que construye un Buddha. Si bien existen hombres que construyen Buddha, no todos los hombre construyen un Buddha y el Buddha no es todos los hombres. Puesto que todos los Buddha no son todos los hombres, el hombre no es necesariamente el Buddha y el Buddha no es necesariamente el hombre. También para el Buddha sentado es la misma cosa.⁶⁶

[17] [Viendo el diálogo entre los dos se entiende que] tanto Nangaku como Kōzei [Daijaku] son personas de gran envergadura. Kōzei es uno que ha construido un Buddha por medio del Buddha sentado. Nangaku es uno que muestra el Buddha sentado con la finalidad de construir un Buddha. En la comprensión de Nangaku existe este tipo de enfoque y en la comprensión de Yakusan están las palabras referidas arriba. Es preciso saber que el punto fundamental de Buddha tras Buddha y patriarca tras patriarca es el Buddha sentado. Aquellos que ya son un Buddha tras un Buddha y un patriarca tras un patriarca han usado esto como punto fundamental. Para quien no ha llegado todavía a este punto, es algo que no han visto ni siquiera en sueños. Decir que la enseñanza del Buddha ha sido transmitida desde occidente [India] a oriente [China] significa decir que ha sido transmitido el Buddha sentado, así como que este es el punto fundamental. Donde no se haya transmitido la enseñanza del Buddha no se ha transmitido *zazen*. Aquello que generación tras generación ha sido transmitido es únicamente la esencia del *zazen*. Aquel que no trasmite en línea directa esta esencia [el *zazen*] no es un Buddha o un patriarca. Si esta única enseñanza no está clara, entonces no están claras las diez mil enseñanzas y las diez mil prácticas. Y si estos Dharma⁶⁷ no están claros, no se puede decir que se tiene un ojo claro⁶⁸ y no se alcanza la Vía y [entonces], ¿cómo se puede ser Buddha y patriarcas del pasado y del presente? Por esto hemos de sostener que los Buddha y los patriarcas han transmitido sin falta el *zazen*.

[18] Estar iluminados por la claridad de los Buddha y de los patriarcas es investigar y practicar el

62 Es decir, la preocupación no se realiza verdaderamente por que ella está claramente presente en la consciencia del practicante y no debe convertirse en un problema escondido. Aquello que Dōgen quiere decir es que es inevitable ocuparse de la forma del sentarse, pero en vez de ser una preocupación, debe de ser una cosa natural.

63 “Dejar caer mente y cuerpo” es el *shinjin datsuraku* del *Genjō kōan*. Mantener una atención constante sin objeto, el sin-pensamiento, a nivel mental; mantener la atención sobre la forma sin preocuparse a nivel físico; esto es “dejar caer mente y cuerpo”.

64 Hay problemas de interpretación de esta frase porque textos distintos contienen versiones distintas respecto a las palabras clave. Satō Shōshin, *Shōbōgenzō tekitōsui*, Eibunji tekishin kai, 1988, vol. 2, p. 401, ofrece *dōri* que significa “principio”, por tanto interpreta: “Este principio no es para aquellos...”. Masutani Fumio, *Gendai gōyaku Shōbōgenzō*, vol. 3, Kadokawa shoten, 1974, p. 153, contiene la misma versión e interpreta de la misma forma. Sin embargo, el reconocido Etō Sokuō (compilador de), *Shōbōgenzō*, vol. 1, Iwanami shoten, Tokyo, 1961 (13ª de.), p. 403, ofrece *dō* que puede tener dos significados: (1) palabra; (2) Vía. Por tanto otras interpretaciones posibles son: “Estas palabras no son para aquellos...”, o bien “Esta Vía no es para aquellos...”. Nishijima Gudo Wafu y Cross Chodo, *op. Cit.*, vol. 2, p. 98, lo interpretan con *truth*: “Those who have never sat do not possess this state of truth...”. Yo prefiero interpretarlo como “palabra”, pero ténganse presentes también las otras versiones.

65 Es decir, el *zazen* no es asimilable al sentarse del hombre ordinario que entiende el sentarse como una de sus diversas actividades cotidianas.

66 En síntesis, hay una diferencia clara entre un hombre ordinario y un Buddha y los dos no se confunden. Para convertirse en un Buddha es necesario ser un Buddha y ello sucede con el *zazen* que es práctica/iluminación.

67 Enseñanzas.

68 Es decir, ver claramente las cosas.

zazen. Las personas estúpidas confunden la claridad del Buddha y piensan que es como la del sol y la de la luna o como la de las perlas y el fuego. Pero la claridad del sol y de la luna es tan solo la de la actividad del renacimiento en las seis formas⁶⁹ y no puede ser comparada a la claridad del Buddha. La claridad del Buddha es el recibir y el escuchar una única máxima [de la enseñanza y no olvidarla], adherirse y atenerse a una enseñanza, recibir en línea directa el *zazen*. Si no se está iluminados por esta claridad, no se puede ni adherir ni atenerse a ella. Por ello, desde la antigüedad, aquellos que han comprendido el *zazen* como *zazen* son pocos. Actualmente en el país de los Song [China] entre los abades de los monasterios aquellos que no practican y no conocen el *zazen* son muchos y aquellos que lo conocen bien son pocos. Existen períodos establecidos en los que practicar *zazen* en todos los monasterios y, desde el abad a todos los monjes, la práctica del *zazen* es considerada la cosa principal y el *zazen* es aconsejado. Sin embargo, son raro los abades que conocen *zazen*.

[19] Consiguientemente, desde la antigüedad hasta ahora, existe algún monje antiguo que ha escrito *Inscripción del zazen*, o que ha escrito *Principios del zazen*, o que incluso ha escrito *La aguja del zazen*,⁷⁰ pero en las *Inscripciones del zazen* no hay nada que valga la pena de ser tomado y quién ha escrito *Principio del zazen* no se atiene a ello. Están escritos por personas que no conocen el *zazen* y que no transmiten directamente el *zazen*.

Así son los *Zazenshin* en la *Colección de la trasmisión de la lámpara*⁷¹ y las *Inscripciones del zazen en la colección de la lámpara que se difunde por todas partes*.⁷² Qué lástima, a pesar de que hallan pasado toda la vida en el bosque [del zen] en las diez direcciones,⁷³ no han sido capaces de comprometerse con una sentada [en *zazen*].⁷⁴ El sentarse no es su sentarse y su compromiso no encuentra su yo. Esto no es porque el *zazen* no se adecue a su cuerpo y mente, sino porque ellos no apuntan a un compromiso verdadero y se desvían enseguida. Aquello que estos han coleccionado son solo los aspectos que sirven para retornar al origen y volver a la base.⁷⁵ [Para hacer esto] se dirigen vanamente a calmar y controlar la respiración y los pensamientos y no llegan ni siquiera a los cuatro estadios, a saber: observar los aspectos del Dharma, eliminar todas las contaminaciones, influenciar benéficamente la “semillas”, es decir nuestro yo inconsciente, adquirir las condiciones de la libertad. Y ni siquiera llegan a la visión de las “diez tierras” y el “despertar ecuánime”.⁷⁶ ¿De qué manera pueden transmitir el *zazen* de los Buddha y de los patriarcas? Los historiadores de la dinastía Song se equivocaron al referir [estos textos], pero los estudiosos posteriores no deben buscar el echarlos fuera.⁷⁷

El *zazenshin* del maestro Wanshi Shōgaku, del monasterio Tendō, del famoso monte Taibai en la provincia de Qingyuan⁷⁸ del imperio de los Song [en China] es el único que es [expresión] de los

69 Es decir, una claridad limitada comparada con la de los Buddha. Las seis formas son; seres celestes, seres humanos, bestias, ashura, espíritus malignos y ser infernales.

70 En realidad, se trate de las “Inscripciones del *zazen*” (*Zazenmei*), o de los “Principios del *zazen*” (*Zazengi*) o del “La aguja del *zazen*” (*Zazenshin*) existen varios en las tradiciones ch'an y zen.

71 *La colección de la trasmisión de la lámpara (Keitoku dentorōku)* es una obra en treinta volúmenes que recoge las vidas y los dichos de los maestros hindúes y chino. Fue escrita en China en el 1004. Es un texto que es parte de la tradición zen y contiene un *Zazenshin* escrito por un tal Goun.

72 *Colección de la lámpara que se difunde por todas partes (Katai futōroku)*, obra china en 30 volúmenes escrita durante la dinastía Song del Sur (1127-1279), contiene en realidad no las *Inscripciones del zazen*, como afirma Dōgen, sino los *Principio del zazen*.

73 Es decir, hayan pasado la vida en distintos monasterios zen.

74 Es decir, no se han sentado en el verdadero *zazen* ni siquiera una vez.

75 Es decir, buscan interrumpir el flujo de conciencia normal y volver a un supuesto origen incontaminado.

76 Las “diez tierras” y el “despertar ecuánime” son algunas de las precondiciones para alcanzar la iluminación.

77 Nishijima Gudo Wafu y Cross Chodo, *op. Cit.*, vol. 2, p. 100, interpretan: “Should discard them and shoul not read them”.

78 Wanshi Shōgaku (1091-1157), maestro chino de la escuela Sōtō. Ha dejado los *Dichos del maestro zen Wanshi (Wanshi zenshi goroku)*.

Buddha y de los patriarcas, que es el [verdadero] *zazenshin*, que sigue la Vía, el único que resplandece sobre ambos lados en el mundo del Dharma y en el que los Buddha y los patriarcas del presente y del pasado son tales. Los Buddha del pasado y del futuro han sido estimulados por esta aguja, y los patriarcas de ahora y del pasado han encontrado la realización con esta aguja. E aquí, a continuación, este *zazenshin*.

[20] *Zazenshin* del maestro ch'an Wanshi Shōgaku por designación imperial:

La función esencial⁷⁹ de todos los Buddha,
La función esencial de todos los patriarcas,
Es conocer sin estar en contacto con las cosas,
Es resplandecer sin iluminar nada.⁸⁰
Conocer sin estar en contacto con las cosas,
Es un conocimiento intrínsecamente sutil;
Es resplandecer sin iluminar nada,
Es una claridad intrínsecamente misteriosa.
Un conocimiento intrínsecamente sutil,
Es pensar todo sin discriminaciones.
Una claridad intrínsecamente misteriosa,
Es cuando no existe la más mínima fractura.
Pensar todo sin discriminaciones,
Es un conocimiento especial sin igual.
Cuando no existe la más mínima fractura,
Es la claridad de la iluminación que no retiene.
El agua está clara hasta lo profundo,
Los peces nada tranquilos.
El cielo es infinito y sin límites.
Los pájaros vuelan lejos.

La “aguja” de la “aguja de *zazen*” es la manifestación de la gran función [del *zazen*], es modelo [a seguir] que va más allá del sueño⁸¹ y la forma,⁸² es el punto de conjunción que precede al nacimiento de los padres, es el placer de no injuriar a los Buddha y a los patriarcas, es [comprender] la inevitabilidad de la destrucción de propio cuerpo y de la pérdida de vida, es una cabeza de *shaku* y un cuello de dos *sun*.⁸³

[Comentario al texto]

La función esencial de todos los Buddha.

Los Buddha toman siempre a los Buddha como su función y realizan esta función. Esto es *zazen*.

La función esencial de todos los patriarcas.

79 En el original, *yōki*.

80 Nishijima Gudo Wafu e Cross Chodo, *op. cit.*, vol 2, p. 101, interpretan: “Not opposing circumstances, yet being illuminated”. La frase original es: *en ni taisezu shite shō nari*, “sin iluminar nada”. El significado literal sería: “Sin tener que ver con las causas [o los fenómenos]”, es decir sin influenciar los objetos externos. Poco después Dōgen mismo aclara el sentido de esta frase.

81 Es decir, de la expresión lingüística oral.

82 Es decir, de la expresión lingüística escrita.

83 Metáfora para algo de cabeza larga y cuello corto, es decir algo extraño, por tanto un texto que va más allá de la comprensión discriminante y racional.

[Como dice Ekaku]⁸⁴ “mi maestro no tenía un dicho similar”.⁸⁵ Este principio es “los patriarcas”.⁸⁶ [Por eso] el Dharma es transmitido y el vestido es transmitido. Las caras del dicho “girar la cabeza y cambiar el rostro” son la “función esencial de los Buddha”. Las cabezas del dicho “cambiar el rostro y girar la cabeza” son “la esencia funcional de los patriarcas”.⁸⁷

Conocer sin estar en contacto con las cosas.

Aquí no se trata del conocimiento perceptivo, porque eso cuenta poco,⁸⁸ y no es tampoco un conocimiento de tipo intelectual, porque este es artificial. Por eso, conocer es tocar las cosas y no tocar las cosas es conocimiento.⁸⁹ Esto no debe de ser considerado como conocimiento universal, ni considerado como auto-conocimiento. Ese no tocar las cosas [significa] “en el sitio claro llega, en el sitio claro golpeo; en el sitio oscuro llega, en el sitio oscuro golpeo”,⁹⁰ y sentarse “destruyendo la madre que da vida a la piel”.⁹¹

Es resplandecer sin iluminar nada.

Este iluminar no es un iluminar con una luminosidad [dualista],⁹² ni una aclaración espiritual, sino [simplemente] esclarecer sin que nada sea esclarecido.

La claridad no es distinta del objeto esclarecido porque el objeto esclarecido es la claridad misma. “Sin [que] nada” significa que ninguna cosa está escondida en todo el mundo y que incluso despedazando este mundo no se pierde nada; es sutil, es misterioso, es interactuante y no interactuante.

Un conocimiento intrínsecamente sutil.

Es pensar todo sin discriminaciones.

El pensamiento es por sí mismo conocimiento y no necesariamente necesita de la capacidad de otros.⁹³ Este conocimiento tiene forma y la forma son las montañas y los ríos.⁹⁴

Estas montañas y ríos son una cosa sutil, y esta sutileza es misteriosa y cuando la usamos está viva.. Para hacer un dragón no importa si estamos dentro o fuera de la puerta de U.⁹⁵ Usando incluso una

84 Ekaku, maestro de la escuela Rinzaï china (fechas desconocidas).

85 Se refiere a un episodio en el que a Ekaku se le pidió responder a un *kōan* que no existía. El sentido de esta frase es que no hay que quedarse atrapados por las palabras, sino buscar más allá de las palabras

86 Es decir, este modo de enfrentarse a las cosas es la Vía de los patriarcas.

87 Esta expresión aparece también en *Ikka myōju*. Aquí las dos frases paralelas son equivalentes, significando que la esencia de los Buddha y la de los patriarcas son lo mismo.

88 De hecho es esencialmente de naturaleza pasiva.

89 El verdadero conocimiento se tiene sin contacto con las cosas, es decir un conocimiento sin objeto o no dualista. Los conocimientos perceptivo e intelectual (dualista) comportan un sujeto conocedor y una cosa conocida y por tanto es un conocimiento relativo no absoluto.

90 Esta frase puede entenderse tanto en el sentido de: “Abatir tanto aquello que es claro como aquello que es oscuro e ir más allá de estos opuestos”, como “aceptar tal como es cuanto es claro y al mismo tiempo aceptar tal como es cuanto es oscuro, sin discriminaciones. Sin embargo ambas interpretaciones tienen el sentido común de “no dejarse atrapar en las discriminaciones”. Por tanto, “conocer sin estar en contacto con las cosas” significa “conocer sin discriminaciones”.

91 Sentándose en *zazen* se nace a una nueva vida abandonando (destruyendo) el cuerpo/mente (la piel) que la madre crea y perpetua continuamente. Se trata del *shinjin datsuraku*, “dejar caer el propio cuerpo/mente” del *Genjō kōan*.

92 Es decir, no es una luminosidad en la que existe aquello que aclara y aquello que es aclarado. Significa ser claros por sí mismos sin que nada desde fuera aclare.

93 Es decir, no necesariamente este conocimiento depende de algo exterior.

94 El conocimiento de nuestra mente es la realidad misma, es decir no existe fractura entre este conocimiento y la realidad, sino que es todo uno.

95 U era un emperador chino que hizo construir una puerta grandísima sobre el río Amarillo y la leyenda dice que

pequeña parte de este conocimiento se atrapan montañas y ríos de todo el mundo y con toda la fuerza propia se conoce. Si no existe nuestro conocimiento íntimo de montañas y ríos, ni siquiera existe un conocimiento parcial.⁹⁶ No hemos de lamentarnos si el pensamiento discriminante llega de forma tardía. [Esto es porque incluso] los Buddha que ya en el pasado habían usado la discriminación están ahora aquí presentes [iluminados]. “Nunca en el pasado” significa “ya en el pasado” y “ya en el pasado” significa estar aquí presentes [como Buddha iluminados]. Por tanto, “sin discriminaciones nunca en el pasado” significa que no se encuentra ni siquiera una única persona.⁹⁷

*Una claridad intrínsecamente misteriosa,
Es cuando no existe la mínima fractura.*

La mínima fractura es el mundo entero. Sin embargo, [esta claridad] es intrínsecamente misteriosa e intrínsecamente luminosa. Por tanto, es como si no llegase de ninguna fuente. [Puesto que no es visible no hay que dudar de los ojos y no hay que confiar en las orejas [habiendo oído decir que esta claridad es visible]. Es necesario aclarar el significado profundo más allá [del sentido aparente], no girar dentro de las palabras para buscar la regla: esto es la claridad. Por tanto, esta es sin iguales, por esto es incomprensible y ha sido considerada como una extravagancia. ¿Ha sido considerada de esta forma, y hemos tal vez de dudar nosotros?

*El agua está clara hasta lo profundo,
Los peces nadan tranquilos.*

“El agua está clara”. Para el agua que está en el cielo⁹⁸ la expresión “agua clara” no es suficiente. Tanto más en tanto que no es el agua de la claridad aquella que se encuentra sobre esta tierra, sino aquella que no tiene orillas [límites] en sus extremos, y esa es “el agua clara” de verdad. Si un pez se mueve en este agua, no es que no se mueva. Por mucho que se mueva decenas de miles de grados no es medible, no es agotable. Puesto que no existe orilla [de referencia] para medir, y arriba no hay nubes en el cielo y no hay un fondo hasta el cual sumergirse, no hay nadie que pueda medir. Si queremos discutir sobre la medida [en realidad podemos solo decir] que hay “el agua absolutamente clara”. La virtud⁹⁹ del *zazen* es como aquel moverse del pez, [incluso moviéndose] mil o diez mil grado, ¿quién lo mide? El moverse libre¹⁰⁰ [de los peces] es [como] el recorrido del pájaro que se mueve sin meta.¹⁰¹

*El cielo es infinito y sin límites
Los pájaros vuelan lejos.*

“El cielo es infinito” no tiene que ver con el Cielo¹⁰² El cielo que tiene que ver con el Cielo no es el cielo infinito. Y ni siquiera es el cielo infinito [en el sentido] de que se expande por todas partes; ni escondido ni manifiesto, sin adelante ni atrás: esto es el cielo infinito.

quién consiga escalar tres alturas de esta puerta se convertiría en un dragón. Aquí Dōgen quiere decir que para convertirse en un dragón (un iluminado) no sirve la puerta de U, Se es un dragón desde el principio, la puerta de U no sirve para convertirse en ello.

96 Las montañas y los ríos, la realidad entera es el conocimiento mismo. La realidad tal como es, es la manifestación de la verdad y del conocimiento.

97 Es decir, nadie está nunca sin discriminaciones precedentes.

98 Es decir, la lluvia y el rocío.

99 En el original: *kudoku*.

100 Es decir, como un única cosa con el agua.

101 Es decir, los peces que se mueven en el agua clara son como los pájaros que vuelan, no tienen un recorrido a seguir, pero se mueven libremente. “El pájaro que no se mueve” significa que tiene un movimiento libre y no mensurable, por tanto es como si no se moviese. Respecto al libre moverse de peces y pájaros ver también el *Genjō koan*.

102 Es decir, con el Cielo tal y como es entendido en el confucionismo. Este Cielo esta escrito con mayúsculas para distinguirlo del cielo físico.

Si un pájaro vuela en este cielo, es un *dharma*¹⁰³ de volar en el cielo. [Este] acto de volar en el cielo no es medible. Volar en el cielo es todo el mundo, porque todo el mundo vuela en el cielo. Aun no sabiendo cuanto se extiende este volar, para expresar [este volar] más allá de lo medible, decimos “vuela lejos”. [Es como el dicho] “Andar sin atar los cordones debajo de los pies”. Cuando el cielo vuela, incluso los pájaro vuelan. Cuando los pájaros vuelan, incluso el cielo vuela. Para expresar este “volar” [decimos] “está precisamente aquí”. Esta es la aguja del [zazen] firme inmóvil; por muchas decenas de miles de avances que existan,¹⁰⁴ decididamente se dice: “está precisamente aquí”.

Este es el *zazenshin* del maestro ch'an Wanshi. Entre todas las generaciones de monjes antiguos no ha existido ninguno [que halla escrito] un *zazenshin* como este. Si los sacos de piel que apestan por todas partes¹⁰⁵ debiesen de expresar un *zazenshin* como este, incluso aunque se esforzasen durante una o dos vidas, no lo conseguirían.

En todas las direcciones no existe otra que esta aguja.¹⁰⁶ Cuando mi maestro subía sobre el asiento para hablar decía a menudo: “Wanshi es un viejo Buddha”. Nunca dijo algo parecido sobre otro chino. Cuando se tiene ojos para conocer a una persona, se tiene también orejas para [conocer] la voz de los Buddha y de los patriarcas. Es verdaderamente conocido que existen Buddha y patriarcas sobre el monte Tōzan.¹⁰⁷ Ahora han pasado más de ochenta años desde los tiempos del maestro ch'an Wanshi. Viendo su *zazenshin* yo compongo mi *zazenshin*. Hoy es el día XVIII del tercer mes de Mizuetora, del tercer año Ninji (1242). Desde hoy al día VIII del X mes del XXVII año de Shao xing,¹⁰⁸ se pueden calcular aproximadamente que hay 85 años.

[21] El siguiente es mi *zazenshin*:

La función esencial de todos los Buddha,
La función esencial de todos los patriarcas,
es estar presente con el no-pensamiento,¹⁰⁹
es estar completos sin la interacción.¹¹⁰
Estar presente con el no-pensamiento,
esa presencia es intrínsecamente íntima.¹¹¹
Estar completos sin la interacción.
esa completud está completamente iluminada.
Esa presencia es intrínsecamente íntima,
[por ello] nada está teñido ni sucio.
Esa completud está intrínsecamente iluminada,
[por ello] nada está derecho ni inclinado.
La intimidad sin teñir ni sucia,
es la intimidad que dejar ir todo sin arrojarlo.
La iluminación en la que nada está derecho ni inclinado,
es una iluminación en la que el esfuerzo es sin calculo.¹¹²

103 Es decir, es un modo del ser.

104 Es decir, por mucho que se pueda ir lejos.

105 Es decir, los simples monjes.

106 Es decir, no existe otro como el *zazenshin*, la “aguja del *zazen*” del maestro Wanshi.

107 El monte Tōzan chino era, sobre todo para la escuela Sōtō, un importante centro de estudio y de práctica con maestros famosos.

108 El año 1157, en el que murió Wanshi.

109 Hay que prestar atención a que para Dōgen el no-pensamiento es el sin-pensamiento (*hishiryō*).

110 Es decir, de forma independiente a los demás.

111 Es decir, de tal forma que no deja espacio a intrusiones de la discriminación.

112 Es decir, sin interés personal.

El agua está clara hasta el suelo,
y los peces se mueven como lo hacen los peces.
El cielo es vasto y se extiende hasta el Cielo,
los pájaros vuelan como lo hacen los pájaros.

No es que el *zazenshin* del maestro ch'an Wanshi no haya dicho las cosas correctas, pero las cosas pueden ser también dichas así. Sobre todo, los descendientes de los Buddha y de los patriarcas deben estudiar [practicar] *zazen* como la cosa más importante y ese es el sello de la correcta transmisión.

Ninji año III (1242), mes III, día XVIII.

Escrito en el monasterio Kōshōji Hōrin.

Presentado a la asamblea de monjes al año siguiente (1243)
el XI mes de invierno, en el templo de Kippō de la provincia de Eshū Yoshida.

Comentarios al Zazenshin

Aldo Tollini

[1] El Zazenshin, texto que considera los contenidos profundos del zazen, se inicia con una anécdota del maestro Yakusan en la que se afronta uno de los problemas cardinales del zazen, el estado mental durante la práctica. Este tema ya había sido afrontado en el Fukan zazengi, en el Zazengi y también en el Shinjin Gakudō, es decir en todos los textos que se ocupan de explicar la práctica. Yakusan sostiene que durante zazen se debe de pensar el no-pensamiento, el cual a su vez consiste en el sin-pensamiento, es decir un estado en el cual la mente ha dejado caer todos los pensamientos y permanece clara, como un cielo sin nubes.¹¹³ “Pensar el no-pensamiento” es distinto de “no pensar el pensamiento”. El segundo significa “no dejar que el pensamiento atraviese la mente” y es un rechazo consciente de la actividad del pensamiento. El primero, en cambio, es más sutil y más complejo. De hecho admite la actividad pensante, por tanto no es un rechazo, pero esta actividad pensante es una no actividad. En suma, el estar disponible a dejar que el no-pensamiento atraviese la mente. Es como decir dejar que las no-nubes atraviesen el cielo. La diferencia fundamental reside en el hecho que “pensar el no-pensamiento” no es un rechazo o una negación, sino es aceptar que el pensamiento no esté. La diferencia es profunda porque zazen no es cierre y rechazo, sino un dejar caer.

Este es el estado mental de zazen que aquí y a continuación es repetidamente descrito como “imperturbable”.¹¹⁴ De hecho zazen da la impresión de la imperturbabilidad, pero aquello que Dōgen dice respecto al estado mental, el “sin-pensamiento”, refuerza esta imagen. Por otra parte, retorna a la mente lo que se dice en el Zazengi, en el que se recomienda dejar aparte todas las preocupaciones cotidianas cuando nos sentamos en zazen, que precisamente no debe de ser disturbado por pensamientos y preocupaciones.

[2] Si en zazen estuviese el pensamiento habría también un objeto pensante, el yo. Si estuviese el no-pensamiento, de la misma manera, habría un sujeto no pensante, o que rechaza el pensamiento, en cualquier caso de nuevo el yo. Habría entonces un yo que quiere convertirse en un Buda y hace de la práctica un medio para alcanzar un objetivo. Y esto no sería otra cosa que una actividad egoísta por que busca algo para sí mismo. La presencia del yo, que vuelve la práctica egoísta, pone esta actividad lejos del ideal budista que sostiene lo insustancial y lo ilusorio del yo.

Es el sin-pensamiento, el dejar que no esté (el pensamiento, pero tampoco otra cosa), lo que deja sin sujeto pensante y hace caer por tanto el dualismo del pensador que piensa el pensamiento porque no está ni el sujeto, ni el objeto. Entonces no está ni siquiera el yo, porque es dejado caer. ¿Qué permanece? Hay alguien que nos sostiene en esta práctica, pero no es el yo, y no se sabe qué es, pero por otra parte, no tiene importancia saberlo. Si fuese incluso el yo, este no se identificaría con el pensamiento, sino más bien con todo el ser cuerpo/mente.

Si incluso debiese de surgir el pensamiento en este estado, no sería el yo que piensa, sino sería el zazen que se piensa a sí mismo, desde el momento en que el yo no existe. ¿Pero, cómo es posible esto? En el sin-pensamiento, ¿sería quizás el pensamiento el que se piensa a sí mismo?

Puesto que no existe el yo, no existe cálculo egoísta en el zazen, que no es un instrumento para convertirse en Buda, ni para encontrar el Dharma, ni para acceder a la iluminación. Y ni siquiera es un instrumento para comprender la realidad. Es un fin en sí mismo.

113 Para profundizar sobre este tema véase el Fukan zazengi.

114 En el original: kotsuza (kotsu + za, “sentarse”) o, más adelante, kotsukotsu (es decir, kotsu repetido dos veces). Kotsu literalmente significa “simple, pero al mismo tiempo solido”. Me ha parecido que “imperturbable” sería el adjetivo que mejor traduciría el sentido.

[3] Sin embargo, recientemente en China la mayoría de los practicantes entienden zazen como un medio para encontrar la paz y la tranquilidad y se sientan haciendo el vacío en la propia mente, es decir eliminando los pensamientos. Esta es una visión equivocada del zazen y es triste pensar que sean los llamados seguidores del budismo los que consideran zazen solamente como un medio para estar tranquilos. Esto es envilecer el zazen y su función.

Por otra parte, existe también la errónea concepción por la cual zazen es tan solo para los principiantes y todos aquellos que no han alcanzado todavía la iluminación. Pero una vez alcanzado el objetivo, es como la balsa que ha servido para atravesar el río, no sirve ya, se convierte en un estorbo y es abandonada. La visión del zazen como medio comporta necesariamente su abandono una vez alcanzado el objetivo. Esta es también una visión distorsionada porque el zazen no es un “medio” y por tanto no es solo para aquellos que deben alcanzar todavía el objetivo, sino que es para todos porque zazen es iluminación, por tanto, inversamente, iluminación es zazen. En la iluminación existe necesariamente la práctica. Por tanto zazen es para todos y para siempre. Y además, ¿Que es la mente de principiante? ¿Cómo se hace para definirla y para distinguirla de aquella de los no principiantes?

Por otra parte, los seguidores de la escuela Rinzai sostienen que el zen no consiste solo en la práctica del zazen con las piernas cruzadas, sino que comprende toda actividad, que se considera invadida por él. Esta errada visión deriva del hecho de que malinterpretan la naturaleza del zazen.¹¹⁵

[4] Tras las falsas visiones, Dōgen confirma su concepción del zazen. Seguir la Vía es practicar zazen y no otra cosa. Las otras actividades cotidianas consideradas zen no son el modo de seguir la Vía.

El concepto fundamental respecto al zazen es único y clarísimo: “[el zazen] es una práctica del budismo que no busca el convertirse en Buddha”, porque Buddha ya lo somos y no hay necesidad de convertirse en él y, por otra parte, la práctica es ya en sí misma iluminación y no hace falta convertirse en ninguna otra cosa, si con ello se entiende un cambio de condición (“el cuerpo-Buddha no se convierte en un Buddha”). Precisamente porque el zazen no consiste en el convertirse en un Buddha, entonces se realiza el koān, es decir se realiza la iluminación.

Cuando naturalmente no obstaculizamos ya nuestro ser iluminación (el hecho de que no manifestemos la iluminación es porque la obstaculizamos) y rompemos los lazos de la ilusión y del yo, entonces “El Buddha sentado no obstaculiza el convertirse en Buddha”. El practicante sentado en zazen, que es un Buddha, no se obstaculiza ya a sí mismo y puede convertirse en un Buddha.

Cuando esto sucede, entonces tenemos desde siempre (el tiempo ya no tiene ningún sentido) la libertad de ir y venir, de ir al mundo de la ilusión, sin ser contaminados y de entrar en el mundo de la iluminación. Nada nos condiciona ya y podemos actuar en libertad.

[5] Ahora Dōgen cita y comenta una anécdota muy conocida en los ambientes del zen. El maestro Nangaku pregunta a su discípulo Daijaku, que se sentaba en zazen, qué es lo que intentaba obtener con ello.

Esta es una demanda muy importante porque plantea la cuestión de si en el zazen existe un objetivo que excede al estar sentados y nada más y que papel tiene la intención en la práctica. Son preguntas que tienen que ver con la esencia más profunda del zazen y que deben de estar muy claras para el practicante.

115 A propósito de esto ver lo que dice después, citando a Nangaku, respecto al “cotidiano sentarse” (zaga).

La iluminación es como un dragón esculpido y por tanto falso, puesto que es imaginado en la mente del practicante el cual se pega a esta idea suya de la iluminación y la cree real. Si bien esta iluminación imaginada es importante porque estimula la práctica, haría falta sin embargo amar el dragón verdadero, la iluminación verdadera, que puede ser distinta de la imaginaria.

[6] La respuesta a la pregunta es decisiva: “¿Tengo intención de convertirme en un Buddha? Y además, ¿Que es la intención? ¿Es quizás dejar el propio yo y convertirse en un Buddha? ¿Y convertirse en un Buddha depende de esta intención?”

Una cosa es cierta: “El zazen es seguramente la intención de convertirse en un Buddha”. Si no fuese así nadie emprendería la Vía y se dedicaría a la práctica. Sin embargo, dicho esto, es necesario aclarar esta “intención” porque ella tiene un papel crucial en la práctica. En la concepción corriente la intención de convertirse en un Buddha está presente antes de la realización del objetivo. Después, evidentemente, no tiene ya sentido. Sin embargo la concepción de Dōgen es distinta, de hecho él sostiene que esta intención debe de estar presente continuamente, antes, durante y después de la realización de su objetivo, la budeidad. Esto significa que la intención de convertirse en un Buddha debe estar incluso después de haberse convertido en Buddha y que no tiene nada que ver con el alcanzar la meta prefijada. Esta, en la concepción de Dōgen, no es por tanto un medio para alcanzar la iluminación.

¿Qué papel tiene esta intención de convertirse en un Buddha, es decir cual es la relación entre la intención y convertirse en un Buddha? Esta intención hace que otras intenciones colaterales se desarrollen y estén presentes en nuestra mente. Son intenciones con distintos matices pero todas son la directa realización de la budeidad y no debemos de evitarlas. En otras palabras, es natural que la intención esté presente en el practicante, y que esta intención esté acompañada por otras intenciones que revelan la presencia de un yo activo. Sin embargo rechazarlas o evitarlas sería perder la vida, es decir perderse en la ilusión porque sería forzarnos a nosotros mismos y finalmente reforzar la presa del yo sobre nosotros mismos. En suma, una manera de entrar en un callejón sin salida. Abandonarlas es la verdadera Vía a recorrer, dejando que esta maraña de intenciones vaya y venga, pero al mismo tiempo no alimentándola, hasta que se agote. Entonces estas intenciones de convertirse en un Buddha se convierten la misma tierra de la budeidad y se transforman en la verdadera práctica de la Vía. La cual no consiste para Dōgen en el vacío artificial, sino en una praxis dinámica en la cual el yo se confronta a cada momento con sí mismo y es capaz de abstraerse de ser atrapado por él. En otras palabras, el yo no se abandona arrojándolo fuera, sino superando cada vez sus intentos de seducción, sobre la base de una libertad que nos vuelve independientes de sus condicionamientos. Queda claro, entonces, que los “condicionamientos” mismo son el material de “construcción” del Buddha. Por ello dice “¿la intención de convertirse en un Buddha es dejar caer y dejar caer es convertirse en un Buddha?”, que es una demanda retórica, es decir afirmativa. La budeidad está en el dejar caer: los pensamientos, las preocupaciones, los condicionamientos, las intenciones, el cuerpo mente, en definitiva, el yo y todo aquello que forma parte de él. Entonces, libres del yo, sin pensamientos, sin intenciones, en la dimensión del sin-pensamiento, se es el Buddha.

[7] Entonces Nangaku, por toda respuesta, toma una teja y comienza a pulirla para hacer un espejo. Sin embargo, cualquiera sabe que es imposible hacer un espejo puliendo una teja. El significado es evidentemente que igual que es imposible hacer un espejo con una teja, tampoco se puede hacer un Buddha con el zazen.

Sin embargo, Dōgen advierte sobre la necesidad de no detenerse sobre lo que nos parece a primera vista, sino ir al fondo de las cosas porque incluso viendo el Buddha o las montañas u otra cosa podríamos no reconocerlos si no investigamos a fondo.

[8] *La respuesta de Nangaku en la que sostiene que pule la teja para hacer un espejo es seguramente un kōan que va más allá de la racionalidad. Sin embargo no es un kōan en el sentido común del término, es decir una expresión sobre la cual el alumno se pueda ejercitar para alcanzar la comprensión superando el impasse de lo absurdo. Es, en cambio, el genjō kōan, el kōan realizado porque en esta respuesta hay demostración de budeidad.*

Si teja y espejo fueran cosas radicalmente distintas, por mucho que se pule una teja no podría nunca convertirse en espejo. Si, en cambio, teja y espejo fuesen sustancialmente la misma cosa, entonces no habría necesidad del pulido, porque sería por sí misma un espejo. Esta es una metáfora para el hombre y el Buddha. Si el hombre y el Buddha son cosas distintas, entonces por mucho que se practique zazen, no se convertirá nunca en un Buddha. Si, en cambio, son la misma cosa, ¿que necesidad hay entonces de practicar zazen?

Sin embargo, el hombre es el hombre y el Buddha es el Buddha y no están confundidos, pero “todos los espejos vienen del pulido”, todos los Buddha vienen de la práctica del zazen. No porque el zazen haga convertirse en Buddha sino porque sin práctica no existe budeidad y sin budeidad no hay práctica.

[9] *¿Cómo es posible obtener un espejo del pulido de una teja? ¡Verdaderamente, por mucho que se pule una teja no se convertirá nunca en un espejo!*

De la misma forma, ¿cómo es posible convertirse en Buddha haciendo zazen? ¡Por mucho que se practique, por mucho esfuerzo que se haga, sentarse en zazen no llevará nunca a la budeidad! La práctica de zazen no SIRVE PARA convertirse en Buddha! Zazen y Buddha son dos conceptos distintos, que pertenecen a esferas separadas, como las tejas y los espejos que no tienen que ver unos con otros.

Entonces surge espontáneamente la pregunta de Daijaku, que está confuso: “¿Cómo debe de hacerse para convertirse en un Buddha?”. Esta es una pregunta fundamental que pone en cuestión el sentido mismo de la práctica y del recorrido de la Vía. Dōgen comenta que el “cómo”, es decir el zazen por una parte y el “hacer”, es decir convertirse en un Buddha, son como dos amigos, cuando se encuentran se reconocen mutuamente. Por ambas parte, no existe uno que es amigo y el otro que no lo es, sino que lo son ambos al mismo tiempo y de la misma forma. De otra forma no se puede decir que sean amigos. Por tanto, la amistad es recíproca y se manifiesta al mismo tiempo. De la misma forma, el zazen y la budeidad son recíprocos y se manifiestan a la vez. Cuando una se manifiesta, el otro está presente. No existe budeidad (ni zazen) separadamente.

Con este ejemplo Dōgen aclara muy concretamente su concepción de zazen y de la budeidad en tanto que conceptos interdependientes, pero no ligados por ninguna causalidad. El zazen no lleva a la budeidad y de la misma manera la budeidad no lleva a zazen. Simplemente donde está uno está la copresencia del otro y los dos no se dan nunca separadamente.

[10] *Aquí Dōgen introduce otro famoso kōan para explicar lo que quiere decir: “Es como un hombre que conduce un carro. ¿Si el carro no se mueve se azota el carro o se azota al buey?”.*

El moverse del carro es una metáfora de alcanzar la iluminación. ¿Para obtener la iluminación ha de azotarse al carro o al buey? ¿Se mueven el carro y el buey de forma separada o juntos? ¿Se puede azotar al buey y obtener que solo el buey se mueva o azotar al carro de forma que solo se mueva el carro? Y además, ¿qué significa azotar? ¿Qué es lo que se azota? ¿Cómo se azota? ¿Qué significa moverse?

Dōgen en el comentario a este kōan crea uno de sus más espectaculares recorridos lógico-

lingüísticos conduciendo al lector a lo largo de un camino absolutamente no convencional, mostrándole como una simple pregunta puede contener un sentido mucho más profundo de lo que parece a primera vista. Dōgen de esta manera quiere estimular al lector a no limitarse nunca a la superficie de los textos, porque las palabras de los maestros y de los patriarcas no pertenecen a la dimensión ordinaria, sino que son palabras de iluminados y por tanto han de ser leídas según una lógica no ordinaria.

Su preguntas significan: ¿Qué quiere decir obtener la iluminación? ¿Cómo se hace para obtenerla? ¿Existe de verdad un obtener la iluminación? ¿Cómo se debe de practicar? ¿Qué es el moverse y el no moverse? ¿Qué es obtener la iluminación o no obtenerla? ¿Qué es la obtención? ¿Existe algo que sea la obtención de la iluminación? ¿La iluminación se puede obtener? Igual que el moverse y el no moverse del carro es una cuestión temporal, puesto que moverse se encuadra en el tiempo mientras que no moverse es una cuestión atemporal, de la misma forma la obtención de la iluminación es una cuestión temporal. De hecho “obtener” la iluminación comporta una progresión temporal en tanto que existe un tiempo sin iluminación y un tiempo con iluminación. En cambio no obtener es un concepto atemporal.

La expresión “no se mueve” (no se obtiene la iluminación) no es entendida según la lógica común. De la misma manera, si bien en el mundo ordinario no existe un “azotar al carro”, existe sin embargo en el mundo no ordinario, es decir, según una lógica no común y tiene gran importancia para la comprensión de la práctica. La respuesta ordinaria al kōan es ciertamente la de azotar al buey de forma que el carro se mueva. Esto corresponde a practicar zazen para obtener la iluminación. Sin embargo “el ojo del estudio” [de la Vía], es decir la verdadera Vía, consiste en azotar al carro por muy absurdo que pueda parecer. Al azotar al carro no se obtiene el “hacer moverse al carro”, no se obtiene la iluminación, por ello azotar al carro es verdadera práctica, aquella que no busca obtener.

Azotar al carro y azotar al buey son dos cosas muy distintas y hay que saberlo bien. Si queremos azotar al buey, ¿a qué buey azotamos? Si queremos obtener la iluminación, ¿quién es el que la obtiene? ¿Nuestro yo? ¿Cual yo, si el yo es ilusión? ¿Quién es el sujeto de la práctica? ¿De nuevo el yo? Daijaku no responde y este silencio es significativo.

[11] Nangaku entonces continuó hablando diciendo: “Tu estudio del zazen es estudiar el Buddha sentado”. Estas palabras significan que la práctica de zazen es ser un Buddha sentado. Y poco más adelante dice que estudiar (es decir, practicar) zazen es estudiar (es decir, practicar) el Buddha sentado.

En otras palabras, la práctica del zazen es la práctica del Buddha sentado, no existe diferencia entre el practicante sentado en zazen y el Buddha sentado. La practica no es con el fin de algo, sino es ser algo. Práctica es ser, en este caso, el Buddha mismo. No existe separación entre la práctica y ser el Buddha, los dos momentos son contemporáneos y se superponen sin que nada sobre y la práctica es la budeidad misma.

Por otra parte, en la práctica no existe progresión. Quién piensa que se acerca un poco cada vez a la budeidad por medio de la práctica comete un error. “El zazen de un principiante es el primer zazen y el primer zazen es el primer Buddha sentado”, por tanto la práctica es desde el comienzo toda la práctica, todo el Buddha completo. La iluminación no se obtiene acumulando méritos o bien repitiendo la práctica, por tanto limpiando la mente como un espejo sobre el que se posa el polvo y manteniéndolo limpio.

[12] Por tanto, Nangaku pone en guardia frente a confundir zazen y zaga (traducida como la cotidianidad”). Zaga es una palabra que tiene dos significados: (1) literalmente “sentarse y estar echados”; (2) “cotidianidad”, “vida cotidiana”.. El primer significado resume las tres posibles

posiciones del cuerpo humano: estar sentados, estar de pie y estar tumbados. Puesto que cada día, en nuestra vida cotidiana, ponemos en acto las tres posiciones, la palabra en cuestión asume el segundo significado.

Aquí Dōgen quiere distinguir entre zazen, que es la práctica de la iluminación, y zaga, que es la cotidianeidad. Lo que Dōgen quiere decir es que zazen es diferente de la vida normal cotidiana en tanto que zazen es ser el Buddha sentado mismo, por tanto una actividad completamente particular.

En el párrafo [3] Dōgen dice críticamente: “Caminar es zen, sentarse es zen, hablar, estar silenciosos, moverse, estar de pie son también zen, y todas estas cosas son la quietud natural. Por ello no se adhieren tan solo a los esfuerzos [de la práctica] del momento. Los adeptos de la escuela llamada Rinzaï tienen en muchos casos esta forma de ver [errada]”.

Para Dōgen la cotidianeidad es la dimensión del yo. La actividad de cada día está marcada por la presencia del yo en cada manifestación y por tanto, ¿cómo puede ser asimilada al zazen que es la actividad de dejar caer al propio yo?

[13] Nangaku continua hablando y dice que el Buddha sentado no tiene una forma fija, es decir que la budeidad no tiene una forma preestablecida sino que puede asumir variadísimas formas y puede manifestarse de muchísimos modos distintos. No es necesario por tanto ceñirse a una única forma de budeidad pensando que ella sea algo definible de una vez por todas. Es posible encontrar el Buddha de muchas maneras distintas, por esto Dōgen dice que precisamente porque el Buddha no tiene una forma fija es todavía más difícil evitarlo. Podemos encontrar al Buddha por todas partes en cualquier momento; observando un objeto, así como siendo golpeados por un sonido o haciendo una acción cualquiera. Es importante no tener prejuicios, de otra forma perdemos la oportunidad de ver al Buddha, el cual está por todas partes, en todas las manifestaciones de la realidad.

Por ello, ¿quién puede decidir qué es el Buddha? ¿Quién puede realizar una selección? La única verdadera vía a recorrer es la de renunciar a hacer selecciones y juicios relativos al mérito. Entonces, abandonando cualquier discriminación y prejuicio (es decir, nuestro yo) veremos al Buddha sentado.

[14] Nangaku continua hablando: “Si tu haces el Buddha sentado, entonces tu matas al Buddha”. Quién practica zazen y es el Buddha, mata al Buddha en tanto que concepción predeterminada, precisamente por que el Buddha no tiene una forma fija. Para aquel que se sienta en zazen, no se trata de someterse a una concepción abstracta y definida del Buddha, sino de serlo en tanto que sí mismo. No se trata de un Buddha externo objetivable, sino del propio ser en tanto que Buddha. “Matar” no tiene el valor semántico que se le da en la vida ordinaria, sino el deshacerse de las concepciones y de los estereotipos. Pero significa todavía algo más, ¿deshacerse de la concepción misma de la budeidad! El Buddha es aquello que somos en la práctica y por tanto finalmente debemos liberarnos del Buddha mismo y de la pretensión de alcanzarlo. No hay nada que sea un Buddha y no hay nada que no lo sea. En definitiva, buscar darle una forma es como querer apretar agua en la palma de la mano, no queda nada. En última instancia, hay que liberarse del Buddha para poder serlo de verdad.

“El poder de Buddha ya está [en sí mismo] en el matar al Buddha mismo”. Es el Buddha mismo quién, en realidad, se autoniega. No somos nosotros los asesinos, sino que es el Buddha mismo el que se mata a sí mismo. En suma, en la naturaleza del Buddha está la capacidad de autonegarse, de no ser una forma fija.

[15] Ahora Nangaku se ocupa de la forma física del zazen. El que se preocupa de la forma física, es decir de mantener la espalda enderezada, de mantener las manos en la posición correcta,

respirar del modo oportuno, etc., “no alcanza su principio”, es decir se equivoca. El que se preocupa de la forma del zazen no realiza plenamente su potencialidad, sin embargo la forma es importante y no es descuidada. ¿Cómo salir de este impasse? Según Dōgen: “Preocuparse de la forma del sentarse significa [primero] arrojarla fuera y [después continuar] siguiéndola”, en otras palabras, echar fuera las preocupaciones sobre la forma del sentarse para después sin embargo atenerse a ellas. ¿Cómo es esto posible? Tomando consciencia de la importancia de la forma del zazen y conformándose a ella sin convertirla en cambio en objeto de preocupación. Es como un artesano experto que tiene que usar un instrumento de su trabajo de forma apropiada si quiere crear un objeto valioso. Sin embargo, su consumada experiencia hace que esté preparado para hacerlo de manera correcta sin tener que preocuparse de ello, sino haciéndolo de forma natural, como algo adquirido. Existe la forma correcta, pero no es motivo de preocupación, a lo más de atención.

Esta preocupación por la (o mejor atención a la) forma de sentarse no puede dejar de estar presente, pero porque está bien presente en la consciencia del practicante no interfiere con la actividad del zazen. Si en vez de estar bien presente en la consciencia, fuese un problema oculto y latente podría actuar por caminos desviados e interferir. Es precisamente la claridad de su importancia la que lo hace un no problema.

Esta actitud es la del shinjin datsuraku del Genjō kōan, es decir “dejar caer mente y cuerpo”. Es la mente del sin-pensamiento como es descrito en el Fukan zazengi, un estado mental en el que todo está presente sin que interfiera en modo alguno. La consciencia de la forma física, junto a otras cosas, está presente ahí. Presente simplemente, sin más.

[16] En este párrafo Dōgen pretende aclarar la neta diferencia que existe entre el hombre y el Buddha. El sentarse del hombre ordinario no es el Buddha sentado. Por otra parte, si bien algunos hombres están en condiciones de construir (es decir, de convertirse en) a los Buddha, no todos los hombres pueden hacerlo. Por otra parte, los Buddha no son los hombres y por tanto “el hombre no es necesariamente el Buddha, y el Buddha no es necesariamente el hombre”. El hombre es el hombre y el Buddha es el Buddha.

La budeidad no consiste en cualquier práctica ni es propia de cualquier hombre ordinario, más bien es prerrogativa de la práctica por excelencia, el zazen, la única puerta de acceso verdadera a la iluminación. Quien practica zazen no es un hombre ordinario, sino un iluminado que construye el Buddha puesto que solo en la iluminación se puede construir el Buddha.

[17] **Nangaku** y **Daijaku** son grandes personajes de la profunda comprensión del Dharma, si bien con un enfoque distinto. Mientras que el segundo sentándose en zazen (el Buddha sentado “construye” al Buddha), el primero aclara el significado del zazen para llegar a “construir” el Buddha. **Daijaku** está sentado en zazen con la intención de convertirse en un Buddha y **Nangaku** le explica qué significa querer convertirse en un Buddha estando sentado.

El zazen es la esencia de la verdadera enseñanza del budismo, es lo que los Buddha y los patriarcas han transmitido, y la práctica del zazen es la Vía para la budeidad.

[18] Sin embargo, son pocos aquellos que comprendido profundamente el zazen y están en condiciones de transmitirlo correctamente. Incluso en China, si bien es ampliamente practicado, el zazen a menudo es malentendido. Por este motivo Dōgen ha escrito este capítulo del Shōbōgenzō que tiene la finalidad de aclarar el verdadero significado del zazen.

[19] Varios maestro y monjes han escrito textos para explicar la naturaleza de zazen denominados Inscripciones del zazen o Principios del zazen o La aguja del zazen. Sin embargo estos textos han

sido escritos por personas que no conocen el zazen y no son por tanto de confianza.

Normalmente el zazen es concebido como un instrumento “para retornar a los orígenes y volverse a la base”, es decir para interrumpir el flujo de conciencia y volver a un supuesto origen incontaminado. Y para hacer esto “se dirigen vanamente a calmar y controlar la respiración y los pensamientos”. Por tanto, conciben el zazen como un instrumento para obtener la paz y la concentración de la mente.

El único texto válido entre todos esos es el Zazenshin del maestro ch'an Wanshi Shōgaku, del monasterio Jingde Tiantong, sobre el famoso monte Taibai en la provincia china de Qing yuan.

[20] *En este párrafo presenta y comenta el Zazenshin del maestro Wanshi Shōgaku, el único que desde su punto de vista es válido.*

La función esencial de todos los Buddha,
La función esencial de todos los patriarcas.

La función de los Buddha y de los patriarcas, que es la misma, es la de transmitir la enseñanza más allá de las palabras (como dice Ekaku: “mi maestro no tiene un dicho parecido), para hacer ver la realidad de forma distinta a aquella a la que las personas ordinarias están habituadas.

Es conocer sin entrar en contacto con las cosas.

El verdadero conocimiento no es un conocimiento perceptivo y ni siquiera es un conocimiento de tipo intelectual, puesto que estos son limitados. En cambio “conocer sin entrar en contacto con las cosas” es “un conocimiento intrínsecamente sutil” puesto que se trata de un conocimiento que no se basa sobre la percepción, ni sobre los sentidos, que, por tanto, no tiene necesidad de contactos externos, sino que proviene todo del interior, desde nuestra naturaleza-de-Buddha. Es un conocimiento que está más allá de las discriminaciones y que acepta la realidad tal como es, sea clara u oscura. Este tipo de conocimiento no es una acumulación de saber, sino que es tal que renueva en lo profundo y “da (nueva) vida a la piel”, nos lleva a una nueva vida.

Es resplandecer sin iluminar nada.

“Resplandecer sin iluminar nada” es una luminosidad intrínseca que no se basa sobre algo distinto a sí mismo. También en este caso, como antes para el conocimiento, es negado el dualismo entre sí mismo y algo distinto a sí mismo. Entonces, “la claridad no es distinta del objeto iluminado porque el objeto iluminado es la claridad misma”, la fuente de la luminosidad y el objeto de la luminosidad no son dos sino un mismo objeto.

La ausencia de un objeto de la luminosidad, “sin nada”, significa “que ninguna cosa está escondida en todo el mundo y que incluso despedazando este mundo no se pierde nada”, es decir todo es claro y evidente tal como es. Esta realidad, que es la manifestación de la iluminación, es la coseidad tal y como es, sin esconder nada. Toda su expresión en su simple existir expresa la verdad de la iluminación.

Un conocimiento intrínsecamente sutil,
Es pensar todo sin discriminaciones.

El verdadero conocimiento, aquel que no está en contacto con las cosas, se basa sobre el pensamiento no discriminante. En esta interesante exposición de una teoría budista del conocimiento, Dōgen hace una afirmación extremadamente moderna: “El pensamiento es por sí

mismo conocimiento y no tienen necesidad de otras capacidades”. ¿Qué entiende con pensamiento? ¿Quizás el pensamiento discriminante, la capacidad de reflexionar sobre las cosas? Ciertamente no es esto lo que Dōgen quiere decir. Se refiere al pensamiento no discriminante, es decir a la capacidad de pensar el universo como un único objeto unitario.

¿Cual es el conocimiento que se deriva de un pensamiento así? Es un conocimiento que se refleja totalmente en la realidad misma. No existe fractura entre conocimiento y objeto conocido y el conocimiento es toda la realidad entera (es “las montañas y los ríos”). Si tenemos este tipo de conocimiento, entonces no sirven los esfuerzos para adquirir la iluminación (para hacer un dragón no sirve la puerta de U), ella está ahí delante de nosotros desde siempre. Este conocimiento no es un conocimiento parcial, o lo tenemos y conocemos todo el mundo y toda la realidad o bien no conocemos. No es un conocimiento acumulable y perfeccionable con el tiempo y el esfuerzo, sino que es en cambio el resultado de un “girar la cabeza y cambiar la cara”, es decir, de una transformación interna profunda.

El pensamiento no discriminante no está dado, pero se alcanza y no debemos de preocuparnos si se alcanza tardíamente, porque el tiempo no tiene sentido. Por ello cuando se dice “sin ninguna discriminación en el pasado” aquel “ninguna... en el pasado” significa “ya... en el pasado” que a su vez significa “estar aquí presentes”. Por tanto alcanzar el pensamiento no discriminante es como estar juntos desde siempre, más allá de la dimensión temporal.

Una claridad intrínsecamente misteriosa.
Es cuando no existe la mínima fractura.

Como dice en el Fukan zazengi “si existe una separación [del tamaño] de un sutilísimo cabello, el Cielo y la tierra se separan claramente; si surge, incluso un poco, [la percepción de los opuestos se pierde el corazón en la confusión”. Por tanto “la mínima fractura es el mundo entero”. No se trata de dimensiones, la mínima fractura en el pensamiento es el surgir de la discriminación y es una rotura definitiva.

La claridad no viene de una fuente y no tiene un objeto que clarificar, sino que es la claridad en sí misma. Es la claridad interior que está en condiciones de iluminar todo el mundo. Si no es visible, no se duda de su existencia. Pero hay que tener cuidado, esta claridad interior no proviene de la especulación intelectual (“no des vueltas dentro de las palabras para buscar la regla”).

El agua está clara hasta lo profundo,
los peces nadan tranquilos.

El agua verdaderamente limpia sobre esta tierra no es el agua “que tiene orillas en sus extremos”, es decir el agua de los mares, de los ríos, de los lagos y de los estanques, sino que es el agua verdaderamente clara de nuestra mente. Aquello que se mueve en el agua clara de nuestra mente o en el cielo claro de nuestra mente “no es medible, no es agotable”, se mueve libremente sin dejar rastros. ¿Cómo se puede medir sin puntos de referencia? ¿Cómo se puede cuantificar aquello que no es medible? Es simplemente libre de ser aquello que es.

En el zazen, ¿quién mide el movimiento de los peces y de los pájaros (los pensamientos, las emociones) en el agua y cielo de nuestra mente?

El cielo es infinito y sin límites,
Los pájaros vuelan lejos.

Por mucho que parezca que el cielo es infinito, es solo el cielo de nuestra mente el que es

verdaderamente infinito.

Aquello que se mueve en este cielo infinito de nuestra mente no es medible, sino que se le deja libre para moverse, para ir y venir. Aquello que vuela en este cielo no es una cosa o dos cosas, sino todo el mundo. “Cuando el cielo vuela, también los pájaros vuelan. Cuando los pájaros vuelan, también el cielo vuela”, no son dos cosas sino la misma cosa, el cielo es los pájaros y los pájaros son el cielo mismo. Y el volar, por muy lejos que se pueda ir, está precisamente aquí en este momento.

[21] En este último párrafo Dōgen propone su propia poesía sobre el zazen. El inicio de la poesía remite a la del maestro Wanshi Shōgaku:

La función esencial de todos los Buddha,
La función esencial de todos los patriarcas.

Pero la continuación es distinta:

es estar presente con el no-pensamiento,
es estar completos sin la interacción.

La presencia ante sí mismos sin el flujo de consciencia que invade la mente es el estado de zazen descrito arriba en este mismo texto, además de en el Fukan zazengi y en el Zazengi: el no-pensamiento, es decir, aquel estado que en la poesía precedente había sido descrito como “el agua clara hasta lo profundo” y “el cielo infinito y sin límites”. Por otra parte está el estado de completud sin necesidad de la interacción con los demás, la capacidad de no dependencia del exterior, solo así se es de verdad libres. Quien depende de factores externos estará sin embargo condicionado. Esto, obviamente, no significa de hecho no tener relaciones externas al propio yo, significa no depender de ellas.

Esa presencia es intrínsecamente íntima,
[por ello] nada está teñido ni sucio.
Esa completud está intrínsecamente iluminada
[por ello] nada está derecho ni inclinado.

No se hacen discriminaciones y no se emiten juicios, estos nacen de nuestro yo dualista y son causa de ilusión. Por tanto no se juzga nada como tintado ni sucio y todavía menos como derecho o inclinado. Cada cosa es aquello que es, y nada más.

La intimidad sin teñir ni sucia,
es la intimidad que dejar ir todo sin arrojarlo.

Cuando no se hacen discriminaciones, se deja ir todo (es decir, el propio yo), pero sin arrojarlo, porque este último tipo de acción comporta la repulsa y el rechazo. En cambio, dejar ir es un abandonar sin rechazar; más simplemente, es olvidar.

La iluminación en la que nada está derecho ni inclinado,
es una iluminación en la que el esfuerzo es sin cálculo.

Cuando no emiten juicios sobre las cosas, se muestra una iluminación en la que, aun esforzándose en las distintas actividades cotidianas, no se tiene como objetivo el interés personal. Abandonar el juicio discriminante significa abandonar el propio yo y esto a su vez significa abandonar la perspectiva egoísta, según la cual de la acción se espera alguna contrapartida. “Sin cálculo” significa la acción desinteresada, que es el máximo que se puede alcanzar en la esfera de la

actividad.

El final de la poesía recuerda a aquella precedente:

El agua está clara hasta el suelo,
y los peces se mueven como lo hacen los peces.
El cielo es vasto y se extiende hasta el Cielo,
los pájaros vuelan como lo hacen los pájaros.