

辨
道
話

Bendōwa

Eihei Dōgen

Traducción al italiano, La Stella del Mattino, 1990
Traducción al castellano, Roberto Poveda, 2016

Texto bajo licencia Creative Commons 

(Esta licencia implica que la obra puede ser libremente distribuida siempre que se reconozca la autoría, no se realice un uso comercial y no hayan obras derivadas)

Introducción

El *Bendōwa* es una obra de Dōgen Zenji, escrita en 1231, cuando el maestro tenía treinta y dos años. Fue compuesta por Dōgen, al volver a su patria desde China, con el propósito de favorecer la difusión de *zazen* en Japón. Es, por tanto, un texto de predicación misionera y, al mismo tiempo, es el primer capítulo, en orden cronológico, de la obra en 95 capítulos titulada *Shōbōgenzō* cuya composición ocupó a Dōgen durante el resto de su vida. En tanto que primera obra de predicación está redactada en un estilo simple, si lo comparamos al de los otros 94 capítulos. En su calidad de libro inicial, sin embargo, contiene los principios fundamentales de la visión sobre *zazen* de Dōgen Zenji, y no es siempre de fácil comprensión.

Esta que presentamos es la traducción en italiano de la versión en japonés moderno, redactada por mí lo más fielmente posible respecto al texto original escrito alrededor de hace 760 años.

Quiero explicar qué se entiende, en este caso, diciendo versión en japonés moderno fiel al original. Al comienzo del *Bendōwa* encontramos la palabra *Hotoché* (Buda). Esta palabra es la misma hoy que hace 760 años. Si usásemos también el término «Buda», tal como es, en la versión en japonés moderno, aduciendo como motivo el hecho de que se trata hoy en día de una palabra de uso común, haríamos una tautología, igual que decir que A es A. A pesar de ello, en Japón, donde existe una imagen de «Buda», forjada en la sociedad y en la cultura a través de los siglos, podría ser posible que en algunos casos, incluso dejando la palabra inalterada en la traducción en lengua moderna, se creen los múltiples significados en ella implícitos. En cambio, allí donde no exista esa base, el término «Buda» no es más que un símbolo. De un símbolo tomado en tanto que tal, incluso si se utiliza millones de veces, no puede nacer un significado vivo. He ahí porqué, ante la perspectiva de una traducción al italiano, he cambiado la palabra «Buda» por la expresión «persona que ha abierto claramente los ojos al verdadero modo de ser de todo». «Buda», de hecho, no es la persona que ha llegado a realizar un concepto, una idea preestablecida, puesta desde el punto de partida como meta y precisamente definida como «Buda», sino que es el término respetuoso con el que se define a la persona que, abiertos los ojos a la verdadera realidad, vive de manera fiel y consecuente aquella misma verdadera realidad a la que ha abierto los ojos. En suma, hemos traducido poniendo en evidencia un aspecto que es el del particular significado que damos a la palabra «Buda», el significado al cual nosotros estamos íntimamente unidos en tanto que «personas que se dedican concretamente a una conducta de vida» en el momento en que decidimos poner efectivamente en práctica la enseñanza de Śākyamuni.

Por otra parte, la expresión que en el original es *Giguiūzanmai* traducida como «el si mismo vive el si mismo original de modo auténtico» va en la misma dirección. Sin embargo, dado que en los límites de lo posible no he aportado retoques al original, existen algunos puntos de difícil comprensión.

En el *Bendōwa* encontramos expresiones como «persona que ha abierto los ojos a la realidad tal como es», «si mismo original», «aspecto auténtico». Quisiera introducir la lectura de este escrito precisando el significado de algunas de estas expresiones que representan el centro mismo de la obra.

Śākyamuni es una persona que existió realmente y que vivió en la India alrededor de 400 años antes de Cristo. Habiendo dejado su casa a la edad de veintinueve años, experimentó el verdadero modo de existir de todo aquello que existe y resolvió el problema central de la vida. Desde la edad de treinta y

cinco años predicó, durante cuarenta y cinco años, explicando ese modo de ser verdadero que había adquirido plenamente, finalmente murió a la edad de ochenta años.

En aquella época se dice que existieron sesenta y dos escuelas religiosas que afirmaban la posibilidad de comprender el significado y el valor de la vida por medio de prácticas ascéticas, como arrancarse los pelos de la cabeza uno por uno, o estar siempre derechos sobre una única pierna como hacen las gallinas cuando duermen. Completamente ajena a este tipo de enseñanzas, la predicación de Śākyamuni es llamada con el término general de «budismo».

El budismo, con el paso del tiempo, ha sido ordenado en sentido teórico y se ha desarrollado en numerosas escuelas, sin embargo su fundamento no ha cambiado y, transmitido desde la India a China y después, desde esta a Japón, ha llegado hasta nuestros días. Quiero explicar brevemente cual es el fundamento de la enseñanza de Śākyamuni.

Comúnmente pensamos que todo aquello que existe, existe independientemente, más allá de la subjetividad que llamamos «yo». Por ejemplo, consideramos que este mundo que comprende todo aquello que existe y que nosotros llamamos «siglo XX» sea preexistente y distinto de eso que llamamos «yo». Creemos que «yo he nacido» quiere decir que «yo» he entrado en este mundo, en esta sociedad; y también pensamos que «yo muero» quiere decir salir de la escena de este mundo. Nosotros, sin fundamento alguno, pensamos habitualmente de ese modo. La enseñanza de Śākyamuni comienza precisamente por el cambio de este modo de pensar.

Si yo estoy ahora junto a otra persona mirando el panorama con sus montes, ríos y tierra, pienso que tanto él como yo estamos observando los mismos montes, los mismos ríos y la misma tierra. Sin embargo en realidad no es así. Yo veo desde mi perspectiva visual, él desde la suya, cada uno en base a la propia capacidad visual, según las condiciones de la luz, según su estado particular de ánimo. En suma, incluso si yo puedo ver el ojo de esa persona que observa las montañas, el río, la tierra, no puedo de ninguna manera ver esas montañas, ese río, esa tierra que él está observando. Por tanto aunque nosotros, uno al lado del otro, observemos como si estuviésemos viendo las mismas montañas, ríos y tierra, en realidad, dado que observamos, mientras las montañas, los ríos la tierra y «yo» que miramos cambian sin parar, nosotros no estamos de ninguna manera observando la misma montaña, el mismo río, la misma tierra.

Yo veo el panorama que es tan solo el mio, él ve el panorama que es tan solo el suyo. Es una abstracción pensar que se observa idénticas montañas, idénticos ríos, la misma tierra.

El pensamiento de origen griego, que idealiza en Venus la belleza femenina, que concibe la idea de círculo a partir de cosas redondas, a pesar de que se defina como «razón universal» es sustancialmente abstracción, es pensamiento conceptual.

La enseñanza de Śākyamuni, en cambio, no es pensamiento abstracto, conceptual, sino que consiste en ver la realidad en base a mi concreta experiencia de la vida. Brevemente, todo aquello que es debe su existencia únicamente a la experiencia de este «yo» que ha nacido y vive. Cada cosa vive a causa de esa experiencia así hecha. Por tanto yo que experimento y la realidad son una única cosa.

Intentemos hacer dos ejemplos respecto a aquello que se quiere expresar diciendo «ver la realidad desde la base de mi concreta experiencia de la vida». Quien quiere aprender a tocar el piano, hasta que

no esté en condiciones de hacerlo bien, debe esforzarse e ingeniárselas para dominar el movimiento de las manos. En esta fase, más que la música, es importante la voluntad propia de aprender. Sin embargo, practicando poco a poco, cuando nos convertimos en realmente buenos las manos se mueven solas, incluso si prestar particular atención a su movimiento; en un cierto sentido es el piano el que, por medio de una persona, suena por sí mismo. El piano y su sonido son uno. Igualmente se dice que, yendo a caballo, cuando se cabalga de verdad, no existe un hombre sobre la silla ni un caballo bajo esta. Mientras yo continúo en cualquier caso siendo yo hasta el fondo y el caballo es el caballo, respiramos la misma «respiración». En ese momento no se puede distinguir si soy yo el que monta el caballo o si es el caballo el que me lleva a mí. Simplemente los tres aspectos: yo, el caballo, cabalgar, aparecen como un único conjunto. Este modo de ser lleno de la vida de la totalidad es llamado «forma verdadera» o, simplemente, «vida». La fuerza vital entendida así no está limitada a mí, al caballo, solo a las cosas vivientes. También un avión que vuela es esta fuerza vital. El hombre ha inventado y construido el automóvil, pero la fuerza explosiva de la gasolina que lo hace moverse no es algo que ha sido pensado y construido por el hombre. Es la fuerza de la vida de la naturaleza.

Así pues el movimiento de los planetas, la existencia del número inmenso de galaxias todo es la única fuerza vital. También el ser que vive claramente el sí mismo original, manifiesta transparentemente la energía de la vida de la totalidad precisamente tal como es. En la naturaleza inmensa la fuerza de la vida que consiste en nubes que son a la manera de las nubes, en lluvia que es a la manera de la lluvia, en nieve que es a la manera de la nieve, todo es uno con «yo vivo ahora». La forma verdadera, la vida de este «ser como se es», que es animada como hecho real por el nuestro ponerla en práctica aquí en este momento, es el «yo» que vive el sí mismo original auténticamente, y es por otra parte «todo» lo que existe como sí mismo, que realiza concretamente la vida.

Por tanto, dado que la vida que yo vivo como también la vida de la misma naturaleza son un única fuerza vital, queriendo usar palabras más simples para decir que el sí mismo vive el sí mismo auténtico, se puede decir que la vida es la vida, y para decirlo se usa a propósito la palabra «vida». No se puede decir otra cosa que «cada cosa se hace a sí misma».

Este modo de ser es el modo fundamental mismo, sin embargo nosotros habitualmente medimos cada cosa con la conciencia de nuestro yo individual y orientamos nuestro comportamiento para obtener satisfacción. Esta es la base de visión subjetiva. Pensando que esta visión subjetiva sea yo en el sentido común, lo expresamos por medio de las palabras.

Utilizando esta forma de expresión con la convicción de haber descubierto un modo de pensar válido para mí, para ti, para la mayor parte de las personas, se ha originado el llamado mundo del saber que, desarrollándose, incluso ha producido las actuales ciencias naturales. Las ciencias naturales no se limitan a un discernimiento individualista o a una simple búsqueda de satisfacción personal, sino que buscan cual sería el beneficio común a los hombres en general. La civilización científica, que ha progresado en base a este tipo de acumulación, está tal vez en condiciones de resolver cualquier problema del hombre en el ámbito que tiene que ver con el ser vivo, pero no puede resolver el problema de mi muerte. De hecho la vida no comporta tan solo los seres vivos, sino también el morir.

Fundamento de la enseñanza de Śākyamuni es pensar la vida propia a partir de que ciertamente se muere.

Es importante vivir comenzando antes que nada por la tranquila aceptación de la muerte. Lo que no

quiere decir pensar en el mundo después de la muerte, quiere decir la vida tras haber aclarado la muerte. Esta es la actitud vital fundamental del hombre armonizado al ritmo de la vida que es nacer, vivir, morir. Śākyamuni, dirigiéndose a sus discípulos, inmediatamente antes de morir les recomendó usar tras su muerte, como lámpara a la que remitirse, la «realidad» (la verdadera vida que forma todo aquello que existe), recomendó hacer del «si mismo» la propia lámpara a la que referirse. Usar la realidad así entendida como lámpara no quiere decir hacer de esta un ente absoluto y trascendente, como se define a Dios, un objeto de fe. Ni rezar por la gracia, ni obedecer los mandamientos.

En suma, Śākyamuni ha impedido que se hiciese de él mismo el objeto de la fe. Por otra parte, enseñando a utilizarse a «si mismo» como lámpara, ha indicado la dirección en la que buscar la verdad volviéndose hacia si mismos, en vez de buscar la luz en otra parte. Esto significa que Śākyamuni ha negado también cualquier autoridad en tanto que objetos de fe a los escritos que tratan de la divinidad e incluso a los textos sagrados que han anotado las palabras y los actos de Śākyamuni mismo.

Esto expuesto hasta aquí es la actitud fundamental de la que partió al comienzo Śākyamuni. El mismo, iluminando el si mismo con la luz de la realidad, iluminando la realidad con la luz del si mismo, ha recorrido el camino que pasa a través de la experiencia vital de la «realidad» y del «si mismo», y en base a ese recorrido efectivamente vivido se ha convertido en «el hombre que ha abierto los ojos completamente a la verdadera realidad de cada cosa». Abrir los ojos al verdadero modo de ser de la «realidad» tiene el significado de auténtica consciencia del «si mismo», y esta auténtica consciencia del «si mismo» tiene el significado de verdadero modo de ser de la «realidad». Por tanto, desde el primer instante, junto a la «práctica» es fundamental, para abrir los ojos al modo de ser del todo, la «sabiduría» que conoce claramente tal como es el modo de ser de cada cosa. Śākyamuni que ha abierto de tal forma la vía, habiendo impedido explícitamente hacer de él mismo un objeto de fe, ha pedido a sus discípulos recorrer el mismo camino en la misma dirección para buscar conocerse a si mismo hasta el fondo, de manera que entreabrieran dentro de si el modo de ser verdadero.

El hombre se pregunta dónde está yendo, qué cosa es el hombre mismo, dónde se encuentra el lugar del propio fundamento estable, que es la verdadera naturaleza auténtica de si mismo. Śākyamuni dirigiéndose a nosotros plantea estos interrogantes.

Bien, ¿nosotros con qué instrumento, de qué modo respondemos? Ahí está *zazen*.

Kōhō Watanabe

Génova, mayo de 1989

Dōgen Zenji

Eihei Dōgen Zenji (Zenji es un título honorífico atribuido solo a los máximos exponentes de la escuela zen, literalmente significa «maestro zen») nació en Kyōto en 1200. Su padre, Kuga Micica, pertenecía a una familia de la más alta nobleza japonesa y en sus últimos años de vida ostentó el cargo de regente durante la minoría de edad del emperador de aquella época.

Los historiadores informan de la precoz inteligencia de Dōgen, parece que a la edad de cuatro años leía la obras poéticas chinas y que a los nueve años había leído ya la traducción china del *Abhidharma* (una de las tres secciones del *Tripitaka*, el monumental canon del budismo hindú).

El padre, caído en desgracia durante las luchas entre clanes rivales de la nobleza, murió (asesinado quizás) cuando Dōgen tenía dos años; la madre, alejada de la corte, murió cinco años más tarde. El rápido cambio de la fortuna, la desgracia de naturaleza social y familiar y de forma particular la muerte de la madre lo golpearon muy profundamente, volviéndole consciente de la inexorable caducidad de la vida humana. Fue esto lo que le empujó a entrar en la comunidad monástica, para buscar la respuesta al problema fundamental del hombre, el significado de la vida y de la muerte.

Una interrogación en particular lo acompañó desde los primeros años de vida religiosa, hasta el momento en el que, en China, le aparecerá claramente la respuesta: si, como afirman indistintamente todos los textos de todas las escuelas budistas, cualquier ser viviente tiene en si mismo y ya vive, en cualquier caso, la realidad fundamental de la vida, ¿qué necesidad existe de esfuerzo, de estudio y de practicar *zazen*?

En 1213 fue formalmente acogido en la orden en el monte Hiei, centro principal de la escuela Tendai, donde durante cuatro años estudió tanto el budismo Mahāyāna como el Theravada, bajo la guía del abad Kōen. No encontrando sin embargo satisfecha la pregunta que estaba en la base de su vocación religiosa, comenzó a peregrinar de un monasterio a otro, de un maestro a otro. Llegó finalmente al monasterio Kenningi, cuyo abad Myōan Eisai Zenji (1141-1215) fue el fundador, en Japón, de la escuela zen denominada Rinzaï. No es seguro que Eisai estuviese vivo todavía cuando Dōgen llegó a Kenningi; sin embargo decidió profundizar la enseñanza que se impartía en aquel monasterio y, convertido en discípulo de Butsugiu Myōzen (1184-1225), sucesor de Eisai, practicó y estudió junto a él durante siete años. Sin embargo ni siquiera esto fue suficiente y esa insuficiencia también debió de ser percibida por Myōzen, pues juntos, en 1224, partieron hacia China (donde Myōzen murió al año siguiente) en busca de un verdadero maestro.

En China Dōgen entró en la comunidad del monte Tendō (Tien Tung en chino) y se convirtió en discípulo del maestro Nyogiō Zenji (Ju-Cing, 1163-1228) considerado una de las más grandes personalidades religiosas de todo el país. El maestro Nyogiō enseñaba *zazen* como manifestación directa de la realidad original de la vida. Dōgen practicó y estudió con él durante cuatro años, realizando en la propia experiencia la respuesta a la pregunta que le urgía.

En 1227, obtenido el permiso de Nyogiō Zenji, volvió a la patria.

Japón vivía en aquel momento una fase de intensa renovación religiosa. En reacción al tradicionalismo

clerical imperante surgían numerosas escuelas de pensamiento y de práctica budista, orientadas a revitalizar la originalidad de la enseñanza sofocada por los intereses de casta, prácticas rituales y disputas doctrinales. En ese marco se inserta la actividad de Dōgen.

Este comenzó rápidamente una intensa labor de composición literaria y, tras un periodo que duró siete años y que transcurrió viajando por todo Japón, fundó primero el monasterio Kōshōji y después Daibutsuji al cual, a continuación, se le dio en su honor el nombre de Eiheiji. Este monasterio es hoy todavía el centro más grande del budismo zen de la escuela Sōtō.

La primera obra literaria a la que se dedicó, apenas vuelto de China, es el Fukanzazengi (La forma de hacer zazen aconsejada a todos), inmediatamente después escribió el Bendōwa (Prédica sobre la comprensión del camino religioso) que después sería insertada en su obra Shōbōgenzō.

De su vasta producción recordemos también el Eihei *Shingi* (Reglas de la vida monástica), en seis secciones, escrito en el periodo entre 1237 y 1249. De la primera versión existe una versión italiana, traducida desde el inglés, publicada con el título *Istruzioni ad un cuoco Zen*, Roma 1986.

Eihei Dōgen murió en Kyōto el 28 de agosto de 1253.

No es este el lugar para un análisis de la influencia del pensamiento y de la actividad de Dōgen en el desarrollo de la sociedad japonesa. Es oportuno, sin embargo, hacer dos constataciones: la primera es que la obra de Dōgen ha sido determinante para la formación de la cultura religiosa y la organización de la vida monástica japonesa, haciendo del monasterio el lugar en el que el monje se dedica, completamente, a la actividad que le compete, según una modalidad por la cual la práctica misma es la realización de su vocación religiosa. La segunda es que el monasterio es la célula originaria sobre cuya base y ejemplo están formados todos los otros núcleos sociales de Japón.

No solo, todavía hoy el monasterio participa directamente en la formación de los cuadros de bajo y medio nivel en casi cualquier ámbito. Es sin embargo muy importante recordar que dedicarse totalmente a la propia actividad, con el espíritu con el que Dōgen lo ha entendido, no está orientado a la consecución de ninguna ganancia, mientras que en la aplicación social del Japón contemporáneo, tal comportamiento es dirigido únicamente a obtener el éxito. Por tanto aquel modo de ser está completamente desnaturalizado en su principio fundamental.

Para una investigación analítica extensa sobre la vida y la obra de Dōgen remitimos al texto *Zen Master Dōgen* del prof. Yūhō Yokoi, Tokyo-New York 1976.

El *Sōbōghenzō*

El *Sōbōghenzō* (La custodia de la visión de la realidad auténtica) es la obra mayor de Dōgen. Proyectó la composición, que según sus intenciones debía de comprender cien capítulos, como colección escrita de su propia enseñanza orientada a clarificar, proteger y transmitir la comprensión correcta de la realidad religiosa.

Es la obra que expresa completamente el impulso renovado, así como la fidelidad a la esencia, que inspiraron a Dōgen en su propia forma de vivir y vivificar la enseñanza budista.

Cada capítulo trata de la perspectiva de la realidad (en cuyo interior está incluido el observador), no a partir de suposiciones y opiniones sino desde la directa experiencia en profundidad. Es una profundidad en la que el modo de ser esencial de cada «cosa» se manifiesta sin contraposiciones. Desde esta consciencia se deriva, como única consecuencia posible, que la práctica religiosa es conformarse, obedecer dócilmente al ser como (ya) somos.

La característica principal de esta obra es que en cada parte individual, aun partiendo desde distintos puntos de observación, viene expresada la totalidad de la enseñanza budista, en la visión religiosa por la cual no es posible escindir una parte y el todo.

Dōgen no pudo llevar hasta el final su proyecto, el *Sōbōghenzō* que ha llegado hasta nosotros comprende 95 capítulos, redactados entre 1231 y 1253, año de la muerte del maestro. Parte de ellos están escritos directamente por Dōgen, otros son transcripciones de sermones orales, redactados por obra de Koun Ejō (1198-1280), su discípulo y sucesor.

Otra característica del *Sōbōghenzō* es la de estar escrito en su mayor parte en japonés. Hasta entonces la única lengua usada para los textos de carácter religioso era el chino, pero Dōgen tan solo lo usa para las citas de párrafos de los antiguos textos canónicos.

Excepto en un restringido ambiente eclesiástico el *Sōbōghenzō* permaneció desconocido, incluso en Japón, hasta el siglo XVII. El mismo clero budista que era su depositario, desanimaba su publicación y su lectura, tanto por la dificultad intrínseca del texto como por celos de casta. Es sobre todo por obra de Menzan Zuihō (1682-1769), que lo estudió y lo publicó junto con amplios comentarios, que el *Sōbōghenzō* volvió definitivamente a la luz para ocupar el lugar de fundamental importancia que le es propio entre las obras del pensamiento religioso oriental. Desde ese momento es materia de estudio y fuente de inspiración para todos aquellos que practican el budismo zen y ha sido objeto de numerosas publicaciones y comentarios. La presente traducción está basada sobre el texto publicado por la Iwanami Shōten de Tokyo en 1984.

Nota de los traductores

Kōhō Watanabe Rōshi ha redactado la transliteración en japonés moderno, eliminando ya en esa fase todos los términos y expresiones idiomáticas de la cultura hindú, china y japonesa, para sustituirlos con su correspondiente significado explícito. A menudo este significado es distinto, cada vez, a causa de la multitud de sentidos y la riqueza de contenido que muchas palabras orientales poseen. El objetivo principal de esta forma de proceder es el de un intento de refundación, incluso lingüístico, del budismo zen en Italia y en Europa. Muchos términos orientales son usados comúnmente en Occidente, incluso por los referentes de varias escuelas budistas, de modo poco claro, o bien sin suficiente reflexión.

También en el ámbito cristiano si todos aquellos que utilizan expresiones como «Cristo» o «Dios», renunciasen (por lo menos temporalmente) a ellas e intentaran, en cambio, expresar con palabras propias aquello que con esos términos intentan expresar, la profundización personal y general de la religión cristiana obtendría un gran provecho. Una vez redactada la transliteración, el equipo de la comunidad la Stella del Mattino, compuesta por Watanabe Rōshi, su viejo discípulo y hermano nuestro el monje Sengiō Takeda, Giuseppe Jisō Forzani y Mauricio Yūshin Marassi, se ha unido y el texto y la introducción han sido examinados a fondo.

Cada párrafo ha sido retraducido después de modo cruzado, es decir independiente, por cada uno de los traductores y solo cuando se ha alcanzado la plena univocidad ha sido redactada en italiano. Tal redacción ha sido por tanto reescrita para obtener la necesaria homogeneidad estilística y, a continuación, vuelta a traducir una vez más en japonés y después confrontada con el texto original de Dōgen por el monje Takeda para comprobar la fidelidad al texto original. Por último todavía hemos trabajado sobre la cualidad estilística del texto italiano. En el transcurso de este trabajo hemos consultado algunas traducciones en inglés (*Dōgen Zen*, a c. de S. Okumura, Tokyo 1988; *Dōgen Bendōwa*, a c. de K. Nishiyama, Tokyo 1975) y francesas (*Dōgen: La vision immédiate*, a c. de B. Faure, París 1988).

Las partes entre corchetes que aparecen en el texto son nuestras; la transliteración de los nombres chinos y japoneses está basada sobre una de las numerosas, posibles lecturas fonéticas. La división en partes y, en general, la impostación del texto es nuestra. Una única palabra no ha sido traducida al italiano y aparece, siempre, en japonés, esta es *zazen*. Esto es por dos razones, no estamos en condiciones de pensar ni todavía hemos oído propuestas de un término italiano suficientemente eficaz para expresar aquello que ella indica. En segundo lugar, tanto en el caso en el que esta palabra entre en el lenguaje italiano, occidental, tal como está, como que un día sea traducida, consideramos hoy prioritario comprender e intentar comunicar aquello que esta quiere indicar en su amplitud global. Dejamos por tanto, por el momento, suspendida la búsqueda, mientras que no consideramos definitiva nuestra actual elección. Quien se acerca a esta obra en su versión italiana comprenderá que requiere una particular actitud de escucha. En otras palabras, es oportuno, comenzando y prosiguiendo la lectura, dejarse transportar por el desarrollo del tema desde una postura de receptividad activa y consciente. La parte de crítica y análisis de la validez de las afirmaciones individuales, debe ser realizada suspendiendo el juicio hasta verificar su validez en la práctica, en nuestra vida.

Bendōwa

Predica sobre la comprensión del camino religioso

O bien

Enseñanza respecto al preciso discernimiento y a la clara comprensión del modo de vida más auténtico y sobre su realización en la práctica por parte de cada uno de nosotros.

I

A partir del fundador del budismo, Śākyamuni, todos aquellos que han vivido viendo claramente el justo modo de existir, mientras que han continuado ininterrumpidamente transmitiendo de una persona que tenía realmente ese carácter a otra que lo poseía a su vez, han testimoniado ese modo de vivir perfectamente armonioso. No existe más que un modo supremo más allá de la posibilidad de nuestra voluntad, que es base y fundamento de aquel modo de ser. Este modo¹ es como verter toda el agua de un recipiente tal como es a otro.

Aquello que es transmitido así 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 mismo verdaderamente libre, es alegría, es juego.

La forma concreta que constituye el punto fundamental de este modo de vivir es el *zazen*. A cualquiera ya desde el nacimiento le es completamente dado el principio de la condición en la que la persona vive el sí mismo original genuinamente, sin embargo, si no pasa a través de hacer precisamente en la práctica *zazen*, aquel principio no aparece manifestado y si no se evidencia en él el *zazen* en realidad no se lo tiene.

Desde el momento en que vivir genuinamente el propio ser original equivale a romper el recinto del viejo «yo» pensado sobre la base de los hábitos y del intelecto, si es demolido ese recinto se entreabre la amplitud y la profundidad del mundo sin límites y queriendo expresarlo en palabras se puede hablar a placer.

La persona que posee este modo de vivir sin confines, ilimitado, voluntariamente no da paso en ningún ámbito a la conciencia de estar viviendo una vida ilimitada, sin confines. De hecho, siendo la realidad sin limitaciones, la persona que la vive y esta misma realidad no pueden ser diferenciadas como si fuesen dos. Por otra parte, independientemente al hecho de que a todos haya sido ya dada la posibilidad de vivir genuinamente el propio modo de ser fundamental, en aquel que vive al interior del recinto del viejo «yo» pensado según hábitos e intelecto, no se manifiesta el universo en tanto que funcionamiento

1 Cuando aquel que realiza el verdadero modo de ser fundamental lo transmite a otro.

de la plena libertad. Esto sucede porque dividiendo por una lado a mí mismo y por el otro al mundo entendido como objeto, precisamente ahí se establece una delimitación. Practicar *zazen* no quiere decir que, una vez hecho *zazen*, obtengamos algo a cambio, o bien que avancemos construyendo algo. La totalidad de la existencia que comprende a mí mismo es avanzar expresando un vivo testimonio de la forma completa que es ya si mismo.

Precisamente en este caso *está* de modo completo la forma de vida que no divide cada cosa en dos según las categorías de «propio y de otros», «yo y distinto a mí». Cuando *está* esta completud, las categorías y las diferencias como «mí mismo», «tú mismo», «existencia», «modo de vivir fundamental», ya no sirven.

II

Desde que decidí dedicarme a la búsqueda del verdadero modo de vivir según la enseñanza de Śākyamuni, he visitado a maestros por todas partes de Japón. Entre estos el venerable Myōzen, discípulo del gran maestro Eisai que trasmite el zen de escuela Rinzai en Japón, era alguien que transmitía correctamente la enseñanza de Śākyamuni. Ciertamente un hombre como yo no puede igualarlo. Sin embargo, no habiendo conseguido realizar ni siquiera con él la enseñanza de Śākyamuni, me dirigí a China en busca de un verdadero maestro.

Durante mis largas peregrinaciones en aquel país aprendí las enseñanzas características de las Cinco Escuelas: Hōghen, Ighyō, Unmon, Rinzai, Sōtō². Finalmente, convertido en discípulo del gran maestro Nyogiō³ del monasterio sobre el monte Tendō⁴, comprendí con claridad el significado de practicar, en qué sentido dirigir la propia vida y en base a qué valor fundamental vivirla.

A continuación, en el año 1227, habiendo vuelto a la patria, inmediatamente experimenté el deseo de difundir la enseñanza de Śākyamuni. Grave responsabilidad, como cargarse a las espaldas una pesada carga. Sin embargo, dado que todavía no ha llegado el tiempo favorable, estoy esperando el momento en el que se pueda difundir el verdadero *zazen*. En la espera he decidido seguir los virtuosos ejemplos de los grandes del pasado, viajando de un lugar a otro, ligero como una nube y libre como el agua que corre. Sin embargo, en este caso, las personas que han renunciado completamente a la búsqueda de la fama y el provecho, aun deseando sinceramente realizar el verdadero modo de ser, el verdadero modo de existir, por causa de maestros que entienden mal la interpretación de la enseñanza fundamental de Śākyamuni, no pueden recibir la enseñanza justa y terminan caminando a ciegas, en una dirección equivocada. No pudiendo realizar el comprender perennemente la verdadera realidad de la vida, ¿de que manera podrían realizar el supremo conocimiento, discernir el hilo conductor de la enseñanza de Śākyamuni?

Desde el momento en que yo, ahora, no creo las ocasiones de reunir personas para instruir las, ¿si estuviesen aquí y con la sincera búsqueda del verdadero modo de vivir, ¿dónde y a quién podrían volverse? He pensado entonces componer una obra que contenga aquello que he visto con mis ojos en los monasterios de China, las indicaciones orales del gran maestro Nyogiō, la esencia misma de la enseñanza de Śākyamuni; esta obra será para las personas del presente y del futuro la enseñanza del

2 En chino Fa-yen, Kuei-yang, Yün-men, Lin-ci, Tsiao-tung.

3 En chino Ju-cing (1163-1228)

4 En chino Tien-tung.

íntimo modo de ser transmitido por Śākyamuni. Esta es la razón por la que estoy escribiendo

III

Cuando Śākyamuni predicó a las personas reunidas sobre el monte del Buitre, transmitió al patriarca Mahakasyapa lo esencial de la propia enseñanza. A partir de Mahakasyapa esta enseñanza fue correctamente transmitida de un Patriarca a otro hasta Bodhidharma⁵ el cual fue el vigesimooctavo en la línea de sucesión. Él se dirigió a China y transmitió la enseñanza de Śākyamuni al chino Eka⁶. Fue esta la primera vez en la que aquella enseñanza fue transmitida desde India a un país del Extremo Oriente. Desde ese momento, en China, la transmisión continuó directamente desde un Patriarca a otro. El sexto fue el gran maestro Daikan Enō⁷. A partir de entonces la verdadera enseñanza de Śākyamuni se difundió por toda China; por vez primera en aquel país fue realizada vitalmente, no estuvo ya basada solo sobre palabras escritas o sobre la doctrina. El patriarca Enō tuvo dos discípulos: Nangaku Egiō⁸ y Seighen Gyōshi⁹. Ambos transmitieron la exacta enseñanza de Śākyamuni. Son grandes maestros de vida. A partir de estos se desarrollaron las Cinco Escuelas: Hōghen, Igyō, Sōtō, Unmon, Rinzai. En la China contemporánea está difundida principalmente la enseñanza Rinzai. La forma de expresarse de las Cinco Escuelas es distinta, pero el fundamento de cada una de ellas es la enseñanza de Śākyamuni.

A partir del último periodo de la dinastía Kan¹⁰ comenzaron a ser introducidos desde la India a China textos y comentarios, traducidos después en Chino, conteniendo aquella enseñanza. Si bien en ellos se exponía la teoría, desde el momento en que no estaban acompañados de un ejemplo vivo de práctica realmente aplicada, la base de la enseñanza de Śākyamuni no estaba clara.

Sucedió así que, en una situación en la que la verdadera enseñanza estaba envuelta por la teoría, gracias a la llegada de Bodhidharma, se difundió también en China, convirtiéndose en clara, la enseñanza genuina y simple de Śākyamuni. Espero fervientemente que en Japón pueda suceder el mismo proceso.

IV

Cualquiera que haya protegido y transmitido sin desviaciones la enseñanza de Śākyamuni, ha confirmado como punto central e irrenunciable la práctica efectiva de *zazen* en cuanto dirección y forma fundamental del vivir de modo auténtico el sí mismo original. Así, tanto en la India como en China, todos aquellos que han protegido y transmitido de forma correcta la enseñanza de Śākyamuni, han practicado este *zazen*.

Trasmitir correctamente de un maestro a su discípulo la realidad concreta de practicar este *zazen*, es proteger en el transcurrir de las épocas históricas el fundamento de la enseñanza de Śākyamuni. Aquello que en el ámbito de la tradición ha sido protegido y transmitido es la concreta conducta del vivir de forma auténtica el sí mismo original y precisamente este modo de ser es el mejor entre los mejores,

5 Fecha de nacimiento desconocida, muerte alrededor del 528.

6 En chino Hui-ko (487-593)

7 En chino Hui-neng, nombre honorífico Ta-cien (638-713)

8 En chino Nan-yue Huai-jang (677-744).

9 Qing-yuan Xing-si (660-740).

10 La dinastía Kan (en chino Han) reinó desde el 25 hasta el 200 d.C.

no contiene impureza alguna.

Desde el momento en el que se encuentra al propio maestro, las prácticas rituales como quemar incienso, realizar postraciones, recitar el Nembutsu¹¹, la [pública] confesión, la recitación de textos del Canon, no son necesarios. La única cosa necesaria es que el propio *zazen* actual coincida perfectamente con la modalidad del verdadero *zazen*.

Precisamente en el momento en que se hace *zazen* uniendo las manos, cruzando las piernas, sin emitir sonidos, con la lengua pegada al paladar mientras que la mente y el corazón dejan que se manifieste el movimiento de la consciencia tal como es, sobre todo sin dejarme arrastrar, en este *zazen* se manifiesta sin velos el verdadero modo de ser de todo el universo. Entonces la misma persona que hace *zazen* es un cuerpo único con cada cosa y todas las cosas que están en el espacio manifiestan el verdadero aspecto original de aquello que es si mismo. Así la totalidad de la verdadera forma aumenta cada vez más su esplendor, esta luminosidad una y otra vez genera la actividad de la verdadera forma original. Por otra parte, el mundo entero, entendido como lugar en el que opera activamente la verdadera apariencia, como también todos los seres vivientes que viven en él, liberados de las creencias particulares que son pensadas en base a los hábitos y a la mentalidad, ven claramente cómo debe de ser el auténtico modo originario de ser.

De este modo, en el momento en el que todos los seres de verdad se dedican completamente a ser aquello que deben ser, todo, tanto las cosas como los seres humanos, viviendo en la forma que les es verdaderamente propia, superando las distinciones relativas como «yo» y «distinto de mí», y estableciéndose establemente en la fuente de la vida, momento tras momento hacen brotar el modo absoluto en el cual ser. Por esto cada cosa canta la verdad sin añadir nada.

Este existir sin añadidos, puesto que es volver la propia luz directamente hacia si mismo, cesando los hábitos estereotipados y las construcciones mentales, es coincidir perfectamente con la vida en su aspecto fundamental.

V

Tratándose pues de la vida en su aspecto original, cada comportamiento del hombre de *zazen* vuelve claro el modo de ser fundamental y va creando, instante tras instante, un modo de vivir renovado. Entonces, dado que todo aquello que existe y cada cosa, una a una, muestran la forma auténtica tal como es, los elementos del mundo natural que habitualmente nosotros consideramos objetos, la tierra, la vegetación, los muros, las piedras, incluso las piedras en tanto que piedras, hablan vigorosamente de ese modo de ser. Cuando reconocen la voz, al oír ese discurso, todos seguramente comprenden hasta el fondo que el si mismo vive únicamente el si mismo original y nada más. Mientras el pedrusco en tanto que pedrusco, y yo en tanto que yo, nos encontramos colaborando recíprocamente sobre la misma base del vivir juntos el modo de ser fundamental, siendo un todo armónico y manifestándose cada vez más el modo de ser original, este *zazen* se difunde en todo el mundo, por todo el entero universo.

Sin embargo, este *zazen* cuando es practicado como puro *zazen*, no comporta ni siquiera el conocimiento: «Ahora yo estoy haciendo *zazen*». En efecto tan solo es necesario confiar el propio

11 La recitación del Nembutsu consiste en la repetición de la frase «Namu Amida Butsu», equivalente en significado a «Me confío completamente en el Buda Amida».

cuerpo y la propia mente a la forma misma de *zazen*. No solo, respecto al resultado de haber hecho *zazen* no hay siquiera la adquisición de una experiencia particular. Si pensamos, como sucede a menudo, obtener algún efecto como resultado de hacer *zazen*, eso sería la modalidad normal del pensamiento humano. En cambio no es posible medir con una unidad de medida establecida a partir de criterios humanos el modo de ser de toda la realidad, comprender el sí mismo fundamental. Por ejemplo, durante *zazen*, si se oye un sonido cualquiera, apenas es percibido por la oreja, inmediatamente se originan eventos de varios tipos. No hace falta pensar que *zazen* sería no tener ninguna reacción, una condición de inconsciencia o de insensibilidad. Aquel sonido, que no es otra cosa que un sonido, tan solo hace vibrar la oreja de modo claro y no lleva en sí mismo ningún obstáculo. Del mismo modo, una cosa determinada, siendo esa cosa misma en su propia forma completa, difunde activamente el modo de ser fundamental y lo presenta claramente sin parar.

También las plantas, como incluso toda la tierra, haciendo resplandecer la luz de la verdad, expanden por todas partes ese modo de ser; así cada cual viviendo el propio ser en el modo propio, por tanto con tranquila naturalidad, exactamente así rinde elocuente testimonio de la verdadera realidad.

Cuando se es fundamentalmente sí mismo, asimilados a la Naturaleza tal como es, entonces no existe fractura alguna entre yo y «distinto a mí» y este conjunto armónico no se para siquiera un instante.

Por eso el estar en *zazen* es la unión con todo modo de ser, la unión con todo el tiempo. Al propio *zazen* está unida la eternidad llamada pasado, presente y futuro. En consecuencia, el momento presente es la eternidad, el ser que soy y todo el resto no se distinguen, al interior de este *zazen* aparecen existiendo juntos.

Esto no se limita al momento en el que hacemos *zazen*. Igual que por un golpe dado a la campana el sonido vibra sin interrupción por el aire, también así, incluso antes de ser golpeada, la campana simplemente siendo una campana emite su sonido.

De la misma manera en cada aspecto de la vida de aquel que hace *zazen* continua haciéndose sentir un sonido claro.

Por otra parte, viviendo en cada aspecto, genuinamente, el propio ser fundamental como dirección y como forma concreta de la propia vida, instante tras instante se crea un mundo nuevo del cual nada se puede prever anticipadamente.

El *zazen* que hacemos precisamente ahora, cuya influencia alcanza a todas partes, es tan vasto que incluso si todos aquellos que en el pasado han practicado este *zazen*, uniendo sus fuerzas, intentaran componer su alabanza, no conseguirían describirlo. Ni, con mayor razón, es medible con los criterios convencionales.

Preguntas y respuestas

Pregunta I

«Se acaba de decir que este *zazen*, vasto y profundo de modo insondable, ejercita una influencia sobre todas las cosas, sin embargo, para quien no conoce todavía el significado de esta verdad

en la enseñanza de Śākyamuni hay propuestos varios tipos de práctica religiosa, como quemar y ofrecer incienso, arrodillarse con la frente en tierra, repetir el nombre del Buda Amida¹², leer los textos transmitidos por los antiguos. ¿Entonces, porqué tan solo *zazen* es aquello a lo que invitas a practicar?»

Respuesta

«Ello es porque hacer *zazen* es la entrada a vivir la existencia del propio verdadero ser.»

Pregunta II

«¿Porqué únicamente *zazen* es la verdadera puerta de entrada a la existencia?»

Respuesta

«Śākyamuni, conformándose a *zazen*, aprendió hasta el fondo la realidad del vivir de modo absoluto el ser fundamental. Por tanto transmitió esta realidad bajo forma de enseñanza. Esto no fue un invento de Śākyamuni, sino, puesto que es una verdad eterna que atraviesa y supera pasado presente y futuro, ha sido transmitida como la verdadera puerta.

Esta transmisión no ha sucedido por medio de las escrituras o de la doctrina; ha sucedido de un hombre de carne y huesos a un hombre de carne y huesos, precisamente durante la vida cotidiana.

Al interior de esta tradición, puesto que aquellos que, en la India y en China, vivieron en la verdad la realidad del estar vivos se dedicaron realmente a *zazen*, ese el apropiado modo de ser que hoy indicamos.»

III Pregunta

«El *zazen*, que a partir de Śākyamuni, es transmitido de persona a persona no puede ser ciertamente valorado con los criterios habituales del hombre. Sin embargo, ¿no crees que la prácticas religiosas como, por ejemplo, la repetición de textos antiguos y del nombre del Buda Amida, constituyen un acercamiento a vivir la verdadera vida del Ser?»

Es decir, *zazen* es la forma del no hacer nada. ¿No existe en cambio un efecto claramente comprensible en la repetición sea del nombre del Buda Amida, sea de los antiguos textos, que es hacer algo.»

Respuesta

«El ser vive con pureza la propia realidad original, de una forma reducida a lo esencial. He ahí qué es *zazen*.

12 Esta es la pronunciación japonesa del nombre hindú Amitaba (luz infinita) y Amitayus (Vida infinita)

Quien piensa que este *zazen* sea tan solo estar sentados en silencio sin hacer nada, niega la orientación de fondo, el sentido mismo por el que cada hombre puede vivir de forma inalterada, con pureza, la verdadera vida del Ser, Es un inmenso error insistir tercamente para hacer prevalecer el pensamiento ordinario de una pequeña individualidad. Es como gritar que el agua no existe cuando se está en medio del mar. De hecho cada uno de nosotros, ya desde el inicio, ha recibido en abundancia la posibilidad básica de poder vivir con pureza la vida del si mismo esencial.

Sin embargo, en vez de caminar en la búsqueda afrontando la raíz de esa posibilidad básica, se busca algo al exterior, fuera, sin observar donde se apoyan nuestros pies. Esa dirección está equivocada.

Si bien *zazen* es manifestar claramente el modo de ser natural de cada hombre y de cada cosa, en el caso en el que mi *zazen* fuese otra cosa que no hacer nada, trascurriendo inútilmente el tiempo, sería como el aturdimiento de un borracho ignorante del verdadero modo de existir. Puesto que cuando verdaderamente se hace *zazen* quien lo hace no hace ninguna cosa distinta, no es posible la percepción intencional “ahora estoy haciendo *zazen*”. Es de tal modo que, usando las palabras o las teorías, no se puede medir de ninguna manera. Desde el momento en que existe de verdad, quien correctamente cree en este modo de ser puede entrar por esta puerta. Por mucho que nos afanemos en explicarlo no se puede transmitir a quien no cree en este modo fundamental de ser.

Cuando Śākyamuni expuso su enseñanza sobre el Monte del Buitre, más de cinco mil entre aquellos que lo escuchaban se alzaron y se alejaron diciendo que esa enseñanza no correspondía a su modo de pensar¹³. En aquella ocasión Śākyamuni dijo simplemente: “Marcharos pues” y no intentó retenerlos.

Desde el momento en que lo importante es dedicarse a la práctica tras haber examinado correctamente cuál es el sentido fundamental de hacer *zazen*, es mejor no dedicarse a esta práctica si no se comprende el significado.

¿Realmente conocéis el verdadero significado de repetir los textos antiguos o el nombre del Buda Amida? No entendiendo siquiera ese verdadero significado, incluso si continuamos repitiendo los textos transmitidos por los antiguos, desde el momento en que hacemos aquello por un motivo arbitrariamente pensado por nosotros, eso no es otra cosa que mover la boca, es algo fútil. Incluso si parece que estamos practicando con seriedad, sin embargo nos estamos alejando aun más de la enseñanza de Śākyamuni. Puesto que según los antiguos textos la enseñanza de Śākyamuni dice que hacer realmente *zazen* es conocer el significado verdadero de la propia existencia y que haciendo *zazen* se puede manifestar el exacto modo de ser la vida, incluso leyendo aquellos textos, pero solo con los labios, nunca se comprenderá el verdadero modo de vivir la propia vida. Es como dirigirse al norte para ir al sur o como querer insertar un palo cuadrado en un agujero redondo. No practicar realmente aquello que está escrito en los antiguos textos es como un libro en el que está escrito cómo curar las enfermedades y en el que se ha olvidado escribir el método de preparación de los fármacos.

13 Véase el *Sutra del Loto*.

Para usar otro ejemplo, repetir las palabras de los textos antiguos es como el croar de las ranas en los arrozales en primavera. Aquellos que piensan únicamente en la ganancia y en los resultados inmediatos, no haciendo *zazen* se dedican a la repetición de las palabras de los textos antiguos.

Personas de este tipo existían en el pasado, existen hoy también, verdaderamente son personas vanas.

El modo de ser eterno de *zazen*, debe de ser directamente transmitido con corrección al discípulo por el maestro que lo haya plena y claramente adquirido del modo correcto. Gracias a este proceder la enseñanza de Śākyamuni está ciertamente protegida.

Desde el momento que las cosas son de este modo, quien se encierra en las palabras y en la teoría no podrá entender nunca. Sobre todo, no siguiendo un enseñante verdadero para aprender correctamente, no se comprenderá el modo efectivo de existir del mí mismo que vive el fundamental si mismo»

Pregunta IV

«Tanto en la escuela Tendai como en la escuela Kegon, muy difundida ahora en Japón, están la raíces de la enseñanza de Śākyamuni. Por otra parte la escuela Shingon asevera que todo el verdadero modo de ser ha sido realmente, concretamente transmitido por el gran maestro Birusciana¹⁴ a su discípulo Fughen¹⁵. La sustancia de esa enseñanza es: Siendo el espíritu y el cuerpo, tal como son, el modo de existir del ser innato, sin necesidad de una larga práctica o de otra cosa, aquí, precisamente ahora, este espíritu y este cuerpo, tal como son, manifiestan el modo de ser innato. En esto consiste el núcleo definitivo de la enseñanza de Śākyamuni.

A la luz de esto, ¿la práctica de *zazen* que tu enseñas ahora, qué puede tener de superior a las otras? Y todavía más, ¿porqué exhortas a practicar tan solo *zazen*, despreciando las enseñanzas de la escuela Shingon y las otras escuelas?»

Respuesta

«Es erróneo a propósito de las enseñanza escritas en los antiguos textos considerar cual es superior o inferior, superficial o profunda. Esto es importante. Todavía más importante es poner realmente en práctica el contenido de los textos antiguos sin hacer comparaciones entre las palabras, entre las enseñanzas escritas en ellos. Por muy profunda que pueda ser una doctrina, no tiene ningún valor si no es verdaderamente puesta en práctica, por muy superficial que una doctrina pueda ser, si de verdad es puesta en práctica es una enseñanza profunda.

Desde el lejano pasado ha habido personas que han comprendido claramente la modalidad de ser del verdadero sí mismo viendo brotar las flores del melocotonero, oyendo el sonido del agua del torrente. Otros incluso han aprendido el fundamental verdadero modo de existir cogiendo

14 Pronunciación japonesa del nombre hindú Vairocana.

15 Pronunciación japonesa del nombre hindú Vajrasattva.

con la mano arena, una piedra. Considerando estos hechos, no son tan solo palabras las escritas sobre las páginas de los libros. Hemos de leer también las palabras de la naturaleza, por todas partes, en cualquier lugar, abundan palabras de este tipo. Están escritas incluso en la parte interior de un granito de polvo.

Por tanto, aquellos que de todo lo que está escrito en los textos reciben solo las palabras según las cuales cuerpo y mente están unidos, en su usual modalidad de ser, en nuestro modo de existir fundamental, se comportan como quien considera que la imagen de la luna reflejada en el agua es la verdadera luna. Se trata de ideas completamente abstractas. No es distinto de considerar que mi imagen reflejada en el espejo es verdaderamente yo.

Por muy hábil que pueda ser una persona al expresarse en palabras, estas siempre serán imágenes. Por ello, este *zazen* al que ahora exhorto, se lo indico a quien yendo más allá de palabras y lógica, recorriendo aquella experiencia personal que llamamos práctica religiosa, siente realmente la necesidad vital de aclarar la enseñanza de Śākyamuni directamente transmitida de una persona a otra. De tal manera, para comunicar el modo de ser conforme a la verdad, que es el paso de la eternidad del presente a la eternidad, es necesario transmitirlo según la práctica y debe ser de hecho enseñado por un verdadero maestro. No por una persona que piense en términos abstractos, basándose tan solo sobre la lógica, sobre las ideas, sobre las enseñanzas escritas o sobre las palabras. Si quien enseña es una persona así, se verifica el caso de un ciego que señala el camino a un ciego.

Al interior de la tradición de la correcta transmisión de la enseñanza de Śākyamuni es importante que exista la relación directa con un maestro que ha clarificado de forma segura ese modo de ser, en razón de su práctica de vida. A un hombre así vienen a preguntar por aquella verdadera enseñanza personas de las condiciones más diversas y él muestra a cada cual la enseñanza de Śākyamuni bajo la forma de un itinerario claro.

Por tanto, así como no existe enseñanza más allá de aquella que tiene por centro la práctica verdadera llamada *zazen*, para recibir de forma exacta aquello que ha sido enseñado por Śākyamuni no hay otra cosa que hacer *zazen*.

Todos nosotros, uno a uno, a pesar de que ya estamos viviendo la vida del si mismo fundamental, estando prisioneros de asuntos y compromisos de carácter mundano, no podemos encontrar con claridad esta realidad verdadera. Por otra parte, exagerando el permanecer en el ámbito del pensamiento abstracto, nos ilusionamos con que solo lo que ha sido pensado en virtud del propio intelecto es el verdadero modo de ser. Alejándonos para siempre del exacto modo de ser. Estamos convencidos de que cuanto ha sido inventado por la inteligencia es absoluto; de ello deriva la formación de varias opiniones, aquello que pensamos en base a ellas es considerado el verdadero camino en la enseñanza de Śākyamuni. No es esta la dirección. Recibir de la forma correcta la enseñanza de Śākyamuni es dejar todo aquello que es inventado por el propio intelecto. Esto en la práctica es *zazen*. Mientras “hacemos” de verdad *zazen*, superadas distinciones como correcto o equivocado, yo y otro, limitado e ilimitado, vivimos completamente en absoluta libertad la modalidad fundamental del ser. Así es, por lo que no debemos de confundir aquellos que practican realmente *zazen* con aquellos que, sobre la base de la única interpretación de textos y teorías, dicen que esto es profundo o aquello superficial».

Pregunta V

«En la enseñanza de Śākyamuni, tal como es estructurada a partir de entonces, existen tres indicaciones que tienen que ver, respectivamente, con observar los preceptos y no realizar el mal, hacer *zazen*, desvelar la sabiduría al observar los preceptos y al hacer *zazen*; por otra parte existen las seis perfecciones: dar, obedecer los preceptos, ser pacientes, ser esmerados, hacer *zazen*, y haciendo todo esto desvelar la sabiduría. Tanto en los primero tres como en los otros seis aspectos de la enseñanza existe *zazen*. Entonces, dado que cualquiera que quiera aprender y poner en práctica toda la enseñanza de Śākyamuni debe hacer en cualquier caso *zazen*, este es solo uno de los instrumentos a su disposición. Entonces, ¿Porqué dice que solo *zazen* es toda la enseñanza de Śākyamuni?»

Respuesta

«Esta pregunta viene del hecho de que es llamada “zen” la escuela en la que es practicado particularmente el *zazen*, base y fundamento de la enseñanza de Śākyamuni. Esta forma de expresarse, “escuela zen”, ha tenido su origen en China, en la India esto no existía.

Bodhidharma, transmitiendo a China por primera vez la enseñanza de Śākyamuni, se sentó durante nueve años en el templo Shaorin sobre el monte Sung.

Los que fueron testigos de esto, no conociendo la enseñanza de Śākyamuni, lo llamaron “el asceta del *zazen*”, y de manera imprecisa dieron el nombre de “escuela del *zazen*” al conjunto de practicantes religiosos convertidos en discípulos de Bodhidharma que hacían *zazen*. Hoy en día el ideograma “*za*”¹⁶ se omite y se habla simplemente de “escuela zen”. Estos detalles son citados en la colección de dichos de aquellos que en China han practicado realmente el *zazen*.

Por este motivo el *zazen* del que ahora estamos hablando es distinto del *zazen* entendido como método de práctica religiosa en las tres indicaciones [o modos de aprender] y en las seis perfecciones citadas antes. Este modo de hacer, que es ir transmitiendo de manera correcta de generación en generación la enseñanza de Śākyamuni, está ya claramente manifestado desde la primera generación, por Śākyamuni mismo. Hubo quien claramente vio con sus propios ojos la realidad del hecho de que Śākyamuni, durante el discurso de enseñanza mantenido sobre el Monte del Buitre, transmitió a Mahakasyapa aquella enseñanza. Esto no se puede dudar.

Como el ojo vivo de Mahakasyapa ha visto el ojo vivo de Śākyamuni, así, de nuevo, la comunión de la identidad ha continuado dándose a través del ver aquel ojo vivo con los propios ojos vivos y, por esto, aquel modo de ver no envejece nunca. Por tanto, quien hace *zazen*, con sus mismos ojos ve los ojos de Śākyamuni. Por tanto, puesto que *zazen* incluye la totalidad de la enseñanza de Śākyamuni, no ha de ser considerado del mismo modo que los otros métodos de práctica religiosa».

16 *Za* (坐) en japonés significa sentarse.

Pregunta VI

«En la tradición de la enseñanza de Śākyamuni, entre las acciones comunes como caminar, pararse, sentar, estar tumbado, ¿por qué se dice que gracias a *zazen* es posible encontrar el sí mismo verdadero? En suma, ¿por qué hacer *zazen*?»

Respuesta

«No es posible entender, por mucho que se intente hacerla comprensible con palabras, la forma de proceder de aquellos que desde la antigüedad recibieron y transmitieron correctamente la enseñanza de Śākyamuni. Por lo cual, ante la pregunta: “¿Por qué sentarse?”, no existe otra forma de responder que así debe de hacerse, dado que la enseñanza de Śākyamuni es hacer *zazen*. En suma, si no se hace *zazen* no se puede comprender y, sin hacer *zazen*, no tiene sentido preguntar el porqué de hacerlo. Aquellos que han recibido y a su vez transmitido la enseñanza de Śākyamuni, han elogiado *zazen* porque es la mejor y la más confortable entre las posiciones que el hombre puede asumir, es decir entre caminar, estar de pie, sentarse, estar tumbado. Son muchísimas las personas que desde entonces han hecho *zazen*.»

Pregunta VII

«Siempre respecto a hacer *zazen*. Si es verdad que es bueno, para quien no ha acogido todavía con claridad la enseñanza de Śākyamuni, manifestar el modo real de ser por medio de hacer *zazen*, ¿quizás no es también verdad que la persona que ha comprendido la enseñanza de Śākyamuni puede prescindir de *zazen*?»

Respuesta

«Incluso si hablar a una persona que hace preguntas así de necias es tan inútil como dar a un leñador un remo como instrumento para su trabajo, intentaremos de nuevo indicar de forma aun más precisa el punto fundamental de la enseñanza de Śākyamuni.

Una pregunta como esta tiene su origen en la errónea concepción según la cual la práctica de hacer *zazen* y el resultado de hacerlo, o el efecto que origina, son dos cosas separadas y distintas.

El fundamento de la enseñanza de Śākyamuni consiste en el hecho de que hacer *zazen* y el resultado de hacerlo, su efecto, son una unidad indivisible. Este *zazen* es el redescubrimiento de que yo ya vivo completamente la vida del sí mismo original y esa es la base sobre la que se lo práctica, por tanto, incluso para quien hace *zazen* por primera vez, en ese momento, en ese lugar está toda la enseñanza completa de Śākyamuni, como también está todo el sí mismo original. Por ello, en lo que tiene que ver con el sentido de comprometerse con la práctica religiosa, no se debe de esperar nunca otro resultado, ningún efecto diferente del de hacer efectivamente *zazen*.

La práctica en cuanto tal es el resultado, allí reside el efecto. Por tanto, dado que precisamente en el hacer *zazen* existe al mismo tiempo el resultado, no existe punto de llegada. Puesto que en

el resultado existe el practicar, no existe un punto que pueda ser considerado inicial.

De tal modo tanto Śākyamuni como Mahakasyapa han realizado su forma tal como es, al interior del ser original tal como es. Tanto Bodhidharma como Enō¹⁷ han sido guiados y conducidos por el ser tal como es. Respecto a acoger y transmitir la enseñanza de Śākyamuni es para todos así.

Estando la práctica al interior del modo original de ser tal como se es, la práctica del *zazen* que hago ahora no es distinta que el transmitirse de la enseñanza de Śākyamuni entendida como la propia vida vivida exactamente tal como es. Por tanto el *zazen* que ahora yo pongo en práctica es la enseñanza de Śākyamuni en su integridad.

Dado que la práctica es al mismo tiempo el resultado del modo de ser original, en cualquier caso no hay que olvidar el sentarse en *zazen*. Por otra parte, mientras se practica, es necesario eliminar el pensamiento de “yo estoy practicando”. En el momento en el que se abandona un pensamiento así se puede plena y realmente comprender que todo, existiendo en su forma tal como esta es, llena el universo entero. Además, para volver cada vez más resplandeciente el modo de ser tal como somos, es necesario proceder de manera que la propia práctica cubra la entera vida cotidiana.

Actualmente en China existen numerosos monasterios en los que 500, 1000 o incluso 2000 personas practican con gran empeño *zazen*. Preguntando a los padres espirituales de esos lugares sobre el fundamento de la enseñanza de Śākyamuni, han respondido que la práctica religiosa y el resultado o efecto [que se deriva] no son en absoluto dos cosas separadas. No solo los directos discípulos de los monasterios, sino también aquellos otros muchos que están buscando la auténtica enseñanza de Śākyamuni, sea que apenas hayan iniciado la práctica y sean desconocedores de esta justa conducta, sea que, por haber hecho durante mucho tiempo *zazen*, comprenden a fondo la enseñanza, son igualmente exhortados a practicar siempre el correcto *zazen*.

Es importante tener presente que, como dice el antiguo maestro Nangaku Ejō¹⁸, no es que no exista resultado y efecto de la práctica, es que no debemos contaminarlas considerándolas separadas desde términos conceptuales. Además, solo después de haber comprendido bien la enseñanza de Śākyamuni, es posible practicar por primera vez.

Por tanto, cada uno de nosotros, tal como es, ya vive plenamente toda la realidad fundamental del ser, pero, ¿cómo manifestar este esplendor? He ahí en qué consiste la práctica.»

Pregunta VIII

«Hasta ahora, han sido muchas las personas que han traído desde la China y transmitido a Japón la enseñanza de Śākyamuni de varias formas distintas. ¿Porqué nunca, en vez de transmitir directamente *zazen*, se ha limitado a informar con interpretaciones de argumentos escritos y de textos sagrados?»

17 Véase la nota 7.

18 Véase la nota 8.

Respuesta

«Porque las circunstancias no estaban todavía maduras»

Pregunta IX

«¿Estas personas han comprendido de verdad suficientemente la enseñanza de Śākyamuni?»

Respuesta

«En el caso e que la hubiesen comprendido, se supone que la habrían comunicado»

Pregunta X

«Según una cierta manera de pensar, a pesar de que el hombre una vez nacido y tras haber vivido termine por morir, existe un sistema óptimo para no acongojarse y que lleva a superar la muerte misma, Consiste en saber que existe en nuestro cuerpo algo particular que llamamos espíritu, que no nace ni muere sino que es eternamente inmutable. El punto esencial de esta teoría es que mientras el cuerpo una vez nacido no puede sino morir, el espíritu no perece nunca. Si yo soy consciente de que en el cuerpo de cada uno, individualmente, se encuentra este espíritu que nunca perece, este es el fundamento esencial de mí mismo. Por lo que tiene que ver con el cuerpo, dado que se trata de una forma provisional, no se puede establecer a priori cuando muere y donde nace. En cuanto al espíritu, siendo eternamente inmutable, no cambia con el transcurrir del tiempo pasado, presente y futuro. Aquel que sabe que este espíritu no cambia eternamente está libre de nacimiento y muerte, ya no nace ni muere y en el momento en el que el cuerpo perece, su espíritu, renacido en el mundo eterno e inmutable que es uno con todo, adquiere un maravilloso poder sobrenatural.

Ahora, incluso si sabemos que las cosas son así, vivimos en un cuerpo producido en base a los condicionamientos y a los efectos de nuestra vida precedente, por ello, tal como ahora somos, nosotros somos idénticos Śākyamuni. Con mayor motivo, quien ignora esta realidad fundamental, permanece prisionero del eterno producirse de nacimiento y muerte, muerte y renacimiento.

Es necesario por tanto simplemente conocer hasta el fondo la naturaleza inmutable del espíritu. Transcurrir inútilmente la vida haciendo *zazen*, no lleva a nada incluso si se espera algo. Son muchos los que piensan así, ¿pero, es de verdad esta la enseñanza de Śākyamuni?»

Respuesta

«Este modo de pensar, representa la opinión de muchos religiosos y pensadores anteriores a Śākyamuni. Según esa teoría en el cuerpo de cada uno se encuentra un espíritu inmutable en base al cual cuando se presenta la ocasión de ver, de oír, de experimentar una sensación cualquiera, nosotros reconocemos el bien y el mal, el placer y el displacer, el dolor físico y su

opuesto, la tristeza y la alegría, en suma el funcionamiento de un ser vivo y la fuerza del espíritu particular de ese ser.

Después, cuando el cuerpo muere, el espíritu nacerá en un mundo eterno, distinto de este, por lo que, incluso si es visto por quien parece que muere, en realidad de hecho no muere. Ha ahí el pensamiento de esas personas.

Considerar tales opiniones a la misma altura que la enseñanza de Śākyamuni es más estúpido que apretar en la mano una piedra creyendo que es un auténtico tesoro. No existe un disparate comparable a ese. El maestro chino Eciū Zenji¹⁹ pone en guardia con extrema severidad respecto a un modo de pensar como ese.

“Las modalidades de las distintas formas y de los distintos aspectos cambian, mientras que el centro esencial o espíritu, como quiera decirse, no cambia y es eterno”, considerar que esta opinión es la enseñanza de Śākyamuni es una manera de pensar que es en si misma causa original de nacimiento y muerte. Es extremadamente estúpido afirmar estar libres de nacimiento y muerte tras haberle puesto el anzuelo a la causa original, es una idea equivocada hasta el punto de que no vale la pena ni siquiera tomarla en consideración. Sin embargo, dado que no es posible ignorarla, mostremos hasta que punto se trata de una idea errónea.

Según la enseñanza de Śākyamuni, cuerpo y espíritu, forma o aspecto y sustancia son desde siempre una unidad.

Bajo el perfil de la continuidad inmutable todas las cosas del universo son inmutables, y no se puede decir que el cuerpo sea destruido y el espíritu dure eternamente. Bajo el perfil de la destrucción, a continuación, cada cosa en el universo perece, sin excluir ninguna. No se puede decir que el aspecto formal cambia y la sustancia no cambia. Dado que las cosas son así, ¿por qué decir que solo el cuerpo desaparece y solo el espíritu permanece sin cambiar? Así nos alejamos del correcto pensar. Vida y muerte, cuerpo y espíritu, forma y sustancia no están separados. Vida y muerte ambas comprendidas, esta sucesión de vida y muerte, tal como es, es el modo de ser de la eternidad. Cuerpo y espíritu, precisamente como cuerpo-espíritu manifiesta la forma de la vida eterna. Por lo que no se debe pensar que exista una vida eterna inmortal separada de esta vida-muerte. Es erróneo pensar que «el espíritu separado del cuerpo es eterno» constituiría el fundamento de la enseñanza de Śākyamuni que sobrepasa vida y muerte, por otra parte esa misma mente que piensa y lo considera así, nace y muere a su vez y por tanto no es eternamente inmutable del todo. Por lo que también este modo de pensar es vano.

Si contemplamos las cosas con atención, en la enseñanza de Śākyamuni se explica siempre que cuerpo y espíritu son uno. No obstante, si cuando el cuerpo perece tan solo el espíritu, separado del cuerpo, no perece, sería como sostener que cuerpo y espíritu son uno y al mismo tiempo afirmar que son dos.

Por otra parte, puesto que el pensamiento de huir a la vida y muerte, y en particular a la muerte tan solo, representa la traición suprema de la enseñanza de Śākyamuni, conviene ser muy prudentes. El fundamento de la enseñanza de Śākyamuni es que, cada cosa, sin excluir ninguna,

19 En chino Hui-Ciung (683-769)

vive el propio modo de ser auténtico, y por tanto «práctica» significa manifestar este modo de ser en la realidad del propio cuerpo espíritu. Por ello puesto que cada cosa de aquello que existe hace experiencia de la vida por medio de la actividad que utiliza el propio ser indiviso, no es evidentemente posible, tras haber separado la forma y la sustancia, la vida y su decaer, conservar solo la vida y rechazar la muerte.

Así, para cada cosa, para cada fenómeno, ese modo de ser en el tiempo de la vida es, como vida, la forma de la realidad tal como es. En el momento de la muerte es, en tanto que muerte, la forma de la entera realidad tal como es.

No se debe pensar por tanto que vida y muerte coexistan. He ahí qué quiere decir poner en práctica la enseñanza de Śākyamuni, utilizando del modo justo el propio cuerpo y espíritu, haciendo de manera concreta la experiencia de la vida. Y entonces, ¿como es posible pensar en separar cuerpo y espíritu, en separar vida y muerte del eterno modo de ser? Todos nosotros estamos ya en el cauce del curso de la enseñanza de Śākyamuni y no hemos de prestar atención a concepciones erradas como esa expuesta antes.»

Pregunta XI

«La persona que practica *zazen*, ¿tiene necesariamente que respetar los preceptos?»

Respuesta

«En la tradición zen, respetar los preceptos, mantener pura la propia conducta, ha sido siempre la norma, el uso establecido. Por ello es obvio y natural para quien hace *zazen* tener una conducta de vida adherente a los preceptos. Lo que no quiere decir sin embargo que aquellos que todavía no han recibido formalmente los preceptos o que los han violado no puedan hacer *zazen*.»

Pregunta XII

«¿Durante *zazen*, no da quizás mejores resultados recitar al mismo tiempo una plegaria o una fórmula religiosa, es decir usar un objeto sobre el que concentrar el propio espíritu?»

Respuesta

«Cuando en China he preguntado al maestro la esencia de la enseñanza de Śākyamuni, me ha respondido que ni en la India ni en China, ni ahora ni en el pasado ha existido nunca, entre las personas que han recibido y transmitido correctamente aquella enseñanza quien haya hecho *zazen* y, al mismo tiempo, otra práctica religiosa.

Durante *zazen*, tan solo *zazen*, durante la recitación tan solo la recitación. Es importante continuar exhaustivamente a fondo con la misma actitud, de un único modo, según la enseñanza de Śākyamuni. Cada cosa un comportamiento, cualquier cosa que sea.»

Pregunta XIII

«¿La práctica de este *zazen* es posible incluso a los laicos, hombres y mujeres, o bien exclusivamente pueden practicarlo aquellos que dejada la propia casa y la propia familia han entrado en la orden monástica?»

Respuesta

«Como enseñan aquellos que desde el pasado lejano han puesto en práctica la enseñanza de Śākyamuni, hacer *zazen*, es decir comprender realmente esa enseñanza, no es otra cosa que vivir completa y realmente la vida del si mismo y no tiene nada que ver con ser hombre o mujer, con la condición social, con el estatus del practicante. Cualquiera puede hacer *zazen*»

XIV Pregunta

«El que ha entrado en la orden monástica está completamente libre de lazos familiares y de compromisos sociales, puede por tanto dedicarse completamente a la práctica de *zazen*. Al contrario, aquellos que viven en el mundo trascurren sus jornadas atados a ese tipo de relaciones. ¿En una vida tan ocupada, cómo podrán hacer *zazen* y vivir de acuerdo a la auténtica enseñanza de Śākyamuni? »

Respuesta

«La enseñanza de Śākyamuni no está en modo alguno reservada a personas especiales, una amplia puerta esta abierta a fin de que cualquiera, en cualquier momento, pueda encontrar aquella enseñanza. Significa de hecho que cada cual manifiesta la forma del ser tal como él es y, por tanto, evidentemente es una puerta que puede ser cruzada por cualquiera en el ámbito humano. Puesto que tenemos numerosas pruebas de ello desde la antigüedad hasta nuestros días, quiero mostrar una de ejemplo.

En China el emperador Daisō²⁰ reinó desde el año 762 hasta el año 780, el emperador Junsō²¹ desde el año 805 hasta el año 806. Ambos, a pesar de estar cargados con las obligaciones de su reino, practicaron *zazen* y aclararon el punto básico de la enseñanza de Śākyamuni. Por otra parte Ri²² y Hō²³, que fueron ambos primeros ministros, penetraron profundamente el punto central de la enseñanza de Śākyamuni. Como se comprende con ejemplos de este tipo, dado que se trata únicamente de tener o no la intención de poner concretamente *zazen* en práctica, esto no tiene nada que ver con ser monjes o laicos. Por otra parte las personas que valoran todas las cosas separándolas en inferiores o superiores, consideran que las cosas superiores son mejores. Entonces, dado que los asuntos mundanos obstaculizan la enseñanza de Śākyamuni, piensan que se trata de cuestiones de nivel inferior, pero haciendo eso demuestran que solo saben que la enseñanza de Śākyamuni no se encuentra entre las cosas del mundo y que ignoran que la

20 En chino Tai Tsung.

21 En chino Shun Tsung.

22 En chino, quizás, Li Ao.

23 En chino, quizás, Pei Hsiu.

enseñanza de Śākyamuni no excluye en absoluto al mundo. Es una enseñanza que no discrimina entre mundano y supramundano. Recientemente en China hubo un hombre llamado Hyō Shōkō²⁴, un alto funcionario del gobierno que había asimilado bien la enseñanza de Śākyamuni. Escribió la siguiente poesía:

Durante el tiempo libre de los compromisos de mi oficio siempre hago *zazen*.
Por ello no tengo tiempo de dormir.
Estoy en la posición de ministro del gobierno,
sin embargo soy más conocido por haber entendido
la enseñanza de Śākyamuni.

Aun ocupando la posición de ministro de una gran nación, aun estando extremadamente atareado, si la intención de practicar *zazen* es profunda, *zazen* se hace realmente posible y se puede comprender claramente la enseñanza de Śākyamuni. Tomando como ejemplo el comportamiento de hombres así, cada uno de nosotros ha de hacer *zazen*. A día de hoy todos en China, desde el emperador y sus ministros, hasta hombres y mujeres del pueblo, desean poner en práctica la enseñanza de Śākyamuni. Y si existe una intención así, la comprensión será ciertamente abundante.

Como resulta también de estos ejemplos, ni siquiera las ocupaciones de carácter social representan un obstáculo. En el país en el que se difunde de manera exacta la enseñanza de Śākyamuni, se realiza la verdadera paz. Y si existe la paz, aquella enseñanza resplandecerá todavía más. No solo, cuando Śākyamuni estaba vivo, incluso aquellos que tenían un modo equivocado de pensar, encontraron, haciendo *zazen*, la dirección para vivir la vida de modo apropiado, y también en China hay muchos ejemplos de personas simples, iletradas, que han comprendido la verdadera enseñanza. Así son las cosas, por lo que, antes de cualquier otra cosa uniéndose a un maestro verdadero, es importante escuchar la orientación del verdadero *zazen*».

Pregunta XV

«En el canon sistematizado de la enseñanza de Śākyamuni encontramos la siguiente teoría: en el periodo de 500 años sucesivo a la vida de Śākyamuni, poniendo en práctica sin alteraciones cuanto él había enseñado, se podía ciertamente demostrar claramente, en los hechos, la validez de aquella enseñanza. En los siguientes 500 años, tanto la teoría como la práctica subsisten a nivel formal pero no es ya posible esclarecerla en forma viva. Transcurrido este periodo, de entonces en adelante, para siempre, tan solo permanece la enseñanza teórica, la práctica desaparece y con ella la posibilidad de que la enseñanza actúe de forma vital en la vida cotidiana.

Existiendo esta subdivisión, nosotros nos encontramos ahora en el tercer periodo, aquel en el que se conserva la enseñanza formal pero falta la práctica verdadera propia. ¿En este tipo de tiempo, haciendo *zazen*, es posible dar vida verdaderamente a la enseñanza de Śākyamuni?»

24 En chino Feng Cien, muerto en 1153.

Respuesta

«Esta clasificación de las épocas históricas ha sido pensada por sucesivos estudiosos, no existe rastro de de tal subdivisión en la enseñanza original, la cual, libre de problemas marginales parecidos consiste en hacer coincidir a mí mismo que hago ahora *zazen*, precisamente aquí, como soy, con el modo fundamental de ser fundamental de si mismo.

La enseñanza de Śākyamuni, transmitida de una persona a otra bajo la forma de concreta vida cotidiana, bien sea en el primer *zazen*, así como en el caso de que la enseñanza se haya convertido en clara por haber hecho *zazen* durante mucho tiempo, es poner en práctica y desplegar con pureza la propia vida original. Por tanto, cada cual, haciendo esto utiliza la verdadera vida de si mismo.

Por lo que respecta al hecho sobre si yo estoy usando esta verdadera vida o no, sucede como cuando se mete una mano en el agua e inmediatamente se percibe si está caliente o fría. En ese momento, en ese lugar, esa forma de ser, tal como es, es vivir usando la pura vida original».

Pregunta XVI

«El fundamento de la enseñanza de Śākyamuni es vivir de modo auténtico la vida del ser tal como ella es, por tanto tal enseñanza está ya, desde siempre, en el propio ser. En este caso, incluso si no se lo busca expresamente estudiado los textos antiguos o haciendo *zazen*, no hay nada que falte. Entonces la perfección es ser consciente del hecho de que la enseñanza de Śākyamuni está contenida desde el principio al interior de si mismo. Siendo las cosas así, ¿quizás no es inútil seguir a un maestro para escuchar la justa enseñanza o, aun con más razón, hacer *zazen*?»

Respuesta

«Esta pregunta es completamente insensata, carente de contenido. Si fuese así, cualquier ser dotado de discernimiento debería comprender la enseñanza de Śākyamuni y no habría ninguno que la ignorase. Es necesario saber en cambio que el punto de partida para poner realmente en práctica con claridad la enseñanza de Śākyamuni es, antes que cualquier otra cosa, parar de distinguir “yo” considerado en base a los demás y “otro” considerado en relación a mí mismo. Si pensamos en el “si mismo” sin desistir de este distinguir y si el “si mismo”, así entendido, fuese idéntico al fundamento de la enseñanza de Śākyamuni, no habría habido ninguna necesidad de que Śākyamuni se esforzase tanto en enseñar y guiar a los hombres de su época.

Intentemos aclarar, por medio de un ejemplo luminoso de que forman los hombres del pasado habrían asimilado perfectamente la enseñanza de Śākyamuni.

Una vez, un monje llamado Hoon Ghensocu²⁵ tenía el encargo de ecónomo general del monasterio, del cual Hōghen Zenji²⁶ era abad y maestro. Una vez el maestro Hōghen le

25 En chino Hsuan Tsao.

26 En chino Fa Yen Wen I (885-958).

preguntó: “¿Desde hace cuantos años vives en este monasterio?” Ghensocu respondió: “Estoy en vuestro monasterio desde hace tres años”. “Eres todavía joven -dijo Hōghen-, ¿como no me has hecho nunca hasta ahora ni siquiera una pregunta respecto a la enseñanza fundamental de Śākyamuni? Ghensocu respondió: “No tengo ninguna intención de faltáros al respeto pero, en el pasado, cuando vivía en el templo de Seihō Zenji, ya comprendí claramente toda la enseñanza de Śākyamuni, no existe por tanto motivo para que yo reciba vuestra enseñanza”.

Entonces Hōghen preguntó: “¿Escuchando qué palabras de Seihō has comprendido tú la entera enseñanza?”. “Yo -dijo Ghensocu- he preguntado al maestro Seihō en qué consistía el verdadero yo de la persona que practica *zazen*, el maestro Seihō me ha respondido: “El fuego va en busca de fuego”. Oyendo estas palabras he entendido claramente que la enseñanza de Śākyamuni está en nosotros mismos”. “Esta enseñanza es verdaderamente buena -dijo Hōghen-. Sin embargo creo que tú no comprendes para nada el verdadero significado”.

Entonces Ghensocu explicó: “Poseyendo el fuego, ir todavía en busca del fuego es como ir todavía en busca de si mismo, aun teniendo sin duda este si mismo, esta es mi comprensión. Al oír esta explicación Hōghen replicó duramente: “Como pensaba no has entendido nada. Si la enseñanza de Śākyamuni fuese aquello que tú has explicado, no habría sido transmitida de la manera exacta hasta hoy”. Oído aquello Ghensocu, ofendido e irritado, se fue inmediatamente del monasterio de Hōghen. Durante el camino pensó: “Hōghen Zenji es un gran maestro con más de 500 discípulos. Si me ha dado esa indicación, lo ha hecho sin duda por un fundado motivo”. Habiendo cambiado así de opinión, volvió a casa de Hōghen. Excusándose, Ghensocu preguntó nuevamente: “¿Qué es el verdadero si mismo de la persona que hace *zazen*?” Hōghen respondió: “El fuego va en busca del fuego”

Habiendo oído estas palabras, por vez primera Ghensocu comprendió la forma vital y viva de la enseñanza de Śākyamuni.

En este ejemplo se comprende claramente cuan equivocado es pensar que yo, tal como soy, y la enseñanza de Śākyamuni seamos iguales. Si el si mismo entendido en el sentido de “yo” relativo a un “otro” fuese igual a la enseñanza de Śākyamuni. Entonces probablemente Hōghen Zenji no lo habría puesto sobre aviso diciéndole “ten cuidado, no entiendes”, ni lo habría instruido.

Por tanto, cuando se encuentra un maestro por vez primera, preguntando de inmediato el verdadero modo de poner en acto la práctica, se hace *zazen* con todo si mismo, evitando llegar a conclusiones precipitadas.

La base de la enseñanza de Śākyamuni se ve vuelve clara únicamente gracias a nuestro hacer *zazen*»

Pregunta XVII

«En la India y en China, en todos los tiempos, ha existido quien ha comprendido a fondo y con claridad el origen de si mismo oyendo el sonido emitido por una caña de bambú golpeada por una piedra y ha existido también quien ha comprendido el modo original de ser viendo la escena

de las flores de melocotón brotando.

Por otra parte, Śākyamuni, viendo la estrella de la mañana ha comprendido hasta el fondo el verdadero modo auténtico de ser, y Ananda, viendo caer el asta de la bandera realizó la forma verdadera del modo de ser universal.

A partir del sexto patriarca Enō²⁷ en adelante, han habido muchos que, a continuación de una sola palabra, o bien de la mitad de un verso, han comprendido el modo de ser de cada cosa. ¿No es quizás verdadero que todas estas personas no han comprendido la enseñanza de Śākyamuni siempre y únicamente haciendo *zazen*»

Respuesta

«Estas mismas personas, cuando fueron en busca de la enseñanza de Śākyamuni, es decir del modo de ser esencial, no se desviaron nunca por vías oblicuas. Han seguido por una única vía directa.

No han usado su intelecto para pensar todo tipo de cosas.

Dejando a parte el llamado “yo”, no han elaborado conjeturas de distintos tipos derivadas del propio modo individual de pensar.

Cuando simplemente siendo como se es se descubre en si mismo la forma universal tal como ella es, no se separa más en dos entidades quien ve y la cosa vista, el sonido y quien lo oye. He ahí que el verdadero yo se manifiesta. Este es el universo que llamamos *zazen*».

Pregunta XVIII

«Tanto los hindúes como los chinos son, desde la antigüedad, personas con características de calidad superior. También el nivel cultural es alto, cuando se difunde la enseñanza de Śākyamuni todos la comprenden rápidamente y de forma directa. En Japón, desde el pasado, las personas están dotadas de poca sabiduría profunda y no hay por tanto quien pueda transmitir correctamente la enseñanza de Śākyamuni. Dado que también el nivel cultural es bajo hay poco que hacer. En Japón incluso aquellos que dedican su vida a la religión no están ni siquiera a la altura de los laicos chinos que viven una vida común. Por cualquier sitio que se desee, en todo Japón, se ven solo personas de manera de pensar estrecha, prisioneras todas de aquello que es visible, inmediato y al alcance de la mano, las cuales prefieren la formas religiosas que se manifiestan como exorcismos o magia.

¿Incluso personas de este tipo, si hacen *zazen*, pueden de verdad hacer propia la enseñanza de Śākyamuni?»

27 Véase la nota 7.

Respuesta

«Es así precisamente. Los japoneses, hoy, no están muy dotados de sabiduría. Falta la rectitud. O lo que, incluso si la enseñanza de Śākyamuni es transmitida de manera recta, se transforma en su contrario, en un veneno. Todos corren tan solo detrás de su exclusivo beneficio y provecho propio y se obstinan en el propio individualismo.

Sin embargo, para comprender a fondo, realmente, la enseñanza de propio, no hay ninguna necesidad de un modo de pensar tan mundano. Incluso en el periodo en el que Śākyamuni estaba vivo existieron casos de tontos e ignorantes que recibieron y comprendieron de manera justa su enseñanza, y practicando con una orientación correcta hicieron propio el modo de ser que es el fundamental²⁸.

No debe pensarse que un japonés no pueda comprender hasta el fondo la enseñanza de Śākyamuni por carencia de capacidad de comprensión o por insuficiencia de profundidad de su sabiduría. Más bien, a cada persona, a cualquiera le es dada la vida pura. Pero aun encontrándola, no nos dedicamos suficientemente en utilizarla habiéndola asimilado completamente como propia»

En el precedente intercambio de preguntas y respuestas el núcleo de la enseñanza de Śākyamuni ha sido expuesto desde varios ángulos, sin embargo hemos recurrido tan solo al intelecto humano y, si observamos desde el punto de vista de hacer realmente *zazen*, no hemos hecho otra cosa que trazar dibujos de flores en el aire. Sin embargo, dado que en Japón la religión que llamamos *zazen* no ha sido todavía introducida, si inicialmente no nos expresásemos ni siquiera en forma de textos escritos las personas que aspiran a hacer concretamente *zazen* padecerían por ello. Por otra parte, yo espero responder a las expectativas de las personas que quieren realmente aprender a hacer *zazen*, recogiendo las informaciones recibidas y las experiencias hechas en China por mí y haciéndoles conocer la conducta de vida de las personas que han aclarado de verdad la enseñanza de Śākyamuni. No es este el momento de hablar de la norma de vida de la Comunidad, de los hábitos y de las reglas. No son cosas sobre las que se deba escribir con ligereza.

Japón está situado a oriente del Gran Mar²⁹, muy lejos de China, a pesar de lo cual hace 700 años fue introducida la enseñanza de Śākyamuni. Ello es una inmensa fortuna. Sin embargo, mientras que abundan doctrinas y prácticas como los exorcismos, no se ha entendido la modalidad de una religión verdadera. En cambio llevar hoy una vida sobria, poseyendo un único cuenco y un vestido remendado, en un refugio cubierto de hierba en la montaña donde hacer *zazen*, es dar de verdad forma viviente a la enseñanza de Śākyamuni.

28 En el texto original se reportan aquí tres ejemplos de personas particularmente poco dotadas que se acomodaron a la enseñanza gracias a su fe. Los ejemplos, extraídos de textos más antiguos, tenían probablemente un significado inmediato para los lectores de la época, dado incluso su difusión popular. Al lector occidental contemporáneo estos resultan oscuros y poco significativos, motivo por el que los hemos omitido.

29 Mar de China.

Hacer este *zazen* es la consumación misma, de golpe, del verdadero significado y del verdadero valor del vivir la vida de propio ser auténtico. Hacer *zazen* así es convertirse en el verdadero ser, es encontrar el modo de existir que es el fundamento, es la base del justo modo de transmitir la enseñanza de Śākyamuni y de asimilarla como debe de ser. En cuanto al modo y a la norma a seguir al hacer *zazen*, son las anteriormente escritas por mí en el Fukanzazengi.

Para difundir en todo el País la enseñanza de Śākyamuni, es necesario el permiso del emperador. O bien, pensándolo desde desde otro punto de vista, cuando Śākyamuni murió dejó como testamento a reyes y gobernantes el proteger bien la enseñanza para difundirla por todo el País. Los reyes y gobernantes a los que había hecho esta demanda, han llegado hasta nuestros días por haber protegido bien aquel testamento. Ese País está por todas partes.

Por otra parte, para difundir la enseñanza de Śākyamuni no existe lugar inadecuado y lugar adecuado. Ni siquiera es desde hoy que comienza la difusión de esa enseñanza. Esta continúa ininterrumpida desde el momento en que Śākyamuni la ha hecho manifiesta sobre el Monte del Buitre.

Así son las cosas y yo he expuesto ahora estas consideraciones sobre la Vía de la práctica para ofrecerlas a todos aquellos que con profunda sinceridad buscan la enseñanza de Śākyamuni.

1231, Otoño

Itinerario

Es alrededor del quinto-sexto siglo después de Cristo cuando las culturas china y coreana penetraron definitivamente en Japón. Fue en ese periodo cuando los ideogramas, los caracteres chinos, fueron transmitidos a Japón que no tenía hasta entonces una escritura propia. Junto a los ideogramas, la literatura y un nuevo modo de pensar el mundo y la vida se superponen a las intuiciones locales y, en el sexto-séptimo siglos, llega también el budismo.

Las escuelas Tendai y Shingon fueron particularmente activas en esta obra de fecundación religioso-cultural. De esta manera, si bien ya comenzaron a difundirse durante esos años, a grandes rasgos, «los principios» del budismo zen, sería en cambio el budismo esotérico, de culto y ritual, las ceremonias de conmemoración de los difuntos, los exorcismos y las formas de tipo mágico que son característicos de estas escuelas, lo que se consolidó uniéndose a la religión sintoísta autóctona. Tal tipo de budismo, a menudo en su forma más popular, no tuvo dificultad para difundirse, en tanto que no contradecía, sino que más bien favorecía, el culto de los antepasados de matriz sintoísta y garantizaba, con sus propias liturgias, los funerales, las ceremonias de sufragio, las peticiones de curación para los enfermos, de buenas cosechas, de lluvia, el éxito en los viajes por mar y por tierra, la victoria en las guerras.

En el año 1200, en la época de San Francisco y de Dante Alighieri, el budismo esotérico y ritual estaba bien enraizado y difundido por todo Japón, mientras que la escuela zen hoy llamada Rinzaí³⁰ y aquella otra llamada de la Tierra Pura, representaban aquello que es llamado ahora «nuevo budismo», entonces todavía casi desconocido.

Son estos los años en los que Eihei Dōgen, joven de una familia de alto rango, entraba en un monasterio a la edad de trece años en busca del significado último de la vida y de la muerte. Su inquietud lo condujo a China, movido por la esperanza de encontrarse con un verdadero maestro. Fue a su retorno en 1227 cuando el zen, o mejor el *zazen*, que es su forma completa, fue introducido seguramente en Japón y gracias a los hombres que han transmitido a través de los siglos la Verdadera Enseñanza es posible todavía hoy encontrarlo y aprenderlo.

No podemos sino llamar fortuna, pero sería mejor hablar de gracia, la fuerza que en Japón consintió que fuésemos hospedados e instruidos en un monasterio habitado por los hombres que representan la extremidad actual del hilo que une a Dōgen y desde él al Buda Śākyamuni.

El nombre del monasterio en el que fuimos acogidos durante ocho años es Antaiji³¹. En Antaiji no es expedido ningún diploma, quien reside allí durante un mes está al marcharse en las mismas condiciones de quien transcurre allí la vida entera.

30 El nombre deriva de la pronunciación japonesa del patriarca chino Rinzaí Ghigen (812-867, en chino Lin-ci I-Hsüan). En Japón se considera fundador de la escuela Rinzaí a Myōan Eisai (1141-1215) que había estado algunos años en China para estudiar y practicar el budismo zen.

31 El monasterio, que originalmente se levantaba sobre una colina que domina Kyōto, fue fundado a finales del siglo XIX precisamente como un intento de crear un lugar de estudio del Shōbōgenzō. En los años setenta del siglo XX, como consecuencia de la expansión de la ciudad y el cambio de la organización social, el abad Kōhō Watanabe Rōshi decidió transferirlo desde Kyōto a una localidad montañosa en la que los monjes han encontrado las condiciones idóneas para continuar viviendo su propia espiritualidad.

Para el mundo burocrático de los certificados y de los títulos honoríficos tal lugar existe solo con dos números: nº 449, en el registro de los monasterios de la prefectura de Hyōgo, y nº 1 en el elenco nacional patrimonial de los monasterios japoneses, el número más bajo.

En Antaiji, a diferencia de cuanto sucede comúnmente en los monasterios, no se celebran ni funerales ni otras ceremonias para garantizar una fuente de ganancias para los monjes los cuales, en cambio, viven de su propio trabajo.

El *zazen* es practicado intensamente, junto al trabajo de la tierra y, especialmente en los meses invernales, el estudio. La relación con el maestro es continua, juntos se hace *zazen*, se trabaja en los campos y en los bosques, y cuando es la ocasión se bebe una botella de sake.

Dos veces al año se expone ante la comunidad cuanto se ha aprendido en las horas de estudio. En esta ocasión el maestro y los hermanos con sus preguntas y sus objeciones, sin reservas y sin malicia, valoran en profundidad las experiencias intelectuales de cada uno.

Ya desde los primeros meses nos dimos cuenta de que la vida en aquel lugar era posible para cualquiera, fuese cual fuese su lugar de origen. Hoy sabemos que la universalidad de la vida vivida en Antaiji podía reconducirse a aquello que representaba la base de toda la existencia en aquel lugar, el *zazen*. Obviamente la vida cotidiana estaba determinada por el hecho de estar en Japón, el arroz que cultivábamos y que se comía cada día, los palillos, la lengua. Todo, quizás, pero no el *zazen*. No nos sentamos en *zazen* con las piernas cruzadas porque ese sea el modo japonés de sentarse. La forma de hacer *zazen* no tiene relación con las épocas históricas o con la cultura de un pueblo en particular. Durante los ocho años transcurridos en Japón no habíamos aprendido algo característico de aquel país sino algo que tiene que ver directamente con nosotros mismos en tanto que hombres y que, creemos, tiene que ver con cada hombre.

Durante mucho tiempo habíamos imaginado vivir la realidad común a todos los monasterios zen de Japón. Solo cuando, tanto para obtener una legitimación por parte de la iglesia budista oficial como para ver con nuestros propios ojos y vivir la realidad común del budismo japonés, fuimos enviados a distintos seminarios de clausura y a algunos templos templos-parroquia, pudimos darnos cuenta de la realidad, en la que Antaiji representa más bien una excepción que la norma.

La profundidad y la fuerza de la experiencia religiosa del maestro Dōgen determinaron de forma decisiva la práctica de *zazen* tal y como lo conocieron las dos o tres generaciones que le sucedieron. Sin embargo, mientras más se ha alejado el recuerdo directo de su experiencia en el tiempo, más ha ido reduciéndose el número de aquellos que han fundado realmente su propia vida en la práctica de *zazen*. Y esta afirmación no contradice la realidad de una multitud de hombres y mujeres atraídos por un *zazen* no genuino, edulcorado cuando no manchado por el interés, carente de toda relación efectiva con aquella enseñanza de Dōgen.

Una mirada a la situación actual de la iglesia budista zen de la escuela Sōtō ayudará a comprender la parábola degenerativa que esta ha realizado.

A partir de la mitad del siglo XIX, final de la época Edo, todos los sacerdotes budistas están autorizados a casarse. Desde entonces ha sucedido que el templo, entidad similar a nuestras parroquias, es considerado como una propiedad que es posible heredar. El mecanismo es el siguiente, uno, o más

de uno, de los hijos del «párroco» se convierte en discípulo del padre hasta ser ordenado sacerdote-monje. Para convertirse en «párroco»-maestro sin embargo es necesario un reconocimiento por parte de la iglesia oficial.

El procedimiento no es, de hecho, complicado, puesto que la mayoría del clero está deseosa de ver a los propios hijos llegar sin obstáculos a la meta. Para un licenciado será suficiente con transcurrir un año en un seminario de clausura, dos para quien se encuentra provisto de un diploma de una escuela superior y cinco para quien tiene títulos de estudios inferiores.

La conducción del templo se convierte por tanto en un «oficio» atractivo, una buena alternativa ante la feroz ley de la competencia que domina el mercado de trabajo. El templo-parroquia, con los oficios litúrgicos que está en condiciones de ofrecer, constituye a menudo una fuente notable de ingresos. Por ejemplo, en uno de los seminarios de clausura en el que hemos estado durante un tiempo se enseñaba el llamado «exorcismo del automóvil»; cuando un fiel conducía al templo el auto recién adquirido, tras haberlo aparcado frente a la sala de rituales era rodeado por los monjes que, con trajes revoloteando y en zapatillas, giraban varias veces alrededor, sonando címbalos y tambores, entonando letanías en sánscrito, chino y japonés y lanzando pétalos de flores de papel.

En estos lugares la práctica de *zazen* es actualmente algo marginal y es actualmente un corolario formal de lo que es una escuela de formación profesional, atenta sobre todo a transmitir los secretos del oficio, las técnicas del «arte» que se desea enseñar.

Los reflejos de esta situación son más que evidentes en Occidente donde los llamados maestros zen son seguidos e imitados en el comportamiento exterior por alumnos convencidos así de «aprender el zen». Es como si los también llamados maestros de espiritualidad cristiana enseñasen en el exterior, en la India o en Japón, a celebrar procesiones con reliquias de improbables santos o a duplicar el culto de la sangre de san Genaro, pretendiendo así transmitir el verdadero mensaje de Cristo.

Es sobre la base de estas consideraciones que, a partir de una indicación de nuestro maestro, hemos comenzado a traducir una obra de un budista zen japonés. La enseñanza de Dōgen, con su peculiaridad de mensaje universal, precede a las adaptaciones impuestas por las distintas cultura locales en el transcurso de los siglos y es la enseñanza completa transmitida por el Buda Śākyamuni. Esta «enseñanza verdadera» o «zen», como se prefiera llamarla, no es budismo japonés, ni chino, ni hindú. Aunque sea correcto definirla como budismo, para que tenga un nombre que describa la manera en la que está expresada, tal definición no le hace plenamente justicia pues se trata de una verdad que ha existido siempre, por tanto precedente también al término «budismo».

Aun deseando que esta enseñanza pueda ser acogida en la realidad italiana, con igual vigor deseamos que mantenga su pureza, con el fin de que pueda ser transmitida al futuro siempre como enseñanza universal.

El encuentro con el zen en Antaiji ha sido posible porque la urgencia de la búsqueda y la vocación que nos ha conducido a Japón iban más allá de la curiosidad folclórica.

Hemos compartido las profundas inquietudes que han marcado el recorrido de casi toda nuestra generación. El rechazo de una religión cómoda y pasivamente aceptada, el compromiso con la acción político-social, la búsqueda interior entendida como ampliación de la consciencia o como satisfacción

del narcisismo espiritual.

La revolución de los años sesenta no fue tanto una revolución de los oprimidos o de los excluidos de la sociedad como, por lo menos al principio, una protesta genérica contra la injusticia, la hipocresía, la imposición de valores con los que ya no era posible identificarse.

Mientras que imaginábamos poder superar el malestar concentrando nuestros esfuerzos en el compromiso social, cometimos un error muy frecuente, estábamos completamente convencidos de que la libertad consistía en la ampliación sin límites de las posibilidades de acción, ignorando del todo la centralidad de la reflexión entorno a la modalidad de aquel actuar. La libertad terminó coincidiendo con un término de posesión antes que con el presupuesto del ser. No comprendíamos que la forma más elevada de libertad no es ser libre *de* hacer cualquier cosa, sino ser libre *al* hacer cualquier cosa que se haga.

Habíamos descuidado completamente la pregunta alrededor de nuestra esencia, renunciando así al intento de entender qué somos en realidad una vez despojados de todo adjetivo y de todo atributo.

Aquel malestar espiritual que no había encontrado remedio en la propuesta religiosa y existencial del cristianismo tradicionalmente propuesto se había dirigido primero hacia la revuelta social y política, después hacia una búsqueda interior igualmente rebelde y confusa. En ambos casos se había tratado de un trabajo de demolición, que significaba desconcierto, pérdida de identidad, peligroso pero lleno de posibilidades. En aquella especie de vacío se nos presentó el *zazen*.

Cuando en Antaiji nos preguntaron por el motivo que nos había llevado al rechazo de la religión católica, no fue fácil encontrar una respuesta. Un malestar genérico, la desilusión experimentada de jóvenes frente a la falta de autoridad de quien se ofrecía como portador del mensaje evangélico, las contradicciones encontradas en la jerarquía, la prosopopeya de quien al interior de la iglesia católica proclama el catolicismo como la única religión verdadera fueron todos ellos elementos que, juntos, determinaron desconfianza y desinterés por la religión que, de forma cuantitativamente consistente mas cualitativamente escaso, habíamos comenzados desde niños a conocer.

La propuesta de vida que encontramos en Antaiji se presentaba como algo absolutamente inédito. Una metodología de investigación que requería una aplicación armoniosa y global del cuerpo y del intelecto, excluyendo así toda categoría discriminante de un plano sobre el otro y evitando, en ámbito temporal, cualquier privilegio entre un momento y otro de la existencia.

Pero, finalmente, ¿es posible intentar una descripción de qué es *zazen* con los instrumentos de nuestro lenguaje?

Quizás, a través de acercamientos progresivos y de definiciones a menudo negativas.

Zazen es confiarse completamente, sin reservas a la fuerza que nos hace vivir y morir, que nos ha llevado a ser y que hace mover nuestro corazón, que hace aparecer y desaparecer nuestros pensamientos, que está dentro y fuera de nuestro control. Confiar con la presencia de todo sí mismo, con la posición del cuerpo y del espíritu.

Para el cuerpo *zazen* es asumir la posición transmitida, estable y no contraída, relajada y no abandonada.

El cuerpo es el templo, volver con la atención a la posición del cuerpo es volver a la realidad, reconstruir la integridad de cuerpo y espíritu. Y para el espíritu *zazen* es no discriminar, no elegir, dejar que la realidad incontaminada se manifieste por medio del estar sentados en ese momento.

Un oriental intuye inmediatamente el carácter religioso de *zazen*, no tanto un occidental.

Igual que para un occidental educado cristianamente el sentido último de la plegaria es el de estar en relación con Dios, en tanto que respuesta, que nada pretende a cambio de su amor, así para un oriental educado según el budismo, el sentido religioso auténtico de *zazen* está en estar en relación con la vida universal y de esa forma responder, sin pretender nada a cambio, a la propia naturaleza esencial.

Es sin embargo difícil, para nosotros occidentales, realizar una práctica religiosa venida de Oriente. Quizás incluso por la manera en la que, a menudo, nos es presentada por los mismos orientales cuando para volverla más cautivadora, ponen el acento sobre aspectos como la iluminación, el reforzamiento de la propia personalidad, la superación de la condición humana, la consecución de la ataraxia.

Esperar cualquier beneficio de la práctica de *zazen*, si bien es humanamente legítimo, es una contradicción en los términos, porque *zazen* tiene en si mismo la propia razón de existir y su aspecto fundamental es el religioso.

Al hacer *zazen* no es necesario hacer ningún esfuerzo para intentar recordar alguna noción o información, ni para alcanzar o reproducir un particular estado mental.

En otras palabras, cuando estamos haciendo *zazen* no tenemos necesidad de ponernos a pensar en nada, porque precisamente no estamos haciendo nada. Solo existir.

Hemos dicho ya cómo la dimensión de la gratuidad es el presupuesto ineludible de toda búsqueda fundada de la dimensión religiosa. No «lejos de nosotros» en un lugar idealizado de bienestar, sino en nuestra más íntima esencia allí donde, en medio de las ansiedades de la vida, somos capaces de recordar «¿Quién entre vosotros, por mucho que haga, puede añadir una única hora a su vida?...» adhiriéndose así realmente a «... sea hecha tu voluntad» y volviendo a nosotros mismos.

Este retorno es un momento revolucionario, un poner a cero que no lleva a la nada, sino a aquello que somos verdaderamente antes de calificarnos de algún modo.

El camello puede pasar por el agujero de la aguja, o bien no. Para pasar, sin embargo, debe despojarse hasta dejar de ser ni budista ni cristiano, ni zen ni católico.

Eso es para nosotros ser cristianos, ser budistas.

Giuseppe Jisō Forzani
Mauricio Yūshin Marassi