Del mismo autor:
Introducción al Budismo Zen *
La Doctrina Zen del Inconsciente *
Ensayos sobre Budismo Zen (Primera Serie) *
Ensayos sobre Budismo Zen (Segunda Serie) *
Ensayos sobre Budismo Zen (Tercera Serie) *
Manual of Zen Buddhism
Studies in Zen
Living in Zen

*** Publicados por Editorial Kier, S.'A.**

ENSAYOS SOBRE BUDISMO ZEN

(PRIMERA SERIE)

DAISETZ TEITARO SUZUKI
Doctor en Literatura
Ex Profesor de Filosofía Budista en la Universidad
Otani. Kyoto

ENSAYOS SOBRE BUDISMO ZEN

(PRIMERA SERIE)

CUARTA EDICIÓN
Versión española de la tercera edición inglesa de
HÉCTOR V. MOREL

EDITORIAL KIER S.A.
Av. Santa Fe 1260
(1059) Buenos Aires - Argentina

Titulo original en inglés:
Essays in Zen Buddhism
Ediciones en inglés:
Primera edición: 1949
Segunda edición: 1958
Tercera edición:.Enero de 1970 por Rider & Co,
178-202 Great Portland Street,
Londres Wl. Inglaterra
Ediciones en castellano:
Editorial Kier, S.A.; Buenos Aires
años: 1973-1975-1981 -1995

Dibujo de tapa:
Baldessari

I.S.B.N.: 950-17-1011-4
LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© 1995 by *Editorial Kier, S.A.;* Buenos Aires
Impreso en la Argentina.
Printed in Argentina.

PREFACIO

El muy fructífero desarrollo del Budismo en el Lejano Oriente tuvo como resultado la evolución del Zen y del Shin. El Zen alcanzó su madurez en la China y el Shin en el Japón. El vigor y la vitalidad que aun tiene el Budismo después de más de dos mil años de historia llegará a captarse al entrar en contacto con estas dos ramas del Budismo. Una apela a la recóndita conciencia religiosa de la humanidad, mientras que la otra toca los aspectos intelectuales y prácticos de la mente oriental, que es más intuitiva que discursiva, más mística que lógica. Si el Zen es el ala ultra "del auto-poder" del Budismo, el Shin representa el ala del otro extremo, conocida como el "poder ajeno", y estos dos extremos se sintetizan en la iluminada conciencia búdica.

Desde la publicación de mi breve nota sobre Budismo Zen en el *Journal of the Páli Text Society,* en 1907, nada importante fue publicado en inglés sobre la materia, excepto "Religión del Samurai" *(Religión of the Samurai),* del profesor Kwaiten Nukariya, en 1913. De hecho, incluso en japonés o chino, esta rama del Budismo recibió muy ligera atención de parte de los modernos escritores especializados en Budismo. Esto se debe a las peculiares dificultades que acompañan su estudio. Los "Goroku" ("dichos") son la única forma literaria en que se expresa el Zen; y para entender esto se requiere alguna instrucción práctica especial sobre el Zen, pues el mero conocimiento del chino, clásico e histórico, dista de ser suficiente; hasta con el conocimiento magistral de la filosofía del Budismo general, se descubre que el Zen es muy difícil de sondear. Algunos de esos eruditos a veces procuran explicar la verdad y desarrollo del Zen, pero fracasan tristemente en hacer justicia al tema.

Por otra parte, los denominados maestros Zen son incapaces de ofrecer su conocimiento a la luz del pensamiento moderno. *Sus años intelectualmente más productivos los pasaron en la Sala de Meditación, y cuando se graduaron exitosamente en ello se los considera adeptos integralmente versados en los koans.* Hasta ahí todo va bien; pero lamentablemente, desde el punto de vista de la erudición, se contentan con esto, y no demuestran ningún vívido interés por la psicología y filosofía del Zen. De manera que el Zen queda sellado, silenciosamente, en los "Dichos" de los maestros y en el estudio técnico de los *koans;* vale decir, quedan incapacitados como para salir de la reclusión de los claustros.

Por supuesto, sería un gran error tener la noción, aunque sea por un momento, de que el Zen podría dominarse mediante su presentación filosófica o su descripción psicológica; pero esto no debe significar que el Zen no ha de captarse inteligentemente o no ha de tornarse accesible a través de nuestros medios corrientes de razonamiento. No es menester que mencione que mis intentos de las siguientes páginas son algo adecuado al enfoque racional del tema. Pero como experimento tentativo de presentar al Zen desde el punto de vista de nuestro sentido común y como un lineamiento directo de la fe budista como se la proclamara en sus inicios, o más bien como se la comprendiera, por parte del Buda, espero haber enderezado mis esfuerzos hacia la eliminación de algunas dificultades que, por lo común, nos asedian en el dominio del pensamiento Zen. Hasta dónde tuve buen éxito o en qué cabal medida fracasé, esto naturalmente queda a criterio del lector.

El libro es una colección de los Ensayos originalmente publicados en *The Eastern Buddhist,* excepto uno sobre la "Historia del Budismo Zen" que fue escrito especialmente para este tomo; pero todos ellos fueron totalmente revisados y en algunas partes reescritos por entero,

añadiéndose nuevos capítulos. A este libro seguirá muy pronto una segunda serie de Ensayos, en los que se tratarán más puntos importantes en la constitución del Zen.

La publicación de estos Ensayos en forma de libro se debe, principalmente, al libérrimo estímulo, material y moral, del señor Yakichi Ataka, de Osaka, viejo amigo del autor, que no olvidó la promesa formulada, mitad en serio y mitad soñadoramente, en nuestros tiempos de juventud. El autor también debe muchísimo a su esposa por la preparación y revisión del manuscrito, sin lo cual el libro habría evidenciado muchas más imperfecciones de las que ahora tiene en varios sentidos.

Por último, al lanzar al mundo esta humilde obra, no escrita en la lengua natal del autor, éste no puede dejar de pensar en su extinto maestro Zen, Soyen Shaku, de Engakuji, Kamakura, con el pesar de que su vida no se hubiese prolongado unos años más todavía, no sólo en pro del Budismo japonés sino también de sus amigos que lo lloran. Este es el séptimo año en el que los arces dispersan sus hojas de color carmesí sobre su tumba, en Matsuga-oka. *¡Que su espíritu no despierte ni una vez de su profunda meditación para criticar el libro que ahora está frente al lector)*

DAISETZ TEITARO SUZUKI

Kyoto, Octubre de 1926.

INTRODUCCIÓN [1]

El Zen, en su esencia, es el arte de ver dentro de la naturaleza del propio ser, y señala el camino de la esclavitud hacia la libertad. Al hacernos beber directamente en la fuente de la vida, nos libera de todos los yugos que los seres finitos sufrimos comúnmente en este mundo. Podemos decir que el Zen libera todas las energías apropiada y naturalmente almacenadas en cada uno de nosotros, que, en circunstancias ordinarias, se hallan trabadas y distorsionadas de modo que no encuentran un cauce adecuado para entrar en actividad.

Nuestro cuerpo se parece a una batería eléctrica en la que yace, en forma latente, un poder misterioso. Cuando este poder no se pone convenientemente en funcionamiento, se enmohece y marchita, o se desvía y expresa anormalmente. Por tanto, el objeto del Zen es salvarnos de enloquecer o quedar disminuidos. Esto es lo que quiero decir con libertad, dando libre juego a todos los impulsos creadores y benévolos que inherentemente yacen en nuestros corazones.

[1] Una popular disertación preparada por el autor para estudiosos del Budismo, en 1911. Se publicó por primera vez en The *Etutern Bvddhist*, bajo el titulo "El Budismo Zen como Purificador *y* Liberador de la Vida". Puesto que trata el Zen en su aspecto general, decidí servirme de ella como Introducción de este libro.

Generalmente somos ciegos ante este hecho, vale decir, de que estamos en posesión de todas las facultades necesarias que nos harán felices y amables en sentido recíproco. Todas las pugnas que observamos a nuestro alrededor derivan de esta ignorancia. Por ende, el Zen quiere que abramos un "tercer ojo", como lo llaman los budistas, hacia la región hasta ahora inimaginada, que se nos cierra a través de nuestra propia ignorancia. Cuando desaparece la nube de la ignorancia, se manifiesta la infinitud de los cielos, donde por primera vez intuimos la naturaleza de nuestro propio ser. Entonces conocemos el significado de la vida, sabemos que no se trata de ciega lucha ni de mero despliegue de fuerzas brutales, y mientras no sepamos, en definitiva, cuál es el significado último de la vida, habrá en ella algo que nos hará sentir infinitamente bendecidos por vivir en ella, contentándonos con ella en toda su evolución, sin plantear cuestiones ni albergar dudas pesimistas.

Mientras estemos llenos de vitalidad sin despertar al conocimiento de la vida, no podremos comprender la seriedad de todos los conflictos implícitos en ella, que por el momento, en apariencia, se hallan en un estado de quietud. Pero tarde o temprano llegará el tiempo en que tengamos que mirar la vida frente a frente y resolver sus enigmas más desconcertantes y acuciantes. Dice Confucio: "A los quince años mi mente estaba orientada hacia el estudio, y a los treinta supe dónde estar." Este es uno de los más sapientes juicios del sabio chino. Todos los psicólogos estarán de acuerdo con esta afirmación suya; pues, hablando en general, los quince años constituyen aproximadamente la edad en la que el adolescente empieza a mirar en derredor con gravedad y a indagar el significado de la vida. Para entonces todos los poderes espirituales seguramente ocultos en la parte subconsciente de la mente eclosionan casi simultáneamente. Y cuando esta eclosión es demasiado precipitada y violenta, la mente puede perder su equilibrio en forma más o menos permanente; de hecho, son demasiados los casos de postración nerviosa registrados durante la adolescencia, que principalmente se deben a esta pérdida del equilibrio mental. En la mayoría de los casos el efecto no es muy grave y la crisis puede pasar sin dejar hondas huellas. Pero en algunos temperamentos, ya sea a través de tendencias inherentes o por obra de la influencia ambiental sobre su dúctil constitución, el despertar espiritual los conmueve hasta las profundidades mismas de su personalidad. Este es el tiempo en que se reclamará elegir entre el "No Eterno" y el "Sí Eterno". Esta elección es la que Confucio significa con "estudio"; no se trata de estudiar los clásicos, sino de sumirse hondamente en los misterios de la vida.

Normalmente, el inicio de la lucha es el "Sí Eterno", o "Hágase tu voluntad'; pues la vida es, después de todo, una forma de afirmación, por más negativamente que la conciban los pesimistas. Pero no podemos negar el hecho de que en este mundo hay muchas cosas que volcarán nuestras mentes demasiado sensitivas en otra dirección, haciéndonos exclamar con Andreyev en *La Vida del Hombre:* "Maldigo todo lo que me diste. Maldigo el día en que nací. Maldigo el día en que moriré. Maldigo toda mi vida. ¡Hado insensible, te lo arrojo todo de vuelta a tu rostro cruel! (Maldito seas, maldito seas eternamente! Con mis maldiciones te conquisto. ¿Qué más puedes hacerme?... Con mi último pensamiento gritaré en tus orejas de asno: ¡Maldito seas, maldito seas!" Esta es una terrible acusación a la vida, es una completa negación de la vida, es un cuadro muy lúgubre del destino del hombre sobre la tierra. "Sin dejar rastros" es muy cierto, pues nada sabemos de nuestro futuro, salvo que todos fenecemos, incluso la tierra misma de la que provenimos. En verdad, hay cosas que justifican el pesimismo.

La vida, como la vive la mayoría de nosotros, es sufrimiento. El hecho no se niega. Mientras la vida sea una forma de lucha, no puede ser sino dolor. ¿Acaso la lucha no significa el impacto de dos fuerzas en conflicto, procurando cada una alcanzar el extremo de la otra? Si se pierde la batalla, el resultado es la muerte, y la muerte es lo más pavoroso del mundo. Aunque se conquiste la muerte, uno queda solo, y la soledad es, a veces, más intolerable que la lucha misma. Puede ser que no se tenga conciencia de todo esto, y que sigamos complaciéndonos en aquellos goces momentáneos que nos procuran los sentidos. Pero esta inconciencia no altera en lo mínimo los hechos de la vida. Por más que los ciegos nieguen insistentemente la existencia del sol, no pueden aniquilarlo. El calor tropical los despellejará, y si no toman la precaución debida serán barridos de la faz de la tierra.

El Buda estaba perfectamente en lo cierto cuando propuso su "Noble Verdad Cuádruple”, y la primera consiste en que la vida es dolor. ¿No venimos todos al mundo vociferando y, en un sentido, protestando? Para decir lo menos sobre el particular, salir del tibio seno materno hacia

un medio ambiente frío y prohibitivo fue con seguridad un doloroso incidente. Él crecimiento se acompaña siempre de dolor. La dentición es un proceso más o menos doloroso. La pubertad por lo común se acompaña de una perturbación mental al igual que física. El desarrollo del organismo llamado sociedad está también marcado por dolorosos cataclismos, y en la actualidad somos testigos de uno de sus dolores de parto. Podemos razonar y decir con calma que todo esto es inevitable, que mientras toda reconstrucción signifique destrucción del antiguo régimen, no podemos sino experimentar una dolorosa operación. Mas este frío análisis intelectual no alivia cualquier atormentador sentimiento que debamos padecer. El dolor infligido inmisericordemente en nuestros nervios es inerradicable. La vida, detrás de toda argumentación, es una dolorosa lucha.

Sin embargo, esto es providencial. Pues cuanto más se sufre, con más hondura crece el carácter, y con la profundización del carácter se lee más penetrantemente en los secretos de la vida. Todos los grandes artistas, todos los grandes dirigentes religiosos, y todos los grandes reformadores sociales surgieron de intensísimas luchas en las que se enzarzaron con bravura, y muy frecuentemente con lágrimas y corazones sangrantes. A no ser que se coma el pan con dolor, no puede gustarse la vida real. Mencio tiene razón cuando dice que cuando el Cielo quiere perfeccionar a un gran hombre, lo pone a prueba de todos los modos posibles, hasta que éste sale triunfante de todas sus dolorosas experiencias.

Según mi parecer, Oscar Wilde siempre está en pose o en busca de un efecto; puede ser un gran artista, pero en él hay algo que me aleja. Empero, exclama en su *De Profunáis:* "En estos últimos pocos meses, después de terribles dificultades y luchas, pude comprender algunas de las lecciones ocultas en el corazón del dolor. Los clérigos y las personas que emplean frases carentes de sabiduría, a veces hablan del sufrimiento como si fuese un misterio. En realidad es una revelación. Se disciernen cosas, nunca discernidas antes. Se produce una aproximación al conjunto histórico desde un punto de vista diferente." Se observará aquí qué efectos santificantes produjo la vida de prisión sobre su carácter. Si hubiese padecido una prueba similar al comienzo de su carrera, habría podido producir obras mucho mayores que las que tenemos de él en la actualidad.

Somos demasiado egocéntricos. La caparazón del ego, en la que vivimos, es durísima para crecer. Nos parece llevarla a cuestas todo el tiempo, desde la niñez hasta el tiempo en que, finalmente, fallecemos. Sin embargo, recibimos muchas oportunidades para traspasar esta caparazón, y la primera y máxima de todas tiene lugar cuando alcanzamos la adolescencia. Esta es la primera vez en que el ego llega realmente a reconocer al "otro". Me refiero al despertar del amor sexual. Entonces un ego, íntegro e indiviso, empieza a sentir una especie de partición en sí mismo. El amor, profundamente dormido hasta entonces en su corazón, levanta su cabeza y provoca una gran conmoción en éste. Pues el amor, ahora sacudido, exige de inmediato la afirmación del ego y su aniquilación. El amor hace que el ego se pierda en el objeto que ama, pero al mismo tiempo quiere tener al objeto como de su propiedad. Esto es contradicción, y una gran tragedia vital. Este sentimiento elemental debe ser uno de los medios divinos por el que el hombre es acuciado a avanzar en su marcha ascendente. Dios brinda las tragedias para perfeccionar al hombre. El máximo acopio de literatura jamás producida en el mundo no es sino el rasgueo de la misma cuerda del amor, y nunca parecemos cansarnos de él. Pero no es éste el tópico que aquí nos preocupa. Lo que deseo subrayar en este aspecto es que, a través del despertar del amor, vislumbramos la infinitud de las cosas, y que este atisbo impulsa al joven hacia el Romanticismo o el Racionalismo, según su temperamento, ambiente y educación.

Cuando la caparazón del ego se rompe y es asumido el "otro" en su propio cuerpo, podemos decir que el ego se negó o que el ego dio sus primeros pasos hacia el infinito. En lo religioso aquí sigue una intensa lucha entre lo finito y lo infinito, entre el intelecto y un poder superior, o, más claramente, entre la carne y el espíritu. Este es el problema de problemas que puso a muchos jóvenes en manos de Satanás. Cuando un hombre maduro recuerda estos tiempos juveniles no deja de sentir una especie de estremecimiento que recorre todo su ser. La lucha a entablarse debe seguirse sinceramente hasta los treinta años de edad, cuando Confucio afirma que supo dónde estar. Entonces la conciencia religiosa está plenamente despierta, y se busca con más fervor en todas direcciones todos los medios posibles de escapar de la lucha o de llevarla a término. Se lee libros, se asiste a disertaciones, se aceptan sermones con avidez, ensayándose diversos ejercicios o disciplinas religiosas. Y naturalmente también llega a indagarse el Zen.

¿Cómo resuelve el Zen el problema de problemas?

En primer lugar, el Zen propone su solución apelando, de modo directo, a los hechos de la experiencia personal y no al conocimiento libresco. La naturaleza del propio ser donde aparentemente se entabla la lucha entre lo finito y lo infinito se capta mediante una facultad superior al intelecto. Pues el Zen dice que es este último el que primero nos hizo formular la pregunta que no puede responderse por sí, y que por tanto ha de hacerse a un lado para dar cabida a algo superior y más esclarecedor. Pues el intelecto tiene en sí una cualidad peculiarmente perturbadora. Aunque plantea preguntas suficientes como para alterar la serenidad mental, con demasiada frecuencia es incapaz de dar respuestas satisfactorias a aquéllas. Sobresalta la bienaventurada paz de la ignorancia pero no restaura el estado anterior de las cosas ofreciendo algo más. Porque señala la ignorancia a menudo se lo considera esclarecedor, mientras el hecho es que perturba, sin procurar, necesariamente *y* siempre, luz sobre su sendero. No es final, aguarda algo superior a él mismo para la solución de todas las preguntas que plantea, sin entrar a considerar las consecuencias. Si fuese capaz de procurar un nuevo orden dentro de la perturbación y de establecerlo de una vez por todas, no hubiese habido necesidad de la filosofía después de sistematizado por un gran pensador, por un Aristóteles o por un Hegel. Pero la historia del pensamiento demuestra que cada nueva estructura alzada por un hombre de intelecto extraordinario es seguro que será derribada por los que le sigan. Este constante derribar y construir está muy bien en lo que atañe a la filosofía misma; pues la naturaleza inherente del intelecto, como yo la encaro, lo exige, y no podemos hacer detener el progreso de la indagación filosófica así como no podemos hacerlo con nuestra respiración. Mas cuando se llega a la cuestión de la vida misma, no podemos esperar la solución última que nos ofrezca el intelecto, aunque lo pudiese hacer. No podemos suspender siquiera por un instante nuestra actividad vital por la filosofía, para desentrañar sus misterios. Que los misterios sigan como están, pero debemos vivir. El hambre no puede esperar hasta obtener un análisis completo del alimento y determinar el valor nutritivo de cada elemento. Para los muertos no es de valor alguno el conocimiento científico del alimento. Por tanto, el Zen no confía en el intelecto para la solución de los problemas más profundos.

Con la experiencia personal se significa llegar al hecho de primera mano y no a través de intermediarios, cualesquiera sean éstos. Su analogía favorita es: se necesita un dedo para señalar la luna, pero ¡ay de quienes confunden al dedo con la luna! Es bienvenida una canasta para llevar nuestro pescado a casa, pero cuando el pescado está seguro sobre la mesa ¿para qué preocuparnos eternamente por la canasta? He aquí el hecho, agarrémoslo con las manos desnudas no sea que se nos escape; esto es lo que el Zen propone que hagamos. Así como la naturaleza aborrece al vacío, el Zen aborrece todo lo que es intermedio entre el hecho y nosotros mismos. Según el Zen no hay pugna en el hecho mismo tal como entre lo finito y lo infinito, entre la carne y el espíritu. Estas son distinciones ociosas, ideadas por el intelecto para sus propios intereses. Quienes las toman demasiado en serio o quienes tratan de leerlas dentro del hecho mismo de la vida son los que confunden al dedo con la luna. Cuando tenemos hambre, comemos; cuando tenemos sueño, nos acostamos; ¿y dónde encaja aquí lo infinito y lo finito? ¿No somos completos en nosotros mismos, y cada cual en sí mismo? Basta la vida como se la vive. Sólo cuando el intelecto perturbador ingresa y procura asesinarla, dejamos de vivir y nos imaginamos carentes de algo. Dejemos en paz al intelecto; tiene su utilidad en su propia esfera, y no interfiramos con el fluir de la corriente vital. Si estamos tentados a mirar en ella, hagámoslo mientras la dejamos fluir. El hecho de fluir bajo ninguna circunstancia debe detenerse ni interferirse; por el momento nuestras manos están sumergidas en esa corriente, su transparencia se altera, cesa de reflejar nuestras imágenes, propias desde el inicio, y que así lo seguirán siendo hasta el fin del tiempo.

En cuasi correspondencia con las "Cuatro Máximas" de la Secta Nichiren, el Zen tiene cuatro afirmaciones propias:

"Transmisión especial fuera de las Escrituras;
Independencia de palabras y letras;

índice directo del alma humana;
Visión dentro de la propia naturaleza y logro del Estado Búdico".[2]

Esto resume todo cuanto proclamó el Zen como religión. Por supuesto, no debemos olvidar que hay un trasfondo histórico en este audaz pronunciamiento. Para el tiempo de la introducción del Zen en la China, la mayoría de los budistas eran afectos a la discusión de cuestiones elevadamente metafísicas, o se contentaban con la mera observación de los preceptos éticos estatuidos por el Buda, o con llevar una vida letárgica, enteramente absorta en la contemplación de lo efímero de las cosas mundanas. Todos no llegaban a captar el hecho de la vida misma, que fluye por completo fuera de estos vanos ejercicios del intelecto o la imaginación. Bodhidharma y su sucesores reconocieron este lastimoso estado de cosas. De ahí que proclamasen "Las Cuatro Grandes Afirmaciones" del Zen, antes citadas. En una palabra, quieren significar que el Zen tiene su propio método de señalar hacia la naturaleza del propio ser, y que cuando esto se cumple, se alcanza el Estado Búdico, en el que se armonizan en una unidad de orden superior todas las contradicciones y perturbaciones causadas por el intelecto.

Por esta razón el Zen nunca explica sino que indica, no apela al circunloquio, ni generaliza. Siempre encara hechos, concretos y tangibles. Lógicamente considerado, el Zen puede estar lleno de contradicciones y repeticiones. Pero como se halla por encima de todas las cosas, sigue su camino serenamente. Como lo expresó apropiadamente un maestro Zen: "con su bastón casero al hombro, sigue directamente por entre las montañas que se elevan una sobre otra". No compite con la lógica, simplemente recorre su sendero de hechos, dejando todo el resto librado a su propio destino. Sólo cuando la lógica, descuidando sus propias funciones, procura seguir las huellas del Zen, éste proclama de viva voz sus principios y, a la fuerza, desaloja a la intrusa. El Zen no es enemigo de nada. No hay razón para que antagónico al intelecto que, a veces, puede emplearse en pro de la causa del Zen mismo.

Para demostrar con unos pocos ejemplos cómo el Zen encara los hechos fundamentales de la existencia, se han escogido los siguientes:

Rinzai[3] (Lin-chi) pronunció una vez un sermón, diciendo: "Sobre una masa de carne rojiza se sienta allí un hombre verdadero que no tiene título; todo el tiempo él entra y sale de sus órganos sensorios. Si no habéis testificado todavía el hecho, ¡mirad! ¡mirad!" Se adelantó un monje y preguntó: "¿Quién es este hombre verdadero, carente de título?" Rinzai descendió directamente de su silla de paja y aferrando al monje, exclamó: "¡Habla! ¡Habla!" El monje permaneció irresoluto, sin saber qué decir; entonces el maestro, dejándolo marchar, observó: "¡Qué materia sin valor es este hombre verdadero carente de título!" Luego Rinzai se encaminó de vuelta a su cuarto.

Rinzai se destacó por su trato "rudo" y directo para con sus discípulos. Nunca le gustaron los ambages, *generalmente* característicos de los métodos de un maestro tibio. Debió obtener esta precisión de su maestro Obaku (Huango-po), quien le golpeó tres veces mientras le preguntaba cuál era el principio fundamental del Budismo. Huelga decir que el Zen nada tiene que ver con un mero golpear o sacudir rudamente al consultante. Si se toma esto como esencia constitutiva del Zen, se cometerá el mismo grave error de quien confundió el dedo con la luna. Como en todo lo demás, y muy particularmente en el Zen, todas sus manifestaciones o demostraciones externas jamás deben considerarse como finales. Sólo indican el modo en que han de considerarse los hechos. Por tanto, estos índices son importantes, no podemos manejarnos bien sin ellos. Pero una vez atrapados en ellos, somos como enmarañadas redes, estamos sentenciados; pues el Zen nunca puede comprenderse.

Alguien puede pensar que el Zen siempre trata de atraparnos en la red de la lógica o mediante el señuelo de las palabras. Una vez descarriado el rumbo, se está atado a una condenación eterna, nunca se alcanzará la libertad, por la que el corazón se siente tan fervoroso. Por tanto, Rinzai aferra con sus manos desnudas lo que se nos presenta directamente a todos nosotros. Si se abre nuestro tercer ojo, sin opacamientos, conoceremos de modo muy inequívoco dónde nos conduce Rinzai. En

[2]Véase también el Ensayo titulado *Historia del Budismo* ***Ztn,*** pág. 177.
[3] El fundador de la Escuela Rinzai del Budismo Zen, muerto en el año 867.

primer lugar debemos introducirnos en el espíritu mismo del maestro y entrevistar allí mismo al hombre interior. Ningún acervo de explicaciones verbales nos conducirá jamás dentro de la naturaleza de nuestro propio yo. Cuando más se explica, más se aparta uno de sí mismo. Es como procurar aferrar la propia sombra. Se corre tras ella y ella escapa de nosotros a idéntico promedio de velocidad. Cuando se comprende esto, se lee en las honduras del espíritu de Rinzai u Obaku, y empieza a apreciarse la real benevolencia de éstos.

Ummon[4] (Yün-mén) fue otro gran maestro del Zen a fines de la dinastía T'ang. Tuvo que perder una pierna para alcanzar la intuición del principio vital del que surge todo el universo, incluida su humilde existencia. Antes de que se le permitiese verlo, debió visitar en tres ocasiones a su maestro Bokuju (Mu-chou), que fuera discípulo principal de Rinzai, bajo dirección de Obaku.

El maestro preguntó: "¿Quién eres?" "Soy Bun-yen (Wén-yen)", respondió el monje. (Su nombre era Bun-yen, y Ummon era el nombre del monasterio donde se estableció después.) Cuando al monje que buscaba la verdad se le permitió trasponer la puerta, el maestro lo aferró por el pecho y le exigió: "|Habla! ¡Habla!" Ummon vaciló; entonces el maestro lo empujó a través de la puerta, diciendo: "¡Oh, cofrade bueno-para-nada!"[5] Al cerrarse de prisa la puerta, quedó atrapada una pierna de Ummon, y se quebró. El intenso dolor resultante de esto, despertó aparentemente al pobre cofrade hacia el máximo hecho vital. Dejó de ser un monje solícito, que suplicaba piedad; la iluminación así ganada pagó con exceso la pérdida de su pierna. Sin embargo, él no fue un ejemplo aislado a este respecto; hubo muchos en la historia del Zen, deseosos de sacrificar una parte del cuerpo por la verdad. Dice Confucio: "Si un hombre entiende el Tao por la mañana, lo sigue entendiendo incluso cuando muere por la tarde."

Algunos podrían pensar que la verdad es más valiosa que la mera vida, la mera vida vegetativa o animal. Pero en el mundo, ¡ay!, hay demasiados cuerpos vivos revolcándose en el barro de la ignorancia y la sensualidad.

Esto es lo que, en el Zen, resulta dificilísimo de entender. ¿Por qué este sarcástico vituperio? ¿Por qué esta aparente crueldad? ¿Qué falta cometió Ummon para merecer perder su pierna? El era un pobre monje que buscaba la verdad, fervorosamente ansioso de obtener la iluminación del maestro. ¿Fue realmente necesario que el maestro, según su modalidad interpretativa del Zen, le cerrase tres veces la puerta, y que cuando la abriese a medias, la cerrase de modo tan violento, tan inhumano? ¿Era ésta la verdad sobre el Budismo que Ummon estaba tan ansioso de lograr? Mas el resultado de todo esto fue singularmente lo que ambos deseaban.

En cuanto al maestro, se contentó al ver que el discípulo alcanzaba intuir los secretos de su ser; y en cuanto al discípulo, estuvo reconocidísimo por todo lo que se hizo a su respecto. Evidentemente, el Zen es lo más irracional e inconcebible del mundo. Y he aquí por qué dije antes que el Zen no estaba sujeto al análisis lógico ni al enfoque intelectual. Debe experimentarlo directa y personalmente cada uno de nosotros en su espíritu interior. Así como dos bruñidos espejos refléjame mutuamente, el hecho y nuestro propios espíritus deben enfrentarse recíprocamente sin intermediarios. Una vez logrado esto, somos capaces de atrapar la vida, el hecho palpitante.

Hasta entonces la libertad es una palabra vacía. El primer objeto fue escapar de la esclavitud en la que se encuentran todos los seres finitos, pero si no cortamos la cadena de la ignorancia con la que estamos atados de pies y manos, ¿dónde habremos de buscar la liberación? Y esta cadena de la ignorancia es producto nada más que del intelecto y de la infatuación sensual, que se adhiere estrechamente a todo pensamiento que podamos tener, a todo sentimiento que podamos consentir. Son difíciles de descartar, son como ropa mojada como lo expresaran convenientemente los maestros Zen. "Nacimos libres e iguales." Cualquier cosa que esto signifique social o políticamente, el Zen sostiene que es absolutamente cierto en el dominio espiritual, y que todos los otros grillos y esposas que creemos llevar nos son impuestos después por ignorar la verdadera condición de la existencia. Todos los tratos, a veces literales y otras veces físicos, dados muy libérrima y benevolentemente por los maestros a las almas

[4] El fundador de la Escuela Ummon del Budismo Zen, muerto en el año 996.

[5] Literalmente, vieja y desmañada barrena de la dinastía Ch'to.

indagadoras, tienden a retrotraerlas al estado original de libertad. Y esto nunca se comprende realmente hasta que lo experimentemos una vez, personalmente, a través de nuestro esfuerzo, con independencia de cualquier representación ideativa. Por tanto, el punto de vista último del Zen es que, descarriados por la ignorancia, hallamos una grieta en nuestro propio ser; que desde el comienzo mismo no era menester una pugna entre lo finito y lo infinito; que la paz que buscamos tan afanosamente después, estuvo allí todo el tiempo.

Sotoba (Su Tung-p'o), el célebre poeta y estadista chino, expresa la idea en el verso siguiente:

Brumosa lluvia en Monte Lu
Y olas que se agitan en Che-chiang ...
Si allí no estuviste todavía tú,
Mucho, seguro, te pesará.
Mas una vez allí, y de vuelta en tu hogar,
¡Cuan definido todo observarás!
Brumosa lluvia en Monte Lu
Y olas que se agitan en Che-chiang . ..

Esto es lo que también afirma Seigen Ishin (Ch'ing-yüan Wei-hsin), según el cual, "Antes que un hombre estudie Zen, para él las montañas son montañas, y las aguas son aguas; y después que intuye la verdad del Zen mediante la instrucción de un buen maestro, las montañas no son para él montañas, y las aguas no son aguas; mas luego de esto, cuando alcanza realmente la morada del descanso, las montañas son otra vez montañas y las aguas son aguas".

A Bokuju (Mu-chou), que vivió en la segunda mitad del siglo IX, se le preguntó en una ocasión: "Tenemos que vestirnos y comer todos los días; ¿comó eludiremos todo eso?" El maestro replicó: "Nos vestimos, comemos." "No te entiendo", dijo el consultante." "Si no entiendes, ponte tu ropa y come tu comida."

El Zen siempre trata hechos concretos y no se complace en generalizaciones. Y no deseo buscar cinco patas al gato, pero si procuro agotar mis comentarios filosóficos sobre Bokuju, puedo decir esto: Todos somos finitos, no podemos vivir fuera del tiempo y el espacio; en la medida en que somos creados de la tierra, no hay modo de asir el infinito; ¿cómo podemos librarnos de las limitaciones de la existencia? Esta es tal vez la idea planteada en la primera pregunta del monje, a la cual el maestro replica: La salvación debe buscarse en lo finito mismo; no hay nada infinito aparte de las cosas finitas; si buscas algo trascendental, eso te segregará de este mundo de relatividad, que es lo mismo que aniquilarse. No quieres la salvación a costa de tu propia existencia. Si es así, bebe y come, y halla tu modalidad de libertad con este beber y comer. Esto fue demasiado para el consultante quien, por tanto, confesó que no entendía lo que quería decir el maestro. Por ende, este último continuó: Entiendas o no, sigue de igual forma viviendo en lo finito, con lo finito; pues mueres si dejas de comer y de mantenerte caliente a causa de tu aspiración hacia lo infinito. No importa como luches, el Nirvana ha de buscarse en medio del Samsara (nacimiento-y-muerte). Ni un iluminado maestro Zen ni un ignorante de primer grado pueden eludir a las denominadas leyes de la naturaleza. Cuando el estómago está vacío, ambos están hambrientos; cuando nieva, ambos han de ponerse una franela extra. Sin embargo, no quiero decir que ambos sean existencias materiales, sino que son lo que son, aparte de sus condiciones de evolución espiritual. Como lo dicen las escrituras budistas, la oscuridad de la cueva se convierte en iluminación cuando arde una antorcha de intuición espiritual. No se trata de que algo llamado oscuridad deba sacarse introduciendo después algo conocido con el nombre de iluminación, sino que la iluminación y la oscuridad son sustancialmente una misma cosa desde el principio mismo; el cambio de una a la otra tuvo lugar sólo interior o subjetivamente. Por tanto, lo finito es lo infinito, y viceversa. No hay dos cosas separadas, aunque nos veamos obligados a concebirlas así, intelectualmente. Esta es la idea, lógicamente interpretada, que tal vez contiene la respuesta que Bokuju diera al monje. El error consiste en que dividimos en dos lo que real y absolutamente es una sola cosa. ¿La vida que vivimos no es una sola, y no la cortamos en pedazos al aplicarle temerariamente el cuchillo asesino de la cirugía intelectual?

Al pedirle los monjes que pronunciase un sermón, Hyakujo Nehan (Pai-chang Nieh-p'an) les dijo que trabajasen en la granja, luego de lo cual les daría una charla sobre el gran tema del Budismo. Hicieron lo que se les dijo, y reclamaron del maestro el sermón, mas éste, sin proferir palabra, extendió meramente sus brazos abiertos hacia los monjes. Quizás, después de todo,

nada hay de misterioso en el Zen. Todo está abierto para su total contemplación. Si se come la comida, se conservan pulcras las ropas y se trabaja en la granja cosechando arroz o legumbres, se está haciendo todo lo exigible en la tierra, y lo infinito se concreta en uno mismo.

¿Cómo se concreta?

Cuando se le preguntó a Bokuju qué era él Zen, recitó una frase sánscrita de un Sútra: ¡Mahápraj-nápáramitá!" (en japonés: *Makahannyaharamiil).* El consultante puso de manifiesto su incapacidad para entender el significado de la extraña frase, y el maestro la comentó diciendo:

"Mi manto está totalmente gastado después de tantos años de uso. Y partes de él, que colgaban flojamente en hilachas, volaron a las nubes."

Después de todo, ¿el infinito es un mendigo, de ese estilo, sacudido por la pobreza?

Sea lo que fuere, hay algo sobre el particular que jamás podemos perder de vista, vale decir, la paz o la pobreza (pues la paz sólo es posible en la pobreza) se obtiene tras feroz batalla entablada con toda la fuerza de nuestra personalidad.

El contento derivado de una actitud mental ociosa o de laissez-faire es algo aborrecible en grado sumo. En esto no existe Zen, sino holgazanería y mero vegetar. La batalla debe entablarse con pleno vigor y masculinidad. Sin esto, cualquiera sea la paz obtenida, es un simulacro, y carece de hondos cimientos; la primera tormenta que afronte lo derribará.

El Zen pone sumo énfasis en esto. En verdad, la virilidad moral que ha de hallarse en el Zen, aparte de su vuelo místico, deriva de entablar la batalla de la vida con coraje e intrepidez. *Por tanto, desde el punto de vista ético, el Zen puede considerarse una disciplina orientada hacia la reconstrucción del carácter*. Nuestra vida corriente sólo toca el linde de la personalidad, no produce una conmoción en las partes más profundas del alma. Aunque despierte la conciencia religiosa, la mayoría de nosotros pasa a la ligera sobre ésta, de modo que no deja en el alma rastros de enconada lucha. De manera que estamos hechos como para vivir en la superficialidad de las cosas. Podemos ser despiertos, brillantes, y todo lo demás, pero lo que producimos carece de hondura, de sinceridad, y no apela a los sentimientos recónditos. Algunos son cabalmente incapaces de crear algo, salvo sustitutos o imitaciones, delatores de su carácter superficial, y ausencia de experiencia espiritual. Si bien el Zen es primordialmente religioso, asimismo modela nuestro carácter moral. Sería mejor decir que una experiencia espiritual profunda está obligada a efectuar un cambio en la estructura moral de la propia personalidad.

¿Cómo es esto así?

La verdad del Zen es tal que cuando queremos comprenderla en profundidad debemos experimentar una gran lucha, a veces muy prolongada, y que impone constante vigilancia. Disciplinarse en el Zen no es tarea fácil. En una ocasión, un maestro Zen observó que la vida de un monje sólo puede alcanzarla el hombre de gran fuerza moral, y que ni siquiera un ministro de Estado puede esperar convertirse exitosamente en monje. (Anotemos aquí que, en la China, llegar a ser ministro de Estado era considerado el logro máximo que podría esperar un hombre de este mundo). No es que la vida monástica requiera la austera práctica del ascetismo sino que ella implica la elevación de los propios poderes espirituales hasta el grado más elevado. Todas las expresiones o actividades de los grandes maestros Zen derivaron de esta elevación. No pretendieron ser enigmáticos ni sumirnos en la confusión. Son el efluvio de un alma llena de profundas experiencias. Por tanto, a no ser que nos elevemos a la misma altura de los maestros, no podremos ganar el mismo criterio rector sobre la vida. Dice Ruslán: "Y téngase por seguro también, si de algo vale el autor, que no se captará su significado de golpe; no, a su total significado no se llegará, de modo alguno, por largo tiempo. No es que deje de decirse lo que se quiere significar, incluso con palabras rudas; sino que no puede decírselo todo, y lo que resulta aun más extraño, no se lo dirá, sino de un modo oculto y en parábola, a fin de asegurarse que usted lo necesita. No puede advertir cabalmente cuál es la razón de esto, ni analizar la cruel reticencia de aquellos sabios que les hace ocultar su pensamiento más profundo. Ellos no le dan esto a modo de ayuda, sino de recompensa, y se asegurarán que lo merece antes de permitirle que lo alcance." Y esta llave del tesoro real de la sabiduría sólo se nos da tras lucha moral, paciente y dolorosa.

Por lo común, la mente es sacudida plenamente con toda clase de estupidez intelectual y

desecho pasional. Por supuesto, esto, a su modo, es útil en nuestra vida cotidiana. No hay que negarlo. Mas principalmente debido a estas acumulaciones nos tornamos miserables y gemimos bajo el sentimiento de esclavitud. Cada vez que queremos efectuar un movimiento, aquellos nos encadenan, y lanzan un pesado velo sobre nuestro horizonte espiritual. Sentimos como si estuviéramos viviendo constantemente bajo restricción. Anhelamos naturalidad y libertad, pero no parecemos alcanzarlas. Los maestros Zen saben esto, pues atravesaron una vez por las mismas experiencias. Ellos quieren que nos liberemos de estos fatigosos agobios que, en realidad, no tenemos que acarrear a fin de vivir una vida de verdad e iluminación. De manera que pronuncian unas pocas palabras y demuestran con la acción que, cuando esto se comprenda correctamente, nos liberará de la opresión y tiranía de estas acumulaciones intelectuales. Pero la comprensión no nos llega tan fácilmente. Al estar tanto tiempo acostumbrada a la opresión, la inercia mental se vuelve difícil de eliminar. De hecho caló muy hondo en las raíces de nuestro ser, y la estructura total de la personalidad está invertida. Él proceso de reconstrucción está manchado de lágrimas y sangre. Mas la altura escalada por los grandes maestros no puede alcanzarse de otro modo; la verdad del Zen jamás puede alcanzarse a menos que se la ataque con la fuerza plena de la personalidad. El pasaje está sembrado de cardos y *zarzas, y* la subida es en extremo resbaladiza. No es un pasatiempo sino la tarea más seria de la vida; los holgazanes jamás se atreverán a intentarla.

Es un yunque en el que, en verdad, su carácter es martillado una y otra vez.

Un maestro respondió, al preguntársele "¿Qué es el Zen?": "Aceite hirviendo sobre fuego llameante." Debemos sufrir esta escaldante experiencia antes que el Zen nos sonría diciendo: "Aquí está tu hogar."

Esta es una de las expresiones de los maestros Zen que agitarán una revolución en nuestras mentes: Hókoji (P'ang-yün), que al principio fuera confuciano, preguntó a Baso (Ma-tsu, 788): "¿Qué clase de hombre es quien no se acompaña de alguna cosa?" El maestro replicó: "Te lo diré cuando hayas tragado de un sorbo todas las aguas del Río Occidental."

¡Qué respuesta irrelevante a la más grave cuestión jamás planteada en la historia del pensamiento! Suena casi sacrilega cuando sabemos cuántas almas hay, abrumadas bajo el peso de esta pregunta. Mas la seriedad de Baso no deja lugar a dudas, pues es bien conocida por todos los estudiosos del Zen.

De hecho, el surgimiento del Zen después del sexto patriarca, Hui-néng, se debió a la brillante carrera de Baso, que fue origen de más de ochenta maestros plenamente calificados, y Hójotó, uno de los primerísimos discípulos laicos del Zen, ganó reputación bien merecida como el Vimalakírti del Budismo chino.

Una charla entre aquellos dos veteranos maestros Zen no podría ser un ocioso pasatiempo. Por más fácil y hasta descuidada que pueda parecer, hay oculto en ella una preciosísima gema de la literatura sobre el Zen. No sabernos a cuántos estudiosos del Zen hizo transpirar y prorrumpir en llanto la inescrutabilidad de esta afirmación de Baso.

Para dar otro ejemplo: un monje preguntó al maestro Chin de Chósa (Chang-sha Ching-ch'én): "¿Dónde fue Nansen (Nan-ch'üan) después de su muerte?"

El maestro replicó: "Cuando Sckitó (Shih-t'ou) estaba aun en la orden de jóvenes novicios, vio al sexto patriarca." “No estoy preguntando sobre el joven novicio. Lo que deseo saber es: ¿Dónde fue Nansen después de su muerte?" "A ese respecto" —dijo el maestro— "eso lo hace pensar a uno."

La inmortalidad del alma es otra gran cuestión. La historia de la religión está construida sobre esta única pregunta, casi podría decirse. Todos quieren saber sobre la vida después de la muerte. ¿Dónde vamos cuando desaparecemos de esta tierra? ¿Existe realmente otra vida? ¿O el fin de ésta es el fin de todo? Si bien puede haber muchos que no se preocupen sobre el significado último del Solitario, "Sin compañía", quizás no haya uno sólo que, al menos en una oportunidad, en su vida, no se haya preguntado sobre su destino después de la muerte.

Si Sekitó vio o no al sexto patriarca, siendo joven, no parece tener ninguna conexión inherente con la desaparición de Nansen. Este último era el maestro de Chósa, y naturalmente el monje le preguntó adonde había pasado el maestro finalmente. La respuesta de Chósa no es respuesta, juzgada según las reglas corrientes de la lógica. De ahí la segunda pregunta, que es aun una suerte de equivocación salida de labios del maestro. ¿Qué explica este "hace pensar a uno"? Esto pone de relieve que el Zen es una cosa y la lógica, otra.

Cuando no llegamos a efectuar esta distinción y esperamos que el Zen nos dé algo

lógicamente coherente e intelectualmente esclarecedor, interpretamos por completo erróneamente el significado del Zen. ¿No declaré, al comienzo, que el Zen trata sobre hechos y no sobre generalizaciones? Y este es el punto preciso donde el Zen sé dirige directamente hasta los cimientos de la personalidad. Por lo común, el intelecto no nos conduce allí, pues no vivimos en el intelecto, sino en la voluntad. El Hermano Lawrence dice la verdad cuando expresa *(La Práctica de la Presencia de Dios)* "que debemos efectuar una gran diferencia entre los actos intelectivos y los volitivos: que los primeros son, comparativamente, de poco valor, y los otros, todo."

La literatura Zen desborda afirmaciones de este estilo, que parecen haberse pronunciado tan casualmente, tan inocentemente, pero aquellos que realmente conocen lo que es el Zen darán testimonio de que todas las expresiones caídas tan naturalmente de labios de los maestros semejan venenos mortales, que una vez ingeridos provocan dolor tan violento que los intestinos se retuercen nueve veces y más, como dirían los chinos. Mas es sólo tras ese dolor y turbulencia que se eliminan todas las impurezas internas y se nace con una perspectiva vital cabalmente nueva. Es raro que el Zen evolucione inteligiblemente cuando se atraviesan estas luchas mentales. Pero el hecho es que el Zen es una experiencia real y personal, y no un conocimiento que se logre mediante análisis o comparación. "No hables de poesía, salvo a un poeta; sólo el enfermo sabe cómo compadecerse del enfermo."

Esto explica toda la situación. Nuestras mentes han de estar de tal modo maduras como para ponerse a tono con las de los maestros. Cúmplase esto, y al hacerse sonar una cuerda, la otra responderá inevitablemente. Las notas armónicas siempre son el resultado de la resonancia simpática de dos cuerdas o más. Y lo que el Zen hace por nosotros es preparar nuestras mentes para que sean receptáculos productivos y evaluativos de los viejos maestros. En otras palabras, el Zen libera psicológicamente cualquier género de energías que almacenemos, de las que no somos conscientes en circunstancias corrientes.

Algunos dicen que el Zen es autosugestión. Pero esto no explica nada.

Cuando se menciona la palabra "Yamato-damashi", ésta parece despertar, en la mayoría de los japoneses, una ferviente pasión patriótica. A los niños se les enseña a respetar la bandera del sol naciente, y cuando los soldados desfilan con la enseña, aquellos saludan involuntariamente. Cuando a un niño se le reprocha porque no actúa como un pequeño samurai, deshonrando el nombre de su antepasado, de inmediato junta valor y resiste las tentaciones. Todas estas ideas son ideas liberadoras de energía para los japoneses, y esta liberación, según algunos psicólogos, es autosugestión. Los convencionalismos sociales y los instintos imitativos pueden también considerarse autosugestiones. Así es la disciplina moral. A los estudiantes se les da un ejemplo, para que lo sigan o imiten. La idea se arraiga en ellos gradualmente, a través de la sugestión, y finalmente llegan a actuar como si fuese propia. La autosugestión es una teoría estéril, no explica nada.

Cuando dicen que el Zen es autosugestión, ¿logramos alguna idea más clara acerca del Zen? Algunos piensan que es científico llamar a ciertos fenómenos con términos de nuevo cuño, y eso los contenta como si los empleasen de modo esclarecedor. Los psicólogos más profundos son los que deberían encarar el estudio del Zen.

Algunos piensan que aun existe en nuestra conciencia una región desconocida, todavía no explorada integral y sistemáticamente. A veces se la llama el Inconsciente o el Subconsciente. Es un territorio lleno de imágenes oscuras, y es natural que la mayoría de los científicos tema recorrerlo. Pero esto no debe tomarse como una negación del hecho de su existencia. Así como nuestro campo corriente de la conciencia está lleno de toda clase posible de imágenes, benéficas y dañinas, sistemáticas y confusas, claras y oscuras, forzadamente afirmativas y débilmente evanescentes; de igual modo lo está el Subconsciente como reservorio de toda forma de ocultismo y misticismo, entendiendo con ese término todo lo conocido como latente, anormal, psíquico o espiritualista. También puede esconderse allí la facultad de intuir la naturaleza del propio ser, y eso puede ser lo que el Zen despierta en nuestra conciencia.

De cualquier modo, los maestro: hablan figuradamente de la apertura de un tercer ojo. 'Satori" es la denominación popular que se da esta apertura o despertar.

¿Cómo ha de efectivizarse esto?

Mediante la meditación sobre aquellas expresiones o acciones que afluyen directamente de la región interior, inopacada por el intelecto o la imaginación, y que tienden exitosamente a exterminar

todos los disturbios surgidos de la ignorancia y la confusión.[6]

Sobre este asunto puede interesar a los lectores familiarizarse con algunos de los métodos [7] utilizados por los maestros para abrir el ojo espiritual del discípulo. Es natural que usen con frecuencia los diversos distintivos religiosos que llevan al salir de la Sala del Dharma. Por lo general se trata del Tiossu",[8] del "shippe",[9] del 'nyoi",[10] o del "shujvo" (o cayado). El citado en último término parece haber sido el instrumento más favorito, usado para demostrar la verdad del Zen. Permítaseme citar algunos ejemplos de su empleo.

Según Yeryó (Hui-léng), de Chókei (Chang-ch'ing), "cuando uno sabe qué es el cayado, toca a su término el estudio que, de por vida, se dedicó al Zen."

Esto nos recuerda la flor de Tennyson, en el muro agrietado. Pues cuando entendemos la razón del cayado, sabemos "qué es Dios y qué es el hombre"; vale decir, intuimos la naturaleza de nuestro propio ser y esta intuición finalmente pone coto a todas las dudas y anhelos que alteraron nuestra tranquilidad mental. El significado del cayado en el Zen puede, de esa manera, comprenderse prestamente.

Yesei (Hui-ch'ing), de Bashó (Pa-chiao), probablemente del siglo x, efectuó en una oportunidad la siguiente declaración: "Cuando tengas un cayado, te daré uno; cuando no tengas ninguno, te lo quitaré." Esta es una de las afirmaciones más características del Zen, pero más tarde, Bokitsu (Mu-chi), de Daiyi (Ta-wei), se atrevió a desafiarla diciendo lo que la contradice directamente, esto es: "En lo que a mí concierne, difiero de él. Cuando tengas un cayado, te lo quitaré; y cuando no tengas ninguno, te daré uno. Esta es mi afirmación. ¿Puedes emplear el cayado? ¿O no puedes? Si puedes, Tokusan (Té-shan) será tu vanguardia y Rinzai (Lin-chi) tu retaguardia. Pero si no puedes, que sea reintegrado a su maestro original."

Un monje se acercó a Bokuju, diciendo: "¿Cuál es la afirmación que sobrepasa (a la sabiduría) de todos los Budas y Patriarcas?" De inmediato el maestro blandió el cayado ante la congregación y dijo: "A esto lo llamo cayado; ¿cómo le llamáis vosotros?" El monje que formuló la pregunta no pronunció palabra. El maestro, empuñándolo nuevamente, dijo: "Una afirmación que sobrepase (la sabiduría) de todos los Budas y Patriarcas ... ¿No fue esa tu pregunta, monje?"

Quienes consideran con descuido afirmaciones tales como la de Bokuju, pueden tenerlas como carentes absolutamente de sentido. No parece muy interesante si la vara se llama cayado o no, en la medida en que lo que se trata es la sabiduría divina que traspasa los límites de nuestro conocimiento. Pero la afirmación efectuada por Ummon, otro gran maestro del Zen, es tal vez más accesible. Aquél alzó en una ocasión su cayado ante una congregación, observando: "Leemos en las escrituras que los ignorantes confunden esto con algo real, los *hinayanistas* lo resuelven en la no-entidad, los Pratyeka-buddhas lo consideran alucinación, mientras que los Bodhisattvas admiten su realidad aparente que, sin embargo y en esencia, es vacío." "Pero —continuó el maestro— vosotros, monjes, lo llamáis simplemente cayado, cuando veis uno. ¿Caminad o sentaos, según os plazca, pero no os quedéis irresolutos,"

Tenemos el mismo cayado, viejo e insignificante, en las todavía más místicas afirmaciones de Ummon. Un día su anuncio fue el siguiente:: "Mi cayado se convirtió en dragón, y tragó todo el universo; ¿dónde estarán la gran tierra con sus montañas y ríos?"

En otra ocasión, Ummon, citando a un antiguo filósofo budista que dijo: "Golpea el vacío del espacio y oirás una voz; golpea un pedazo de madera y no hay sonido", blandió su cayado y, golpeando el espacio, gritó: "¡Oh, cómo hiere!" Luego, golpeando la mesa, preguntó: "¿Algún

[6] El Zen tiene su propio método para practicar las denominadas meditaciones, pues los métodos Zen han de distinguirse de **lo** que se entiende popular o *hinayanísticamente* con ese término. El Zen nada tiene en común con el mero quietismo ni con el perderse en el trance. Puede ser que tenga ocasión de hablar más sobre el particular en otra parte.

[7] Véase el Ensayo titulado *Métodos Prácticos de Instrucción Zen.*

[8] Originalmente, adminiculo para ahuyentar mosquitos.

[9] Vara de bambú, de pocos pies de largo.

[10] Asimismo, vara o bastón, modelado caprichosamente, confeccionado con material de toda clase. Significa literalmente: "como uno desea o piensa" *(cinta,* en sánscrito).

ruido?" Un monje respondió: "Sí, hay ruido." [11]

Entonces el maestro exclamó: "¡Oh ignorantes!"

Si sigo con cosas de este estilo no terminaría nunca. De modo que concluyo, esperando que alguno de vosotros me formule las siguientes preguntas: "¿Estas expresiones tienen algo que ver con la propia intuición de la naturaleza del propio ser? ¿Hay alguna relación posible entre aquellas charlas, aparentemente sin sentido, sobre el cayado, y el problema de importancia total sobre la realidad de la vida?"

Como respuesta añado estos dos pasajes, uno de Jim-yo (T'zu-ming) y el otro, de Yengo (Yün-wu): En uno de sus sermones, dijo Jimyo: Tan pronto se eleva una partícula de polvo, allí se manifiesta la gran tierra en su integridad. En un león se revelan millones de leones, y en millones de leones se revela un león. Ciertamente, hay miles y miles de ellos, pero conoced solamente uno, uno sólo." Al decir esto, alzó su cayado y continuó: "Aquí está mi cayado, ¿pero dónde está aquel único león?" Prorrumpiendo en un "Kwatz" *(he)*, bajó el cayado, y abandonó el pulpito.

En el *Hekigan* (Pi-yen-lu),[12] Yengo expresa la misma idea en su comentario introductorio al "Zen del dedo único", de Gutei *(Chukchih i chih t'ou ch'an).*[13]

"Se levanta una partícula de polvo y allí está la gran tierra; brota una flor y con ella brota el universo. ¿Pero dónde ha de fijarse nuestra mirada cuando el polvo todavía no se agitó ni la flor brotó aún? Por tanto, se dice que, igual que al cortar un ovillo de hilo, se tiñe todo del mismo color. Ahora bien, despójate de toda enmarañada relación y redúcela a pedazos, pero no pierdas el rastro de tu tesoro interior; pues es a través de lo alto y lo bajo que universalmente responden y lo avanzado y lo retrasado que no formulan distinción, que cada cual se manifiesta con perfección plena."

Espero que el anterior esbozo sobre el Zen dará al lector una idea general, aunque necesariamente vaga sobre el Zen tal como éste es y como se lo enseñó en el Lejano Oriente durante más de mil años.

En lo que sigue procuraré, en primer término, buscar el origen del Zen en la iluminación espiritual del Buda; pues al Zen con frecuencia se le criticó por desviarse demasiado lejos de lo que popularmente se entiende como doctrina del Buda, tal como éste la enseñó, en especial en los Agamas y Nikáyas. Si bien el Zen, tal como es, no hay duda que es producto genuino de la mentalidad china, la línea de su evolución debe remontarse a la experiencia personal del fundador hindú. A menos que se entienda esto, en relación con las características psicológicas del pueblo, el desarrollo del Zen entre los budistas chinos sería ininteligible. Después de todo, el Zen es una de las escuelas mahayánicas del Budismo, despojada de su atavío hindú.

[11] Esto recuerda una de las observaciones del maestro Ten (Chan), de Hofukvi (Pao-fu), quien, al ver que se acercaba un monje, blandió su cayado y golpeó un pilar, y luego al monje. Cuando éste, naturalmente, dio un grito de dolor, el maestro dijo: "¿Cómo es que esto no se hiere?"

[12] *Hekiganshu:* colección de cien "casos" con comentarios poéticos de Secchó (Haüeh-tou) y notas en parte explicativas, y en parte críticas, de Yengo. El libro llegó a Japón durante la época de Kamakura, y aún desde entonces es el más importante de los libros de texto Zen, en especial para los seguidores de la escuela Rinzai.

[13] Gutei fue discípulo de Tenryu (Tien-lung), probablemente hacia el fin de la dinastía fang. Cuando, al principio, residía en un pequeño templo, fue visitado por una monja viajera, que se introdujo directamente en el templo sin quitarse el cubre-cabeza. Llevando su cayado consigo, dio tres vueltas en torno de la silla de meditación donde estaba sentado Cutei. Luego le dijo: "Di una palabra sobre el Zen, y me quitaré el sombrero." Repitió esto tres veces, pero Gutei no supo qué decir. Cuando la monja estaba a punto de marcharse, Gutei sugirió: "Se está haciendo tarde; ¿por qué no pasas la noche aquí?" Jissai (Shih-chi), tal era el nombre de la monja, dijo: "Si dices una palabra sobre el Zen, me quedaré." Como él era aun incapaz de decir una palabra, ella se marchó.
Este fue un golpe terrible para el pobre Gutei, quien se lamentó tristemente: "Si bien tengo forma humana, parece que carezco de vigor viril." Entonces resolvió estudiar y dominar el Zen. Cuando estaba a punto de iniciar sus "desplazamientos" Zen, tuvo la visión del dios de la montaña diciéndole que no se alejase de su templo, pues llegaría allí muy pronto, un Bodhisattva encarnado y le iluminaría sobre la verdad del Zen. Lo cierto es que al día siguiente se presentó un maestro Zen llamado Tenryu (Tien-lung). Gutei narró al maestro la humillante experiencia del día anterior y su firme decisión de alcanzar los secretos del Zen. Teriryu se limitó a levantar uno de sus dedos, sin decir nada. Sin embargo, esto fue suficiente como para abrir la mente de Gutei de inmediato en cuanto al significado último del Zen, y se cuenta que desde entonces Gutei nada hizo ni dijo salvo alzar un dedo ante todas las preguntas que se le formularon respecto del Zen.
En su templo había un niño, quien, viendo el hábito del maestro, lo imitó al preguntársele sobre qué clase de prédica practicaba generalmente su maestro. Cuando el niño le contó esto al maestro, mostrándole el dedito levantado, el maestro se lo cortó con un cuchillo. El niño salió corriendo, gritando de dolor, pero Gutei le llamó indicándole que volviese. El niño así lo hizo, el maestro alzó su propio dedo, y el niño, instantáneamente, comprendió el significado del "Zen del único dedo", tanto según Tenryu como según Gutei.

He intentado escribir una historia del Zen en la China después de Bodhidharma, que es el autor real de la escuela. El Zen fue sosegadamente madurado y transmitido por los cinco patriarcas sucesivos, tras la desaparición del primer propagador procedente de la India. Cuando Hui-néng, el sexto patriarca, empezó a enseñar el evangelio del Budismo Zen, éste ya no era hindú sino integralmente chino, y lo que llamamos actualmente Zen, en la forma presente, se remonta a él. De manera que el curso definidamente modelado por el sexto patriarca para el desarrollo del Zen en la China ganó su fuerza no sólo en volumen sino también en contenido a través del erudito manejo de los descendientes espirituales de Hui-néng. Por lo tanto, la primera parte de la historia china del Zen se cierra naturalmente con él. Como el hecho central del Zen se basa en el logro del "Satori" o apertura del ojo espiritual, traté luego el tema. El enfoque es algo popular, pues la idea principal consiste en presentar el hecho de que existe algo parecido a comprensión intuitiva de la verdad del Zen, lo cual es "satori", y asimismo en ilustrar sobre la singularidad del "satori", tal como lo experimentan los devotos del Zen.

Cuando entendemos el significado del "satori" en el Zen, es lógico que deseemos conocer algo sobre los métodos por los cuales los maestros procuran generar tan revolucionaria experiencia, más o menos mental, en las mentes de los estudiantes. Algunos de los métodos prácticos del Zen a los que recurren los maestros están clasificados bajo cierta cantidad de títulos, pero aquí no intenté ser cabalmente exhaustivo en esta clasificación. La Sala de Meditación es una institución muy peculiar del Budismo Zen, y quienes quieren saber algo sobre el Zen y su sistema educativo no pueden ignorar el tema. Este órgano único del Budismo Zen, sin embargo, jamás fue descripto antes. Espero que el lector halle aquí un tópico bastante interesante para su investigación integral. Si bien el Zen afirma ser el ala "ultra-abrupta" del Budismo, tiene una bien marcada graduación en su avance hacia la meta última. De ahí el capítulo final sobre "Los Diez Cuadros de Pastoreo de la Vaca".

Hay muchos tópicos más con los que debería estarse familiarizado en el estudio del Budismo Zen, y algunos de ellos, considerados por el autor como más importantes, serán tratados en la segunda serie de Ensayos.

EL ZEN COMO INTERPRETACIÓN CHINA DE LA DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN

Prefacio

Antes de proceder a la discusión de la idea principal de este ensayo, que es la de considerar al Zen como método chino de aplicar la doctrina de la Iluminación a nuestra vida práctica, deseo

efectuar algunas observaciones preliminares, relativas a la actitud de algunos críticos del Zen y, por ende, definir la posición del Zen en el cuerpo general del Budismo. Según ellos, el Budismo Zen no es Budismo; es algo muy extraño al espíritu del Budismo, y una de aquellas aberraciones que a menudo vemos desarrollarse en la historia de cualquier religión. De manera que piensan que el Zen es una anormalidad que prevalece entre las personas cuyo pensamiento y sentimiento fluyen por un cauce distinto de la corriente principal del pensamiento budista. Si este alegato es cierto o no, se decidirá, por un lado, cuando entendamos qué es en realidad la esencia o espíritu genuino del Budismo, y, por el otro, cuando sepamos el estado exacto de la doctrina Zen con respecto a las ideas rectoras del Budismo, tal como se las acepta en el Lejano Oriente.

Asimismo; puede resultar deseable conocer algo acerca del desarrollo de la experiencia religiosa en general. Cuando no estamos totalmente preparados para entender estas cuestiones a la luz de la historia y la filosofía de la religión, podemos llegar a aseverar dogmáticamente que el Zen no es Budismo precisamente porque parece tan diferente en su superficie de lo que algunas personas, con cierto conjunto de nociones preconcebidas, consideran que ha de ser el Budismo. Por tanto, la afirmación de mi posición con respecto a estos puntos allanará el camino hacia el desarrollo de la tesis principal. *En verdad, superficialmente, en el Zen hay algo tan raro e incluso irracional como para horrorizar a los piadosos adherentes literales del denominado Budismo primitivo, haciéndolos declarar que el Zen no es Budismo sino una anomalía china de éste.*

¿Qué extraerían, por ejemplo, de afirmaciones como éstas?

En los *Dichos* de *Ñan-ch'üan* leemos que, cuando Tsui, gobernador del Distrito de Ch'i, preguntó al quinto patriarca de la secta Zen —vale decir, Hung-jén— cómo era que teniendo quinientos seguidores, Hui-néng, con preponderancia sobre todos los demás, se destacaba por haber recibido el manto ortodoxo de transmisión como el sexto patriarca, el quinto patriarca replicó: "Cuatrocientos noventa y nueve discípulos míos entienden bien lo que es el Budismo, salvo uno: Hui-néng. Este es un hombre que no ha de ser medido con un cartabón corriente. De ahí que el manto de la fe le haya sido transmitido a él."

Sobre esto, comenta Nan-ch'üan: "En la era del Vacío no hay palabra alguna; tan pronto aparece el Buda sobre la tierra, existen las palabras; de ahí nuestra adhesión a los signos... Y así como ahora nos aferramos con tanta firmeza a las palabras, nos limitamos de variados modos, mientras en el Gran Camino no existen, absolutamente, cosas tales como ignorancia o santidad. Todo lo que tiene nombre, por eso se limita. Por tanto, el viejo maestro de Chiang-hsi declaró que "*no hay mente, ni Buda, ni nada*." De este modo deseó guiar a sus seguidores, mientras en esta época ellos se esfuerzan en vano por experimentar el Gran Camino hipostatizando tal entidad como mente. Si el Camino pudiese dominarse de este modo, bueno sería que esperasen hasta la aparición del Buda Maitreya (que se dice que será al fin del mundo) y que entonces despertasen al pensamiento iluminativo. ¿Cómo podrían éstos esperar la liberación espiritual? Bajo el quinto patriarca, la totalidad de sus quinientos discípulos, salvo Hui-néng, entendió bien el Budismo. El discípulo laico, Néng, fue muy singular en esté aspecto, pues no *entendió para nada el Budismo.*[1] Entendió sólo el Método y nada más."

Estas no son afirmaciones Zen muy extraordinarias, pero a la mayoría de los críticos del Zen los deben incitar a la abominación. Se niega lisa y llanamente el Budismo, y su conocimiento es considerado indispensable para el dominio del Zen, del Gran Camino, que, por el contrario, está identificado más o menos con la negación del Budismo. ¿Cómo es esto? En las páginas siguientes hay un intento de respuesta a esta pregunta.

[1] Compárese esto con la afirmación del sexto patriarca, al preguntársele cómo había llegado a suceder al quinto patriarca: "Porque no entiendo el Budismo." Permítaseme también citar un pasaje del *Kena-Upanishad,* en el que los lectores pueden hallar una singular coincidencia entre el vidente brahmánico y aquellos maestros Zen, no sólo en el pensamiento sino también en el modo que lo expresan:
"Lo concibe quien no Lo concibe; Quien Lo concibe, no Lo conoce. No Lo entienden quienes Lo entienden; Lo entienden quienes no Lo entienden."
Lao-tzé, fundador del misticismo taoísta, respira el mismo espíritu cuando dice: "Quien lo conoce no habla; quien habla no lo conoce."

La Vida y Espíritu del Budismo

Para aclarar este punto y justificar la afirmación del Zen de que transmite la esencia del Budismo y no sus formales artículos de fe, tal como lo registra la letra, es necesario despojar al espíritu del Budismo de todas sus envolturas y apéndices externos, que, al atascar el accionar de su original fuerza vital, tienden a que confundamos lo inesencial con lo esencial. Sabemos que la bellota difiere mucho del roble, pero mientras haya continuidad de crecimiento, su identidad es una conclusión lógica. Ver realmente dentro de la naturaleza de la bellota es seguir la huella de un desarrollo ininterrumpido a través de diversas etapas históricas. Si la semilla sigue siendo semilla y no significa nada más, en ella no hay vida; es la pieza acabada de una obra y, salvo como objeto de curiosidad histórica, carece de valor alguno en nuestra experiencia religiosa. De manera parecida, para determinar la naturaleza del Budismo debemos seguir toda su línea evolutiva y ver cuáles son sus simientes más sanas y vitales que lo trajeron al estado actual de madurez. Si hacemos esto, veremos de qué manera el Zen ha de reconocerse como una de las diversas fases del Budismo y, de hecho, como su factor más esencial.

Por tanto, para comprender plenamente la constitución de cualquier religión existente, de larga historia, es aconsejable separar a su fundador de su doctrina, como poderosísimo determinante del desarrollo de esta última.

Con esto quiero decir, en primer lugar, que el denominado fundador no tuvo idea, al principio, de ser el fundador de sistema religioso alguno, después evolucionado bajo su nombre; en segundo lugar, que para sus discípulos, mientras vivía, su personalidad no era considerada como independiente de su doctrina, al menos hasta donde ellos tenían conciencia del hecho; en tercer lugar, que lo que inconscientemente trabajaba en sus mentes con respecto a la naturaleza de la personalidad de su maestro pasó a primer término tras su fallecimiento, con toda la intensidad posible que, de modo latente, cobrara fuerza en ellos, y por último, que la personalidad del fundador evolucionó tan potentemente en la mente de sus discípulos como para convertirse en núcleo de su doctrina; vale decir, la doctrina sirvió para explicar el significado del fundador.

Es un gran error pensar que cualquier sistema religioso existente fue legado por su fundador a la posteridad como el producto plenamente madurado de su mente, y, por lo tanto, que lo que los seguidores tuvieron que hacer con su fundador religioso y su doctrina fue abrazar tanto al fundador como a su doctrina como una herencia sagrada, como un tesoro que no ha de profanarse con el contenido de la experiencia espiritual individual de sus discípulos. Así este criterio no llega a considerar en qué consiste nuestra vida espiritual, y fosiliza a la religión en su mismo meollo. Sin embargo, este conservadorismo estático se opone siempre al sector progresista que observa un sistema religioso desde un punto de vista dinámico. Y estas dos fuerzas que se ven en mutuo conflicto, en todo campo de la actividad humana, entretejen la historia de la religión, como en otros casos. De hecho, la historia es, por doquier, el registro de estas luchas. Mas el hecho mismo de que haya tales pugnas religiosas demuestra que éstas existen con alguna finalidad y que la religión es una fuerza viva; pues aquéllas traen gradualmente a la luz las implicancias ocultas de la fe original y la enriquecen de modo inimaginado al comienzo. Esto tiene lugar no sólo con respecto a la personalidad del fundador sino también con relación a su doctrina, y el resultado es una asombrosa complicación, o más bien confusión, que a veces nos impide ver apropiadamente la constitución de un sistema religioso vivo.

Mientras el fundador deambulaba aun entre sus seguidores y discípulos, éstos no distinguieron entre la persona de su líder y su doctrina; pues la doctrina se interpretaba en la persona y la persona se explicaba vivamente en la doctrina. Abrazar la doctrina era seguir sus

pasos, vale decir, creer en él. Su presencia entre ellos era suficiente como para inspirarlos y convencerlos de la verdad de su doctrina. Es probable que no la comprendieran cabalmente, pero su autorizado método expositivo no dejaba en sus corazones sombras de duda en cuanto a su verdad y valor eterno. Mientras vivió entre ellos y les habló, su doctrina y su persona apelaron a ellos como una unidad individual. Hasta cuando se recogieron en un lugar solitario y meditaron sobre la verdad de su doctrina, haciendo esto como forma de disciplina espiritual, la imagen de su persona estuvo siempre ante sus ojos mentales.

Pero las cosas fueron diferentes cuando su personalidad majestuosa e inspiradora dejó de verse encarnada. Su doctrina estaba todavía allí, sus seguidores podían recitarla perfectamente de memoria, pero su conexión personal con el autor se había perdido, se había roto para siempre la cadena viva que ligaba a éste y su doctrina en forma unificada. Al reflexionar sobre la verdad de la doctrina, no pudieron dejar de pensar en su maestro como un alma mucho más profunda y noble que ellos mismos. Gradualmente se desvanecieron las semejanzas que, consciente o inconscientemente, fueran reconocidas como existentes en formas diversas entre el líder y la disciplina, y al eclipsarse aquéllas, el otro aspecto, vale decir, el que lo diferenció tan definidamente de sus seguidores, vino a afirmarse con mayor énfasis e irresistibilidad. El resultado fue la convicción de que él debió provenir de una fuente espiritual cabalmente única. *Así continuó el proceso constante de deificación hasta que, unos siglos después de la muerte del Maestro, se convirtió en manifestación directa del Ser Supremo; de hecho, fue el Supremo encarnado; contaba con una humanidad divina, perfectamente realizada. Fue Hijo de Dios o el Buda y Redentor del mundo.* Entonces se lo considerará en sí, independientemente de su doctrina; ocupará el centro de interés en los ojos de sus seguidores. Por supuesto, la doctrina es importante, pero lo es, principalmente por provenir de labios de espíritu tan elevado, y no necesariamente como reservorio de la verdad del amor o la Iluminación. En verdad, la doctrina ha de interpretarse a la luz de la personalidad divina del maestro. Este predomina ahora sobre el sistema íntegro; él es el centro de donde irradia los rayos de la Iluminación; la salvación sólo es posible creyendo en él como salvador.[2]

En torno de esta personalidad o de esta naturaleza divina se desarrollarán ahora diversos sistemas filosóficos, esencialmente basados en su propia doctrina, pero más o menos modificados de acuerdo a las experiencias espirituales de los discípulos. Esto quizás no hubiese tenido lugar jamás si la personalidad del fundador no fuese tal como para excitar los hondos sentimientos religiosos en los corazones de sus seguidores, lo cual equivale a decir que lo que más atrajo a éstos hacia la doctrina no fue primordialmente la doctrina misma sino lo que le dio vida, y sin lo cual nunca hubiese sido lo que fue. No nos convence siempre la verdad de una afirmación por su formulación lógica sino principalmente porque la recorre un impulso vital inspirador. Primero nos golpea éste y luego procuramos certificar su verdad. Se necesita comprensión, pero ésta sola jamás nos moverá a arriesgar el destino de nuestras almas.
Una de las más grandes almas religiosas del Japón confesó una vez:[3] "No me preocupa ir al infierno o a otra parte, sino, que porque mi viejo maestro me enseñó a invocar el nombre del Buda, practico la doctrina."

[2] El concepto de Dharmakáya, aparte del cuerpo físico *(rú-pakáya)* del Bucia fue lógicamente inevitable, como leemos en el *Ekottara-Agama*, XLIV: "La Vida del Sákyamuni-Buddha es extremadamente larga; la razón consiste en que mientras su cuerpo fisico entra en el Nirvana, existe su cuerpo-Ley." Mas al Dharmakáya no podría hacérselo actuar directamente sobre las almas sufrientes, pues era demasiado abstracto y trascendental; querían algo más concreto y tangible, hacia lo cual pudiesen sentirse personalmente íntimos. De ahí el concepto de otro cuerpo búdico, vale decir, el Sambhogakáya o Vipákaja-Buddha, que completa el dogma del Cuerpo Triple *(Trticáya).*

[8] La fe absoluta que Shinian tenía en la doctrina de Hónan, como lo evidencia esta cita, demuestra que la secta Shin es resultado de la experiencia interior de Shinran y no producto razonado de su filosofía. Primero llegó su experiencia, y para explicársela a si mismo y comunicarla a los demás, recurrió, como verificación, a diversas Sútras. De manera que escribió *La Doctrina, Práctica, Fe y Logro,* fundamentando intelectual y escrituralmente la fe Shin-shu. En religión, como en los demás asuntos de la vida humana, la creencia precede al razonamiento. Es importante no olvidar este hecho cuando se sigue el desarrollo de las ideas.

Esto no fue una ciega aceptación del maestro, en quien había algo que apelaba profundamente a la propia alma, abrazando el discípulo algo con todo su ser. La mera lógica jamás nos conmueve; debe haber algo que trascienda el intelecto. Cuando Pablo insistía en que "si Cristo no hubiese resucitado, vana sería vuestra fe; aun estáis en vuestros pecados", no apelaba a nuestra idea lógica sobre las cosas, sino a nuestros anhelos espirituales. No interesa si las cosas existieron como hechos de historia cronológica o no; nuestra preocupación vital era el cumplimiento de nuestras recónditas aspiraciones; incluso los denominados hechos objetivos podrían modelarse como para rendir el mejor resultado ante los requerimientos de nuestra vida espiritual. La personalidad del fundador de cualquier sistema religioso, que sobrevivió a través de siglos de evolución, debe haber tenido todas las cualidades que se adecuan plenamente a tales requerimientos espirituales. Tan pronto la persona y su doctrina son separadas, después de su muerte, en la conciencia religiosa de *sus* seguidores, si fue lo suficientemente grande, de inmediato ocupará el centro del interés espiritual de aquellos y todas sus doctrinas tenderán a explicar este hecho de diversos modos.

Para exponerlo más concretamente: ¿En qué proporción el Cristianismo, por ejemplo, tal como el de hoy en día, es la doctrina de Cristo? ¿Y cuánta es la contribución de Pablo, Juan, Pedro, Agustín, e incluso Aristóteles? La magnífica estructura de la dogmática cristiana es obra de la fe cristiana tal como la experimentaron sucesivamente sus líderes; no es la obra de una sola persona, ni siquiera de Cristo. Pues la dogmática no se relaciona necesariamente y siempre con hechos históricos que más bien son secundarios en importancia en comparación con la verdad religiosa de la Cristiandad: esta última es más bien lo que ha de ser que lo que es o lo que fue. Tiende al establecimiento de lo que es universalmente válido, lo cual no ha de comprometerse por el hecho, o ausencia de éste, de elementos históricos, como lo sostienen algunos de los modernos expositores de la dogmática cristiana. Si Cristo realmente proclamó ser el Mesías o no, es una gran discusión histórica aun no resuelta entre los teólogos cristianos. Algunos dicen que no introduce diferencia alguna en lo que atañe a la fe cristiana el que Cristo haya proclamado o no ser el Mesías. A pesar de todas esas dificultades teológicas, Cristo es el centro de la Cristiandad. El edificio cristiano está construido en torno a la persona de Jesús. Los budistas pueden aceptar algunas de sus doctrinas *y* simpatizar con el contenido de su experiencia religiosa, pero mientras no abriguen fe en Jesús como "Cristo" o “Señor”, no serán cristianos.

Por lo tanto, el Cristianismo está constituido no sólo por la doctrina de Jesús sino también por todas las interpretaciones dogmáticas y especulativas, relativas a la personalidad de Jesús y su doctrina, acumuladas desde la muerte del fundador. En otras palabras, Cristo no fundó el sistema religioso conocido por su nombre, sino que sus seguidores lo convirtieron en su fundador. Si aun estuviese entre ellos, resulta muy improbable que certificase todas las teorías, creencias y prácticas ahora impuestas a los autotitulados cristianos. Si se le preguntase si la erudita dogmática de sus seguidores es su religión, no sabría cómo responder. Con toda probabilidad confesaría completa ignorancia respecto de todas las sutilezas filosóficas de la teología cristiana de la actualidad. Mas desde el moderno punto de vista cristiano, nos asegurarán más definidamente que su religión ha de referirse a "un punto de vista unitario y a un básico carácter original", lo cual es Jesús como Cristo, y que cualquiera haya sido la múltiple construcción y transformación experimentada en el cuerpo de su religión, ello no interferiría en su específica fe cristiana. Son cristianos como lo fueron muchos hermanos de su comunidad primitiva; pues existe una continuación histórica de la misma fe a lo largo de todo su crecimiento y desarrollo, lo cual es su necesidad interior. Considerar la forma cultural de una época particular como algo sagrado, y que se la transmita por siempre como tal, es suprimir nuestros anhelos espirituales, en pos de una validez eterna. Creo que ésta es la posición asumida por los modernos cristianos progresistas.

¿Y qué ocurre entonces acerca de los modernos budistas progresistas con respecto a su actitud hacia la fe budista, que constituye la esencia del Budismo?

¿Cómo conciben sus discípulos al Buda?

¿Cuál es la naturaleza y valor del Estado Búdico?

Cuando el Budismo se define meramente como la doctrina del Buda, ¿esto explica la vida del Budismo en su desplazamiento a través del curso de la historia? ¿La vida del Budismo no es el desarrollo de la vida espiritual interior del Buda mismo antes que su exposición sobre el particular, lo cual se halla registrado como el Dharma en la literatura budista? ¿En la doctrina verbal del Buda no hay algo que da vida a esto y que subyace en todos los argumentos y controversias que caracterizan la historia del Budismo en toda el Asia? Sobre esta vida se esfuerzan por echar mano los budistas progresistas.

Por tanto, no está muy de acuerdo con la vida y doctrina del Buda considerar al Budismo meramente como sistema de doctrinas y prácticas religiosas, establecidas por el mismo Buda; pues es más que esto, y comprende, como sus elementos constitutivos más importantes, todas las experiencias y especulaciones de los seguidores del Buda, en especial con respecto a la personalidad de su maestro y las relaciones de éste con su propia doctrina. El Budismo no salió de la mente del Buda armado en plenitud, como lo hiciera Minerva de Júpiter. La teoría de un Budismo perfecto desde el principio es su punto de vista estático, y se aparta de su crecimiento continuo y sin fin. Nuestra experiencia religiosa trasciende las limitaciones del tiempo, y su contenido en eterna expansión requiere una forma más vital que crecerá sin violencia para sí. En la medida en que el Budismo es una religión viva y no una momia histórica, rellena con materiales muertos e infuncionales, debe ser capaz de absorber y asimilar todo lo que es útil para su crecimiento. Esto es lo más natural para cualquier organismo dotado de vida. Y esta vida puede hallarse bajo formas y construcciones divergentes.

Según los eruditos del Budismo pali y de la literatura agámica, todo lo que el Buda enseñó, hasta donde llegó su doctrina sistemática, parece resumido por la Noble Verdad Cuádruple, la Dodécupla Cadena de Causalidad, el Óctuple Sendero de la Vida Recta, y la doctrina del No-ego *(Anátman)* y Nirvana. Si éste fuese el caso, lo que llamamos Budismo primitivo seria un asunto muy simple al considerar solamente el aspecto doctrinario. En estas doctrinas no había nada muy prometedor que eventualmente construyese una magnífica estructura que habría de conocerse como Budismo, abarcando al Hínáyana y al Maháyána.

Si queremos entender integralmente el Budismo debemos bucear hondamente en su fondo, donde yace su espíritu vivo. Quienes se satisfacen con una visión superficial de su aspecto dogmático pueden seguir hasta el espíritu que explicará verdaderamente la vida interior del Budismo. A algunos de los discípulos inmediatos del Buda no, les llegó la apelación de las cosas más profundas de sus doctrinas, o no tuvieron conciencia de las reales fuerzas espirituales que los impulsaban hacia su Maestro. Debemos mirar por debajo si queremos entrar en contacto con el ímpetu vital siempre creciente del Budismo. Por más grande que fuese el Buda, él no podría convertir a un chacal en león, ni un chacal comprendería al Buda, por encima de su naturaleza bestial. Como afirmaran después los budistas, *sólo un Buda entiende a otro Buda*; si nuestra vida subjetiva no se eleva al mismo nivel que el Buda, se nos escapan muchas cosas que estructuran su vida interior; no podemos vivir en ningún otro mundo que no sea el nuestro.[4] Por lo tanto, si los budistas primitivos leyeron tanto en la vida de su Maestro, como lo registran sus escritos, y nada más, esto no prueba que todo lo perteneciente al Buda está extinguido por eso. Probablemente hubo otros budistas que penetraron más hondo en su vida, pues su propia consciencia interior tenía contenido más rico. De manera que la historia de la religión se convierte en la historia de nuestro propio desarrollo espiritual. El Budismo ha de ser contenido biológicamente, por así decirlo, y no mecánicamente. Si asumimos esta actitud, incluso la doctrina de la Noble Verdad Cuádruple se muestra preñada de verdades aun más profundas.

[4] Esto lo entendió muy bien el mismo Buda al alcanzar primero la Iluminación; sabía que lo captado en su estado iluminado de la mente no podía impartirse a los demás, y que si lo impartiese, no lo entenderían. He aquí por qué, al principio de su carrera religiosa, expresó el deseo de entrar en el Nirvana sin tratar de hacer girar la Rueda del Dharma. Leemos en unos de los Subas pertenecientes a la clase *agámica* de la literatura budista, titulado Sufra *sobre la Causa y Efecto en el Pasado y en el Presente* (fascículo II): "Fueron cumplidos mis votos originales, el Dharma (o Verdad) que alcancé es demasiado profundo para que lo entiendan. Sólo un Buda es capaz de entender lo que hay en la mente de otro Buda. En esta era de las Cinco Manchas *(pañca-kasháyá)*, todos los seres están envueltos en codicia, ira, locura, falsedad, arrogancia y adulación; tienen pocos dones, son estúpidos, y no tienen entendimiento para comprender el Dharma que alcancé. Aunque hiciese girar la Rueda del Dharma, con seguridad se confundirían y serían incapaces de aceptarlo. Por el contrario, se complacen en la difamación y por ello, al caer en senderos malignos, sufren toda suerte de dolor. Es mejor que permanezca silencioso y entre en el Nirvana." En el Sufra *sobre la Historia de la Disciplina*, considerado traducción anterior del texto precedente, vertido al chino por un erudito budista hindú, Ta-li, y por un riberano, Mangsiang, en el año 197 de nuestra era, ninguna referencia se hace a la resolución del Buda de guardar silencio sobre su Iluminación, sólo que lo que alcanzó fue la omnisciencia que se halla más aÚá del entendimiento, sin poder explicarse, pues su elevación era inescalable y su profundidad insondable, "conteniendo en ella todo el universo y penetrando hasta lo impenetrable"... Cf. el *Mahápadána Suttanta* (Dígha Nikáya¿ XIV), y el *Ariyapariyosana Suttam* (Majjhima, XXVI).

El Buda no fue un metafísico y, naturalmente, evitó discutir sobre tales temas pues eran estrictamente teóricos, sin significado práctico para el logro del Nirvana. Podría haber tenido sus propias ideas sobre aquellos problemas psicológicos que, para entonces, ocupaban las mentes de la India. Pero como otros líderes religiosos, su interés principal estuvo en el resultado práctico de la especulación y no en la especulación como tal. Estaba demasiado ocupado en tratar de librarse del dardo ponzoñoso que atravesara su carne, no deseaba indagar en la historia, objeto y constitución del dardo; pues la vida era demasiado breve para eso. De modo que encaró al mundo tal cual era; vale decir, lo interpretó como apareció ante su intuición religiosa y de acuerdo con su propia valorización. No pretendió ir más allá. Llamó a su modo de contemplar el mundo y la vida, "Dharma", un término muy vasto y dúctil, aunque no fue un término primeramente utilizado por el Buda; pues había estado en boga un tiempo antes que él, principalmente en el sentido de rito y ley, pero el Buda le dio una más honda significación espiritual.

Por la crítica que le lanzaron sus contrarios puede apreciarse que el Buda fue práctico y no metafísico: *"Como Gautama se halla siempre solo, sentado en un cuarto vacío, perdió su sabiduría... Hasta Sáriputra, que es su discípulo mejor y más sabio, se parece a un bebé, tan estúpido y sin elocuencia."*[5] Sin embargo, en esto se halla la semilla de una futura evolución. Si el Buda se hubiese entregado a la teorización, jamás podría esperarse que se desarrollase su doctrina. La especulación puede ser honda y sutil, pero si carece de vida espiritual, pronto se agotan sus posibilidades. El Dharma estuvo siempre en maduración, porque fue misteriosamente creativo.

Evidentemente, el Buda tuvo un concepto muy pragmático del intelecto y dejó sin resolver muchos problemas filosóficos, por innecesarios para el logro de la meta final de la vida. Esto era para él muy natural. Mientras vivió entre sus discípulos, fue la ilustración viva de lo implícito en su doctrina. El Dharma se manifestaba en él en todos sus aspectos vitales, y no había necesidad de complacerse en ociosas especulaciones en cuanto el significado último de conceptos tales como Dharma, Nirvana, Atman (ego), Karma, Bodhi (iluminación), etc. La personalidad del Buda era la clave para la solución de todos estos conceptos. Los discípulos tenían plena conciencia de este hecho. Cuando juzgaron haber entendido el Dharma, no supieron que esta comprensión en realidad se refugiaba en el Buda. De algún modo, su presencia tenía efecto pacificador y satisfactorio de cualquier angustia espiritual que tuvieran; pensaban hallarse cobijados entre los brazos de una madre amante y consoladora; para ellos el Buda era en realidad así.[6] Por lo tanto, no tuvieron necesidad de acuciar demasiado al Buda para que los iluminase sobre muchos de los problemas filosóficos de los que podrían haber desarrollado conciencia. Fácilmente se reconciliaban a este respecto con la renuencia del Buda a introducirlos en el corazón de la metafísica. Pero al mismo tiempo esto dejó mucha cabida para que los budistas posteriores desarrollasen sus propias teorías no sólo como la doctrina del Buda sino también, principalmente, en cuanto a su relación con la personalidad de aquél.

[6] C. Samyukta Agama (chino), Fascículo **XXXII.**

[6] En toda la literatura *agámica* se advierte que la personalidad del Buda era objeto de admiración y culto tanto, o quizás más que, sus extraordinarios atributos intelectuales. Para citar uno o dos ejemplos: "Cuando Subha-Manáva Todeyyaputta vio al Bendito sentado en los bosques, el Brahmán fue conmovido por la bella serenidad de su personalidad que brilló con máximo resplandor, como la luna entre las estrellas; sus rasgos eran perfectos, re-fulgiendo como una montaña dorada; su dignidad era majestuosa, con todos sus sentidos bajo control perfecto, tan tranquila y libre de todas las pasiones oscurecedoras, y tan absolutamente calmo con su mente sometida y silenciosamente disciplinada." (El Agama Medio, fase. XXXVIII.) Esta admiración hacia su personalidad después evolucionó en deificación de su ser, y se suponía que res-guardaba de todo mal, moral y físico, el pensar en él o sus virtudes. "Cuando aquellos seres que practicaron malas acciones con sus cuerpos, bocas, o mentes, piensen en los méritos del Tathágata en el momento de sus muertes, se librarán de los tres senderos malignos y nacerán en los cielos; hasta los más viles nacerán en los cielos," (El Ekottara-Agama, fase. XXXII.) "Dondequiera aparezca Sra-mana Cautama, ningún espíritu ni demonio puede acercársele; por lo tanto, invitémosle aquí y todos aquellos dioses malignos (que nos acosaron) se marcharán." *(Lúe. cit.)* Fue muy natural para los budistas que después convirtieran al Buda en objeto primero de Recogimiento *(smrti), lo* cual, pensaron, impedLía que sus mentes vagasen, ayudándolos a realizar *el* objetivo final de la vida budista. Estas afirmaciones demuestran claramente que mientras, por un lado, la doctrina del Buda fue aceptada por sus seguidores como el Dharma bello en su inicio, bello en el medio, y bello en el fin, su persona fue, por otro lado, considerada como llena de poderes milagrosos y virtudes divinas de modo que su mera presencia bastaba para crear una atmósfera muy auspiciosa no sólo espiritual sino también materialmente.

La entrada del Buda en el Nirvana significó para sus discípulos la pérdida de la Luz del Mundo,[7] a través de la cual tenían esa esclarecedora visión de las cosas. El Dharma estaba allí, y en él procuraron ver al Buda, como se les enseñara, pero esto no tuvo el mismo efecto vivificante de antes; la Hermandad observó regularmente los preceptos consistentes en muchas normas, pero en alguna medida se perdió la autoridad de estas proscripciones. Se recogieron en silencio y meditaron sobre la doctrina del Maestro, pero la meditación no fue tan vitalizadora y satisfactoria pues siempre fueron asediados por las dudas y, como consecuencia natural, se reanudaron sus actividades intelectuales. De ahí en más todo debió explicarse según el alcance total de la facultad racional.

El metafísico empezó a afirmarse contra la sencilla y fervorosa devoción del discípulo. Lo que fuera aceptado como autorizado mandato procedente de labios del Buda se examinó entonces como tema de discusión filosófica. Dos facciones se aprestaron a dividir el campo entre ellas, y el radicalismo se opuso al conservadorismo, y entre las dos alas se armaron escuelas de tendencias diversas. Los Sthaviras compitieron con los Mahásamg-hikas, con veinte o más escuelas diferentes, que representaban distintos grados de divergencia.[8]

Sin embargo, no podemos excluir del cuerpo del Budismo todos los criterios divergentes sobre el Buda y su doctrina como algo extraño y no perteneciente a los elementos constitutivos del Budismo. Pues estos criterios son, exactamente, los que sostienen la estructura del Budismo, y sin ellos la estructura misma sería una completa inentidad. El error de la mayoría de los críticos de cualquier religión existente, con larga historia de desarrollo, consiste en concebirla como un sistema completo que ha de aceptarse como tal, mientras el hecho es que cuanto sea orgánico y espiritual —y así consideramos a la religión— carece de perfiles geométricos que puedan trazarse sobre el papel con regla y compás. La religión rehusa ser definida objetivamente, pues esto sería establecer un límite para el crecimiento de su espíritu. De manera que saber qué es el Budismo consistirá en introducirse en la vida del Budismo y en entenderlo desde dentro, tal como se desarrolla objetivamente en la historia. Por lo tanto, la definición del Budismo debe ser la de la fuerza vital que lleva hacia adelante un movimiento espiritual llamado Budismo. Todas estas doctrinas, controversias, construcciones e interpretaciones ofrecidas después de la muerte del Buda respecto de su persona, vida y doctrina fueron lo que constituyó esencialmente la vida del Budismo hindú, y sin éstas no podría haber existido la actividad espiritual que se conocería como Budismo.

En una palabra, lo que constituyó la vida y espíritu del Budismo es nada más que la vida y espíritu interiores del mismo Buda; el Budismo es la estructura erigida en torno a la conciencia recóndita de su fundador. El estilo y el material de la estructura externa puede variar a medida que la historia avanza, pero el significado interior del Estado Búdico que sostiene todo el edificio sigue siendo el mismo y está siempre vivo. Mientras Estuvo sobre la tierra, el Buda procuró hacerlo inteligible de acuerdo a la capacidad de sus seguidores inmediatos; vale decir, estos últimos hicieron lo mejor de su parte para comprender el significado más profundo de los diversos discursos de su maestro, en los que señaló el camino hacia la liberación final. Como se nos dijo, el Buda platicó "con una sola voz",[9] pero ésta fue interpretada y entendida por sus devotos de tan múltiples maneras como resultó posible. Esto fue inevitable, pues cada uno de nosotros tiene su propia experiencia interior que ha de explicarse en términos de propia creación, variando naturalmente en hondura y amplitud. En la mayoría de los casos, estas denominadas experiencias individuales interiores no pudieron, sin

[7] Cuando el Buda entró en el Nirvana, los monjes se lamentaron: "El Tathágata desapareció muy pronto, el Honrado por el Mundo desapareció muy pronto, la Gran Ley falleció muy pronto; todos los seres quedaron por siempre relegados a la miseria; pues se marchó el Ojo del Mundo." Sus lamentos eran indescriptibles, yacieron en el suelo como enormes árboles con las raíces, troncos y ramas, arrancados en su totalidad y reducidos a pedazos, arrollándose y retorciéndose como una serpiente muerta. Tan exageradas expresiones de pesar fueron muy naturales para aquellos budistas cuyos corazones se orientaban hacia la personalidad de su maestro más que hacia sus doctrinas sensatas y racionales. Cf. el *Parínibbdna-svttanta* Pali.

[8] Si se desea una relación más o menos detallada de las diversas escuelas budistas surgidas pocos siglos después del Buda, ver el *Samayabhedo-paracana-cakra,* de Vasumitra. El profesor Sui-sai Funahashi publicó recientemente un excelente comentario sobre este libro.

[9] Cf. Eí *Sukliávatí-vyúJw* (editado por Max Muller y B. Nan-jo), pág. 7, donde tenemos: "Buddhasvaro anantaghoshah"; vale decir: la voz del Buda es de infinitos sonidos. Ver también el *Saddharma-ptmdaríka* (pág. 128), donde leemos: "Savarena cai-kena vadámi dharmam": Predico la ley con una sola voz. Es bien conocida entre los *maháydnistas* la parábola del agua de un solo sabor *(ekarasam varí),* productora, de modos diversos, de hierbas, arbustos y demás.

embargo, ser tan hondas y firmes como para exigir una fraseología absolutamente original, pero pueden contentarse con nuevas interpretaciones de los antiguos términos, puestos en uso en un tiempo por un antiguo líder espiritual original. Y de este modo toda gran religión histórica crece enriquecida en su contenido e ideas. En algunos casos este enriquecimiento puede significar el superdesarrollo de superestructuras que terminan sepultando por completo el espíritu original. Allí es donde se requiere juicio crítico, pues no debemos olvidar de reconocer el principio vivo aun en actividad. En el caso del Budismo no debemos descuidar la lectura de la vida interior del mismo Buda, afirmándose en la historia de un sistema religioso designado con su nombre. La afirmación de los seguidores del Zen en el sentido de que transmiten la esencia del Budismo, se basa en su creencia de que el Zen se aferra al espíritu vivificante del Buda, despojado de todos sus atavíos históricos y doctrinales.

Algunos Problemas Vitales del Budismo

Para los budistas primitivos el problema no se presentó bajo esta luz; vale decir, no comprendieron que el centro de toda su dogmática y controversias consistía en afirmar la real vida interior del Buda, que constituyera su fe activa en el Buda y su doctrina. Sin saber con exactitud por qué, al principio sostuvieron, después del fallecimiento del Buda, un fuerte anhelo de especular sobre la naturaleza de su personalidad. No tuvieron el poder como para controlar el constante e insistente grito de este deseo que desbordaba en lo más recóndito de sus corazones. ¿Qué constituía el Estado Búdico? ¿Cuál era la esencia del Estado Búdico?
Preguntas de este estilo los asediaban, una tras otra, destacándose con más nitidez las que resultaban más vitalmente interesantes. Nos referimos a las relativas a la Iluminación del Buda, a su ingreso en el Nirvana, a su vida anterior como Bodhisattva (vale decir, como alguien capaz de Iluminación), y a su doctrina, considerado todo según la modalidad de entender al Buda. De manera que su doctrina dejó de ser considerada independientemente de su autor, la verdad de la doctrina estaba tan orgánicamente conectada con la personalidad del Buda, debía creerse en el Dharma pues era la encarnación misma del Estado Búdico, y no necesariamente porque fuese tan lógicamente coherente o filosóficamente sostenible. El Buda era la clave de la verdad del Budismo.

Cuando la atención se concentra así en la persona del Buda como el autor del Dharma, la cuestión de su experiencia interior conocida como Iluminación se convierte en vitalísima. Sin esta experiencia el Buda no podría haber sido llamado Buda; de hecho, el término "Buda", el Iluminado, fue su propia hechura. Si un hombre entiende lo que es la iluminación o realmente la experimenta en sí mismo, conoce todo el secreto de la naturaleza superhumana del Buda y con él el enigma de la vida y el mundo. La esencia del Budismo debe radicar entonces en la Doctrina de la Iluminación Perfecta. En la mente iluminada del Buda hubo muchas cosas que no divulgó, ni pudo divulgar, a sus discípulos. Cuando rehusó responder preguntas metafísicas, no fue porque la mentalidad de los consultantes no estuviese lo bastante desarrollada como para comprender las implicancias plenas de aquéllas. Sin embargo, si los budistas desearan realmente conocer a su maestro, y su doctrina, deberían estudiar los secretos de la Iluminación. Como entonces carecían de maestro vivo, tuvieron que resolver los problemas por sí mismos, dentro de sus posibilidades, y nunca se cansaron de agotar su ingenio intelectual sobre aquellos. Entonces se adelantaron diversas teorías, y el Budismo creció más rico en contenido, y llegó a reflejar algo eternamente válido, además de la mera doctrina personal de un individuo. Cesó de ser algo

meramente histórico, y se convirtió en un sistema siempre vivo, en desarrollo, y que impartía energía. Se produjeron varios Sútras y Shastras *mahayánicos* para desarrollar distintos aspectos del contenido de la Iluminación, tal como la concretara el Buda. Algunos de ellos fueron especulativos, otros místicos, y aun otros, éticos y prácticos. De manera que en la idea de la Iluminación se concentró todo el pensamiento budista.

Después atrapó la seria atención de los filósofos budistas el Nirvana como ideal de la vida budista. ¿Era una aniquilación de la existencia, o de las pasiones y deseos, o la disipación de la ignorancia, o un estado de *ausencia-del-ego*? ¿El Buda entró realmente en un estado de cabal extinción, dejando a todos los seres sensibles librados a su propio destino? ¿El amor que despertó en sus seguidores se desvaneció con su deceso? ¿No habría de regresar para estar con ellos a fin de guiarlos, iluminarlos, escuchar su angustia espiritual? El valor de una gran personalidad como la del Buda no podría perecer con su existencia física; debería permanecer con ellos por siempre, como algo de validez eterna. ¿Cómo podría reconciliarse esta noción con la aniquilante teoría del Nirvana, que tanto prevalecía entre los discípulos personales ¿el Buda? Cuando la historia entra en conflicto con nuestra idea evaluativa, ¿ésta no puede interpretarse a satisfacción de nuestros anhelos religiosos? ¿Cuál es la autoridad objetiva de los "hechos" si no los sostiene una autoridad afirmada interiormente? Entonces se presentaron distintas interpretaciones en los textos *mahayánicos* sobre las implicancias del Nirvana y los demás conceptos afines que se hallan en la doctrina "original" del Buda.[10]

¿Cuál es la relación entre la Iluminación y el Nirvana? ¿Cómo llegaron los budistas a concretar el Arhantado? ¿Qué los convenció de su logro? ¿La Iluminación de un Arhat es igual a la del Buda? Responder estas preguntas y muchas otras de íntima conexión con ellas fue la tarea impuesta a distintas escuelas del Budismo *hínayánico* y *mahayánico.*

Si bien disputaron mucho, jamás olvidaron que todos eran budistas y cualquiera fuese la interpretación dada a estos problemas, fueron fieles a su experiencia budista. Adhirieron con firmeza al fundador de su religión y sólo desearon interiorizarse integralmente de la fe y doctrina como primeramente las promulgara el Buda. Algunos de ellos fueron naturalmente más conservadores y desearon imponer el método ortodoxo y tradicional de comprender el Dharma; mas hubo otros, como en todo campo de la vida humana, cuya experiencia interior significaba más para ellos, y para armonizar esto con la autoridad tradicional recurrieron a la metafísica en su alcance más pleno. No hay duda que sus esfuerzos fueron honestos y sinceros, y cuando pensaron haber resuelto las dificultades o contradicciones se contentaron tanto interior como intelectualmente. De hecho, no tenían otro medio de salir del interregno espiritual en el que se encontraban a través del crecimiento natural e inevitable de su vida recóndita. Este fue el método que el Budismo debió desarrollar si es que contaba con alguna vida por desarrollar.

Si bien la Iluminación y el Nirvana se relacionaban íntimamente con el concepto mismo del Estado Búdico, hubo otra idea de gran importancia para la evolución del Budismo, que, sin embargo, no tenía aparentemente conexión directa, aunque no en su significado último, con la personalidad del Buda. Esta idea demostró naturalmente ser muy fructífera en la historia de la dogmática budista junto con las doctrinas de la Iluminación y el Nirvana. Con esto me refiero a la doctrina del no-Atman que niega la existencia de una ego-sustancia en nuestra vida psíquica.

Cuando la noción sobre el Atman regía la mentalidad hindú, fue un audaz anuncio del Buda el considerarla como la fuente de la ignorancia y la transmigración. La teoría de la Originación *(pratítya-samutpáda*) que parece estructurar el cimiento de la doctrina del Buda se resuelve así, finalmente, en el hallazgo de un malvado "maquinador" que trabaja detrás de toda nuestra inquietud espiritual. Cualquiera sea la interpretación dada a la doctrina del no-Atman en los primeros tiempos del Budismo, la idea llegó a extenderse también a las cosas inanimadas.

[10] Aquí encontramos la justificación de una interpretación "mística" de los libros sagrados de cualquier religión. La doctrina de Swedenborg sobre la Correspondencia surge así esciarecedora. La filosofía del misticismo Shingon refleja, de alguna manera, la idea de correspondencia, aunque naturalmente ésta se basa en un conjunto diferente de ideas filosóficas. Múltiples interpretaciones sobre algo son siempre posibles no sólo debido a la presencia de los elementos subjetivos en todo juicio, sino también debido a las complicaciones infinitas de la relación objetiva.

No sólo no había ego-sustancia detrás de nuestra vida mental, sino que tampoco había ego en el mundo físico, lo cual significaba que en realidad no podíamos separar la acción del actor, la fuerza de la masa, o la vida de sus manifestaciones. Hasta donde llega el pensamiento, podemos establecer estos dos pares conceptuales como limitándose mutuamente, pero en la realidad de las cosas deben ser todos uno sólo, *pues no podemos imponer nuestro método lógico de pensar a la realidad en su concretez*. Cuando transferimos esta separación del pensamiento en la realidad, encontramos muchas dificultades no sólo intelectuales sino también morales y espirituales, por lo que después sufrimos una angustia inexpresable. Esto lo sintió el Buda, y a esta mezcla la denominó Ignorancia *(avidyá).* La doctrina *mahayánica* del Súnyatá fue una conclusión natural. Mas no necesito efectuar observación alguna aquí en cuanto a que la teoría del Súnyatá no es nihilismo ni acosmismo, sino que tiene su trasfondo positivo que la sostiene y vitaliza.

Entonces, dentro del orden natural del pensamiento, correspondía a los budistas esforzarse para hallar una explicación filosófica de la Iluminación y del Nirvana en la teoría del no-Atman o Súnyatá, y esto al máximo de su poder intelectual y a la luz de su experiencia espiritual. Finalmente determinaron que la Iluminación no era algo exclusivamente perteneciente al Buda, *sino que cada uno de nosotros podría alcanzarla si se librase de la ignorancia, abandonando el concepto dualista de la vida y del mundo*; después llegaron a la conclusión de que el Nirvana no era desvanecerse en un estado de inexistencia absoluta, lo cual era un imposible según nuestros cálculos sobre los hechos reales de la vida, y que *el Nirvana, en su significado último, era una afirmación, una afirmación que trascendía los opuestos de toda índole*. Esta comprensión metafísica del problema fundamental del Budismo señala los rasgos de la filosofía *mahayánica.* En cuanto a su lado práctico, en el que la teoría del Súnyatá y la doctrina de la Iluminación se unen y concretan armónicamente en la vida, o en el que los budistas aspiran a entrar en la consciencia interior del Buda, como le fuera revelado bajo el árbol *bódhico,* nos referiremos a ello en la parte siguiente.

Casi todos los eruditos budistas del Japón concuerdan en que todas estas ideas características sobre el Maháyána pueden seguirse sistemáticamente en la literatura *hinayánica;* y que todas las reconstrucciones y transformaciones que se supone que los *mahayanístas* introdujeron en la forma original del Budismo, en realidad no son sino una ininterrumpida continuación de la unidad original del espíritu y vida budistas y, además, que hasta el denominado Budismo primitivo, como se lo expone en los cánones palis y los textos *agámicos* del Tripitaka chino, es también el resultado de una elaboración por parte de los primitivos seguidores del Buda**. Si el Maháyána no es el Budismo propiamente dicho, tampoco lo es el Hínayána, por la razón histórica de que ninguno de los dos representa la doctrina del Buda como la predicara el Maestro mismo.** A no ser que se limite el uso del término Budismo muy estrictamente y sólo a una forma de él, nadie puede rehusarse muy bien a incluir al Maháyána y al Hínayána en la misma denominación. Y según mi opinión, considerando la relación orgánica existente entre el sistema y la experiencia, y el hecho de que el espíritu del mismo Buda está presente en todas estas construcciones, resulta apropiado que se use el término Budismo en un sentido amplio, comprensivo e íntimo.

No hay lugar aquí como para entrar en detalles sobre la relación orgánica existente entre el Hínayána y el Maháyána; pues el objeto de este ensayo es delinear el curso evolutivo del Budismo Zen antes de alcanzar la forma actual. Tras esbozar mi posición con respecto a la definición del Budismo y el Maháyána en general, como manifestación de la vida y pensamiento budistas, o más bien de la experiencia interior del mismo Buda, el paso siguiente será ver dónde se halla la fuente del Zen y cómo éste es uno de los sucesores y transmisores legítimos del espíritu del Buda.

El Zen y la Iluminación

El origen del Zen, como sucede con todas las demás formas del Budismo, ha de buscarse en la Perfecta Iluminación Suprema *(anuttara-samyak-sambodhi)* alcanzada por el Buda mientras estaba sentado bajo el árbol *bódhico,* cerca de la ciudad de Gaya. *Si esta Iluminación carece de valor y significación en cuanto al desarrollo del Budismo, entonces el Zen nada tiene que ver con el Budismo, y se trata de algo completamente distinto, creado por el genio de Bodhidharma, que visitara la China a principios del siglo VI. Pero si la Iluminación es la razón de ser del Budismo, vale decir, si el Budismo es un edificio erigido sobre la base sólida de la Iluminación, concretada por el Buda y estructurada en su ser, el Zen es la columna central que sostiene toda la estructura y compone la línea directa de continuación extraída del contenido de la mente iluminada del Buda.*

Según la tradición, se considera que el Zen fue transmitido por el Buda a su principal discípulo, Mahákásyapa, cuando el Buda extendió un manojo de flores ante su congregación, y el significado de esto fue captado de inmediato por Mahákásyapa, quien le sonrió en silencio. La historicidad de este incidente se critica con justicia, pero conociendo el valor de la Iluminación no podemos atribuir la autoridad del Zen sólo a un episodio como éste. De hecho, el Zen no sólo fue transmitido a Mahákásyapa sino también a todos los seres que sigan los pasos del Buda, el Iluminado.

Como verdaderamente hindú, la idea del Buda sobre la meditación ascética consistía en alcanzar el Vimoksha (o simplemente el Moksha, *la liberación*) de la esclavitud del nacimiento y la muerte. Para alcanzar la meta había en él diversos caminos expeditos. Según los filósofos *brahmánicos* de aquellos tiempos, el gran fruto de la liberación no maduraría abrazando la verdad religiosa, ni practicando el ascetismo o la castidad, ni mediante erudición, ni mediante la propia liberación de las pasiones. Cada uno, dentro de su modalidad, era un medio excelente, y si se lo practicase con rigor o se los practicase todos juntos, el resultado sería la emancipación de alguna índole. Mas los filósofos hablaron de métodos y no dieron información alguna, digna de confianza, relativa a su real experiencia espiritual, y lo que el Buda deseaba era esta comprensión por sí, una experiencia personal, una real intuición de la verdad, y no un mero discurrir sobre métodos, ni un jugueteo con conceptos.[11]

El detestaba todo razonamiento filosófico, llamándolos *drishti* o *darsana*, pues no lo llevaban a ninguna parte, ni procuraban resultados prácticos en su vida espiritual. Jamás se contentó hasta comprender íntimamente el Bodhi como la verdad que se presentó de inmediato a su conciencia trascendental y *cuya naturaleza absoluta era tan interior*, tan autoconvincente que no tuvo duda alguna respecto de su validez universal.

El Buda explicó el contenido de esta Iluminación como el Dharma que debía percibirse directamente *(san-ditthika),* más allá de los límites del tiempo *(akalika);* que debía experimentarse personalmente *(ehipassika);* totalmente persuasivo *(opariayika]; y* que debía entenderse por los sabios, cada cual por sí *(paccattam veditab-bo viññuhi).* Esto significaba que el Dharma debía captarse intuitivamente y no alcanzarse analíticamente mediante conceptos. La razón de por qué el Buda rehusó con tanta frecuencia responder a problemas metafísicos se debió, en parte, a su convicción de que la verdad última debía comprenderla cada cual mediante su propio esfuerzo; [12] pues todo cuanto podía lograrse a través de la comprensión discursiva era la superficie de las cosas y no las cosas mismas, pues el conocimiento conceptual jamás satisfizo plenamente el propio anhelo religioso. El logro del Bodhi no podía ser la acumulación de sutilezas dialécticas. Y ésta es la posición asumida por el Budismo Zen con respecto a lo que considera una realidad final. Sobre esto, el Zen sigue fielmente el mandato del Maestro.

[11] Cf. los Sútras: *Teviija, Maháli, Brahmajála,* etc., en el Dígha Nikáya. Ver también el Surta *Nipáía,* en especial el Atthakavagga, uno de los primeros textos budistas que poseemos en la actualidad. Allí leemos sobre "Ajjhattasanti" (paz interior), que no puede alcanzarse mediante filosofía, tradición ni buenas acciones.

[12] En todos los Agamas queda en evidencia que el Buda jamás dejó de hacer presión sobre sus discípulos respecto de la idea de que la verdad última debía comprenderla cada cual por sí y en si. Por doquier hallamos frases corno esta: "sin depender de otro, él creyó, pensó o disolvió sus dudas, o alcanzó la autoconfianza en la Ley." De esta autodeterminación se desprendió la consciencia de que se detuvieron o agotaron todas las malas filtraciones *(ásrava),* culminando en la realización del Arhantado, que es la meta de la vida budista.

Por doquier, incluso en la denominada literatura *hínayánica* queda en evidencia que el Buda tuvo sobre la naturaleza de las cosas una intuición de orden superior a la obtenible a través del razonamiento lógico corriente. Para citar tan sólo un ejemplo del *Brahmajála Sutta,* en el que el Buda se refiere a todas las escuelas heréticas existentes en su tiempo, invariablemente se remite, después de refutarlas, a la comprensión más honda del Tathágata que trasciende sus especulaciones, "retorciéndose como una anguila". *El hecho de que discutan sólo por discutir y para demostrar la agudeza de su facultad analítica sobre el alma, la vida futura, la eternidad y otros importantes temas espirituales, no produce beneficio real alguno para nuestro bienestar interior*. El Buda bien sabía adonde conducían finalmente estos razonamientos y cuan triviales y malsanos eran después de todo. De modo que leemos en el *Brahmajála Sutta:* "Respecto de éstos, Hermanos, el Tathágata sabe que estas especulaciones a las que así se arriba, sobre las que así se insiste, tendrán tal y tal resultado, tal y tal efecto en el estado futuro de quienes confían en ellas. Eso sabe, y sabe también otras cosas de mucho más allá (que van más allá de aquellas especulaciones): y si bien tiene aquel conocimiento, no se infatúa, y así, no disminuido en su brillo, guarda en su corazón, concretada, la ruta de escape de aquéllas; entendió, tal como realmente son, el surgimiento y desaparición de las sensaciones, su dulce sabor, su peligro, cómo no puede confiarse en ellas; y al no apegarse a nada (a ninguna de aquellas cosas por las que los hombres están ávidos), él, el Tathágata, está liberado totalmente." [13]

Si bien el ideal del Arhantado consistió sin duda en entrar en el Nirvana sin dejar nada detrás *(anupádhi-sesha),* cualquier cosa que esto signifique, no ignoraba el significado de la Iluminación; de ninguna manera podía obrar así sin poner en peligro su propia razón de ser. Pues el Nirvana, en su esencia, no era nada más que la Iluminación, siendo el contenido idéntico en uno u otro caso. La Iluminación era el Nirvana alcanzado aun en vida, y ningún Nirvana fue jamás posible sin obtener la Iluminación. Esta última puede que tenga en sí una connotación más intelectual que el primero, que es un estado psicológico concretado a través de la Iluminación. En el denominado Budismo primitivo se habla tanto de Bodhi como de Nirvana. Mientras no se subyuguen las pasiones *(klesa),* y mientras la mente permanezca envuelta en la ignorancia, ningún budista puede soñar siquiera en obtener un Moksha (liberación) que es el Nirvana, y esta liberación de la Ignorancia y las pasiones fue obra de la Iluminación. Por lo general se entiende el Nirvana en su aspecto negativo, como extinción total de todo, del cuerpo y del alma, pero en la realidad de la vida jamás puede prevalecer ese concepto negativo, y el Buda nunca se refirió al Nirvana para que se lo interpretase así. Si en el Nirvana no hubiese nada afirmativo, los *mahayanistas* nunca hubieran podido hacer evolucionar después su concepto positivo. Aunque los discípulos inmediatos del Buda no tuviesen conciencia de esto, siempre estuvo implícito en ello el pensamiento de la Iluminación. La Iluminación alcanzada por el Buda después de una semana de meditación bajo el árbol *bódhico* no podría carecer de consecuencias para sus discípulos-Arhats, por más que éstos aplicasen negativamente este principio para el logro de su objetivo vital.

En efecto, el verdadero significado de la Iluminación lo plantearon los *mahayanistas* no sólo en sus implicancias intelectuales sino también en sus significados morales y religiosos. El resultado fue el concepto del Estado *Bodhisáttvico* en contraposición al Estado del *Arhantado,* el ideal de su escuela rival. El Arhat y el Bodhisattva son esencialmente lo mismo. Pero los *mahayanistas,* percibiendo un sentido más hondo en la Iluminación, como importantísimo elemento constitutivo en el logro de la meta final del Budismo, que es libertad espiritual *(ceio-vimutti),* como lo afirman los Nikáyas, no desearon que actuase sólo en ellos, sino que quisieron verlo concretado en todo ser sensible e incluso insensible. No fue sólo este el anhelo de los *mahayanistas,* sino que también hubo una base objetiva sobre la que se justificase y concretase el anhelo. Se trataba de la presencia, en todo individuo, de una facultad que los *mahayanistas* denominaron *Praiñá.*[14] Este era el principio que posibilitaba la Iluminación tanto en nosotros como en el Buda. Sin Prajñá no podía haber Iluminación, que era el supremo poder espiritual con que contamos. El intelecto o lo que los eruditos budistas conocen corrientemente como Vijñána, era relativo en su actividad, sin poder comprender la verdad última de la Iluminación. Y se debía a esta verdad última que pudiéramos elevarnos sobre el dualismo de la materia y el espíritu, de la ignorancia y la sabiduría, de la pasión y el desapego. *La*

[13] *Los* Diálogos *del Buda,* Libros Sagrados de los Budistas, Tomo II, pág. 29.

[14] De hecho, el término prajña, o pañña en pali, no es de propiedad exclusiva de los *mahayanistas,* pues también lo emplean con plenitud sus rivales discípulos del Buda. Sin embargo, estos últimos no enfatizaron en especial la idea de la iluminación y su significado supremo en el cuerpo del Budismo, y como consecuencia el Prajñá fue comparativamente descuidado por los hinayanistas. Por el otro lado, el *mahayismo* puede designarse como la religión del Prajña por excelencia. Incluso se lo deifica y adora con suma reverencia.

Iluminación consistía en comprender personalmente la verdad, última, absoluta y capaz de afinación. De esa manera, todos somos ahora Bodhisattvas, seres de la Iluminación, si no en la práctica, entonces potencialmente. Los Bodhisattvas son también Prajñá-sattvas, pues universalmente estamos dotados de Prajñá, que, al operar plena y verdaderamente, concretará en nosotros la Iluminación, e intelectualmente (en su sentido supremo) nos elevará por encima de las apariencias, lo cual es un estado que los budistas *nikáyicos* designan como "emancipación de la mente o razón" *(pañña-vimutti* o *sammad-añña vimutti).*

Si Gautama se convirtió en Buda en virtud de la Iluminación, y luego, si todos los seres están dotados de Prajñá y son capaces de la Iluminación —vale decir, si de esa manera son Bodhisattvas— la conclusión lógica será que los Bodhisattvas son todos Budas, o destinados a ser Budas tan pronto obtengan las condiciones suficientes. De ahí la doctrina mahayánica de que todos los seres, sensibles o insensibles, están dotados de naturaleza búdica, y que nuestras mentes son la mente búdica y nuestros cuerpos son el cuerpo búdico. Antes de su Iluminación, el Buda era un mortal corriente, y nosotros mortales corrientes, seremos Budas en el instante en que nuestros ojos mentales se abran a la Iluminación. ¿En esto no vemos claramente el curso más natural y lógico de las cosas que nos conducen hacia la principal doctrina del Zen como después se desarrolló en la China y el Japón?

Cuan extensa e intensamente influyó el concepto de la Iluminación sobre el desarrollo del Budismo *mahayánico,* puede apreciarse en la composición del *Saddhar-mapundarika,* que en realidad es una de las más profundas protestas *mahayánicas* contra el concepto *hinayánico* de la Iluminación del Buda. Según el último, el Buda la alcanzó en Gaya, cuando meditaba bajo el árbol *bódhteo,* pues consideraban al Buda como un ser mortal igual que ellos, sujeto a condiciones históricas y psicológicas. Mas los *mahayanistas* no se contentaron con esa interpretación realista, de sentido común, acerca de la personalidad del Buda; vieron en esto algo que caló muy hondo en sus corazones y quisieron entrar en contacto inmediato con eso. Lo que buscaron al fin se les dio y descubrieron que la idea de que el Buda era un alma corriente constituía una ilusión, que el Tathátaga arribó a su Perfecta Iluminación Suprema "muchos cientos de miles de miríadas de kotis de eones atrás", y que todos aquellos "hechos" históricos de su vida, registrados en la literatura *agámica* o *nikáyica* son "hábiles ardides" *(upá-ya-kausalya)* para guiar a las criaturas hacia una madurez plena, para que entren en el Camino del Bada.[16] En otras palabras, esto significa que la Iluminación es la razón absoluta del universo y la esencia del Estado Búdico, y que, por lo tanto, obtener la Iluminación es comprender en la propia consciencia interior, la verdad última del mundo que existe por siempre.

Mientras el *Pundaríka* hace hincapié sobre el aspecto búdico de la Iluminación, el Zen dirige su atención principalmente hacia el aspecto iluminativo del Estado Búdico. Cuando este último aspecto se considera intelectualmente, tenemos la filosofía de la dogmática budista, que estudian los eruditos de las escuelas Tendai *(t'ien-tai),* Kegon *(avatamsaka),* Hossó *(dharmalaksha), y* otras. El Zen se aproxima a esto desde el lado práctico de la vida; vale decir, para producir la Iluminación en la vida misma.

Viendo que la idea de la Iluminación jugó tan importante papel en el desarrollo del Budismo *mahayánico,* ¿cuál es su contenido? ¿Podemos describirla inteligiblemente de modo que nuestro intelecto analítico la capte y convierta en objeto del pensamiento? La Noble Verdad Cuádruple no fue el contenido de la Iluminación; tampoco lo fue la Dodécupla Cadena de Causalidad ni el Óctuple Sendero Recto. La verdad que refulgió en la consciencia del Buda no fue un pensamiento capaz de desarrollo discursivo. Cuando exclamó:

"Por la rueda sin fin, de nacimiento y muerte,
Buscando en vano, yo me impuse prisas,
Para hallar al constructor del edificio este.
¡Nacimiento incesante!; ¡Qué desdicha!
|Oh constructor! ¡Te he descubierto!
¡Jamás reerigirás este edificio!

[15] Esto no es otra cosa que "la apertura del puro ojo del Dharma" *(vírajam vítamalam dhamma-cakkhum udapádi),* a lo que se refieren con frecuencia los Agamas cuando se alcanza el *Arhantado.*
[16] Léase, por ejemplo, el capítulo XV, titulado: "Duración de la Vida del Tathágata."

¡Las vigas todas, ahora ya están rotas!
¡Y el aguzado techo yace en ruinas!
¡Esta mente, de la demolición ya dueña,
Vio, de todo deseo, su postrimería." [17]

debió haber captado algo mucho más profundo que la mera dialéctica. Debió haber existido algo fundamentalísimo y ultérrimo que, de inmediato, apaciguó todas sus dudas, no sólo las dudas intelectuales sino también la angustia espiritual. En verdad, cuarenta y nueve años de su vida activa en pos de la Iluminación consistieron en comentarios sobre el particular, y con todo no agotaron su contenido; tampoco lo explican cabalmente todas las especulaciones posteriores de Nágárjuna, Asvaghosha, Vasubandhu, y Asanga. En el *Lankávatára* el autor hace confesar al Buda que desde su Iluminación hasta su ingreso en el Nirvana no pronunció palabra.[18]

Por lo tanto, incluso con toda su memoria y erudición, Ananda no pudo sondear el fondo de la sabiduría del Buda, viviendo todavía éste. Según la tradición, el logro del *Arhantado* por parte de Ananda tuvo lugar en la época de la Primera Convocación, de la que no se le permitió participar, a pesar de secundar al Buda durante veinticinco años. Pesaroso por ese hecho, pasó toda la noche deambulando al aire libre, y cuando estaba a punto de dejarse caer en su estera, totalmente agotado, de repente llegó a comprender la verdad del Budismo, que se le escapara durante todos esos años a pesar de su conocimiento e ilustración.

¿Qué significa esto? Es evidente que el *Arhantado* no es asunto de erudición; es algo que se concreta en un abrir y cerrar de ojos tras prolongada y ardua aplicación al asunto. Puede ser que el curso preparatorio ocupe un largo período, pero la crisis irrumpe en un punto al instante, y sé es Arhat, o Bodhisattva, o incluso Buda. El contenido de la Iluminación debe ser cabalmente **simple en su naturaleza, y con todo, tremendo en su efecto**. Vale decir, intelectualmente, debe trascender todas las complicaciones implícitas en su exposición epistemológica; y psicológicamente, debe ser la reconstrucción íntegra de la propia personalidad. Un hecho tan fundamental elude naturalmente lo descriptible, y sólo puede captarse mediante un acto intuitivo y a través de la experiencia personal. Se trata realmente del Dharma en su sentido supremo. Si "agitando un pensamiento" la Ignorancia entró en nuestra vida, el despertar de otro pensamiento debe poner coto a la Ignorancia, produciendo la Iluminación.[19]

Y en esto existe el pensamiento que habrá de ser objeto de la consciencia lógica o del razonamiento empírico; pues en la Iluminación, el pensador, lo que se piensa y el pensamiento, están fundidos en el acto único de intuir la esencia misma del Yo. No es posible otra explicación del Dharma; de ahí la apelación a la *vía negativa.* Y esto alcanzó su climax en la filosofía *sunyática* de Ná-gárjuna que se basa en la doctrina de la literatura *praj-naparamítica* del Budismo.

De modo que vemos que la Iluminación no es resultado de un proceso intelectual en el que una idea sucede a la otra en una secuencia, para terminar, finalmente, en la conclusión o juicio. En la Iluminación no hay proceso ni juicio; es algo más fundamental, algo que torna posible el juicio, y sin lo cual no puede tener lugar forma alguna de juicio. En el juicio hay un sujeto y un predicado; en la Iluminación el sujeto es predicado, y el predicado es sujeto; aquí se funden en uno sólo, pero no como uno del que pueda afirmarse algo, sino como uno del que surge el juicio. No podemos trascender esta unidad absoluta; todas las operaciones intelectuales se detienen aquí; cuando se esfuerzan por ir más allá, dibujan un círculo en el que se repiten eternamente. Este es el muro contra el cual golpearon en vano todas las filosofías. Esta es una *térra incógnita*, en la que prevalece el principio: *"Credo quia absurdum est."* Sin embargo, esta región oscura revela sus secretos cuando la ataca la voluntad, mediante la fuerza de la propia

[17] *Dhammanadam*, 153, 154.

[18] *Ata etasmátokáranan mahámate mayedam nktam: yám ca rátrim tathágato 'bhisambuddho yám ca rátrim parínirvasyati atirantara ekam api aksharam tathágatena na udáhritam na udáharishyati.* Lankávatára, capítulo III, pág. 144. Ver también Capítulo VII, pág. 240. (Por esta razón, oh Mahámati, te digo: Durante el tiempo transcurrido entre la noche de la Iluminación del Tathágata y la noche de su entrada en el Nirvana, no pronunció palabra ni afirmación alguna.)

[19] Según *El Despertar de la Fe*, de Asvaghosha, la Ignorancia significa el despertar repentino de un pensamiento *(cuta)* en la consciencia. Esto puede interpretarse de variadas formas, pero como concepto de la Ignorancia, no como proceso que requiera cierta duración de tiempo, sino como suceso que tiene lugar de repente; su desaparición, que es la Iluminación, debe asimismo ser un suceso instantáneo.

personalidad íntegra. La Iluminación es la que alumbra esta región oscura, cuando todo se ve de un vistazo, y todas las indagaciones intelectuales encuentran aquí su razón última. Hasta aquí puede estarse intelectualmente convencido de la verdad de cierta proposición, pero de algún modo eso no ingresó en la propia vida, la verdad carece todavía de confirmación última, y no puede dejarse de sentir un vago sentido de irresolución y desasosiego. *Entonces llega la Iluminación de un modo misterioso, sin aviso previo, y todo se ajusta, y se es Arhat o incluso, Buda. Los ojos del dragón ya se definen, no es más una imagen muerta pintada en una tela, y los vientos y lluvias se convierten ahora en voluntarios siervos.*

Resulta por demás evidente que la Iluminación no es la consciencia de perspicacia lógica o plenitud analítica; es algo más que un sentido intelectual de conclusividad; en ella hay algo que compromete al campo íntegro de la consciencia, no sólo arrojando luz sobre la serie total de eslabones soldados con el fin de resolver los problemas de la vida, sino también dando un sentimiento de finalidad a toda la angustia espiritual que fue siempre tan desasosegante para la propia alma. Los eslabones lógicos, por más minuciosamente ajustados y perfectamente engarzados que estén, por sí mismos no llegan a pacificar al alma de manera muy integral. Necesitamos algo más fundamental o más inmediato para esa finalidad, y yo sostengo que una mera revisión del Noble Sendero Óctuple o de la Dodécupla Cadena de Causalidad no da por resultado el logro del Anuttara-samyak-sambodhi. El Buda debe haber experimentado algo que caló mucho más profundamente en su conciencia recóndita que la mera captación intelectual de verdades empíricas. Debe haber entrado en contacto con lo que torna posibles nuestras operaciones intelectuales; de hecho, aquello que condiciona la existencia misma de nuestra vida, consciente.

Cuando Sáriputra vio a Asvajit, advirtió qué tranquilo continente ofrecía éste, con todos sus órganos sensorios bien controlados, y qué claro y brillante era el color de su piel, Sáriputra no pudo contenerse y le preguntó quién era su maestro y qué doctrina le enseñaba. A esto respondió Asvajit: "El gran Sákyamuni, el Bendito, es mi maestro, y su doctrina es ésta, en sustancia:

"El Buda ha dicho que la causa
de todas ks cosas surge de una causa;
Y también, cómo todas las cosas dejan de existir...
Esto es lo que proclama el Poderoso Monje."

Se afirma que al oír esta exposición sobre el Dharma, surgió en la mente de Sáriputra una percepción clara y definida del Dharma en el sentido de que cuanto está sujeto a origen, queda sujeto a cese. Entonces Sáriputra alcanzó el estado inmortal y beatífico, perdió la visión y se absorbió durante miríadas de kalpas.

Este es el punto sobre el que deseo llamar la atención: ¿hay en esta estrofa algo intelectualmente destacable, extraordinario y por completo original, como para despertar de modo tan milagroso a Sáriputra de su habitual modalidad de pensamiento? En lo que atañe al Dharma (Doctrina) del Buda, en estas cuatro líneas no había nada de relieve. Se dice que son la sustancia del Dharma; si así fuese, puede afirmarse que el Dharma está más bien vacío de sustancia, ¿y cómo podría haber hallado aquí Sáriputra una verdad lo suficientemente concreta y eficiente como para apartarlo de la vieja rutina? La estrofa por la que se señala que no sólo Sáriputra sino también Maudgalyáyana alcanzaron la conversión, en realidad no tiene nada característico del pensamiento budista, lo bastante fuerte como para producir tan gran resultado. Por tanto, la razón de esto debe buscarse en otra parte; vale decir, no en la verdad formal contenida en la estrofa, sino en el estado subjetivo de aquel en cuyos oídos llegó a caer y en quien despertó una visión de otro mundo. Fue en la mente del mismo Sáriputra que se abrió a la comprensión clara y definida del Dharma; en otras palabras, el Dharma se reveló en él como algo surgido de él mismo y no como una verdad externa que afluyese en él. En un sentido, el Dharma estuvo en él todo el tiempo, pero no se hallaba consciente de su presencia hasta que fue pronunciada la estrofa de Asvajit. No fue un mero recipiente pasivo en el que se escanció algo que no era genuino de su Yo. Oír la estrofa le dio una oportunidad de experimentar el momento supremo. Si la comprensión de Sáriputra hubiese sido intelectual y discursiva, su diálogo posterior con Ananda no hubiese tenido lugar como sucedió. En

el Samyutta-Nikáya, III, 235 y siguientes, leemos:

Ananda vio que Sáriputra llegaba de muy lejos, y le dijo: "¡Hermano Sáriputra, sereno, puro y radiante es tu rostro! ¿Cuál fue hoy el humor de Sáriputra?"

"Estuve sólo en el Dhyána, y nunca se me ocurrió el pensamiento: ¡Yo lo estoy alcanzando! ¡Yo lo conseguí! ¡Yo emergí de él!"

Advertimos aquí la diferencia entre una comprensión intelectual y una comprensión espiritual, que es la Iluminación. Cuando hizo referencia a Sáriputra con su continente tan sereno, puro y radiante, no explicó esto con la lógica sino que se limitó a plantear el hecho tal como lo interpretaba subjetivamente. Corresponde a los psicólogos decidir si esta interpretación suya fue correcta o no. Lo que deseo hacer ver aquí es que la comprensión de Sáriputra sobre la doctrina de la "causalidad y el cese" no fue resultado de su análisis intelectual sino una captación intuitiva de su propio proceso vital interior. Entre la Iluminación del Buda, cantada en el Himno de la Victoria, y la intuición de Sáriputra, con respecto al Dharma como doctrina de causalidad, hay una íntima conexión de acuerdo al modo en que sus mentes trabajaron. En uno, primero llegó la Iluminación y luego su expresión; en el otro, primero se dirigió una afirmación definida y luego llegó la intuición; aquí el proceso es inverso. Mas sigue sin variantes la inadecuación de la relación entre lo antecedente y la consecuencia. Uno no explica lo suficiente a la otra, cuando sólo se toma en consideración la comprensión lógica e intelectual. La explicación no debe buscarse en la verdad objetiva contenida en la doctrina de causalidad, sino en el estado de la consciencia misma correspondiente al sujeto iluminado. De lo contrario, ¿cómo computaríamos el establecimiento de una fe tan firme en la autorrealización o autoliberación, como ésta?" Destruyó todas las malas pasiones *(ásava);* alcanzó la emancipación del corazón *(cetovimutti)* y la emancipación del intelecto *(paññatñmutti);* aquí, en este mundo visible, entendió, comprendió y dominó por sí mismo el Dharma; buceó profundamente en él; trascendió la duda; hizo a un lado la perplejidad; ganó plena confianza; vivió la vida; hizo lo que debía hacerse; destruyó el grillo del renacimiento; comprendió el Dharma como es verdaderamente en sí."[20]

He aquí por qué el *Lankáwtára-Sútra se* esfuerza tanto en decirnos que el lenguaje es completamente inadecuado como expresión y comunicación del estado interior de Iluminación. Si bien sin lenguaje podemos pasar muy mal, al menos, nuestra vida práctica, debemos precavernos muy deliberadamente de confiarnos demasiado, traspasando los límites de su función. El Sútra da la principal razón de esto, y consiste en que el lenguaje es producto de dependencia causal, sujeto a cambio, inestable, mutuamente condicionado, y basado en el falso juicio sobre la verdadera naturaleza de la consciencia. Por esta razón el lenguaje no puede revelarnos el significado último de las cosas *(paramártha).* La célebre analogía del dedo y la luna es muy apropiada para ilustrar la relación existente entre el lenguaje y el sentido, entre el símbolo y la realidad.

Si la Iluminación del Buda contuvo realmente tanto de eso, que él mismo no pudo demostrarla ni ilustrarla suficientemente con su "lengua larga y delgada" *(prab-hútatanujihva)* a lo largo de vida prolongada y pacífica, entregada a meditar y discurrir, ¿los inferiores a él cómo podrían esperar captarla, alcanzando la emancipación espiritual? Esta es la posición asumida por el Zen: por tanto, para comprender la verdad de la Iluminación debemos ejercitar algún otro poder mental, distinto a la intelección, si es que estamos en posesión de aquél.

El discurrir no llega a alcanzar la meta, pero con todo tenemos una insaciada aspiración en pos de lo inalcanzable. ¿Tendremos entonces que vivir y morir atormentados así, eternamente? Si es así, ésta es la situación más lamentable en la que nos hallamos en la tierra. Los budistas se contrajeron muy fervorosamente a la solución del problema y al fin llegaron a advertir que, dentro de nosotros, tenemos todo lo que necesitamos. Este es el poder intuitivo poseído por el espíritu y capaz de comprender la verdad espiritual que nos demostrará todos los secretos de la

[20] Esta es la fórmula usual que se da como calificativo de un Arhat, la cual se hallará en todos los Nikáyas.
[21] Capítulo II: "Sobre la Habilidad."

vida, estructurando el contenido de la Iluminación del Buda. No es un proceso intelectual corriente de razonamiento, sino un poder que captará algo fundamentalísimo, en un instante y en sentido directo. Prajñá es el nombre que los budistas dieron *a* este poder, como ya dije, y el Budismo Zen aspira, en su relación con la doctrina de la Iluminación, a despertar el Prajñá mediante el ejercicio de la meditación. Leemos en el *Saddharma-pundaríka:* "Oh Sáriputra, la Ley verdadera, que entendiera el Tathágata, no puede ser razonada; se halla más allá de los límites del razonamiento. ¿Por qué? Porque el Tathágata aparece en el mundo para llevar adelante un gran objetivo, consistente en hacer que todos los seres acepten, vean, penetren y comprendan el conocimiento y la intuición conquistados por el Tathágata, y asimismo en hacerlos entrar en el sendero del conocimiento y la intuición alcanzados por el Tathágata... Quienes aprendan esto del Tathágata también alcanzan su Perfecta Iluminación Suprema.[21] Si ese fue el único gran objetivo de la aparición del Buda sobre la tierra, ¿cómo entramos en el sendero de la intuición y concretamos la Perfecta Iluminación Suprema? Y si este Dharma de la Iluminación está más allá de los lindes de la comprensión, ningún acopio filosófico nos aproximará más a la meta. ¿Entonces, cómo aprendemos del Tathágata? Decididamente, no de su boca, ni de los registros de sus sermones, ni de la práctica ascética, sino de nuestra consciencia interior a través del ejercicio del dhyána. Y ésta es la doctrina del Zen.

[23] *Diálogos del Buda,* Parte III, pág. 35. 86

La Iluminación y la Libertad Espiritual

Cuando la doctrina de la Iluminación apela a la experiencia interior del budista y se capta de inmediato su contenido sin medio conceptual alguno, la única autoridad en su vida espiritual habrá de hallarla dentro de sí mismo; naturalmente, el tradicionalismo o institucionalismo perderán toda su fuerza valedera. Entonces, según el budista, las proposiciones serán verdaderas —vale decir, vivas— porque están de acuerdo con su intuición espiritual; y sus acciones no permitirán una norma externa de juicio; en la medida que sean el inevitable reflujo de su vida interior, son buenas, hasta santas. El resultado directo de esta interpretación de la Iluminación será la erección de una libertad espiritual absoluta, en todo sentido, que además conducirá a una ilimitada expansión de su perspectiva mental, trascendiendo los estrechos límites del Budismo monástico y escolástico. Sin embargo, esto no iba, desde el punto de vista *mahayanístico,* contra el espíritu del Buda.

Ahora tendrá que cambiar la constitución de la Hermandad. Al principio del Budismo, fue una congregación de monjes sin hogar que se sometieron a cierto conjunto de reglas ascéticas de vida. En esto, el Budismo fue posesión exclusiva de la *élite, y* el público genérico o el grupo *upasákico* que aceptó la Fórmula del Triple Refugio fue una especie de apéndice de la Hermandad regular o profesional. Cuando el Budismo se hallaba aun en su primera etapa de desarrollo, hasta las monjas *(bhikshuní)* tenían prohibido entrar en la comunidad; el Buda las aceptó tan sólo después de gran renuencia, profetizando que entonces el Budismo viviría únicamente la mitad de su vida normal. Por este hecho prestamente colegimos que la doctrina del Buda y la doctrina de la Iluminación tendían a ser practicadas y captadas sólo entre limitadas clases del pueblo. Si bien el Buda consideró los diversos elementos de su congregación con. perfecta imparcialidad, sin abrigar prejuicios en cuanto

a sus diferencias sociales, raciales y demás, el beneficio pleno de su doctrina no pudo extenderse más allá de los lindes monásticos. Si en ella no hubiese nada que pudiese beneficiar a la humanidad en general, era natural esperar esta exclusividad. Pero la doctrina de la Iluminación era algo que no podía mantenerse así, aprisionado; tenía en sí muchas cosas que desbordarían todas las limitaciones impuestas. Cuando el concepto del Estado Búdico se afirmó enfáticamente, la comunidad monástica y autoexcluyente ya no pudo mantenerse en su posición; la religión de monjes y monjas se convertiría en religión de laicos y laicas. La disciplina ascética que conducía al Anúpádhisesha-Nirvána tuvo que dar paso a un sistema doctrinal que hiciese que cualquiera alcanzase la Iluminación, demostrando el Nirvana en su vida diaria. En todos los Sútras *mahayánicos* se afirma vehementemente esta tendencia general del desarrollo del Budismo, demostrando cuan intensa era la lucha entre el conservadurismo y el progresismo.

Este espíritu de libertad, que es el poder que impulsa al Budismo "a atravesar la caparazón monástica, haciendo aflorar la idea de la Iluminación con perenne vigor ante las masas, es el impulso vital del universo; esta actividad espiritual sin obstáculos, y todo cuanto interfiere con ella, está destinado a la derrota. De manera que la historia del Budismo es también la historia de la libertad en la propia vida espiritual, intelectual y moral. La aristocracia moral y el formalismo disciplinario del Budismo primitivo no pudieron constreñir nuestro espíritu durante un lapso muy prolongado. Como la doctrina de la Iluminación fue en incremento en cuanto a su interpretación cada vez más íntima, el espíritu se elevó por sobre el formalismo de la disciplina budista. No era absolutamente necesario abandonar el hogar y seguir las huellas de los monjes peregrinos a fin de alcanzar el fruto supremo de la Iluminación. La pureza interior, y no la piedad externa, fue lo necesario para la vida budista. A este respecto eran tan buenos los Upasakas como los Bhikhus. El hecho lo ilustra con mucha elocuencia el *Vimalakírti-Sútra.* El protagonista aquí es Vimalakírti, un filósofo laico, ajeno a las reglas de la Hermandad. Ninguno de los discípulos del Buda lo equiparó en profundidad, amplitud y sutileza de pensamiento, y cuando el Buda dijo a aquellos que lo visitasen en su cuarto de enfermo, todos se excusaron por una razón u otra, salvo Mañjusrí, que es el Prajñá encarnado según el Budismo *mahayánico.*

El hecho de que los devotos laicos se afirmaran así incluso a expensas de los Arhats, puede también espigarse de otras fuentes distintas al *Vimalakírti,* pero especialmente de los Sútras: *Srímalá, Gandhavyúha, Vaj-rasamádhi, Cadrottara-dáriká,* etc. Lo más digno de notar sobre el particular es que la mujer desempeña importante papel en diversas ocasiones. No sólo está dotada de talento filosófico, sino que se halla en pie de igualdad con el hombre. Entre los cincuenta y tres filósofos o líderes del pensamiento a quienes visitara Sudhana en su peregrinación religiosa, entrevistó a muchas mujeres en distintas etapas de la vida, algunas de ellas hasta cortesanas. Todas discurrieron sabiamente con el insaciable buscador de la verdad. ¡Qué distinto estado de cosas cuando se compara esto con la renuente admisión de las mujeres en el Sangha en los primeros tiempos, del Budismo! Después, puede que el Budismo haya perdido algo de austeridad, de aislamiento, y hasta de santidad, lo cual impacta con viveza nuestra imaginación religiosa, pero ganó en democracia, en pintoresquismo, y en gran medida, en humanidad.

El espíritu libre, que vaga más allá de los muros monásticos de la Hermandad, ahora sigue su consecuencia natural y se esfuerza por trascender las reglas disciplinarias y el formalismo ascético de los *hinayanistas* Las reglas morales formuladas por el Buda a sus seguidores, al ser convocados por las contingencias de la vida, se referían en mayor o menor medida a lo externo. Cuando el Buda permaneció con ellos como espíritu viviente de la Hermandad, estas reglas fueron expresiones directas de la vida subjetiva; mas con la desaparición del Buda se tornaron rígidas y no llegaron a conformarse al espíritu interior de su autor, y los seguidores de la Iluminación se rebelaron contra ellas, sosteniendo: "el espíritu que da vida". Reclamaron perfecta libertad de espíritu, incluso de acuerdo a la modalidad de los antinomianistas. Si el espíritu fuese puro, ningún acto corporal podría ensuciarlo; podría vagar por doquiera quisiese con absoluta inmunidad. Incluso descendería al infierno, si fuese necesario o expeditivo así hacerlo, en pro de la salvación de los depravados. Pospondría indefinidamente el ingreso en el Nirvana si hubiese todavía almas que salvar y mentes que iluminar. Según la "letra que mata", a ningún budista se le permitía ingresar en tabernas, ni familiarizar con pupilas de casas carentes de respetabilidad; en pocas palabras, no se les permitía pensar siquiera un instante en violar cualquiera de los preceptos

morales. Mas a los *mahayanistas* se les permitía toda clase de "recurso" o "argucia" si estaban iluminados y con sus espíritus integralmente purificados. Ellos vivían en un reino que estaba más allá del bien y del mal, y mientras se mantuviesen allí, ningún acto de ellos podría clasificarse ni juzgarse según la medida corriente de la ética; no eran morales ni inmorales. Estos términos relativos carecían de aplicación en un reino gobernado por espíritus libres, que se elevaban por sobre el mundo relativo de las diferencias y oposiciones.

Este era un terreno muy resbaladizo para los *mahayanistas.* Estando realmente iluminados y sumergidos en las honduras de la espiritualidad, todos sus actos eran un acto creativo de Dios, mas en esta forma extrema de idealismo, no tenía cabida la objetividad, y consiguientemente ¿quién podría distinguir entre libertinaje y espiritualidad? A pesar de esta trampa, los *mahayanistas* estaban en su derecho al seguir coherentemente todas las implicancias de la doctrina de la Iluminación. Resultó inevitable que se apartasen de la compañía de los *hinayanistas.*

La doctrina de la Iluminación conduce a la intimidad de la propia experiencia espiritual, que no puede ser analizada intelectualmente sin implicar, en alguna medida, contradicciones lógicas. Aquélla busca atravesar toda barrera de la inteligencia que pueda alzarse contra ella; anhela la emancipación en toda forma; no sólo en la comprensión sino también en la vida misma. De esa manera, los seguidores inescrupulosos de la Iluminación pueden degenerar en adeptos del libertinaje. Si los *mahayanistas* se hubiesen quedado aquí, sin ver más allá, dentro de la naturaleza real del Prajñá, con seguridad hubiesen corrido la suerte de los Hermanos del Espíritu Libre, pero supieron cómo la Iluminación concreta su significado verdadero en el amor hacia todos los seres y cómo la libertad del espíritu tiene su propio principio a seguir aunque no se le imponga nada externo. *Pues la libertad no significa ilegalidad, y no es propia destrucción y aniquilación, sino creación, por su fuerza vital superior, de todo lo que es bueno y bello.* Esta creación es lo que los *mahayanistas* llaman "hábil ardid" *(upáya-kausalya),* por el que la Iluminación se une armónicamente al amor. La Iluminación, concebida intelectualmente, no es dinámica, y se detiene al iluminar el sendero que recorrerá el amor. Pero el Prajñá es más que meramente intelectual, produce Karúna (amor o compasión), y con su cooperación logra la gran finalidad de la vida: salvar a todos los seres de la Ignorancia, las pasiones y la miseria. Entonces no conoce fin en idear toda clase de medios para llevar adelante sus funciones teleológicas.

El *Saddharma-Pundaríka* considera la aparición del Buda sobre la tierra y su vida en la historia como los "hábiles ardides" de la salvación del mundo por parte del Ser Supremo de la Iluminación Eterna. Sin embargo, esta creación deja de existir como creación en su sentido perfecto cuando el creador toma consciencia de sus implicancias teleológicas;[22] pues existe entonces aquí una escisión en su consciencia que controlará el afluir espontáneo del espíritu, y entonces la libertad se perderá en su origen. Tales argucias, al asumir consciencia de sus finalidades, no son más "hábiles ardides", y según el Budismo no reflejan el perfecto estado de Iluminación. De manera que la doctrina de la Iluminación ha de ser complementada con la doctrina del Ardid *(upáya), o* puede decirse que esta última ha de evolucionar por sí desde el principio cuando se la concibe dinámicamente y no como estado meramente contemplativo de la consciencia. Los budistas primitivos ponían en evidencia la tendencia a considerar a la Iluminación como esencialmente reflexiva o como un estado de tranquilidad. Alguna vez convirtieron esto en algo muerto o completamente carente de creatividad. Sin embargo, esto no reveló todo lo contenido en la Iluminación. El elemento efectivo o volitivo que

[22] A este respecto no puede omitirse decir una palabra sobre lo que en Budismo se conoce como el "acto carente-de-esfuerzo o carente-de-finalidad" *(anúbhogacaryá)* o "los votos originales de carencia-de-finalidad" *(anábhogapranidhána).* Esto corresponde, si lo juzgamos correctamente, a la idea cristiana, de no permitir que la mano derecha srpa lo que hace la izquierda. Cuando el espíritu alcanza la realidad de la iluminación, y como resultado, se purifica integralmente de toda mancha, intelectual y afectiva, se desarrolla tan perfectamente que cuanto haga será puro, desinteresado, y conducente al bienestar del mundo. Mientras seamos conscientes de los esfuerzos que realizamos para vencer nuestros impulsos y pasiones egoístas, hay una mancha de construcción y artificiosidad, que interfiere a la inocencia y libertad espirituales, y el amor, que es la virtud genuina de un espíritu iluminado, no puede estructurar todo lo que está implícito en él y que tiende a ejercitarse por la preservación de sí. Los "votos originales" son el contenido del amor y empiezan a ser operativos, *anabhoga* (sin finalidad), sólo cuando la iluminación es realmente creativa. En esto es donde difiere la vida religiosa de la mera moralidad, aquí es donde la mera enunciación de la Ley de Causalidad *(pratítya-samutpáda)* no constituye la vida budista, y es aquí donde el Budismo Zen mantiene su razón de ser contra el alegado positivismo de la escuela *hina-yánica* y el alegado nihilismo de la escuela *prajñá-paramítica.*

impulsó al Buda a salir de su Ságaramudrá-Samádhi —samádhi en el que se reflejó todo el universo en su consciencia como la luna estampa su imagen sobre el océano— se desarrolló ahora en la doctrina del Ardid. Pues la voluntad es más fundamental que el intelecto y estructura el principio último de la vida. Sin la voluntad "ideativa" y auto-reguladora, la vida sería el loco despliegue de una mera fuerza ciega. El libertinaje de "un espíritu libre" se regula así, ahora, para actuar en la gran obra de la salvación universal. Su actividad creadora ideará todos los medios posibles por amor hacia todos los seres animados e inanimados. El Dhyána es uno de aquellos ardides que mantendrán a nuestras mentes en equilibrio y bien controladas por la voluntad. El Zen es el resultado de la disciplina *dhyánica* aplicada al logro de la Iluminación.

El *Zen* y el Dhyána

El término "Zen" *(ch'an* en chino), es una forma abreviada de *Zenna* o *Ch'anna,* que es la versión china de *dhyána o jhána,* y por este solo hecho es evidente que el Zen tiene mucho que ver con esta práctica llevada adelante desde los primeros tiempos del Buda, y, en verdad, desde el principio de la cultura hindú. El Dhyána se traduce generalmente como meditación y, hablando en general, la idea es meditar sobre una verdad, religiosa o filosófica, de modo que ésta puede ser integralmente comprendida y profundamente grabada en la consciencia interior. Esto se practica en un lugar silencioso, fuera de todo el ruido y la confusión del mundo. La literatura de la India abunda en estas alusiones; y "sentarse solo, en un lugar silencioso, y consagrarse a la meditación exclusivamente", es la frase que se halla por doquier en los Agamas.

La siguiente conversación entre Sandhana, un budista, y Nigrodha, un asceta, registrada en el *Udambarika Síhanada* Súttanta,[23] arrojará mucha luz sobre el hábito del Buda. Dice Sandhana: "Mas el Exaltado frecuenta los huecos solitarios y alejados del bosque (donde el ruido, donde el sonido difícilmente existe, donde soplan las brisas que llegan de los pastos), pero escondidos de los ojos humanos, apropiados para la auto-comunión." A esto responde el asceta vagabundo: "Mira ahora, amo, ¿sabes con quién habla el Samana Gotama? ¿Con quién mantiene conversación? ¿Por intermedio de quién alcanza la lucidez de la sabiduría? La intuición del Samana Gotama es arruinada por su hábito de aislamiento. No se halla cómodo dirigiendo una asamblea. No se inclina a la conversación. De modo que se mantiene apartado de los demás, en lugares solitarios. Tal como una vaca de un sólo ojo que, caminando en círculo, sigue sólo la orilla, así es el Samana Gotama."

Asimismo, leemos en el *Sámañña-phala Sutta:*[24] "Entonces, el maestro de tan excelente cuerpo de preceptos morales, dotado de esta tan excelente auto-represión de los sentidos, dotado de este tan excelente contenido, escoge algún sitio solitario en su camino —en los bosques, al pie de un árbol, en la ladera de una colina, en la hondonada de una montaña, en una cueva rocosa, a la vera de un sepulcro, o sobre un fardo de paja, a campo abierto. Y al regresar de allí, tras su recorrida en procura de limosnas, se sienta, efectuada la comida, con las piernas cruzadas, manteniendo erecto su cuerpo y con su inteligencia alerta y concentrada."

Además, en la época del Buda, parece que las discusiones sobre milagrería y sofisticación eran tarea principal de los ascetas, vagabundos y metafísicos *brahmánicos.* De manera que el Buda era acuciado con frecuencia a unirse a los debates sobre cuestiones filosóficas y asimismo a realizar milagros para que el pueblo abrazase su doctrina. El comentario de Nigrodha sobre el Buda demuestra concluyentemente que el Buda desaprobó en gran medida el razonamiento huero, consagrándose a las cosas prácticas y productoras de resultados, así como que siempre estuvo fervorosamente enfrascado en la meditación, alejado del mundo. Cuando Chien-ku, hijo de un

[23] *Diálogos del Buda,* Parte III, pág. 35. 86
[24] Ibíd , Parte I, pág. 82.

acaudalado comerciante de Nálanda, pidió al Buda que lo pusiese al frente de sus discípulos, el Buda lisa y llanamente se rehusó, diciendo: "Mis discípulos están instruidos para que se sienten en soledad, silenciosamente, y para que mediten con fervor sobre el Sendero. Si tuviesen algo meritorio, que lo oculten, y si tuviesen faltas, que las confiesen."[25]

Nunca es bastante una apelación a la comprensión analítica para entender integralmente la intimidad de una verdad, en especial cuando ésta es religiosa, y la mera compulsión mediante una fuerza externa tampoco es adecuada para producir en nosotros una transformación espiritual. Debemos experimentar en nuestra cons-ciencia más íntima todo lo quo está implícito en una doctrina, cuando podamos no sólo entenderla sino también ponerla en práctica. Entonces no habrá discrepancia entre el conocimiento y la vida. El Buda supo esto muy bien, y se esforzó por producir conocimiento de la meditación; vale decir, hacer que la sabiduría creciese de la experiencia personal y espiritual. Por tanto, el método budista para la liberación consistió en la disciplina triple: reglas morales *(síla),* tranquilización *(sa-mádhi), y* sabiduría *(prajñá).* Mediante el Síla, la propia conducta se regula exteriormente, mediante el Samadhi se alcanza la quietud, y mediante el Prajñá tiene lugar la comprensión real. De ahí la importancia de la meditación en el Budismo.

El hecho de que esta disciplina triple fuese unos de los rasgos más característicos del Budismo desde los tiempos primitivos, se halla bien atestiguado por la circunstancia de que la fórmula siguiente, extraída del *Maháparinibbána-Sutta, se* cita repetidamente en el Sútra como si fuese un tópico discutido a menudo por el Buda para edificación de sus seguidores: "Tal y tal es conducta recta *(síla);* tal y tal es contemplación fervorosa *(samádhi);* tal y tal es inteligencia *(prajñá).* Grande llega a ser el fruto y grande el beneficio del intelecto cuando se rodean de fervorosa contemplación. La mente rodeada de inteligencia se libera totalmente de las intoxicaciones *(ásrava);* vale decir, de la intoxicación del devenir (*Abháva),* de la intoxicación de la ilusión *(drishti),* de la intoxicación de la ignorancia *(avidyá)."* [25*]

El Samádhi y el dhyána son, en gran proporción, sinónimos e intercambiables, pero estrictamente, el samádhi es un estado psicológico realizado mediante el ejercicio del dhyána. Este último es el proceso y el primero es la meta. Las escrituras budistas se refieren a múltiples samádhis, y antes de pronunciar un sermón, el Buda entra por lo general en samádhi,[26] pero pienso que nunca en dhyána. Este es practicado y ejercitado. Pero con frecuencia, en la China, el dhyána y el samádhi se combinan para crear una sola palabra, *ch'an-ting,* que significa un estado de quietud, alcanzado mediante el ejercicio de la meditación o dhyána. Hay algunos otros términos análogos a estos dos, que se concilian con la literatura budista al igual que con otros sistemas religiosos hindúes. Son: *Sampatti* (unión); Samáhita (recogimiento del pensamiento); *Samatha* (tranquilización); *Cittaikágratá* (concentración); *Drishta-dharmasukha-vihára* (inmanencia en la bienaventuranza de la Ley percibida); *Dhárani* o *Dhárana* (abstracciones); etc. Todos se conectan con la idea central del dhyána, que consiste en tranquilizar la turbulencia de las pasiones auto-afirmativas y en provocar un estado de identidad absoluta en el que la verdad se capta en su intimidad; vale

[25] El texto pali correspondiente a este Sútra chino del Dírgha-Agama es el *Kevaddha Sutta,* pero falta el pasaje citado aquí. Ver también el *Lohicca (Lou-ché) y* el *Sámañña-phala* en los Agaroas chinos, en los que el Buda narra cómo la vida esencial de un recoleto consiste en la realización de la iluminación y la destrucción de las malas pasiones. La aplicación constante, la concentración fervorosa y la constante vigilia: sin éstas, ningún budista podría esperar la obtención de la finalidad de su vida.

[25*] La versión es de Rhys Davids, quien declara en nota de pie de página: "La palabra que aquí traduje como 'contemplación fervorosa' es el Samádhi, que en los Cinco Nikáyas ocupa casi la misma posición que la fe en el Nuevo Testamento, y esta parte muestra que la importancia relativa del Samádhi, Pañña y Síla desempeñó un papel en el Budismo primitivo, así como la distinción entre fe, razón y obras, efectuada después en la teología occidental. Sería difícil hallar un pasaje en el que el criterio budista dela relación entre estas ideas *conflictivas* se exprese con mayor belleza de pensamientos, o con igual forma sucinta." ¿Pero, por que conflictivas?

[26] En el *Maháyutpatti* se enumeran ciento ocho samádhis. Por doquier leemos sobre "innumerables samádhis". Los hindúes fueron grandes adeptos de este ejercicio, y se refieren a menudo a muchos maravillosos logros espirituales.

decir, un estado de Iluminación. Es asimismo evidente la tendencia analítica de los filósofos en este sentido cuando distinguen cuatro o cinco clases de dhyána.[27]

El primer dhyána es un ejercicio en el que la mente se hace concentrar sobre un sólo objeto hasta que todos los burdos elementos afectivos se desvanecen de la consciencia, excepto los sentimientos serenos de júbilo y paz. Pero el intelecto sigue aún activo, el juicio y la reflexión operan sobre el objeto de la contemplación. Cuando también se sosiegan estas operaciones intelectuales y la mente se concentra simplemente en un sólo punto, se dice que alcanzamos el segundo dhyána, pero los sentimientos de júbilo y paz todavía están allí. En la tercera etapa del dhyána, se obtiene la serenidad perfecta, a medida que se ahonda la concentración, pero las más sutiles actividades mentales no se desvanecen y al mismo tiempo subsiste un sentimiento gozoso. Cuando se alcanza la cuarta y última etapa, desaparece incluso este sentimiento de íntimo gozo, y lo que ahora prevalece en la consciencia es la perfecta serenidad de la contemplación. Son controlados todos los factores intelectuales y emotivos, proclives a perturbar la tranquilidad espiritual; y la mente, en absoluta compostura, permanece absorta en la contemplación. En esto tiene lugar un equilibrio plenamente ajustado entre Samatha y Vipasayana; vale decir, entre la tranquilización o cese y la contemplación.

En toda la disciplina budista se busca siempre esta armonía. Pues cuando la mente se vuelve hacia un curso u otro, se torna demasiado pesada *(styánam) o* demasiado entregada a la contemplación. El ejercicio espiritual debe ser gobernado hacia adelante, sin el obstáculo de una ni otra tendencia; ambas deben chocar contra el sendero medio.

Además, hay cuatro etapas del dhyána, llamadas "Arúpa-vimoksha", practicadas por quienes trascendieron la última etapa del dhyána. La primera consiste en contemplar la infinitud del espacio, sin la perturbación de la multiplicidad de la materia; la segunda, consiste en contemplar la infinitud de la consciencia, en contraposición a la primera; la tercera tiende a ir más allá de la diferencia entre el espacio y el pensamiento; y la cuarta consiste en eliminar incluso esta consciencia de indistinción; en estar, de esa manera, completamente libre de cualquier rastro de intelección analítica. Además de estos ocho ejercicios Samapatti ("unión"), denominados así técnicamente, el Buda a veces se refiere a otra forma de meditación considerada claramente budista. Esto contrasta más o menos definidamente con lo precedente al no ser tan exclusivamente intelectual sino parcialmente efectiva, pues aspira a poner coto plenamente a la operación del Samjñá (pensamiento) y del Vedita (sensación); vale decir, de los elementos esenciales de la consciencia. Es casi un estado de muerte, de extinción total, excepto que en éste se tiene vida, calor, y los órganos sensorios en perfecto estado. Pero de hecho es difícil distinguir este Nirodha-vimoksha (liberación mediante cese) del último estado de meditación Aruppa (o Arúpa); en ambos la consciencia deja de funcionar hasta en sus actos más simples y fundamentales.

Sea esto lo que fuere, es evidente que el Buda, y los demás líderes hindúes del pensamiento, se esforzaron por hacer que sus discípulos captasen en sí mismos el contenido de la Iluminación por medio del dhyána, o la concentración. Así se les hizo progresar en forma gradual desde un ejercicio comparativamente simple hasta la etapa suprema de la concentración en la que el dualismo de la Unidad y la Multiplicidad se desvaneciese hasta el punto de un total cese mental. Aparte de estos ejercicios espirituales generales, el Buda dijo varias veces a sus seguidores que meditasen sobre tales temas[28] que los convertirán en amos de sus pasiones perturbadoras y de sus marañas intelectuales. Ahora podemos ver cómo el Zen desarrolló este sistema de ejercicios espirituales. El Zen adoptó la

[27] Esta serie de dhyánas también fue adoptada por los budistas, en especial los *hinayanistas.* Sin duda, el concepto *mahayánico* del dhyána deriva, o más bien evolucionó, de aquélla, y cuánto difieren de los dhyánas *hinayánicos* se apreciará después, a medida que avancemos. La descripción detallada de estos dhyánas se da en los Agamas; ver por ejemplo el *Sámañña-phala* Surta, en el que se discuten los frutos de la vida de un recoleto. Estos ejercicios mentales no fueron estrictamente budistas; fueron enseñados y practicados en mayor o menor medida por todos los filósofos y mendicantes hindúes. Sin embargo, el Buda no se contentó con ellos, porque no procurarían el resultado que ansiaba obtener; vale decir, no conducían a la iluminación. He aquí la razón de porqué abandono a estos dos viejos maestros, Arada y Udraka, con los que iniciara su vida lejos del hogar.

[28] Por ejemplo, los diez tópicos' de meditación son: Buda, Dharma, Sangha, Moralidad, Caridad, Cielo, Serenidad, Respiración, Impermanencia y Muerte. Los cinco tópicos de tranqui-lización son: Impureza, Compasión, Respiración, Originación y Buda. Los cuatro tópicos de recogimiento son: Impureza del Cuerpo, Males de los Sentidos, Cambio Constante del Pensamiento, y Transitoriedad de la Existencia.

forma externa del dhyána como el método más práctico de concretar la finalidad en vista, pero en cuanto a su propia modalidad de interpretar el espíritu del Buda. El dhyána practicado por los budistas primitivos no estaba plenamente de acuerdo con el objeto del Budismo, que no es otro que la obtención de la Iluminación y su demostración en la propia vida cotidiana. Eliminar la consciencia de modo que nada perturbe la serenidad espiritual era un estado mental demasiado negativo como para que lo buscasen quienes aspiraban a desarrollar el contenido positivo de la propia mente iluminada del Buda. La tranquilización no era la finalidad real del dhyána, como tampoco la absorción del ser en un samádhi fue e1 objeto de la vida budista. La Iluminación había de encontrarse en la vida misma, en sus expresiones más plenas y libres, y no en su cese.

jQué fue lo que hizo que el Buda pasase toda su vida en peregrinación religiosa? ¿Qué lo impulsó a sacrificar su propio bienestar, de hecho toda su vida, por el bien de sus semejantes? Si el dhyána careciese de objeto positivo, excepto el de pacificar las pasiones y gozar de la absorción en el inconsciente, ¿por qué el Buda abandonó su asiento bajo el árbol *bódhico y* salió hacia el mundo? Si la Iluminación fuese un mero estado negativo de cese, el Buda no habría hallado en sí impulso alguno que lo acuciase a su ejercicio por medio de los demás. Los críticos olvidan a menudo este hecho cuando procuran entender el Budismo, simplemente, como un sistema doctrinario como el que registran los Agamas y la literatura budista pali. Como dije antes, el Budismo es asimismo un sistema construido por sus discípulos sobre la personalidad del mismo Buda, en el que se afirma más definidamente el espíritu del Maestro. Y esto es lo que intentó el Zen a su modo: desarrollar la idea de la Iluminación más profunda, positiva y comprensivamente, mediante la práctica del dhyána y de conformidad con el espíritu del Budismo en general, en el que la vida se afirmará, purificada de sus impulsos ciegos y santificada mediante la intuición de sus valores reales.

El Zen y el Lankávatára

De los muchos Sútras introducidos en China desde el siglo I de nuestra era, el único en el que los principios del Zen están expuestos más expresiva y directamente que cualquier otro, al menos ateniéndonos a los existentes en la época de Bodhidharma, es el *Lankávatára Sútra.* El Zen, como lo afirman con justicia sus seguidores, no basa su autoridad en documentos escritos, sino que apela directamente a la mente iluminada del Buda. Rehusa hacer algo exteriorizadamente, en todas sus variadas modalidades; incluso los Sútras y todos aquellos resabios literarios, comúnmente considerados sagrados y provenientes directamente de labios del Buda, son descartados, como ya vimos, por no tocar los hechos íntimos del Zen. De ahí su referencia al diálogo místico entre el Iluminado y Mahákásyapa sobre un ramo de flores. Pero Bodhidharma, fundador del Zen en la China, entregó el *Lankávatára* a su primer discípulo chino, Hui-k'é, como la única literatura existente en aquella época en la China, en la que se enseñaban los principios del Zen.

Cuando el Zen enfatiza incondicionalmente sobre la propia experiencia inmediata como hecho final sobre la cual se establece, bien puede ignorarse todas las fuentes escriturales como completamente inesenciales para su verdad; y apoyados en este principio, sus seguidores mucho descuidaron el estudio del *Lankávatára.* Mas para justificar la posición del Zen ante aquellos que aun no la captaron pero que desean aprender algo a este respecto, puede citarse una autoridad externa y recurrirse a argumentos conceptuales en armonía perfecta con su verdad. He aquí por qué Dharma escogió este Sútra entre los muchos existentes en la China de su tiempo.

Debemos acercarnos al *Lankávatára* con esta disposición mental.

Todavía hay en existencia tres traducciones chinas del Sútra. Había una cuarta, pero se perdió. La primera, en cuatro tomos, la preparó Cunabhadra durante la dinastía Lu-Sung (443 d. C.); la segunda, en diez tomos, es producto de la pluma de Bodhiruci, de la dinastía Yüan-Wei (513 d. C.); y la tercera, en siete tomos, es de Sikshánanda, de la dinastía T'ang (700 d. C.). La citada en último término es la más fácil de entender y la primera, la más difícil, y fue ésta, la más difícil, la que Dharma entregara a su discípulo Hui-k é, como conteniendo la "esencia de la mente". En forma y contenido traducción refleja el texto primitivo del Sútra, y en están escritos todos los comentarios con los que a actualidad contamos en el Japón. Las características especiales de este Sútra, que lo distinguen de los demás escritos *mahayánicos* son, para expresar lo máximo, dignos de nota: primero, porque el tónico central no está desarrollado sistemáticamente en la mayoría de los demás Sútras, pues todo el libro es una serie de notas de extensión diversa; en segundo lugar, porque el Sútra está exento de fenómenos supernaturales en su totalidad, y está lleno de profundas ideas filosóficas y religiosas concernientes a la doctrina central del Sútra, que son muy difíciles de comprender, debido a la concisión expresiva y a la naturaleza abstrusa del tópico central; en tercer término, porque está en forma de diálogos, exclusivamente, entre el Buda y el Bodhisattva Mahamati, mientras en los demás Sútras *mahayánicos* las figuras principales son, por lo general, más de uno, además del Buda, que se dirige a ellos por turno; y por último, porque no contiene Dháranís ni Mantrams, aquellos signos y fórmulas mágicos, que se supone tienen poder milagroso. Estas peculiaridades son bastantes como para hacer que el *Lankavatara* ocupe un puesto único en toda la tradición de la escuela *mahayánica.*

En esta caracterización del *Lankavatara Sútra* me refiero al primer texto chino de Gunabhadra. Los dos últimos tienen el agregado de tres nuevos capítulos: uno de ellos, que forma el primer capítulo, es una especie de introducción a todo el Sútra, dando la idea principal de lo que se discute en el cuerpo del texto mismo; los dos restantes se añaden al final. De éstos, uno es una breve colección de Dháranís, y el otro, que es la conclusión, se conoce como el capítulo del Gáthá, escrito totalmente en verso, resumiendo el contenido de todo el Sútra. Sin embargo, no hay párrafo alguno que componga la "terminación regular" en la que toda la congregación se une loando al Buda y dando seguridades de la observancia de sus instrucciones. No hay duda que estos tres nuevos capítulos son de incorporación posterior.

La tesis principal del *Lankávatára* Sutra es el contenido de la Iluminación; vale decir, la propia experiencia interior del Buda *(pratyátmagati)* concerniente a la gran verdad religiosa del Budismo *mahayánico.* La mayoría de los lectores del Sútra, singularmente, no llegaron a advertir esto, y afirman que principalmente explica los Cinco Dharmas, las Tres Características de la Realidad *(svabháva),* las Ocho Clases de Consciencia *(vijñá-na)* y las Dos Formas de No-Ego *(nairátmya).*

Es verdad que el Sútra refleja la escuela psicológica del Budismo por la que abogaran Asanga y Vasubandhu, cuando, por ejemplo, se refiere al Alayavijñána como reservorio de todas las simientes kármicas; mas éstas y otras referencias no constituyen, de hecho, el pensamiento central del Sútra; se las emplea meramente para explicar la "noble comprensión de la experiencia interior por parte del Buda" *(pratyátmáryajñána).* Por tanto, cuando Mahamati concluye su alabanza de las virtudes del Buda ante toda la asamblea en la cima del Monte Lanká, el Buda se define en grado sumo en su declaración sobre el tema principal de su discurso acerca de este Sútra. Sin embargo, citemos primeramente la canción del Bodhisattva Mahamati, puesto que ella resume, de modo conciso y definido, toda la esencia del Budismo *mahayánico,* y al mismo tiempo ilustra mi afirmación relativa a la unión de la Iluminación y el Amor.

El himno dice así:

"Cuando pasaste revista al mundo con tu sabiduría y compasión, semejaste la flor etérea, de la que no puede decirse si es creada o evanescente, pues las categorías del ser y del no-ser no se le aplican.

"Cuando pasaste revista a todas las cosas con tu sabiduría y compasión, fueron como visiones, más allá del alcance de la mente y la consciencia, pues las categorías del ser y del no-ser no se le aplican.

"Cuando pasaste revista al mundo con tu sabiduría y compasión, eso eternamente semejó un sueño, tal que no podemos decir si es permanente o está sujeto a destrucción, pues las categorías del ser y del no-ser no se le aplican.

"En el Dharmakáya, cuya auto-naturaleza es una visión y un sueño, ¿qué hay que alabar? La

existencia real existe donde no surge pensamiento de naturaleza ni no-naturaleza.

"De aquel cuya apariencia está más allá de los sentidos y de los objetos sensorios, y que no ha de ser visto por ellos ni en ellos, ¿cómo puede predicarse alabanza o culpa, oh Muni?

"Con tu sabiduría y compasión, que realmente desafían todas las calificaciones, comprendes la naturaleza desinteresada de las cosas y estás eternamente limpio de pasiones y del obstáculo del conocimiento.

"No te desvaneces en el Nirvana, ni mora el Nirvana en ti; pues esto trasciende el dualismo de lo iluminado y la iluminación al igual que las alternativas del ser y del no-ser.

"Quienes ven al Muni, tan sereno y más allá del nacimiento, están separados de los anhelos y permanecen puros en esta vida y después."

Después de esto, el Buda dice: "Hijos del Jina, me preguntáis algo que creéis corresponde plantear. Os hablaré del estado de mi logro interior *(pratyát-magatigo-caram."* Esto es concluyente; nada queda por discutir acerca del tema del *Lankávatára.* Los cinco Dharmas, las tres Características, etc., sólo se refieren, durante la exposición del Buda, al tópico principal.

Las dos últimas traducciones, que, como dijimos antes, contienen algunos capítulos extras, están divididas, una en diez y la otra en dieciocho capítulos, mientras la primera, de Gunabhadra, sólo se desarrolla en un capítulo para todo el libro: "Lo Esencial de todas las palabras del Buda." El primer capítulo extra, que no se halla en el texto de Gunabhadra, se destaca porque esboza todo el Sútra *en* forma de diálogo entre el Budu y Rávana, Señor de los Yakshas, en la Isla de Lanká. Cuando el Buda, al salir del palacio del Naga, contempla el castillo de Lanká, sonríe y observa que éste fue el lugar donde todos los Budas del pasado predicaron sobre la excelente comprensión de la Iluminación, realizada en la consciencia íntima de aquellos, la cual se halla más allá del análisis lógico y no es un estado mental alcanzable por el Tírthya, Srávaka o Pratyckabuddha. Luego, el Buda añade que, por esta razón, será propuesto el Dharma a Rávana, Señor de los Yakshas. En respuesta a ello, este último, efectuando toda clase de valiosas ofrendas al Buda, canta en loor de su intuición y virtudes: "Oh Señor, instrúyeme sobre el sistema doctrinal basado en la auto-naturaleza de la mente; instrúyeme sobre la doctrina del no-ego, libre de prejuicios y manchas, sobre la doctrina revelada en su consciencia más recóndita."

Al final de este capítulo, el Buda ratifica su doctrina de captación íntima, que es la Iluminación: "Semeja ver la propia imagen en un espejo o en el agua; semeja ver la propia sombra a la luz de la luna o de una lámpara; además, semeja escuchar la propia voz, resonando en el valle: debido a que el hombre se apega a sus propias falsas presunciones, discrimina erróneamente entre la verdad y la falsedad, y debido a esta falsa discriminación, no llega a trascender el dualismo de los opuestos, y en verdad abraza la falsedad, y no puede alcanzar la tranquilidad. Por tranquilidad se entiende la unidad de propósito (o unidad de las cosas), y por unidad de propósito se entiende el ingreso en el más excelente samádhi, por el que se produce el estado de noble comprensión de la auto-realización, que es el receptáculo del Estado del Tathágata *(tathágatagarbha)."*

Por estas citas podemos apreciar fácilmente por qué Bodhi-Dharma recomendó la especial lectura de este Sútra por parte de sus discípulos. Mas a fin de grabar mejor en el lector la gran importancia del *Laiikávatára Sútra,* en el estudio histórico del Zen de la India y de la China, cito unos pocos pasajes más, que demuestran cómo la doctrina de la auto-realización está desarrollada en el Sútra.

Según el autor, el anuttara-samyak-sambodhi alcanzado por el Muní de los Sákyas, por el que se convirtió en el Buda, se logra trascendiendo las ideas de ser y no-ser *(násy-asti-tikalpa).* Al ser éste el error fundamental —abrigar el dualismo— debe desembarazarse do él, como primer paso necesario para alcanzar el estado de auto-realización. El error deriva de no percibir la verdad de que todas las cosas son vacías *(súnya),* increadas *(anutpáda),* no-dualistas *(advaya),* y carecen de caracteres inmutablemente individualistas *(nihsvab-hávalakshana).* Con el vacío de las cosas se señala principalmente que, al ser la existencia de éstas tan integral y mutuamente condicionante, en ninguna parte obtiene la falsa noción de individualidad distintiva, y que cuando el análisis se lleva hasta su consecuencia lógica, no existe nada que separe un objeto de otro de un modo final; por lo tanto, dice el Sútra: "Sva-para-ubhaya-abhávát" (no existe uno, ni otro, ni ambos). En segundo lugar, las cosas son increadas, porque no son auto-creadas, ni son creadas por un medio externo. En tercer lugar, como la existencia de las cosas es recíprocamente condicionante, el concepto dualista del mundo no es último, y de esa manera se

trata de un error, debido a esta equivocada discriminación *(vikalpa)* de buscar al Nirvana fuera del Samsára (nacimiento y muerte) y al Sarnsára fuera del Nirvana. En cuarto lugar, este principio recíproco significa la negación de la individualidad como realidad absoluta, pues no existe nada que mantenga absolutamente su individualidad por sobre todas las condiciones de la relatividad o del devenir mutuo; de hecho, ser es devenir.

Por estas razones, sólo podemos comprender la verdad de la Iluminación trascendiendo el primer estado intelectivo, que, según el *Lankávatára,* es el Parikalpa, o Vikalpa (discriminación). La advertencia contra este Vikalpa, que es la tendencia analítica de la mente, o digamos, la disposición fundamentalmente dualista de la consciencia, es el estribillo constante del Sútra, mientras que, por otro lado, nunca deja de subrayar la importancia de la auto-realización, alcanzada al vencer esta tendencia fundamental.

De manera que, trascendiendo la condición intelectual, se logra el Paramárthasatya, que es la verdad última, y que subjetivamente constituye el Pratyátmajñana; asimismo, es la ley eternamente inmanente del universo *(pauránasthiti-dharmatá).* Esta verdad, íntimamente lograda, tiene muchos nombres, como se aprecia en las diversas relaciones en que se refiere a las actividades humanas, morales, espirituales, intelectuales, prácticas y psicológicas. El "Bodhi" es la iluminación y se emplea muy genéricamente, tanto en la literatura *mahayánica* como *hinayánica,* para designar a la mente en la que la Ignorancia está completamente eliminada; el Tathatá (talidad) o el Bhútatá (realidad) es metafísico. El Nirvana es concebido como estado espiritual en el que se aquieta todo disturbio pasional; el Tathágatagarbha es más psicológico que ontológico; el Citta se usa como perteneciente a la serie de términos mentales tales como Manas, Manovijñána, y otros Vijñánas, y no siempre es sinónimo de Bodhi o Pratyátmajñana, a no ser que se lo califique con adjetivos de pureza; el Súnyatá es un término negativo y definidamente epistemológico, y los eruditos budistas, en especial los de la escuela prajñá-*paramítica,* mostraron mucha predilección por este término, y vemos que el *Lankávatára* también se complujo en su utilización. Sin embargo, huelga decir que estos sinónimos sólo son útiles como señales indicadoras del camino hacia el contenido de la auto-realización.

Además de esto, tenemos dos o tres frases, repetidas con mucha frecuencia, para caracterizar la idea central del texto *mahayánico.* De hecho, cuando el sentido de estas frases se capta junto con el discurso psicológico del Citta y del Vijñána, se torna transparente toda la filosofía del Zen, tal como se la expone, y con ello, la tendencia general del pensamiento *mahayánico* .Lasfrases son: *"Vág-vikalpa-ahita",* o *"vág-akshara-prati-dfodpanam vinihata",* e *"sásvata-uccheda-sad-asad-drish-tt-vívariita"* Con éstas se saluda muy frecuentemente al lector en el Sútra. La primera frase y la segunda significan que el contenido interior de la noble comprensión se halla más allá del alcance de las palabras y del razonamiento analítico, y la tercera frase dice que la verdad última no ha de hallarse en el eternalismo, ni en el nihilismo, ni en el realismo, ni en el no-realismo.

El Sútra a veces llega a esto: "Oh Mahámati, debido a que los Sútras son predicados a todos los seres de acuerdo con sus modalidades de pensamiento, y no dan en el blanco en lo concerniente al sentido verdadero; las palabras no pueden restablecer la verdad tal corno es. Es como espejismo, por el cual los animales, engañados, juzgan erróneamente la presencia de agua donde en realidad no la hay; aun así, todas las doctrinas de los Sútras tienden a satisfacer la imaginación de la noble comprensión. Por tanto, oh Mahámati, acomódate al sentido, y no acapares palabras ni doctrinas."[29]

El significado de estos adjetivos y frases, es que no es posible ninguna interpretación conceptual de la Iluminación o auto-realización, y que la comprensión debe surgir de nuestra conciencia íntima, con independencia de la doctrina escritural o de cualquier otra ayuda. Pues todo lo que se necesita para conducirnos al logro del Pratyátmáryajñána está dentro de nosotros mismos, sólo que se trata de un estado de confusión debido al juicio erróneo *(vikalpa)* albergado e infuso *(vasana)* en la mente desde el tiempo sin inicio. Requiere confirmación o transmisión directa y personal de los Budas, pero hasta estos últimos son incapaces de despertarnos hacia un sublime estado de Iluminación, a no ser que concentremos nuestros esfuerzos espirituales en la obra de la auto-emancipación. Por tanto, el Sútra recomienda la meditación *(dhyána)* al igual que los medios para alcanzar la verdad de la consciencia más íntima.

[29] *Lankávatám,* Edición Nanjó, pág. 77.

Sin embargo, la idea del dhyána, como está explicada en el *Lankávatara,* difiere de lo que generalmente conocemos en la literatura *hinayánica?*[30] vale decir de aquellas clases de dhyána mencionadas en la primera parte de este ensayo. El Sútra distingue cuatro dhyánas: el primero es practicado por los que carecen de instrucción *.(bálopacárika),* tales como los Srávakas, los Prat-yekabuddhas, y los devotos del Yoga. Estos fueron instruidos en la doctrina del no-átman, y respecto del mundo como impermanente, impuro y productor de sufrimiento; siguen persistentemente estos pensamientos hasta realizar el samádhi de la extinción del pensamiento. El segundo dhyána se designa como "revisor de afirmación" *(artha-pravicaya),* con lo que se indica un examen intelectual de las afirmaciones o proposiciones, budistas o no-budistas, tales como "Cada objeto tiene sus marcas individuales", "No hay Atman personal", "Las cosas son creadas por un medio externo", o *"las* cosas están mutuamente determinadas"; y después del examen de estos temas, el practicante de este dhyána vuelve su pensamiento sobre la *no-atmanidad* de las cosas *(dhar-manairátmya) y* sobre los rasgos característicos de las diversas etapas *(bhúmi)* del Estado Bodhissátvíco, y finalmente, de acuerdo con el sentido allí implícito, prosigue su examen contemplativo. El tercer dhyána se llama "Apegarse a la Talidad" *(tathatálambana),* por lo que se comprende que la discriminación de las dos formas de *no-atmahidad* todavía se debe a una especulación analítica y que cuando las cosas se perciben verazmente *(yathábhútam),* tal análisis no es posible, pues entonces sólo se obtiene la unidad absoluta. El cuarto y último es el Tathágata-dhyána". Con éste se ingresa en la etapa del Estado Búdico en la que se disfruta de la triple beatitud perteneciente a la noble comprensión de la auto-realización y se cumplen actos maravillosos en favor de todos los seres sensibles.

En estos dhyánas observamos una perfección gradual de la vida budista, que culmina en la suma perfección espiritual del Estado Búdico, que está por encima de todos los estados intelectuales, y más allá del alcance de la consciencia relativa. Aquellos actos maravillosos e impensables *(acintya),* surgidos de la libertad espiritual, se llaman técnicamente "actos cumplidos sin sentido de utilidad" *(anábhogacaryá'), o* "actos sin propósito" como se refiere en otra parte, y significan la perfección de la vida budista.

De esa manera, el *Lankávatára* fue transmitido por el Bodhidharma a su primer discípulo Hui-w'é, como el documento más esclarecedor sobre la doctrina Zen. Pero el desarrollo del Zen en la China no siguió naturalmente la línea indicada en el Sútra, vale decir, según la modalidad hindú; el suelo en el que se trasplantó el dhyána del *Lankávatára* no favoreció su crecimiento, del mismo modo que como ocurrió en el clima original. El Zen estaba inspirado por la vida y espíritu del dhyána del Tathágata, pero creó su propia modalidad de manifestación. En verdad, fue ahí donde demostró su maravilloso poder de vitalidad y adaptación.

[30] Sin embargo, en el Samyukta Agaraa, fascículo XXXIII, pág. 93b. (Anguttara-Nikáya, XI, 10), hay un Sútra que trata sobre el verdadero dhyána *(éjámyajhaña)* que ha de distinguirse del dhyána no ejercitado *(khalunkajhaña).* Este último es comparado a un caballo mal disciplinado, guardado en un establo, que no piensa en sus deberes sino solamente en el forraje de que disfruta. De modo parecido, nunca pueden practicar exitosamente el dhyána quienes emprenden el ejercicio por mera satisfacción de sus objetivos egoístas; pues nunca llegarán a entender la verdad tal cual es. Si se desea la emancipación y el verdadero conocimiento, deben eliminarse la ira, la modorra, la inquietud y la duda, y entonces puede alcanzarse el dhyána, que no depende de ninguno de los elempntos, del espacio, de la consciencia, de la nada, ni de lo impensable; el dhyána no depende de este mundo ni de aquel mundo, ni de los cuerpos celestes, ni de oír, ver, recordar ni reconocer; el dhyána no depende de las ideas de apego ni búsqueda; el dhyána no guarda conformidad con el pensamiento ni la contemplación. Entonces e! "verdadero dhyána", como lo describe este Sútra de los Nikáyas, es más del Maháyána <lDe del denominado Hinayána.

La Doctrina de la Iluminación, como Zen, en la China

Para entender cómo la doctrina de la Iluminación o auto-realización llegó a traducirse en la China como Budismo Zen, debemos ver primero en qué varía la mente china de la hindú, en general. Una vez hecho esto, el Zen se presentará como un producto naturalísimo del suelo chino, en el que el Budismo fue trasplantado exitosamente a pesar de muchas condiciones adversas. Entonces, a grandes rasgos, los chinos están por encima de todos los pueblos muy prácticos, mientras los hindúes son visionarios y altamente especulativos. Tal vez no podamos juzgar a los chinos como inimaginativos y carentes de sentido dramático, pero cuando se los compara con los habitantes de la tierra natal del Buda, parecen tan grises, tan sombríos...

Los rasgos geográficos de cada país se reflejan singularmente en el pueblo. ¡La exuberante imaginación tropical contrasta con tanta vivacidad con la lúgubre frigidez de la practicidad común! Los hindúes son sutiles en el análisis y encandilantes en fulgor poético; los chinos son criaturas de la vida terrena, trabajan mucho y pesadamente, pero no se remontan por los aires. Su vida cotidiana consiste en cultivar el suelo, en juntar las hojas secas, en acarrear agua, en comprar y vender, en ser filiales, en observar los deberes sociales, en desarrollar un elaboradísimo sistema de cortesía. Ser práctico significa, en un sentido, ser histórico, observando el progreso del tiempo y registrando sus huellas a medida que quedan detrás. Los chinos muy bien pueden ufanarse de ser grandes documentadores, en contraposición a los hindúes, con su carencia de sentido del tiempo. No satisfechos con los libros impresos en papel y con tinta, los chinos llegaron a grabar profundamente sus acciones en la piedra, desarrollando un arte litográfico especial. Este hábito de registrar los acontecimientos desarrolló su literatura, y son sumamente literarios y nada inclinados a la guerra; aman una vida pacífica, de cultura. Su debilidad consiste en que ansían sacrificar los hechos en beneficio de los efectos literarios, pues no son muy exactos y científicos. El amor hacia la delicada retórica y las bellas expresiones ahogó con frecuencia su sentido práctico, pero aquí también se halla su arte. Bien reprimida incluso en esto, su sobriedad nunca alcanza aquella forma fantástica que encontramos en la mayoría de los textos *mahayánicos.*

Los chinos son grandiosos en muchos sentidos; su arquitectura es ciertamente grande; sus logros literarios merecen el agradecimiento del mundo, pero la lógica es uno de sus puntos fuertes; no lo son, en cambio, su filosofía ni su imaginación. Cuando el Budismo, con toda su dialéctica e imaginería característicamente hindúes fue introducido por primera vez en la China, debe haber hecho tambalear la mentalidad china. Mire sus dioses con muchas cabezas y brazos, algo que jamás entró en sus mentes, de hecho en la de ninguna otra nación que no fuera la de los hindúes. Piense en la riqueza de simbolismo de la que todos los seres de la literatura budista parecen estar dotados. El concepto matemático del infinito, el plan bodhissátvico de la salvación del mundo, el maravilloso proscenio antes que el Buda inicie sus sermones, no sólo en sus perfiles generales sino también en sus detalles —audaces, pero precisos, remontándose en vuelo, pero seguros en cada uno de sus pasos— éstos y muchos otros rasgos deben haber sido cosas de maravilla para el pueblo chino, práctico y afanado sobre la tierra.

Una cita de un Sútra *mahayánico* convencerá a los lectores sobre la diferencia entre las mentes hindú y china, con respecto a sus poderes imaginativos. En el *Saddharma-pundanka,* el Buda desea instruir a sus discípulos sobre al lapso transcurrido desde que lograra su Iluminación Suprema; no sólo afirma que es un error pensar que su Iluminación tuvo lugar incontables años atrás bajo el árbol *bódhico,* en la ciudad de *Gaya;* tampoco dice, de modo genérico, que eso sucedió épocas atrás, lo cual es muy probablemente la modalidad china, sino que describe de modo muy analítico en qué época tan remota llegó a la Iluminación.

"Pero, jóvenes de buena familia, la verdad es que muchos cientos de miles de miríadas de kotis de eones atrás, llegué a la Iluminación Suprema y Perfecta. A modo de ejemplo, jóvenes de buena familia, supongamos que existan los átomos de la tierra de quinientos mil miríadas de kotis, que exista algún hombre que tome uno de estos átomos de polvo y luego se interne en dirección oriental cinco millones de miríadas de kotis de mundos por delante, para depositar allí ese átomo de polvo; que el hombre separe, de esta manera, de todos aquellos mundos, la masa

total de la tierra, y de igual manera, y por el mismo acto, tal como se supone, deposite todos aquellos átomos en la dirección oriental. Ahora bien, jóvenes de buena familia, ¿pensaríais que alguien podría pesar, imaginar, contar o determinar la cantidad de estos mundos? Habiendo hablado así el Señor, el Bodhisattva Mahásattva Maitreya y toda la hueste de Bodhisattvas replicaron: Son incalculables, oh Señor, aquellos mundos, incontables, más allá del alcance del pensamiento. Ni siquiera todos los Srávakas y Pratye-kabuddhas, oh Señor, con su conocimiento *aryático,* podrán imaginarlos, contarlos o determinarlos. También para nosotros, oh Señor, los que somos Bodhisattvas que nos hallamos en el lugar del que no hay regreso, este punto está más allá de la esfera de nuestra comprensión; tan innumerables, oh Señor, son aquellos mundos.

"Dicho esto, el Buda habló a aquellos Bodhisatlvas Mahásattvas de la manera siguiente: Os anuncio, jóvenes de buena familia, y os declaro: Por más numerosos que sean aquellos mundos donde aquel hombre deposita aquellos átomos de polvo y donde no los deposita, no hay, jóvenes de buena familia, en todos aquellos cientos de miles de miríadas de kotis de mundos, tantos átomos de polvo como hay cientos de miles de miríadas de kotis de eones desde que llegué a la Iluminación Suprema y Perfecta.[31]

Tal concepto de número y tal método descriptivo jamás entraría en la mente china. Por supuesto, los chinos son capaces de concebir la larga duración y los grandes logros, en lo cual no están en zaga a nación alguna; pero expresar su idea de la vastedad según la modalidad de los filósofos hindúes estaría más allá de su comprensión.

Cuando las cosas no encuadran en la descripción conceptual y sin embargo han de ser comunicadas a los demás, los medios al alcance de la mayoría de las personas consistirían en guardar silencio, o declararlas simplemente como más allá de las palabras, o recurrir a la negación diciendo "no es esto", "no es aquéllo", o si se fuese filósofo, a escribir un libro que explique cuan lógicamente imposible era discurrir sobre tales temas; pero los hindúes hallaron un método muy nuevo de ilustrar las verdades filosóficas que no pueden aplicarse al razonamiento analítico: recurrieron, para su ilustración, a los milagros o fenómenos sobrenaturales. De manera que convirtieron al Buda en un gran mago; no sólo al Buda sino también a casi todos los principales personajes que aparecieron en las escrituras, convertidos en magos. Y según mi criterio éste es uno de los rasgos más encantadores de los textos *mahayánicos;* esta descripción de los fenómenos sobrenaturales guarda conexión con la .enseñanza de la doctrina abstrusa. Alguien puede pensar que esto es completamente infantil e injurioso para la dignidad del Buda, como maestro de solemnes verdades religiosas. Mas ésta es una interpretación superficial del asunto. Los idealistas hindúes sabían más y mejor; tenían una imaginación más penetrante, que emplearon con eficiencia siempre que el intelecto se entregó a una tarea que excedía sus facultades.

Debemos entender que la motivación de los *mahayanistas,* que hicieron que el Buda cumpliese todas estas hazañas mágicas, fue ilustrar a través de imágenes lo que en la misma naturaleza de las cosas no podría hacerse según un método corriente expedito al intelecto humano. Cuando el intelecto fracasó en el análisis de la esencia del Estado Búdico, su rica imaginación llegó en auxilio, visualizándolo. Cuando tratamos de explicar lógicamente la Iluminación, siempre nos hallamos envueltos en contradicciones. Mas cuando se apela a nuestra imaginación simbólica —en especial, si se está generosamente dotado de esta facultad— el asunto se comprende más prestamente. Al menos, éste parece haber sido el método hindú de concebir la significación del sobre-naturalismo.

Cuando Sáriputra preguntó a Vimalakírti cómo era posible que un cuarto tan pequeño como el suyo, con un sólo asiento, pudiese acomodar a todas las huestes de Bodhisattvas, Arhats y Devas, sumando muchos miles, que llegaban allí con Mañjusrí para visitar al filósofo, que estaba enfermo, Vimalakírti replicó: "¿Estáis aquí para buscar sillas o el Dharma? ... Quien busca al Dharma lo halla buscándolo en la nada." Luego, al saber por Mañjusrí dónde conseguir asientos, pide a un Buda llamado Sumerudíparája que le suministre 32.000 asientos de león, majestáticamente decorados y

[31] Según la versión inglesa de Kcm: *Libros Sagrados del Oriente (Saered Books of the East),* Tomo XXI, pág. 299-300

altos como 84.000 yojanas. Una vez traídos, su cuarto, anteriormente lo suficientemente amplio como para un sólo asiento, acomodó entonces a todo el séquito de Mañjusrí, y cada uno se sentó cómodamente en una silla celestial, y con todo la ciudad íntegra de Vaisáli y el resto del mundo no parecieron reparar en este atestado desborde. Sáriputra se asombró, fuera de toda medida, al presenciar este suceso sobrenatural, pero Vimalakírti explicó que para quienes entienden la doctrina de la emancipación espiritual, hasta el Monte Sumeru podría ser aprisionado en una semilla de mostaza, y podrían hacerse fluir las olas de los cuatro grandes océanos dentro de un solo poro de la piel *(romakúpa),* sin siquiera dar sentido alguno de incomodidad a cualquiera de los peces, cocodrilos, tortugas y otros seres vivientes que allí moran; el reino espiritual no estaba atado al espacio ni al tiempo. Citemos otro ejemplo del primer capítulo del *Lankávatára sútra,* que no aparece en la antiquísima traducción china. Cuando el Rey Ravana, a través del Bodhisattva Mahámati, pidió al Buda que revelara el contenido de su experiencia interior, el rey advirtió de repente que su residencia montañosa se convertía en innumerables montañas de piedras preciosas, decoradas muy artísticamente con celestial grandeza, y sobre cada una de estas montañas vio al Buda manifestado. Y ante cada Buda estaba el Rey Ravana con todo su séquito, al igual que todos los países de los diez sectores del mundo, y en cada uno de aquellos países aparecía el Tathágata, ante quien, nuevamente, estaba el Rey Ravana, sus familias, sus palacios, sus jardines, todo decorado exactamente en el mismo estilo que el suyo propio. Asimismo, estaba el Bodhisattva Mahámati en cada una de estas innumerables asambleas, pidiendo al Buda que declarase el contenido de su experiencia espiritual interior; y cuando el Buda concluyó su discurso sobre el tema, con cientos de miles de exquisitas voces, toda la escena se desvaneció repentinamente, y el Buda con todos sus Bodhisattvas y sus seguidores ya no estaban más; entonces el Rey Ravana se encontró totalmente solo en su viejo palacio, y reflexionó: "¿Quién fue el que formuló la pregunta? ¿Quién fue el que escuchó? ¿Qué fueron aquellos objetos que aparecieron ante mí? ¿Eso fue sueño? ¿O un fenómeno mágico?" Además reflexionó: Todas las cosas se parecen a esto, todas son creaciones de la propia mente. Cuando la mente discrimina, hay multiplicidad de cosas; mas cuando no discrimina, mira dentro del estado verdadero de las cosas." Al reflexionar de ese modo, oyó voces en el aire y en su propio palacio, que decían: "|Oh Rey, bien reflexionaste! ¡Debes comportarte según este criterio!"

La literatura *mahayánica* no es la única que documenta el poder milagroso del Buda, que trasciende todos los estados relativos del espacio y el tiempo, al igual que de las actividades humanas, mentales y físicas. De ningún modo las escrituras palis le van en zaga al Maháyána en este aspecto. Para no hablar del triple conocimiento del Buda, que consiste en el conocimiento del pasado, del futuro, y de su propia emancipación; él puede también practicar lo que se conoce como los tres prodigios, que son el prodigio místico, el prodigio de la educación, y el prodigio de la manifestación. Pero cuando examinamos cuidadosamente los milagros descriptos en los Nikáyas, vemos que no tienen otro objetivo en vista que la magnificación y deificación de la personalidad del Buda.

Los documentadores de estos milagros deben haber pensado que así podrían engrandecer más a su maestro, elevándolo muy por encima de los mortales corrientes, en la estimación de sus rivales. Desde nuestro moderno punto de vista fue muy infantil de su parte imaginar que cualquier acto desacostumbrado, cumplido por su maestro, atraería, como leemos en el *Kevaddha Sutta,* la atención del pueblo hacia el Budismo, reconociendo su valor superior por ese mero relato; pero en aquellos antiguos tiempos de la India, las masas, para no decir que incluso los eruditos, pensaban muchísimo en el sobrenaturalismo, y era natural que los budistas hicieran el mejor uso posible de esta creencia. Pero cuando llegamos a los Sútras *mahayánicos* percibimos de inmediato que los milagros descriptos aquí, en escala mucho mayor, nada tienen que ver con el sobrenaturalismo como tal, ni con ninguna motivación ulterior tal como el propagandismo o auto-agrandamiento, sino que están esencial e íntimamente conectados con la doctrina misma que está expuesta en los textos. Por ejemplo, en el *Prajñá-páramitá Sútra* todas las partes del cuerpo del Buda emiten simultáneamente innumerables rayos que iluminan de inmediato los más remotos confines de los mundos, mientras que, en el *Avatamsaka Sútra,* las diferentes partes de su cuerpo lanzan rayos de luz en diferentes ocasiones. En el *Saddharma-puñdaríka Sútra* un rayo de luz sale de dentro del círculo del cabello, entre las cejas del Buda, que ilumina más de un millón ochocientos países budistas del sector oriental, revelando en ellos

a todos los seres, incluso a los habitantes del infierno más profundo, llamado Avici. Es evidente que los escritores *mahayánicos* de estos Sutras tenían en sus mentes algo muy diferente de los compiladores *hinayánicos* de los *Nikáyyas* en sus narraciones sobre el poder milagroso del Buda. Lo que fue eso, aquí lo señalé de un modo muy genérico. Sin duda, un estudio sistemático y en detalle del sobrenaturalismo *mahayánico* sería interesante.

Creo que, en todo caso, las referencias anteriores bastarán para establecer mi tesis de que la razón de que se introdujera el sobrenaturalismo en la literatura *mahayánica* del Budismo consistió en demostrar la imposibilidad intelectual de comprender los hechos espirituales. Mientras la filosofía agotó sus recursos para explicarlos lógicamente, Vimalakírti (igual que Báhva, un místico védico), permaneció en silencio; no satisfechos con esto, los escritores *mahayánicos* hindúes introdujeron después el simbolismo sobrenaturalista, pero correspondió a los budistas Zen chinos inventar sus propios métodos de encarar, según sus propias necesidades e intuición las dificultades de comunicar la propia experiencia espiritual, la más elevada y la más profunda, conocida en el Budismo como Iluminación.

Los chinos no tienen, como los hindúes, la aptitud de esconderse en las nubes del misterio y del sobrenaturalismo. Chwang-tzé y Lieh-lzé fueron los que más se aproximaron, en la antigua China, al tipo mental hindú, pero su misticismo no está a punto de acercase al de los mahayanistas hindúes en grandeza, en elaboración, y en el alto vuelo de la imaginación. Chwang-tzé hizo lo mejor que pudo cuando se remontó por los aires en el lomo del Tai-p'eng, cuyas alas se elevaron como nubes suspendidas; y Lieh-tze hizo lo propio cuando pudo comandar las alas y nubes como si fuesen sus aurigas. Los taoístas posteriores soñaron con ascender a los cielos después de muchos años de disciplina ascética, bebiendo un elixir vital preparado con diversas hierbas extrañas. Así es como en la China tenemos tantos ermitaños taoístas que viven en las montañas, apartados de la morada humana. Sin embargo, no está documentado en la historia que haya santos o filósofos chinos, capaces de igualar a Vimalakírti o Mañjusrí, ni siquiera a alguno de los Arhats. El veredicto confuciano de que ningún hombre superior habla jamás de milagros, prodigios ni sobrenaturalismo, es la verdadera expresión de la psicología china. Los chinos son integralmente prácticos. Deben tener su propio método interpretativo de la doctrina de la Iluminación, como se aplica a su vida cotidiana, y no pudieron dejar de crear el Zen como expresión de su experiencia espiritual más íntima.

Si la imaginería del sobrenaturalismo no apeló al sobrio carácter chino, ¿cómo se la ingeniaron los seguidores chinos de la Iluminación para expresarse? ¿Adoptaron el método intelectual de la filosofía del Súnyatá'? No; esto tampoco era de su gusto, ni estaba dentro del alcance de su calibre intelectual. El *Prajñá-páramitá* fue una creación hindú y no china. Pudieron haber producido un Chwanz-tzé o aquellos soñadores taoístas de las Seis Dinastías, pero no un Nágárjuna ni un Sankára.

El genio chino iba a demostrarse de algún otro modo. Cuando los chinos empezaron a asimilar íntimamente el Budismo como doctrina de la Iluminación, el único curso que abrieron a sus mentes prácticas y concretas fue producir el Zen. Cuando llegamos al Zen después de ver todos los maravillosos milagros desplegados por los escritores *mahayánicos* hindúes, y después de las especulaciones elevadamente abstractas de los pensadores *mahyanícos*, ¿qué cambio de escenario tenemos aquí? De la frente del Buda no salen rayos, no se ponen de relieve los séquitos de Bodhisattvas, nada hay que golpee particularmente nuestros sentidos como raro o extraordinario, o como más allá de la inteligencia, más allá del alcance del razonamiento lógico. Las personas con las que nos asociamos son todas mortales corrientes, como nosotros; no enfrentamos ideas abstractas, ni sutilezas dialécticas. Las montañas se elevan en su altura hacia el cielo, todos los ríos desembocan en el océano. Las plantas brotan en la primavera y las flores florecen de rojo. Cuando la luna brilla serena, los poetas se embriagan suavemente y entonan una canción de paz eterna. ¡Cuan prosaico, cuan corriente, podemos decir! Mas aquí estaba el alma china, y en ella llegó a crecer el Budismo. Cuando un monje pregunta quién es el Buda, el maestro señala su imagen en la Sala del Buda; no se da explicación ni se sugiere argumento alguno. Cuando la mente es tema de discurso, un, monje pregunta: "De todos modos, ¿qué es la mente?" "La mente", —dice el maestro—. "No entiendo, Señor." "Tampoco yo", es la pronta respuesta del maestro. En otra ocasión, un monje se preocupa por la cuestión de la inmortalidad. "¿Cómo puedo escapar de la esclavitud de nacimiento y muerte?" El maestro responde: "¿Dónde estás?" Los adeptos del Zen, por costumbre, jamás desperdician el tiempo respondiendo a preguntas, ni son disquisitivos. Sus respuestas son siempre concisas y definitivas, siguiendo a las preguntas con la rapidez del relámpago. Alguien preguntó: "¿Cuál es la fundamental doctrina del Buda?" Dijo el maestro: "En este abanico hay bastante brisa como para

refrescarme." "¡Qué muy precisa respuesta! Aquella fórmula inevitable del Budismo, la Noble Verdad Óctuple, aparentemente no tiene cabida en el esquema de la doctrina Zen, como tampoco nos amenaza aquella afirmación persistentemente enigmática del *Prajñá-para-mitá;* "taccittam yaccittam acittam".

Una vez, Ummon (Yiin-mén) apareció en el pulpito, y dijo: "En esta escuela del Zen no se necesita palabras; ¿cuál es, entonces, la esencia última de la doctrina Zen?" Así, al proponer la pregunta, extendió sus brazos, y sin otra observación descendió del pulpito. Este era el modo en que los budistas chinos interpretaban la doctrina de la Iluminación, éste era el modo con que expusieron el *Pratyátmajñánagocara* del *Lankávatára.* Y para los budistas chinos" éste era el único modo, y la experiencia íntima del Buda debía demostrarse, no intelectual ni analíticamente, ni de manera sobrenatural, sino directamente en nuestra vida práctica. Pues la vida, en tanto y en cuanto se la viva in *concreto,* está por encima de los conceptos al igual que de las imágenes. Para entender esto tenemos que bucear en ella y entrar en contacto con ella personalmente; extraer o cortar un pedazo para inspeccionarlo, la asesina; cuando se piensa haber penetrado la esencia de ella, ya no existe más, pues cesó de existir, y permanece inmóvil y disecada totalmente. Por esta razón las mentes de la China, desde la llegada de Bodhidharma, trabajaron sobre el problema de cómo mejor presentar la doctrina de la Iluminación en su atavío genuino, para adecuar sus modalidades de sentir y pensar, y no fue hasta después de Hui-néng (Yenó) que resolvieron satisfactoriamente el problema y se cumplió la gran tarea de construir una escuela que se conocería, de allí en adelante, como Zen.

El que el Zen fuese algo que la mente china quiso poseer cuando comprendió integralmente la doctrina del Budismo, está probado por dos hechos históricos irrefutables; primero, después del establecimiento del Zen, fue esta doctrina la que rigió en China mientras que las demás escuelas del Budismo, excepto la secta de la Tierra Pura no llegaron a sobrevivir; y segundo, antes que el Budismo se tradujese en Zen, jamás llegó a constituir una relación íntima con el pensamiento genuino de la China, con lo cual me refiero al Confucianismo.

Veamos primero cómo el Zen vino a regir la vida espiritual de la China. El sentido íntimo de la Iluminación no se entendió en la China, excepto intelectualmente, en los primeros tiempos del Budismo. Esto era natural, considerando que en este aspecto la mente china era superada por la hindú. Como dije antes, la audacia y sutileza de la filosofía *mahayánica* asombró con justicia a los chinos que, antes de la introducción del Budismo, prácticamente carecían de un sistema de pensamiento digno de llamarse así, excepto la ciencia moral. En esta última eran conscientes de su propia fuerza; hasta devotos budistas como I-ching (Gijó) y Hs'üan-chuang (Genjó) lo reconocieron, con todo su ardor en pro de la psicología *yogacárica y* la metafísica *avatamsákica;* pensaban que su país, en lo atinente a cultura moral, descollaba en la tierra de su fe o al menos nada tenía que aprender de aquélla.

Como los Sútras y Shastras *mahayánicos* fueron traducidos en rápida sucesión por eruditos capaces, ilustrados y devotos, tanto nativos como hindúes, la mentalidad china fue inducida a explorar una región a la que no se aventuraran desde muy atrás. En las primitivas historias biográficas chinas sobre el Budismo, descubrimos comentaristas, expositores y filósofos, incontables traductores y adeptos del denominado dhyána. Los estudiosos budistas al principio estuvieron muy ocupados en asimilar intelectualmente las diversas doctrinas propuestas en la literatura *mahayánica.* Estas doctrinas no sólo eran profundas y complicadas sino que también se contradecían recíprocamente, a menos superficialmente. Si los eruditos tenían que introducirse en las honduras del pensamiento budista, debían de algún modo desenredar estas marañas. Mas si fuesen suficientemente críticos podrían hacerlo con comparativa facilidad, lo cual, sin embargo, era algo que nunca podía esperarse de aquellos budistas primitivos; pues aun en estos tiempos modernos los estudiosos budistas, en algunos puntos, se considerarán como no muy devotos ni ortodoxos. Todos ellos no abrigaban ni siquiera una sombra de duda sobre lo genuino de los textos *mahayánicos,* en el sentido de que documentaran fiel y literalmente las palabras mismas del Buda, y por tanto debieron idear algunos sistemas conciliatorios entre las diversas doctrinas enseñadas en las Escrituras. Debieron averiguar cuál era el primer objeto de la aparición del Buda en el mundo ignorante, corrompido y entregado al karma y la transmigración eterna. Tales esfuerzos de parte de los filósofos budistas desarrollaron lo que ha de designarse definidamente como Budismo chino.

Mientras continuaba, por una parte, esta asimilación intelectual, el aspecto práctico del Budismo también era estudiado asiduamente. Algunos seguían los textos vi*náyicos* y otros se consagraban al dominio del dhyána. Pero lo que ahora se conoce como dhyána no era el dhyána del Budismo Zen; era meditación, concentración del propio pensamiento sobre algunas ideas tales como la impermanencia, la ausencia del ego en las cosas, la cadena de causalidad, o los atributos del Buda. Incluso Bodhidharma, el fundador del Budismo Zen, era considerado por los historiadores como perteneciente a esta clase de adeptos *dhyánicos*, y no se apreciaban plenamente sus peculiares méritos como maestro de una escuela de Budismo, enteramente nueva. Esto era inevitable; el pueblo chino no estaba aun muy dispuesto a aceptar la nueva forma, pues sólo había captado inadecuadamente la doctrina de la Iluminación en todas sus conexiones.

Sin embargo, la importancia de la Iluminación en sus aspectos prácticos no era pasada por alto completamente en el laberinto de complejidades doctrinales.

Chihi' (Chigi, 531-597), uno de los fundadores de la escuela T'ien Tai y máximo filósofo budista de la China, despertó plenamente al significado del dhyána como medio para alcanzar la Iluminación. Con todas sus facultades analíticas, su especulación tuvo espacio suficiente para la práctica del dhyána. Su obra sobre "La Tranquilización y la Contemplación" es explícita en este punto. Su idea era llevar adelante ejercicios intelectuales y espirituales en perfecta armonía, y no subrayar parcialmente ninguno de los dos, ni el Samádhi ni el Prajñá, a expensas del otro. Lamentablemente, sus seguidores se tornaron cada vez más unilaterales hasta que descuidaron la práctica del dhyána en pro de la intelectualización. De ahí su actitud antagónica posterior para con quienes abogaban por el Budismo Zen, de lo cual, sin embargo, este último, hasta cierto punto, también es responsable.

Se debió a Bodhidharma (muerto en el año 528),[32] que el Zen llegase a ser el Budismo de la China. El fue quien inició este movimiento que demostró ser tan fructífero entre un pueblo entregado a los asuntos prácticos de la vida. Cuando declaró su mensaje, aun teñido con colores hindúes, no pudo ser enteramente independiente de la tradicional metafísica budista de la época. Su alusión al *Vajra-samádhi y* al *Lankávatára* era natural, pero las semillas del Zen fueron sembradas por sus manos. Entonces se quedó con sus discípulos genuinos para ver que estas semillas creciesen en armonía con el suelo y el clima. Insumió unos doscientos años el que las semillas del Zen rindiesen su fruto, rico y vigoroso **en** la vida, y plenamente aclimatado, aunque reteniendo intacta la esencia de lo que constituye el Budismo.

Hui-néng (637-713), el sexto patriarca después de Bodhidharma, fue realmente el fundador chino del Zen;

117

pues a través de él y de sus seguidores directos el Zen pudo despojarse de los atavíos tomados en préstamo de la India, empezándose a usar los propios diseños, cosidos por manos nativas. Por supuesto, el espíritu del Zen era el mismo que el llegado a la China, transmitido sin interrupción desde el Buda, pero la forma de expresión era integralmente china, pues se trataba de su propia creación. Después de esto el surgimiento del Zen fue fenomenal. La energía latente, almacenada durante el tiempo de aclimatación, irrumpió de repente en labor activa, y el Zen casi tuvo una marcha triunfal a través de toda la tierra de Cathay. Durante la dinastía T'ang (618-906), cuando la cultura china alcanzó su consumación, los grandes maestros Zen se sucedieron uno tras otro en la construcción de monasterios y en educar monjas al igual que discípulos laicos, eruditos no sólo en los clásicos confucianos sino también en la tradición *maha-yánica* del Budismo. Tampoco los emperadores les iban en zaga en tributar su respeo a estos videntes del Zen, invitándoseles a presentarse en la corte a fin de pronunciar sermones a estos personajes augustos. Cuando el Budismo fue perseguido por razones políticas, lo cual causó la pérdida de

[32] En cuanto a esto y lo que sigue, véase el Ensayo titulado: Historia del Budismo Zen desde Bodhidharma hasta Hui-néng"

muchos documentos valiosos, obras de arte, y la decadencia de algunas escuelas, el Zen fue siempre el primero en recuperarse y renovar sus actividades con redoblada energía y entusiasmo, A través de las Cinco Dinastías, en la primera mitad del siglo x, cuando China se dividió nuevamente en reinos menores, y la situación política en general parecía desfavorable para que medrasen los sentimientos religiosos, el Zen prosperó como antes y los maestros mantuvieron sin perturbaciones sus centros monásticos.

Con el surgimiento de la dinastía Sung (960-1279) el Zen alcanzó la cima de su evolución e influencia, mientras las demás sectas del Budismo dieron signos de rápida decadencia. Si se abre la historia en las páginas de las dinastías Yüan (1280-1367) y Ming (1368-1661), el Budismo se encuentra identificado con el Zen. El Kegon (Avatamsaka), Tendai (T'icn-tai), Sanron (San-lun), Kusha (Abhidharma-kosa), Hossó (Yogácára) y Shingon (Mantra), si no quedaron barridos por completo por la persecución, sufrieron tremendamente por falta de sangre nueva. Tal vez tenían que morir de cualquier forma por no haber sido asimilados por completo por el pensamiento y sentimientos chinos; había demasiados elementos hindúes que impedían una plena aclimatación. De cualquier modo, el Zen, como esencia de la mente del Buda, continuó floreciendo de manera que cualquier mentalidad china inclinada hacia el Budismo llegó a estudiar el Zen y dejó de lado el resto de las escuelas budistas aun en existencia, aunque en una última etapa de su actividad productiva. La única forma de Budismo que retiene su vitalidad hasta cierto punto, incluso hasta nuestros días, es el Zen, más o menos modificado para acomodar la tendencia de la Tierra Pura desarrollada inmediatamente después de la introducción del Budismo en la China.

La razón de este estado de cosas se hallaba en la historia religiosa de la China, y fue así que el Zen se despojó de imágenes, conceptos y modos de pensar importados de la India junto con el pensamiento budista; y por propia consciencia el Zen creó una literatura original, mejor adaptada a la exposición de la verdad de la Iluminación. Esta literatura fue única en muchos sentidos, pero estaba en perfecto acuerdo con el *modus operandi* mental de la China y fue natural que lo impulsase al máximo. Bodhidharma enseñó a sus discípulos a mirar directamente dentro de la esencia de la doctrina del Buda, descartando las maneras externas de presentación; les dijo que no siguiesen la interpretación conceptual y analítica de la doctrina de la Iluminación. Los adherentes literales de los Sútras objetaron esto e hicieron todo lo posible por impedir el desarrollo de la doctrina del Dharma. Pero a pesar de la oposición, aquélla evolucionó.

Los discípulos dominaron el arte de captar el hecho central del Budismo. Una vez cumplido esto, procedieron *a.* demostrarlo según sus propios métodos, usando su propia terminología, sin entrar a considerar el modo tradicional, o más bien importado, de expresión. No abandonaron por entero la antigua manera de hablar; pues *se* refieren a Buda, Tathágata, Nirvana, Bodhi, Trikáya, Karrna, transmigración, emancipación, y muchas otras ideas constitutivas del cuerpo del Budismo; pero no mencionan la Dodécupla Cadena de Originación, la Noble Verdad Cuádruple, ni el Recto Sendero Óctuple. Cuando leemos la literatura Zen sin que se nos hable de su relación con el Budismo, puede ser que no lleguemos a reconocerlo en cosas tales que, por lo general, se consideran específicamente budistas. Cuando Yakusan (Yüeh-shan, 751-834) vio a un monje, la preguntó: "¿De dónde vienes?" "¿Vengo del Sud del Lago." "¿El Lago desborda agua?" "No, señor, todavía no desborda." "Es raro", dijo el maestro, "¿por qué no desborda después de tanta lluvia?" A esta última pregunta el monje no pudo dar respuesta satisfactoria; entonces Ungan (Yün-yen), uno de los discípulos de Yakusan, dijo: "Desborda, ciertamente", mientras Dósan (Tung-shan), otro de sus discípulos, exclamó: "¿En qué kalpa no pudo desbordar?" ¿Detectamos en estos diálogos algún rastro de Budismo? ¿No parece que estuvieran hablando de un asunto que sucede muy corrientemente? Pero, según los maestros, sus charlas están, hasta el borde, llenas de Zen, y la literatura Zen abunda ciertamente en tales trivialidades aparentes. De hecho, en lo que atañe a su fraseología y modalidad demostrativa, el Zen parecería no tener nada en común con el Budismo y algunos críticos casi están justificados al designar al Zen como una anomalía china del Budismo, como se refirió al principio de este Ensayo.

En la historia de la literatura china, los escritos Zen conocidos como *Yü-lu* (Goroku) forman por sí una clase, y se debe a ellos que se conserve el coloquialismo chino de la dinastía T'ang y de la primitiva dinastía Sung. Los hombres de letras de la China desdeñaron escribir en otro estilo que no fuera el clásico, escogiendo deliberadamente palabras, frases y expresiones tales que enalteciesen la

gracia de la composición. Toda la literatura con que contamos, perteneciente a aquellos tiempos prístinos de la cultura china es, por tanto, modelo de tan cultivado estilo. Los maestros Zen no desdeñaron necesariamente el clasicismo; se entregaron a la literatura superior tanto como sus contemporáneos; eran también muy educados e instruidos; pero hallaron en el coloquialismo un medio mejor y más poderoso para la expresión de sus experiencias íntimas. Este es, en general, el caso de los reformadores espirituales, que quieren expresarse a través del medio más íntimo a sus sentimientos y que están mejor adaptados a su modalidad original de considerar las cosas. Hacen todo lo posible por evitar la nomenclatura en boga, que rebosa viejas asociaciones que tienden a carecer de propósitos vitales y, por lo tanto, de efectos vivificantes. Las experiencias vivas deben expresarse en un lenguaje vivo y no con imágenes y conceptos gastados. Por lo tanto, los maestros Zen hicieron lo que pudieron para ayudar a emplear y utilizar libremente las palabras y frases vivas de la época. ¿Esto no demuestra que en la China, el Budismo cesó, a través del Zen, de ser una importación foránea y que se transformó en una creación original de la mente nativa? Y precisamente, porque el Zen pudo convertirse en un producto genuino, sobrevivió a todas las demás escuelas del Budismo. En otras palabras, el Zen fue la única forma en la que la mentalidad china pudo acomodar, apreciar y asimilar la doctrina budista de la Iluminación.

Espero haber demostrado cómo el Budismo —vale decir, la doctrina de la Iluminación— debió transformarse en Zen, en la China, y a través de esta transformación el Zen sobrevivió a las demás escuelas del Budismo. Enfoquemos ahora el segundo punto, como dijimos antes, en el que veremos cómo el Zen llegó a crear la filosofía Sung. Cuando digo que el Budismo no afectó en realidad el pensamiento chino hasta convertirse en Zen, a través del cual el genio creador chino empezó a formular su filosofía sobre un lineamiento mucho más hondo y más idealista que el del período Ante-Ch'in, habrá muchos que objetarán este criterio. Es cierto que el Budismo empezó a ejercer su influencia entre los pensadores chinos incluso durante la última dinastía Han, como vemos, por ejemplo, en el "Ensayo sobre la Razón y el Error", de Mou-tzé, escrito entre los años 190 y 220 de nuestra era. Después de esto hubo muchos escritores que discutieron las doctrinas budistas del Karma, la Causalidad y la Inmortalidad; pues éstas fueron algunas de las ideas introducidas desde la India a través del Budismo.

Sin embargo, los budistas mantuvieron acaloradas controversias con los taoístas desde el siglo VI en adelante. La modalidad con la que el Budismo ejerció su influencia sobre el Taoísmo fue no sólo en forma de controversia sino también en la modelación real de su pensamiento y literatura. Hubo muchos puntos de contacto entre el Taoísmo y el Budismo: y naturalmente el primer objeto contra el que trabajó el Budismo, al crecer en importancia y poder no sólo como sistema religioso sino también como filosofía y poseedor de una inagotable riqueza de conocimiento, fue el Taoísmo; si bien se admitió que el Budismo, a su vez, tomó muchas cosas del Taoísmo a fin de tornarse más fácilmente aceptable para las mentes nativas. En conjunto, el Taoísmo debe más al Budismo en cuanto a su organización, ritos, literatura y filosofía. El Taoísmo sistematizó, según el modelo budista, todas las supersticiones populares, genuinas de la China, y construyó una mezcla religiosa en la que los elementos hindúes se hallan mezclados más o menos incongruentemente con el Laotzeanismo y el popular deseo de inmortalidad, bienestar mundano, y lo que llaman "pureza".

Mas el Taoísmo, como creencia popular, está lleno de supersticiones que no están en contacto vital con la principal corriente religiosa del pensamiento ortodoxo chino que es representado, mantenido y abrigado por los literatos, incluidos los funcionarios gubernamentales. En mayor medida, el Taoísmo es la versión popular y supersticiosa del Budismo, pero habrá muchos críticos (quien escribe esto es uno) que más bien vacilarán en considerar la esencia del Budismo suficientemente transcripta en los términos de los taoístas. A no ser que los confucianos no se sintiesen impulsados a asimilar el pensamiento budista dentro de su sistema, tan naturalmente que intentaren reconstruir la estructura total de las ideas confucianas, no meramente por reconciliación, sino para ahondarla, enriquecerla y resucitarla, no podemos decir que el Budismo entrase en la vida del pensamiento chino, convirtiéndose en posesión real de la mente china. Pero esto se hizo durante la dinastía Sung, cuando los filósofos confucianos introdujeron las ideas budistas en su doctrina, y reconstruyeron todo el sistema sobre una nueva base que, sin embargo, la consideraban el curso necesario para el desarrollo del Confucianismo. Sea lo que fuere, no hay duda que la filosofía Sung se enriqueció y profundizó absorbiendo los puntos de

vista budistas. En esto, concuerdan todos los historiadores del desarrollo intelectual chino.

Sin embargo, hay una pregunta que puede formularse, concerniente a esta reconstrucción general del Confucianismo sobre el esquema idealista budista. *¿Si* el Zen no hubiese evolucionado en China como interpretación nativa de la Doctrina de la Iluminación, y preparado el camino para el surgimiento de grandes escritores confucianos, tales como Chou-Tun I (1017-1073), los hermanos Cheng, Ch'eng-Hao (1032-1085) y Ch'eng I (1035-1107), y Chu Hsi (1130-1200), habría habido un renacimiento de la doctrina ortodoxa china? Según mi parecer, sin el Zen, la dinastía Sung no hubiese visto la fenomenal eclosión de lo que los historiadores chinos llaman la "Ciencia de la Razón". Como ya dijimos, el Zen fue la única forma en que el Budismo pudo entrar en la mentalidad china. Al ser este el caso, cuanto produjesen después en los dominios del pensamiento no pudo sino estar matizado por el Zen. Obsérvese cómo fue recibida por los pensadores nativos la escuela psicológica de Yogácára. Primero fue propugnada, propuesta y comentada por Hsüang-chuang y sus grandes discípulos, mas este profundo estudio de la mente humana era demasiado analítico, incluso para las mejores mentes de la China, y no prosperó mucho después de Hsüan-chuang.

¿Cómo se produjo entonces la filosofía del Prajñá-páramitá? Fue traída a la China, en el siglo I, inmediatamente después de la introducción del Budismo, y luego fue sostenida e interpretada más aptamente por Kumára-jíva y sus discípulos chinos. Tuvo una mejor perspectiva que el Yogácára pues su contraparte china se hallaba en la doctrina de Lao-tzé y sus seguidores. Aquellos dos grupos de filósofos, budistas y laotzeanos, pueden clasificarse como pertenecientes al mismo tipo de pensamiento; pero incluso en este caso los chinos no demostraron ninguna gran disposición como para abrazar este sistema *sunyático.* ¿Por qué fue esto? La razón era evidente, viendo que a pesar de cierto acuerdo entre las dos escuelas sobre bases muy amplias, la modalidad *sunyática* de pensamiento era, por completo, demasiado metafísica, de demasiado alto vuelo, o, según el punto de vista chino, demasiado *in nubibus,* y la tendencia práctica de las mentes nativas no llegaron naturalmente a evolucionar sobre ello; incluso en los discípulos de Lao-tzé y Chwang-tzé se hallaba la mancha o la virtud del utilitarismo, hondamente arraigada en todas las modalidades de sentimiento chinas.

Además de la escuela *madhyamíkica* de Nágárjuna y la escuela *yogacárica* de Asanga, ambas desarrolladas en el país del mismo Buda, estaban la filosofía Tendai de Chih-i y el sistema *avatamsákico* de Hsien-srou (643-712). Estos últimos fueron, en un sentido, creaciones de los pensadores budistas nativos, y si hubiesen sido asimilables por parte de sus compatriotas, no se las habría descuidado, y su estudio, en vez de reducirse dentro de un estrecho círculo de especialistas budistas, hubiese desbordado dentro de las fronteras confucianas al igual que taoístas. Que no lo fueron lo demuestra el hecho de que eran todavía foráneas y una especie de traducción, no literal, ciertamente, sino más o menos conceptual. Por lo tanto, al budismo no le quedó otro camino que transformarse en Zen antes de poder aclimatarse integralmente y crecer como planta nativa. Una vez logrado esto por la naturaleza inherente del Budismo, tuvo lugar esta realización; el Zen se convirtió en carne y huesos del pensamiento chino e inspiró a los confucianos de la dinastía Sung a reconstruir el cimiento de su filosofía sobre los planos idealistas del Budismo.

Podemos ahora concluir que el Zen, a pesar de lo tosco y extraordinario de sus rasgos externos, pertenece al sistema general del Budismo. Y por Budismo entendemos no sólo la doctrina del Buda como la documentan los Agamas primitivos, sino también las posteriores especulaciones, filosóficas y religiosas, relativas a la persona y vida del Buda. Su grandeza personal fue tal que ocasionalmente hizo que sus discípulos adelantasen teorías en algún sentido contrarias al consejo que se suponía había dado su Maestro. Esto fue inevitable. El mundo, con todo su contenido, tanto individualmente como en conjunto, está sujeto a nuestra interpretación subjetiva, que no es una interpretación caprichosa ciertamente, sino la eclosión de nuestra necesidad interior, de nuestros anhelos religiosos. Hasta el Buda como objeto de propia experiencia religiosa no pudo escapar a esto; su personalidad estaba constituida de tal suerte que despertase en nosotros todos los pensamientos y sentimientos que, en la actualidad, corren bajo la denominación de Budismo. Las ideas más significativas y fructíferas provocadas por el Buda se relacionaban con la Iluminación y el Nirvana. Estos dos hechos se pusieron de relieve más destacadamente en su larga y pacífica vida de setenta y nueve años, y todas las teorías y creencias relativas al Buda son intentos para entender estos hechos según los términos de

nuestra experiencia religiosa. De manera que el Budismo evolucionó hasta tener un significado mucho más amplio que el que entiende la mayoría de los eruditos.

La Iluminación y el Nirvana del Buda fueron en su vida dos ideas separadas, como se desarrolló en la historia hace tantos siglos, pero desde el punto de vista religioso han de considerarse como una sola idea. Vale decir, entender el contenido y el valor de la Iluminación es lo mismo que comprender la significación del Nirvana. Apoyándose en esto, los mahayanistas desarrollaron dos corrientes de pensamiento: una consistía en confiar en nuestros esfuerzos intelectuales hasta el máximo de sus posibilidades, y el otro, en proseguir el método práctico adoptado por el Buda, en verdad por todos los hindúes buscadores de la verdad, empeñados en hallar en la práctica del dhyána algo que conduzca directamente hacia la Iluminación. Huelga decir que, en ambos esfuerzos, el impulso original yace en la íntima consciencia religiosa de los budistas piadosos.

Los textos *mahayánicos,* recopilados durante unos pocos siglos después del Buda, testimonian el criterio aquí presentado. De éstos, el único compuesto expresamente para propagar la doctrina de la escuela Zen es el *Lankávatára* en el que el contenido de la Iluminación, hasta donde lo admiten las palabras, es presentado desde un punto de vista psicológico, filosófico y práctico. Cuando aquél fue introducido en la China y asimilado integralmente según los métodos chinos de pensar y sentir, la principal tesis del Sútra llegó a demostrarse de un modo tal como el que actualmente se considera característicamente Zen. La verdad tiene muchas avenidas de aproximación, a través de las cuales se da a conocer a la mente humana. Pero la elección que ésta efectúe depende de ciertas limitaciones bajo las cuales opera. La superabundancia de la imaginación hindú con el resultado del sobrenaturalismo y del maravilloso simbolismo, y el sentido chino de lo práctico y su amor hacia los concretos hechos cotidianos de la vida, tuvieron como consecuencia el Budismo Zen. Ahora podrá entender, aunque sólo a modo de intento, la mayoría de los lectores en la actualidad, las siguientes definiciones del Zen ofrecidas por los maestros:

Cuando se le preguntó a Jóshu qué era el Zen, respondió: "Hoy está nublado y no contestaré." Ante la misma pregunta, ésta fue la réplica de Um-mon: "Eso es." En otra ocasión el maestro no fue afirmativo, pues dijo: "Ninguna palabra que deba predicarse."

Al ser éstas algunas definiciones dadas sobre el Zen por los maestros, ¿en qué relación concibieron al Zen como sustentador de la doctrina de la Iluminación, enseñada en los Sútras? *¿Lo* concibieron según la modalidad del *Lankávatára o* según la del *Prajñá-páramitá?* No, el Zen tenia que ser dueño de su propio método; la mente china rehusó seguir ciegamente los modelos hindúes. Si esto es aun discutible, léase lo siguiente:

Un monje preguntó a Kan (Chien), que vivía en Haryo (Pa-ling): "¿Hay alguna diferencia entre la doctrina del Patriarca y la de los Sútras, o no?" El maestro dijo: "Cuando llega el tiempo frío, las aves vuelan a los árboles, mientras que el pato desciende a las aguas."

Ho-yen (Fa-yen) de Gosozan (Wu-tsu-shan) comentó esto, diciendo: "Él gran maestro de Pa-ling expresó sólo una mitad de la verdad. Yo no hubiera sostenido eso así. Lo mío es: Cuando se recoge agua en las manos, la luna se refleja en ellas; cuando se tocan flores, el aroma se impregna en el manto."

LA ILUMINACIÓN Y LA IGNORANCIA

I

Aunque parezca extraño, el hecho es que los estudiosos budistas se absorben demasiado en el estudio de lo que consideran la doctrina del Buda y la exposición del Dharma por sus discípulos, mientras descuidan por completo el estudio de la experiencia espiritual del Buda. Sin embargo, según mi criterio, lo primero que tenemos que hacer para dilucidar el pensamiento budista es indagar en la naturaleza de esta experiencia personal del Buda, que según está documentado se presentó a su consciencia más íntima en el instante de la Iluminación *(sambodhi).* Lo que el Buda enseñó a sus discípulos fue el producto consciente de su elaboración intelectual para hacerles ver y comprender lo que él mismo vio y comprendió. Este producto intelectual, aunque presentado filosóficamente, no penetra necesariamente en la esencia interior de la Iluminación experimentada por el Buda. Por tanto, cuando queremos captar el espíritu del Budismo, que esencialmente se desarrolla partiendo del contenido de la Iluminación, tenemos que familiarizarnos con el significado de la experiencia del fundador, experiencia en virtud de la cual él es ciertamente el Buda y el fundador del sistema religioso que lleva su nombre. Veamos qué documentación tenemos de esta experiencia, y cuáles fueron sus antecedentes y consecuencias.[1]

En el Dígha-Nikáya hay un Sútra conocido como el *Mahápadána Suttanta,* en el que se representa al Buda iluminando a sus discípulos respecto de los seis Budas que que le precedieron. Los hechos relativos a sus vidas como Bodhisattvas y Budas son casi idénticos en cada caso, excepto en detalles incidentales: pues se supone que todos los Budas tuvieron un sólo y mismo curso. Por tanto, cuando Gautama, el Buda del Kalpa actual, habla de este modo sobre sus predecesores, incluyendo la historia de la Iluminación, está simplemente recapitulando su propia vida terrena, y todo cuando aquí afirma le ocurrió a sus predecesores, excepto asuntos tales como parentesco, rango social, lugar de nacimiento, duración de la vida, etc., que deben ser considerados, asimismo, como ocurridos a él mismo. Esto es especialmente cierto en cuanto a su experiencia espiritual conocida como Iluminación.[2]

Cuando el Bodhisattva, como se designa al Buda antes de lograr el Estado Búdico, meditaba aislado de los demás, se le ocurrió esta consideración: "En verdad, este mundo cayó en perturbación *(kiccha);* uno nace, envejece y muere, y cae de un estado y surge en otro. Además, nadie conoce el modo de escapar de este sufrimiento, ni siquiera de la decadencia y la muerte. ¿Cuándo se hará conocer el modo de escapar de este sufrimiento, de la decadencia y la muerte?" Pensando de ese modo, el Bodhisattva razonó que la decadencia y la muerte surgieron del nacimiento, el nacimiento

[1] La historia de la Iluminación se halla referida en el Dígha-Nikáya, XIV, y también en la Introducción a los Relatos de Játaka, en el Mahávastu, y en el Majjhima-Nikáya, XXVI y XXXVI, y además en el Samyutta-Nikáya, XII. Estos varían medianamente en los detalles, mas no en lo material. La traducción china del Safra *sobre la Causa y Efecto en el Pasado y en el Presente,* que parece ser una versión posterior al *Mahápadána* pali, ofrece un relato algo diferente, pero en lo que atañe a mi punto de argumentación, el resultado principal sigue siendo prácticamente el mismo. El *Buddhacarita* de Asvaghosha es altamente poético. El *Lalita-vistara* pertenece al Mahayána. En este Ensayo traté de extraer mi material, principalmente, de *Los Diálogos del Buda,* traducidos por Rhys Davids; Los *Dichos Afines,* traducidos por la señora Rhys Davids; el Majjhima-Nikáya, traducido por Silacára, y el mismo escrito, traducido por Neumann; los Agamas chinos y otros.

[2] La idea de que en el pasado hubo algunos Budas más, Parece haberse originado en los inicios de la historia del Budismo, como lo anotamos aquí, y su evolución ulterior, combinada con la Mea del Játaka, culminó finalmente en el concepto del Bodhisattva, que es uno de los rasgos característicos del Budismo *mahayánico.*

Los seis Budas del pasado, después ascendieron a veintitrés o veinticuatro en el *Buddha-vamsa y* en el *Prajñá-páramitá,* e incluso a cuarenta y dos en el *Lalita-vistara.* Entre los pueblos de la antigüedad parece general la idea de predecesores o precursores. En la China, Confucio proclamó haber transmitido su doctrina, recibida de Yao y Shun, y Laotzé del Emperador Huang. En la India, el Jainismo, que tiene muchas semejanzas con el Budismo, no sólo en la doctrina sino también en la personalidad del fundador, menciona veintitrés predecesores, que corresponden en mayor o menor grado, y de modo tan íntimo, a los del Budismo.

del devenir, el devenir del apego, el apego del anhelo, hasta que llegó al condicionamiento mutuo de nombre-y-forma *(ñama-rúpa)* y cognición *(viññána)*[3] Luego razonó integralmente desde el llegar-a-ser de este cuerpo entero del mal hasta su cesar-de-ser final, y ante este pensamiento surgió en el Bodhisattva una intuición *(cakkhu)*[4] de las cosas no oídas antes, y surgió el conocimiento, y surgió la razón, surgió la sabiduría, surgió la luz. *(Bodhisattsa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapádi, ñánam udapádi, paññá udapádi, vijjá udapádi, áloka udapádi,)*

Entonces exclamó: "Penetré este Dharma, hondo y difícil de percibir, difícil de entender, calmo, sublime, no mera dialéctica, sutil, inteligible, sólo para los sabios. *(Dhammo gambhíro duddaso duranubodho santo panito atakkávacaro nipuno vedaníyo.)* Mas ésta es una raza que se consagra a las cosas a las que se apega; que se consagra a ellas, que se deleita en eso. Y para una raza que se consagra a las cosas a las cuales se apega, que se consagra a ellas, que se deleita en eso, éste es un asunto difícil de percibir, vale decir, que esto es condicionado por aquello, y todo lo que sucede es por medio de la causa. Esto es también un asunto difícil de discernir: la tranquilización de todas las actividades de la vida, el renunciamiento a todos los substratos del renacimiento, la destrucción del deseo, la muerte de la pasión, la quietud del corazón, el Nirvana."

Entonces el Buda pronunció el verso siguiente en el que expresó su renuencia a predicar en gran escala el Dharma al mundo —el Dharma realizado en él mediante el ñaña— el Dharma que él observó visiblemente, cara a cara, sin instrucción tradicional alguna:

"Esto que con bastante trabajo yo gané,
¿Por qué he de hacerlo conocer
a gentes por odio y deseo consumidas?
¡No es esta la Verdad[5] que puedan comprender,
contra la corriente del pensamiento común,
honda, sutil, difícil, delicada,
invisible, mientras sean, de la pasión esclavos,
cubiertos por la lobreguez de la Ignorancia.[6]

Según esta referencia, transmitida por los recopiladores de los Nikáyas, confirmada también por la otra literatura con que contamos acerca de la Iluminación del Buda, lo que destelló en la mente de éste debió haber sido una experiencia muy desacostumbrada, que no ocurre en nuestra consciencia cotidiana, ni siquiera en la consciencia de un hombre sabio, ilustrado y reflexivo. De manera que el

[3] Es muy dudoso que el Buda tuviese un esquema muy definido y claro de la teoría de Causalidad, Dependencia u Originación, como, de variadas maneras, la traduce el Paticca-samuppáda. En el presente Sútra él no va más allá del Viññána (consciencia o cognición), mientras que en la forma ahora aceptada la Cadena se inicia con la Ignorancia *(avifiá).* Sin embargo, no hay razón para que consideremos la Décupla Cadena de Causalidad como la más primitiva y autorizada de la doctrina del Paticca-samuppáda. En muchos aspectos, el Sútra mismo muestra evidencias de una compilación posterior. El punto que deseo discutir aquí se refiere principalmente a los esfuerzos intelectuales del Buda para explicar las realidades de la vida mediante la teoría de la causalidad. El que el Buda considerase a la Ignorancia como el principio del nacimiento y la muerte, y por tanto, de la miseria en el mundo, es un hecho bien establecido en la historia del Budismo.

[4] Cakkhu significa literalmente: ojo. A menudo se lo halla combinado con términos tales como paññá (sabiduría o razón), buddha o samanta (omni-rotundo), cuando significa una facultad que trasciende la comprensión relativa corriente. Como se advirtió en otra parte, es significativo que en el Budismo, tanto *mahayánico* como *hinayánico* se subraye tanto la visión *(passato),* y especialmente en este caso, la mención de un "ojo" que ve directamente dentro de las cosas nunca presentadas antes a la propia mente, es muy digna de notar. De hecho, es este cakkhu o paññá-cakkhu lo que, al trascender la condicionalidad de la Noble Verdad Cuádruple o la Cadena de la Originación, penetra *(sacchikato)* en el terreno mismo de la consciencia, de donde surge la oposición de sujeto y objeto.

[5] Aquí, como en el verso siguiente, "la verdad" significa Dharma.

[6] Además de esto, tenemos otro verso que se supone fue recitado por el Buda en el instante de la Iluminación Suprema; se conoce como el Himno de la Victoria. Fue citado en mis Ensayos anteriores sobre el Budismo Zen y la Doctrina de la Iluminación. E1 Himno es desconocido en la literatura *mahayánica.* El *Lalita-vistara* tiene sólo esto:
"Chinna vartmopasanta rajáh sushká ásravá na punah sravánti; Chinne vartamani vartata duhkhasyaisho 'nta ucyate."

Buda deseó naturalmente desaparecer en el Nirvana, sin intentar propagar el Dharma, pero abandonó esta idea cuando el Gran Brahma le habló así, en verso:

"Tal como sobre un risco, en la cumbre de la montaña
un hombre contemplaría a la gente que está abajo,
así tú, Sabiduría bella y ascendente,
Oh Vidente de todo, cima excelsa de la Verdad,
mira hacia abajo, libra de aflicción, a las naciones,
hundidas en el dolor, oprimidas por nacimiento y senectud.

¡Surge, Héroe! ¡Conquistador en la batalla!
¡Libre de culpas! ¡Señor del bando peregrino!
¡Recorre el mundo, Maestro sublime y bendito!
¡Enséñanos la Verdad, habrá quienes la entiendan!"

No hay duda que fue esta experiencia espiritual la que convirtió al Bodhisattva en Buda, en el Perfectamente Sabio, el Bhagavat, el Arhat, el Rey del Dharma, el Tathágata, el Omnisciente y el Conquistador. En esto concuerdan todos los documentos con que contamos, tanto *hinayánicos* como *mahayánicos.*

Entonces se suscita aquí la pregunta más significativa de la historia del Budismo: ¿Qué fue lo que en esta experiencia hizo que el Buda conquistase la Ignorancia *(avifiá, avidyá)* y lo liberase de Manchas *(ásava, ásrava*)? ¿Guál fue la intuición o visión de las cosas que él tuvo y que "antes jamás se presentó en su mente? ¿Su doctrina del sufrimiento universal se debió a la Sed, al Deseo *(tanhá, trishná)* y al Apego *(upádána?)* ¿Fue mediante su teoría de causalidad que ubicó el origen del dolor y del sufrimiento en la Ignorancia?

Resulta muy evidente que su actividad intelectual no fue causa efectiva de la Iluminación. "No ha de captarse mediante la mera lógica" *(atákkávacara),* es la frase que se encuentra constantemente en la literatura budista, pali y sánscrita. La satisfacción que el Buda experimentó en este caso fue, por completo, demasiado profunda, demasiado penetrante y de alcances demasiado lejanos en cuanto al resultado como para ser un asunto de mera lógica. La solución intelectual de un problema es bastante satisfactorio en cuanto se elimine lo que lo obstruye, pero no es suficientemente fundamental para entrar en las honduras de nuestra vida anímica. *No todos los eruditos son santos ni todos los santos son eruditos*. El estudio intelectual efectuado por el Buda sobre la Ley de Originación *(paticca-samuppáda),* por más perfecto e integral que sea, no podría darle seguridad completa de su triunfo sobre la Ignorancia, el Dolor, el Nacimiento y las Manchas. Seguir las cosas hasta su origen o sujetarlas a un esquema de concatenación es una cosa, pero someterlas, sujetarlas a la realidad de la vida, es otra cosa muy distinta. En un caso solo está activo el intelecto, mas en el otro está la actividad volitíva, y la voluntad es el hombre. El Buda no fue el mero descubridor de la Dodécupla Cadena de Causalidad; él aferró en sus manos la cadena y la rompió en pedazos para que no lo atase nuevamente a la esclavitud.

Su intuición alcanzó el fondo de su ser y lo vio realmente como era, y la visión fue como la visión de su mano con sus propios ojos; no hubo reflexión, inferencia, juicio, comparación, ni desplazamiento hacia atrás ni hacia adelante, paso a paso; vio la cosa y su terminación; nada había que hablar al respecto, ni que argüir ni explicar. La visión fue algo completo en sí mismo; no condujo a nada dentro ni fuera, ni más acá ni más allá. Y fue esta integralidad, esta finalidad, la que tan enteramente satisfizo al Buda, quien entonces supo que la cadena estaba rota y que él era un hombre liberado. Por tanto, la experiencia que el Buda tuvo sobre la Iluminación no puede entenderse refiriéndola al intelecto que atormenta pero no llega a satisfacer.

La experiencia psicológica del Buda sobre la vida como dolor y sufrimiento fue intensamente real y lo transportó hasta las honduras mismas de su ser, y en consecuencia la reacción emocional que experimento al tiempo de la Iluminación fue proporcional a esta intensidad del sentimiento. Por lo tanto, lo más evidente es que no pudo descansar satisfecho con una observación o estudio intelectual de los hechos de la vida. A fin de introducir un perfecto estado de tranquilidad en las agitadas olas que se elevaban en su corazón, tuvo que recurrir a algo conectado más profunda y vitalmente con su ser más íntimo. Por todo lo que podemos decir de ello, el intelecto es, después de todo, un espectador, y cuando efectúa algún trabajo es como un

asalariado para mejor o para peor. El solo no puede producir el estado mental denominado iluminación. El sentimiento de libertad perfecta, el sentimiento de "aham hi araha loke, aham sattha anuttaro", no podría surgir sólo de la consciencia de una superioridad intelectual. En la mente del Buda debe haber habido una consciencia mucho más fundamental que sólo podría acompañarse de la propia experiencia espiritual profundísima.

Para explicar esta experiencia espiritual, los escritores budistas agotan su conocimiento de palabras relativas a la compresión, lógica o de otra índole. "Conocimiento" *(vij-já),* "comprensión" *(pajánaná),* "razón" (ñaña), "sabiduría" (pañña), "penetración" *(abhisameta),* "realización" *(abhísambuddha),* "percepción" *(sañiánanam), e* "intuición" *(dassana),*[7] son algunos de los términos que emplean. En verdad, en tanto nos reduzcamos a la intelección, por más profunda, sutil, sublime y esclarecedora que ésta sea, no llegaremos a ver dentro de la esencia del asunto. He aquí la razón de porqué hasta los denominados budistas primitivos, que algunos consideran positivistas, racionalistas, y agnósticos, estaban obligados a dar por sentada alguna facultad que encaraba las cosas muy por encima del conocimiento, vale decir las cosas que no apelan a nuestro ego empírico.

El relato *mahayánico* sobre la Iluminación, tal como se encuentra en el *Lalita-vístara* (capitulo sobre el "Abhi-sambodhana") es más explícito en cuanto a la índole de actividad mental o sabiduría que convirtió al Bodhisattva en el Buda. Pues el Buda alcanzó el conocimiento perfecto *(abhisambodha)* a través del "ekacittekshana-sam-yuktaprajñá". ¿Qué es este Prajñá? Es la comprensión de un orden superior al que habitualmente se ejercita para adquirir el conocimiento relativo. Es una facultad intelectual y espiritual, por cuya actividad el alma puede romper las cadenas de la intelección. Esta es siempre dualista en cuanto a resultado cognoscitivo de sujeto y objeto, mas en el Prajñá que se ejercita "al unísono con unicidad-de-visión-pensante", no hay separación entre conocedor y conocido, todo se observa *(ikshana)* en un solo pensamiento *(ekacitta), y* la iluminación es el resultado de esto. Explicando de esta manera la operación del Prajñá, los mahayanistas lograron avanzar al clarificar más la naturaleza del sambhodi: pues cuando la mente invierte su habitual curso de acción y, en vez de dividirse externamente, retorna a su íntima morada original de la unidad, empieza a captar el estado de "unidad-de-visión-pensante", donde la Ignorancia cesa en sus intrigas y las Manchas no tienen vigencia.

Así podemos ver que la Iluminación es un estado absoluto de la mente, en el que no tiene lugar la "discriminación" *(parikalpana o vikalpa),* así se denomina, y esto requiere un gran esfuerzo mental para concretar este estado de apreciar todas las cosas "en un solo pensamiento". De hecho, nuestra consciencia, tanto lógica como práctica, se entrega en demasía al análisis y la ideación; vale decir, cortamos las realidades en elementos, a fin de entenderlas; mas cuando se las ensambla para armar el conjunto original, sus elementos quedan definidos demasiado manifiestamente, y no observamos el conjunto "en un solo pensamiento". Y como obtenemos la iluminación cuando se logra el "pensamiento único", tenemos que esforzarnos para trascender nuestra consciencia relativa, que se apega a la multitudinariedad y no a la unidad de las cosas. El hecho más importante que yace detrás de la experiencia de la Iluminación es, por tanto, que el Buda efectuó el más esforzado intento para resolver el problema de la Ignorancia y su supremo poder volitivo debió ponerse de manifiesto para procurar un triunfal resultado en la lucha.

Leemos en el *Katha-Upanishad:* "Así como el agua de la lluvia caída de la cima de una montaña se desplaza hacia abajo por todas las vertientes, de igual manera ocurre con quien ve una diferencia entre las cualidades que se desplazan por todos lados. Como el agua pura escanciada sobre agua pura sigue siendo la misma, oh Gautama, es el yo del pensador que conoce." Este escanciar agua pura sobre agua pura es, tal como se presenta aquí, "apreciar todas las cualidades en un solo pensamiento", que finalmente corta la desesperantemente enmarañada red lógica, fundiendo todas las diferencias y semejanzas en la unidad absoluta del conocedor *(jñánin)* y lo conocido *(jñeya).* Sin

[7] El *Mahdvyutpatti,* CXLH, da una lista de trece términos que denotan el acto de comprender con matices más o menos definidos en cuanto al significado: buddhi, mati, gati, matam, drishtam, abhisamitáví, samyagavabodha, suprarividdha, abhilak-shita, gátímgata, avabodha, pratyabhijñá y menire.

embargo, esto, según nuestra vida dualista práctica, es una reversión, una distorsión, un reajuste.

Eckhart, el gran místico alemán, se unifica singularmente con la "unidad-de-visión-pensante" de las cosas, según la concretaron los budistas, cuando expresa así su opinión: "Das Auge darin ich Gott sebe, ist dasselbe Auge, darin' Gott mich sieht. Mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe."[8] La idea de la reversión se halla expresada más claramente en el símil de Jacobo Boheme sobre el "umgewandtes Auge", con lo que se reconoce a Dios.

Por lo tanto, la Iluminación debe abrazar no sólo a la voluntad sino también al intelecto. Es un acto intuitivo nacido de la voluntad. La voluntad quiere conocerse como es en sí misma, *yathábhútam dassana*, libre de todas sus condiciones cognoscitivas. El Buda alcanzó esta meta cuando se produjo en él una nueva intuición al término de su razonamiento siempre circular de decadencia y muerte hasta Ignorancia, y de Ignorancia hasta decadencia y muerte, a través de los doce eslabones del Paticca-samuppáda. El Buda debió recorrer el mismo terreno una y otra vez, pues se hallaba en un *impasse* intelectual del que no podía avanzar. No repitió el proceso, como originalmente se imaginó, para su propia edificación filosófica.

El hecho fue que no supo cómo escapar de esta interminable rotación de ideas; en este extremo había nacimiento, había decadencia y muerte, y en el otro extremo había Ignorancia. No podían negarse los hechos objetivos; los confrontó con audacia e incomodidad, mientras la Ignorancia malograba el progreso de su facultad cognoscitiva desplazándose mucho más adelante o hacia atrás. Estaba cercado por ambos lados; no sabía cómo hallar la salida; primero se dirigió hacia un camino y luego hacia otro, siempre con el mismo resultado: la cabal inutilidad de toda su labor mental. Pero tenía voluntad indomable; quería, con el supremo esfuerzo de su voluntad, introducirse en la verdad misma del problema; golpeó y golpeó hasta que se abrieron las puertas de la Ignorancia: y ya franqueadas, ofrecieron un nuevo panorama que jamás se presentó antes a su visión intelectual. De manera que pudo exclamar ante Upaka, el asceta desnudo, con quien se encontró en su camino hacia Benares, después de la Iluminación:

"Omniconquistador, conocedor de todo,
de toda mancha y defecto liberado,
renunciando a todo, del deseo despojado,
me enseñé a mi mismo, ¿A quién diré Maestro?
Lo que supe no me lo enseñó ninguno,
mi igual no existe aquí en la tierra.
De celestial o humano nacimiento
no hay nadie que me iguale.
Ciertamente, logré yo liberarme,
soy del mundo, maestro inigualado,
solo, perfecto iluminado,
Moro en la paz eterna." [9]

Cuando hablamos de Iluminación tendemos a pensar en su aspecto epistemológico y a olvidar la presencia de un tremendo poder volitivo que está detrás de aquélla: de hecho, el poder que estructura la esencia íntegra del individuo. En especial, como sucede en el Budismo, el intelecto se adelanta en forma destacada, tal vez más de lo que debe, en la concreción del ideal de la vida budista; los estudiosos se sienten tentados a ignorar la significación de la voluntad como factor esencialmente determinante en la solución del problema último. De manera que su atención se

[8] Franz Pfeiffer, pág. 312, Mai tensen, pág. 29.
[9] Según la versión inglesa del Bhikkhu Sílácará. El original pali es el siguiente:
Sabbábhibhú sabbavídú 'ham asmi,
Sabbesu dhammesu anúpalitto,
Sabbamjaho tanhakkhaye vimutto
Savam abhiññáya kam uddiseyyam.
Na me ácaríyo atthi, sadiso me na vijjatí,
Sadevakasrnin lokasmim no 'tthi me patipuggalo.
Aham hl araba loke, aham satthá anuttaro,
Eko 'mhi sammasambuddho, sitibhúto 'smi, nibbuto.
Dígha-Nikáya, XXVI

dirigió demasiado a la doctrina del Patícca-samuppáda o del Ariyasacca, considerando que ésta constituía la doctrina final del Budismo. Pero en esto, lamentablemente, fallaron; no estuvieron en lo cierto al confundir al Budismo con una especie de cultura ética, declarando que no es más que un sistema de preceptos morales *(síla)*, sin un alma, sin un Dios, y consiguientemente, sin una promesa de inmortalidad. Sin embargo, las verdaderas ideas budistas sobre Ignorancia, Causalidad y Conducta Moral tenían un fundamento mucho más hondo en la vida anímica del hombre. La Ignorancia no era una ignorancia cognoscitiva, sino que significaba la oscuridad de la perspectiva espiritual. Si la Ignorancia fuese nada más que cognoscitiva, su clarificación no podría tener por resultado la iluminación, la liberación de los Grillos y Manchas, o Tóxicos, como refieren algunos estudiosos palis. La intuición del Buda penetró en las honduras de su ser a voluntad, y supo lo que esto era, yathábhútam, o lo conoció en su tathábháva (eso o talidad) y se elevó sobre sí mismo como Buda supremo y sin par. La expresión "Anuttara-samyaksambodhi" fue empleada así, para designar este conocimiento preeminentemente espiritual, concretado por él.

La Ignorancia, que es antítesis de Iluminación, adquiere aquí, por tanto, un sentido mucho más profundo que el atribuido hasta entonces. La Ignorancia no consiste meramente en no saber o no estar familiarizado con una teoría, sistema o ley; no comprende directamente los hechos últimos de la vida como expresión de la voluntad. En la Ignorancia, saber está separado de actuar, y el conocedor está separado de lo que se conoce; en la Ignorancia, el mundo se afirma como distinto del yo; vale decir, siempre hay dos elementos que se hallan opuestos. Sin embargo, ésta es la condición fundamental de la cognición, lo cual significa que tan pronto tiene lugar la cognición, existe la Ignorancia que se apega a su acto mismo. Cuando pensamos sabemos algo, hay algo que no sabemos. Lo desconocido está siempre detrás de lo conocido, y no llegamos hasta este conocedor desconocido, que es, ciertamente, la compañía inevitable y necesaria de todo acto o cognición. Sin embargo, queremos conocer a este conocedor desconocido, no podemos dejar que siga incógnito, sin comprenderlo ni ver realmente qué es; vale decir, la Ignorancia ha de ser iluminada. Esto implica una gran contradicción, al menos epistemológicamente. Pero hasta que trascendamos este estado no hay paz mental, la vida se torna insoportable. En su búsqueda del "constructor" *(gahákara)*, el Buda fue siempre abordado por la Ignorancia, por un conocedor desconocido detrás del conocer. Durante largo tiempo no pudo echar mano sobre este enmascarado hasta trascender el dualismo de conocedor y conocido. Esta trascendencia no fue un acto cognoscitivo, fue autocaptación, fue despertar espiritual y fuera del alcance del razonamiento lógico, y por tanto sin la compañía de la Ignorancia. El conocimiento que el conocedor tiene sobre sí, en sí —vale decir, como él es para sí mismo— es inalcanzable mediante cualquier proceso intelectivo que no permite que trascienda sus propias condiciones. La Ignorancia se somete sólo trascendiendo su propio principio. Esto es un acto volitivo. La Ignorancia, en sí, no es mala, ni es la fuente del mal, pero cuando ignoramos la Ignorancia, lo que ella significa en nuestra vida, entonces tiene lugar una interminable concatenación de males. El tanhá (deseo) es considerado la raíz del mal que sólo puede vencerse cuando se entiende la Ignorancia en su significado más profundo y apropiado.

II

Por tanto, los estudiosos budistas delatan una cabal ignorancia al relegar la Ignorancia al pasado, al tratar de explicar la razón de ser de la Dodécupla Cadena de Causalidad *(paticca-samuppáda)*[10] desde el punto de vista temporal. Según ellos, los primeros dos factores *(angáni)* del Paticca-samuppáda pertenecen al pasado, mientras los ocho siguientes pertenecen al presente, y los dos últimos al futuro. La Ignorancia, con la que se inicia la serie de los Nidánas, no tiene límites temporales, pues no pertenece al tiempo sino a la voluntad, igual que la iluminación. Cuando ingresa el concepto temporal, la iluminación, que es, negativamente, la disipación de la Ignorancia, pierde todo su carácter final, y empezamos a mirar en derredor en busca de algo que la trascienda. Las Cadenas estarían siempre en torno de nosotros, atándonos, y las Manchas serían nuestro estado eterno. Ningún dios cantaría al Despierto como "inmaculado loto, libre del polvo de la pasión, surgido del lago del conocimiento; sol que destruye la oscuridad de la ilusión; luna que aleja el abrasador calor de los pecados inherentes de la existencia".[11]

Si la Iluminación hiciese temblar a todo el universo en los seis modos distintos registrados en los Sútras, la Ignorancia, sobre la que finalmente prevalecería, debería tener un poder igual, aunque diametralmente opuesto a aquélla, en valor y virtud, como la Iluminación. Confundir a la Ignorancia con un término intelectual y luego interpretarla en términos de relación temporal, destruye por completo su carácter fundamental como la primera en la serie de los Doce Nidánas. El poder extraordinario ejercido por el Buda sobre sus contemporáneos, al igual que sobre la posteridad, no se debió enteramente a su maravillosa agudeza analítica, aunque así tenemos que admitirlo en él; se debió, esencialmente, a su grandeza espiritual y profunda personalidad, derivadas de su poder volitivo que penetró hasta la base misma de la creación. La derrota de la Ignorancia fue una demostración de este poder que, por tanto, era invencible, y contra el mal, Mará, con todas sus huestes, fue cabalmente impotente en cuanto a vencerlo o seducirlo. El hecho de no llegar a ver el verdadero significado de la Ignorancia en el sistema del Paticca-samuppáda o en el Ariyasacca concluirá inevitablemente en la interpretación errónea de la naturaleza esencial de la Iluminación y, consiguientemente, del Budismo.

Al principio, que en realidad no es principio y que no tiene significado espiritual salvo en nuestra vida finita, la voluntad quiere conocerse, y se despierta la consciencia, y con el despertar de la consciencia, la voluntad se parte en dos. Una voluntad, total y completa en sí misma, es ahora, al mismo tiempo, actora y observadora. El conflicto es inevitable; pues la actora ahora quiere liberarse de las limitaciones bajo las cuales fue obligada a colocarse en aras de su deseo de consciencia. En un sentido es capaz de ver, pero al mismo tiempo hay algo que, como observadora, no puede ver. En la huella del conocimiento, la Ignorancia sigue con la inevitabilidad del destino; una acompaña al otro; no puede efectuarse separación alguna entre ambos compañeros. Mas la voluntad como actora se inclina a retornar a su morada original donde no había aun dualismo, y por tanto prevalecía la paz. Este anhelo en pos del hogar no puede, sin embargo, satisfacerse con una experiencia prolongada, difícil y fatigosa. Pues lo que una vez se dividió en dos no puede restablecer su anterior unidad hasta experimentar alguna lucha. Y la restauración es más que un mero retorno; el contenido original está enriquecido por la división, la lucha, y el restablecimiento.

Cuando la división tiene lugar por primera vez, en la voluntad, la consciencia está tan enamorada de su novedad y aparente eficiencia en resolver los problemas prácticos de la vida, que olvida su propia misión, que consiste en iluminar a la voluntad. En vez de volcar sus rayos iluminadores dentro de sí —vale decir, hacia la voluntad de la que tiene su principio de existencia— la consciencia se mantiene ocupada en el mundo objetivo de las realidades y las ideas; y cuando trata de mirar dentro de sí misma, hay un mundo de unidad absoluta, del cual, el objeto que desea conocer es el sujeto mismo. La espada no puede cortarse a sí misma. La oscuridad de la Ignorancia no puede disiparse porque es su propio yo. En este punto la voluntad ha de efectuar un heroico esfuerzo para iluminarse,

[10] Corrientemente, la Cadena corre de esta manera: 1. Ignorancia *(avijjá, avidyá);* 2. Disposición *(sunkhára, sajnskára);* 3. Cons-ciencia *(viññána, víjñána);* 4. Nombre y Forma *(ñámarúpa); 5.* Seis órganos sensorios *(saláyatana, sadáyalana);* 6. Tacto *(phassa, sparsa);* 7. Sentimiento *(vedana);* 8. Deseo *(tanhá, trshná);* 9. Apego *(upádá-*•m); 10. Devenir *(bháva);* 11. Nacimiento *(játi),* y 12. Vejez y Muerte *(iarámaranam).*

[11] M El *Buddhacarita,* Libro XIV.

para redimirse, sin destruir la consciencia que una vez despertara, o más bien estructurando el principio que yace en la frase de la consciencia. Esto se cumplió, como vemos en el caso del Buda, y se convirtió en más que mero Gautama, fue el Despierto, el Exaltado y el supremamente Iluminado. En la volición hay realmente algo más que mera volición, hay pensamiento y visión. Mediante esta visión, la voluntad se ve y, por ende, se libera y es su propio amo. Esto es conocer en el sentido más fundamental del término, y en esto consiste la redención budista.

La Ignorancia prevalece mientras permanece engañada por su propio retoño o su propia imagen, la consciencia, en lo cual el conocedor siempre se distingue de lo conocido. Sin embargo, el engaño no puede durar, la voluntad desea ser iluminada, ser libre, ser por sí misma. **La** Ignorancia siempre presupone la existencia de algo que está afuera y es desconocido. Este incógnito foráneo se denomina generalmente ego o alma, que en realidad *es* la voluntad misma en el estado de la Ignorancia. Por tanto, cuando el Buda experimentó la Iluminación, de inmediato comprendió que no había Atman, ni entidad anímica como algo desconocido e incognoscible. La Iluminación disipó la Ignorancia y con ésta desaparecieron los duendes conjurados desde la oscura cueva del ego. La Ignorancia, en su empleo genérico, se opone al conocimiento, pero desde el punto de vista budista, en el que contrasta con la Iluminación, significa el ego *(átman),* que es tan enfáticamente negado por el Buda. No hay que asombrarse por eso, viendo que la doctrina del Buda se centró en la doctrina de la Iluminación, de la disipación de la Ignorancia.

Quienes sólo ven en el Budismo la doctrina del no-átman, y no llegan a indagar dentro del significado de la Iluminación, son incapaces de apreciar el pleno significado del mensaje del Buda, dirigido al mundo. Si simplemente negó la existencia de una ego-entidad desde el punto de vista psicológico, tras reducir esto a sus factores constitutivos, científicamente puede ser llamado grande en cuanto a sus facultades analíticas, pero su influencia como líder espiritual no habría llegado tan lejos ni durado tanto. Su teoría del no-átman no sólo fue establecida por un moderno método científico, sino que esencialmente fue el resultado de su experiencia interior. Cuando se entiende la Ignorancia en su sentido más profundo, su disipación tiene, como resultado inevitable, la negación de una ego-entidad como base de todas nuestras actividades vitales. La Iluminación es un concepto positivo, y a las mentes corrientes les resulta muy difícil comprenderla en sus significados verdaderos. Pero cuando conocemos qué significa en el sistema general del Budismo, y concentramos nuestros esfuerzos en su comprensión, todo el resto se encarga de sí, como ocurre con la noción del ego, del apego a éste, la Ignorancia, las Cadenas, Manchas, etc., Conducta Moral, Contemplación y Comprensión Superior: todas estas tienden a producir el fin deseado del Budismo; vale decir, la Iluminación. La constante reiteración del Buda de la teoría de causalidad, refiriendo a sus discípulos cómo, cuando esto es causa, aquello es efecto, y cómo, cuando desaparece la causa, también desaparece el efecto, no tiende, como primer objetivo a familiarizarlos con una especie de lógica formal, sino a hacerles ver cómo la Iluminación se relaciona causalmente con toda la felicidad humana, la libertad y la tranquilidad espirituales.

Mientras la Ignorancia se entienda como incapacidad lógica de conocer, su desaparición jamás podrá procurar la libertad espiritual a la que la primitiva literatura budista que se conoce hace alusiones tan frecuentes y enfáticas. Obsérvese como reza la declaración del Arhat, sobre la independencia espiritual, en los Nikáyas: "Surgió en mí la intuición, tornóse inconmovible la emancipación de mi corazón, este es mi postrer nacimiento, ahora no hay renacimiento para mí."[12] Esta es una afirmación muy vigorosa, que demuestra cuan intensa y convincentemente fueron atrapados los hechos centrales de la vida. En verdad, el pasaje es una de las caracterizaciones del *Arhan-tado,* y cuando se lo esboza con mayor plenitud, tenemos algo parecido a esto: "Para quien así conoce y así ve,[13] el corazón se libera de la mancha del deseo, se libera de la mancha del devenir, se

[12] Nánañ ca pana me dassanam udapádi akuppa me ceto-vimutti ayam antima játi natthl dáni punabbhavo.

[13] "Así conocer, asi ver" (evam *janato evam passato)* es una de las frases fijas que encontramos en toda la literatura budista, en el Hínayána y el .Maháyána. Estuviesen o no sus compiladores al tanto de la distinción existente entre conocer y ser según el sentido que actualmente atribuimos a la teoría del conocimiento, la unión de conceptos es de gran significación. Deben haber sido conscientes de la ineficiencia e insuficiencia de la palabra "conocer" al describirse la índole del conocimiento obtenido en el instante de la Iluminación. "Ver" o "ver cara a cara" significa la inmediatez, perspicuidad suma y certidumbre de tal conocimiento. Como se mencionó en otra parto, el Budismo es rico en terminología de este orden de cognición.

libera de la mancha de la Ignorancia. En él, así liberado, surge el conocimiento de su emancipación, y conoce que el renacimiento fue destruido, que la Vida Superior fue realizada, que lo que debía hacerse, se cumplió, y que después de la vida actual no habrá más allá."[14] En esencia, el Arhat es el Buda e incluso el Tathágata, y al principio de la historia del Budismo la distinción entre estos términos no se presenta muy definida. De manera que, en gran medida, puede calificarse en los mismos términos.

Cuando el Buda hablaba a sus discípulos respecto de las diversas especulaciones prevalecientes en su tiempo, efectuó las siguientes observaciones acerca del conocimiento de las cosas, según mandato del Tathágata:

"Conoce eso, y asimismo conoce otras cosas que están mucho más allá, mucho mejores que aquellas especulaciones; y teniendo ese conocimiento no se infatúa; y así, refulgente, comprendió en su propio corazón el modo de huir de ellas; entendió, como realmente son, el surgimiento y desaparición de las sensaciones, su dulce sabor, su peligro, cómo no puede confiarse en ellas, sin apegarse a ninguna de aquellas cosas por las que los hombres están ávidos; él, el Tathágata está totalmente liberado. Estas son aquellas otras cosas, profundas, difíciles de realizar y arduas de entender, tranquilizantes, dulces, incaptables mediante la lógica, sutiles, comprensibles sólo para los sabios, que el Tathágata expuso, habiéndose comprendido y visto cara a cara; y es con respecto a éstas que han de hablar quienes rectamente alaban al Tathágata de acuerdo con la verdad."[15]

Estas virtudes por las que se alabaría al Tathágata no derivaron manifiestamente de la especulación ni del razonamiento analítico. Su visión intelectual era precisamente tan aguda y de tan largo alcance como la de cualquiera de sus contemporáneos, pero él estaba dotado de una facultad y poder volitivo superiores, ejercitándolos al máximo de su capacidad a fin de producir todas estas virtudes pertenecientes a la esencia íntegra del Estado de Tathágata. Y naturalmente no tenía necesidad de enfrentar estos problemas metafísicos que agitaban a los filósofos de su tiempo; aquellos se resolvieron en él cuando alcanzó su libertad y serenidad espirituales, íntegramente, en su aspecto sintético, y no parcial ni fragmentariamente; se trataría de este último caso si se hubiesen presentado a la cognición del Buda como problemas filosóficos. Bajo esta luz ha de leerse el *Maháli Sutta.* Algunos estudiosos se preguntan porqué dos ideas enteramente desconectadas se encaran juntas en un solo cuerpo del Sútra, el cual, sin embargo, manifiesta cabal ignorancia con respecto a los asuntos espirituales, pues no llegan a advertir el significado verdadero de la Iluminación el sistema de la fe budista. Para entender esto necesitarnos la intuición imaginativa que penetre directamente en el centro de la vida, pues no siempre los talentos meramente literarios y filológicos lograron desentrañar sus secretos.

El *Maháli Sutta* es un Sútra pali del Dígha-Nikáya, en el que Maháli interroga al Buda en cuanto al objeto de la vida religiosa practicada por sus discípulos, y lo que sigue es la esencia de su respuesta: Los Budistas no practican la autoconcentración a fin de adquirir poderes

[14] Tassa evam janato evam passato kamasavapi cittam vimuccati bhavasavapi cittam vimuccati avijjasavapi cittam vimuccati, virnuttasmim vimuttamit ñanam hoti. Khina jati vusitam brahma-cariyam katam karaniyam naparam itthattayatí pajanati.

[15] El *Brahmajéla Sutta*, pág. 43; según la versión inglesa de Rhys Davids.

milagrosos de ninguna índole, como serían: oír voces celestiales o ver visiones celestiales.[16] Hay cosas más elevadas y dulces que eso, una de las cuales es la destrucción completa de los Tres Lazos (*la ilusión de sí, la duda y la confianza en la eficacia de las buenas obras y las ceremonias*) y el logro de un estado mental que conduzca a la intuición de las cosas superiores de la vida espiritual propia. Cuando se obtiene esta intuición el corazón cobra serenidad, se libera de la mancha de la Ignorancia, y surge el conocimiento de la emancipación. Las preguntas que formulas, oh Maháli, respecto de la identidad del cuerpo y del alma son ociosas; pues cuando alcanzas la intuición suprema y ves las cosas como realmente son en sí mismas —vale decir, emancipadas de los Lazos, Manchas y Flujos Mortales— aquellas cuestiones que te molestan, perderán de inmediato y por completo su valor y no serán formuladas más del modo que tú lo haces. De ahí que no sea necesario que responda tus preguntas.

Este diálogo entre el Buda y Maháli ilustra bien la relación entre la Iluminación y el problema del alma. No es menester preguntarse porqué el Buda no resolvió claramente la pregunta siempre recurrente en vez de ignorarla como lo hizo, hablando de algo en apariencia, desconectado del punto en cuestión. Este es uno de los ejemplos por los que debemos tratar de intuir el significado de la Ignorancia.

[16] La idea de realizar milagros sistemáticamente con el poder adquirido mediante auto-concentración parece haber estado muy en boga en la India, incluso desde los primeros tiempos de su civilización, y con frecuencia sus seguidores instaron al Buda para que demostrase su poder de operar milagros. De hecho, su» biógrafos posteriores lo convirtieron en un milagrero corriente, al menos según podemos juzgar de acuerdo a la norma ordinaria de lógica y ciencia. Mas desde el punto de vista del Prajñá-páramitá, según el cual "porque lo que fue predicado por el Tathágata como posesión de cualidades, eso fue predicado como no-posesión de cualidades por el Tathágata, y por lo tanto eso se llama posesión de cualidades" (yaishá bhagavan lakshanasampat tathágatena bháshitá alakshanasampad eshátathágatena bháshita; tenocyate lakshanasampad iti), la idea de operar milagros adquiere espiritual y absolutamente un nuevo significado. En el *Kevaddha* Surta se menciona tres podigios, entendidos y realizados por el Buda: t'l prodigio místico, el prodigio de la educación, y el prodigio de la manifestación. Quien posee el prodigio místico puede operar los siguientes imposibles lógicos y físicos: "De uno se convierte en multiforme, de multiforme se convierte en uno; de visible se convierte en invisible; pasa sin obstáculos al otro lado de una pared, de un muro o una montaña, como si atravesase- el aire; penetra ascendente o descendentemente un terreno sólido como si fuese agua; camina sobre el agua sin dividirla, como si fuese terreno sólido; viaja con las piernas cruzadas a través del cielo como las aves con sus alas; toca y siente con la mano hasta la luna y el sol, y a los seres de poder y potencia místicos; llega incluso corporalmente hasta el cielo de Brahma." ¿Entenderemos esto literal e intelectualmente? ¿No podemos interpretarlo según el espíritu del idealismo del Prajñá-páramitá? ¿Por qué? Tacittam yacittam acittam. (El pensamiento se llama pensamiento porque es no-pensamiento.)

III

Sin embargo, una de las razones por las que el Buda dejó sin contestar algunas preguntas metafísicas, o sin determinarlas *(avyákata), se* debió al hecho de que el Budismo es un sistema práctico de disciplina espiritual y no un discurso metafísico. Él Buda tuvo, naturalmente, su teoría cognoscitiva, pero ésta fue secundaria en la medida en que el objetivo principal de la vida budista fue alcanzar la Iluminación de la que deriva la libertad espiritual. La Iluminación derrota a la Ignorancia que yace en la raíz del nacimiento y la muerte, echando cadenas de toda descripción, tanto intelectuales como afectivas. Y esta derrota de la Ignorancia no puede lograrse salvo mediante el ejercicio del propio poder volitivo; todos los demás intentos, en especial los meramente

intelectuales, son cabalmente fútiles. De ahí-la conclusión del Buda: "Estas cuestiones[17] no tienen, por cálculo, el beneficio; no se relacionan con el Dharma, ni con el desapego, ni con la purificación de los deseos, ni con la quietud, ni con la tranquilización del corazón, ni con el conocimiento real, ni con la intuición de las etapas superiores del Sendero, ni con el Nirvana. Por ello es que no expreso opinión sobre ellas." Por el otro lado, lo que el Buda expuso fue: "Lo que es el dolor, lo que es el origen del dolor, lo que es el cese del dolor, y el método por el cual puede alcanzarse el cese del dolor." Pues todas éstas son cuestiones prácticas, dominadas por cualquiera que desee realmente cumplir el gran acto de la emancipación. El hecho de que el Buda se opusiera muchísimo al mero conocimiento e insistiera muy enfáticamente sobre la visión real y la experiencia personal del Dharma, cara a cara, está evidenciado por doquier en los Nikáyas así como también en los textos *mahayánicos.* En verdad, éste fue el punto más fuerte de la doctrina budista. Cuando un filósofo *brahmánico* se refirió a su conocimiento de las Tres Vedas y a una unión con lo que no había visto, el Buda lo ridiculizó con una de sus recias frases: "De modo que dices que los Brahmanes no pueden señalar el camino de unión con aquello que vieron, y encima dices que ni siquiera uno de ellos, ni uno de sus discípulos, ni uno de sus predecesores hasta la séptima generación, jamas vio a Brahma. Y además dices que ni siquiera los Rishis de la antigüedad, cuyas palabras tienen en tan hondo respeto, pretendieron conocer, o haber visto dónde, o de dónde o por dónde está el Brahma. Sin embargo, estos Brahmanes, versados en los Tres Vedas dicen, ciertamente, que pueden señalar el camino de unión con aquello que no conocen ni han visto... Se parecen a una hilera de ciegos que se aferran uno al otro, sin que quien está delante, ni quien está en el medio ni quien está detrás, pueda ver. La charla de aquellos Brahmanes versados en los Tres Vedas no es sino charla de ciegos: el primero no ve, el segundo no ve, y tampoco ve el último,"

La Iluminación o la disipación de la Ignorancia, que es el ideal de la vida budista, podemos ahora verlo muy claramente, no es un acto del intelecto, sino la transformación o remodelación íntegra del ser a través del ejercicio de la muy fundamental facultad innata en todos nosotros. La mera comprensión tiene en sí algo extraño y no parece introducirse tan íntimamente en la vida. Si la Iluminación tuviese un efecto tan tremendo sobre nuestra perspectiva espiritual como leemos en los Sútras, no podría ser el resultado de familiarizarse tan sólo con la doctrina de Causalidad. La Iluminación es la obra del Pañná, que nace de la voluntad que quiere verse y estar en sí. De ahí el énfasis del Buda sobre la importancia de la experiencia personal; de ahí su insistencia sobre la meditación en soledad como medio conducente a la experiencia. La meditación, a través de la cual la voluntad se esfuerza por trascender la condición investida en el despertar de la consciencia, de ningún modo es, por tanto, el simple acto de pensar sobre la teoría de Originación o Causalidad, que se desplaza eternamente en círculo, partiendo de la Ignorancia y terminando en la Ignorancia. Esto es lo único que se necesita muchísimo en el Budismo. Todos los demás problemas metafísicos nos envuelven en una enmarañada madeja, en un montón de hilo enredado.

De manera que hay que liberarse de la Ignorancia no mediante metafísica sino con la lucha de la voluntad. Hecho esto, también nos libramos de la noción de una ego-entidad que es producto, o más bien base, de la Ignorancia, de la que depende y medra. El ego es el sitio oscuro donde no llegan a penetrar los rayos del intelecto; es el último escondrijo de la Ignorancia, donde esta última se aparta, serenamente, de la luz. Una vez puesto al descubierto y allanado este cubil, la Ignorancia se desvanece como escarcha al sol. De hecho, estas dos son una sola y misma cosa: la Ignorancia y la idea del ego. Tendemos a pensar que cuando se echa afuera a la Ignorancia y el ego pierde su dominio sobre nosotros, no tenemos nada contra lo cual recostarnos y quedamos sujetos al destino de una hoja seca impulsada de aquí para allá, según se incline el viento. Mas esto no es así; pues la Iluminación no es una idea negativa que significa

[17] Las cuestiones son: *¿El* mundo es eterno? ¿El mundo no es eterno? ¿El mundo es finito? ¿El mundo es infinito? *Potthapácla-Svtta.*

simplemente la ausencia de la Ignorancia. En verdad, la Ignorancia es la negación de la Iluminación y no a la inversa. La Iluminación es la afirmación en el sentido más veraz de la palabra, y por lo tanto el Buda afirmó que quien ve al Dharma ve al Buda, y quien ve al Buda ve al Dharma, y además que quien quiere ver al Buda no debe buscarlo en la forma, ni en la voz, etc. Cuando la Ignorancia rigió por excelencia, el ego se concibió como una idea positiva, y su negación era nihilista. Es muy natural que la Ignorancia sostenga al ego, en el que halló su hogar original. Pero con la concreción de la Iluminación, todo el asunto cambia de aspecto, y el orden instituido por la Ignorancia se invierte de arriba abajo. Lo que era negativo es ahora positivo, y lo que era positivo es ahora negativo. Los estudiosos del Budismo no deberían olvidar esta revaluación de las ideas, que llega junto con la Iluminación. Puesto que el Budismo afirma que la Iluminación es el hecho último de la vida budista, en él nada hay de negativo, nada de pesimista.

IV

Como la filosofía tiende a subrayar indebidamente la importancia de las ideas abstractas y de las inferencias lógicas, y olvida mantenerse constantemente en contacto con el mundo real de la experiencia, el Buda, como lo afirmó repetidamente, rehusó lisa y llanamente suscribir a la teorización *(takka o vitakka)* a expensas de la disciplina práctica. La Iluminación fue el fruto de esa disciplina, y la disipación de la Ignorancia no podía efectuarse por ningún otro medio. Si pudiese decirse que el Buda tuvo cualquier sistema de pensamiento que gobierne la orientación total de su doctrina, eso sería lo que podríamos llamar empirismo radical. Con esto quiero decir que encaró la vida y el mundo tal como eran y no procuró leerlos según su propia interpretación. Los teóricos pueden decir que esto es imposible pues introducimos nuestra subjetividad en todos los actos perceptivos, y lo que llamamos mundo objetivo es realmente una reconstrucción de nuestras ideas innatas. Esto puede ser así epistemológicamente, pero espiritualmente un estado de libertad perfecta sólo se obtiene cuando todos nuestros pensamientos egoístas no se leen en la vida, y el mundo es aceptado como es, así como un espejo refleja una flor como flor y a la luna como luna. Por tanto, cuando digo que el Budismo es empirismo radical, esto no ha de entenderse epistemológicamente sino espiritualmente. Este es realmente el significado de "yathábhútam" o "yathá-tatham", el término usado con mucha frecuencia en el canon budista y que, de hecho, forma un importantísimo estribillo del pensamiento budista.

En el *Sámaññа-Sutta*, del Dígha-Nikáya, se nos refiere, en escala ascendente, cuáles son los frutos últimos de la vida budista, y la escala concluye en la aceptación "yathabhútam" de la palabra: "Con su corazón así sereno, purificado, traslúcido, cultivado, exento de mal, sutil, dispuesto a actuar, firme e imperturbable, él dirige e inclina al conocimiento de la destrucción de las Manchas *(ásavá).* Conoce cómo es realmente: “Esto es dolor.” Conoce cómo es realmente: "Este es el origen del dolor.” Conoce cómo es realmente: "Este es el sendero que conduce al cese del color.” Conoce cómo son realmente: “Estas son las Manchas”. Conoce cómo es realmente: “Este es el cese de las Manchas.” Conoce cómo es realmente: “Este es el sendero que conduce al cese de las Manchas."

Para él, que así conoce y así ve, el corazón está liberado de las Manchas de los Deseos (kama), está liberado de la Mancha de la Existencia *(bháva)* está liberado de la Mancha de la Ignorancia *(avijjá).* En él, así liberado, surge el conocimiento de su emancipación, y conoce: "Fue destruido el renacimiento. Fue satisfecha la vida superior. Lo que debía hacerse, se cumplió. ¡Después de la vida actual no habrá más allá!"

¿Cómo entenderemos esto? Como en el caso de los Doce Nidánas, la Noble Verdad Cuádruple seguramente no llegará a procurarnos su significado más hondo al aproximarnos a ello intelectualmente. Pues esto no es más que una reafirmación del dogma de la originación

dependiente, aunque en forma diferente, y el mismo principio se ratifica en el Paticca-samuppáda y en el Sriya-sacca. Este último señala el método práctico para escapar de los lazos del karma mientras que el primero nos pone de manifiesto los planes de su *modus operandi.* Como conceptos, ambas fórmulas siguen siendo precisamente lo que son, vale decir, inefectivas e ineficientes para producir una revolución espiritual. La idea del Buda, de formular la Cuádruple Verdad, fue verla prácticamente aplicada a la realización de un ideal. La elaborada disciplina mental explicada en las partes anteriores del *Sámaññáphda* no es sino preparación de esta catástrofe final. Sin un corazón sereno, puro y firme, la verdad nunca puede captarse como realmente es. Un intelecto agudo y penetrante puede conocer sobre la verdad y el discurrir acerca de ésta, mas para su realización en la vida se requiere una mente disciplinada.

Los pasajes arriba citados se entienden únicamente cuando se observan a la luz de la vida espiritual. El Budismo puede ser lógico, pero si no llegamos a percibir algo más que eso, lo distorsionamos lastimosamente. La lógica de la doctrina budista es precisamente un aspecto de ésta, y no muy importante. Incluso podemos considerar esta lógica como incidental en el Budismo, y los hechizados por ella continúan absolutamente ignorantes del significado verdadero del Budismo. Conoce cómo realmente es, "tí yathábhútam pajánátT; debemos llegar a esto; pues Yathábhútam-ñána-dassana es la intuición que destruye las Manchas *(ásavánam khaya-ñána)* /produce la consciencia de la emancipación espiritual *(ceto-vimutti).* Sin este Ñaña o Ñána-dassana (penetración o intuición), a un budista no le sería posible ningún desapego ni libertad, ni aseguraría jamás su liberación última de la esclavitud de la existencia, como así tampoco el logro de la vida superior *(brahmacarya).* El "conocer así, ver así", no significa una comprensión intelectual de los hechos o verdades que caen fuera de la esfera de la propia experiencia, sino que es la percepción de los sucesos que realmente tuvieron lugar dentro de uno mismo. Hasta sería imposible una comprensión intelectual cuando no hay experiencia que sostenga su validez. Para quienes carecen de instrucción espiritual según los lineamientos de los ejercicios *dhyánicos* hindúes, el estado mental que culmina en la contemplación *yathábhutámica* del mundo será un tópico muy difícil de ensamblar. Pero el discurso del Buda sobre los frutos de la vida *samáññica* ha de entenderse únicamente bajo esta luz.

Las Manchas *(ásavá),* o Exudaciones *(lou),* según los traductoras chinos, son tres, a veces cuatro, en número. Son las Manchas del Deseo *(káma],* de la Existencia *(bháva),* de la Ignorancia *(avijjá),* y de la Intelección *(ditthi).* ¿Qué clase de intuición es ésta que destruye todas estas manchas? ¿Y qué quedará en nosotros después de tal destrucción? Pueden anticiparse respuestas nihilistas, puesto que nada, salvo el vacío absoluto será aparentemente el resultado de tal destrucción. Especialmente, cuando leemos un verso como el siguiente (Sutta-nipáta, versículos 949 y 1099) podemos sentir razonablemente la tentación de considerar la doctrina del Buda como absolutamente negativa:

"Lo que está ante ti, descártalo;
que nada quede detrás de tí;
si luego no captas qué hay en medio,
en la nada vagarás."[18]

Pero el hecho es que, desde el punto de vista espiritual, sólo después de la destrucción de las Manchas y de la liberación de toda forma de apego, el ser íntimo personal se purifica y se ve como realmente es, no como un ego que contrasta con el no-ego, sino como algo que trasciende los opuestos y con todo lo sintetiza en sí mismo. Lo que es destruido es el dualismo de las cosas y no su unidad. Y la liberación significa retornar a la morada original. Por lo tanto, la intuición es ver la unidad en la multiplicidad y entender la oposición de las dos ideas sin condicionarse mutuamente,

[18] Cf. *Dhammapáda,* vers. 385. "A aquél, para quien no existe este lado ni aquel, ni ambos, al indómito e irrestricto, lo Hamo ciertamente Brahmán."

surgiendo ambas de un principio superior; y es allí donde mora la libertad perfecta. Cuando la mente está lo suficientemente instruida, ve que ni la negación *(niratta)* ni la afirmación *(afta) se* aplican a la realidad, sino que la verdad consiste en conocer las cosas como son, o más bien como devienen. Una mente realmente sincera e integralmente purificada es preludio necesario para la comprensión de la realidad en su *talidad.* Como resultado tenemos "ti yathábhútam pajánáti", y esto con posterioridad los mahayanistas lo formularon en la doctrina del Ego o la Talidad *(bhútatathatá).* La mente ejercitada que atravesó los cuatro ejercicios *dhyánicos,* como los prescriben los Nikáyas, evoluciona en lo que se conoce entre los mahayanistas como el Adarsa-jñánam (espejo-intuición, intuición especular), que corresponde al Bhúta-ñána del Anguttara Nikáya. Ahora se torna absolutamente inteligible el último símil del discurso del Buda sobre los frutos de la vida *samáññica.* Dice así:

"Oh rey, precisamente, si en la fragosidad de una montaña hubiese un estanque de agua, clara, transparente y serena; y un hombre, de pie sobre la orilla viese con sus ojos, percibiría las ostras y las conchas, la grava y los guijarros, y los cardúmenes, que se desplazan y yacen en el interior: él sabría: Este estanque es claro, transparente y sereno, y dentro de él hay ostras y conchas, arena y grava, y cardúmenes que se mueven o están quietos."

El empirismo radical de la doctrina *"yailiabhutámica"* del Buda se presenta aquí gráficamente, lo cual nos recuerda al Buda en el *Itivuttaka,* vers. 109, describiéndose como el espectador que está sobre la orilla *(cakkhumú puriso tire thito).* Entender este símil intelectualmente será pura insensatez. El escritor describe su actitud mental desde un plano superior de pensamiento, captado por él después de prolongada preparación. Sambodhi o Iluminación es el término budista que se da a esta realización. La destrucción de las Cuatro Manchas es la fase negativa de la experiencia que es la intuición a la que se dirigió e inclinó la mente serena y transparente del Buda. Cuando sólo se considera la actividad destructiva, la Iluminación es aniquilante y negativa; pero cuando la intuición se franquea a la *talidad* de la verdad, es muy enfáticamente afirmativa. He ahí donde está esa "isla sin parangón que nada posee y que por nada se afana, llamada Nirvana, destrucción de la decadencia y la muerte". *(Sutta-nipáta,* vers. 1094*). Recuérdese que lo que aquí se destruye es la decadencia y la muerte, y no la vida; pues es a través de la Iluminación que la vida es restaurada por primera vez en su libertad y creatividad genuinas.*

Sin embargo, el símil del espejo *(ádarsá)* puede sugerir que la actitud budista hacia el mundo es meramente pasiva y carente de aspiraciones dinámicas. No obstante, esto delata la ignorancia de parte de los críticos de la propia vida del Buda, tan desinteresadamente consagrada, durante cuarenta y nueve largos y pacíficos años, a la promoción del bienestar espiritual general de su pueblo; ni sólo esto, sino que los críticos también olvidaron advertir las extraordinarias hazañas misioneras de los discípulos del Buda, al igual que las actividades intelectuales que se desarrollaron en la escuela mahayanista del Budismo. Sea lo que fuere, el cargo de pasividad imputado al *weltanschauung* budista está equivocado, incluso considerado aparte de los hechos históricos del Budismo. La pasividad, lo advertimos en la Iluminación, es meramente aparente. Como afirmación general, una cosa absolutamente pasiva escapa a la posibilidad de pensamiento, a no ser que sea un estado de nada absoluta, sin género alguno de contenido en ella. En la medida en que la Iluminación es el resultado de muy arduo esfuerzo espiritual es un estado mental positivo en el que se esconde un inagotable reservorio de posibilidades; es unidad en la que se aloja un mundo de multitudinariedad. "Las aguas pequeñas corren ruidosas, el vasto océano se desplaza silencioso."[19] En el vasto océano de la Iluminación está el silencio de la unidad. Asimismo, los filósofos *avatamsákicos* la comparan con la inmensa extensión de un océano, calmo y traslúcido, que refleja todos los brillantes cuerpos celestes, pero donde, al mismo tiempo, se hallan inocentemente guardadas las posibilidades de olas rugientes y omni-devoradoras.

Así interroga el Buda en el *Maháli* Surta: "Cuando un monje así conoce y ve, ¿eso lo dispondrá a formular la pregunta: ¿El alma es lo mismo que el cuerpo, o el alma es una cosa y el cuerpo otra?" Es así evidente que la doctrina del Buda siempre se centró en la realización práctica de la Iluminación como "asavem bhata-nana", intuición que destruye las Manchas y

[19] *Sutta-nipáta, veis.* 720. Sanantá yanti kussobbhá, tunhi yáti mahodadbi.

libera de todo apego *(upádána).* No rehuyó la discusión de los problemas metafísicos meramente porque fuesen metafísicos, sino porque no conducían al logro metafísico del fin postrero de la vida budista, que es la purificación del espíritu y no la demostración de sutilezas epistemológicas. Debía disiparse la Ignorancia en nuestra experiencia íntima, y no mediante la comprensión intelectual del principio de originación dependiente, expresada ya sea como Pattica-samuppáda o Ariya-sacca.

Además, el que la Iluminación consiste en ver dentro de las cosas "yathábhútam" o "yathátatham", libres de dudas, imperturbados por la intelección o la teorización, puede espigarse del último gáthá del *Itivuttaka,* dónde el Buda es alabado por sus diversas virtudes. Cito las tres primeras estrofas:

Teniendo la intuición cde todo el mundo,
de todo el mundo como realmente es,
se desapegó de todo el mundo
y sin comparación en todo el mundo.

A todos sobrepasando en todo, firme,
liberado de todos los lazos,
el reposo supremo le pertenece
a quien logró el Nirvana, sin miedo de parte alguna.

Este Iluminado, tras destruir las Manchas,
imperturbado, y libre de duda,
alcanzó la destrucción de todo karrna,
y está liberado con la destrucción del substratum."

V

Ver las cosas "yathábhútam" es, por así decirlo, el aspecto intelectual o meramente intelectivo de la Iluminación, aunque no en el sentido de la comprensión discursiva; hay otro aspecto de la Iluminación que será aquí tema a considerar. Me refiero a su relación con el samádhi o dhyána. Esto es, como dije antes, preludio de la realización, pero asimismo demuestra que la realización así alcanzada es algo más que la mera intuición de la verdad. Si la Iluminación fuese precisamente esta visión o posesión de la intuición, no sería tan espiritualmente iluminativa como para procurar una liberación completa de todas las malas pasiones y el sentido de la libertad perfecta. Las intuiciones no pueden penetrar con tanta hondura en la fuente de la vida, trayendo sosiego a todas las dudas, cortando todos los lazos del apego, a no ser que la propia consciencia esté integralmente preparada a introducirse en la Totalidad, íntegramente, al igual que en la talidad. Nuestros sentidos y nuestra consciencia corriente son demasiado afectos a ser perturbados y a apartarse de la realización de la verdad. De manera que se torna indispensable la disciplina mental.

Debemos recordar que el Buda cumplió esta disciplina bajo sus dos maestros Samkhya y que hasta después de su Iluminación la convirtió en norma para sus discípulos, a fin de que se entrenaran en los ejercicios *dhyánicos.* El mismo se recogió en la soledad cuantas veces se le ofreció la oportunidad. Por supuesto, esto no era mera complacencia en la contemplación ni en

hacer que el mundo se reflejase en el espejo de la consciencia. Fue una especie de preparación espiritual, incluso para el mismo, y hasta después de la Iluminación. A este respecto, el Buda seguía simplemente la práctica de todos los demás sabios y filósofos hindúes. Sin embargo, esto no era todo para él; vio un significado más profundo en la disciplina que el de despertar al sentido espiritual supremo para comprender el Dharma. En verdad, sin este último despertar, el dhyána, por más sublimante que fuera, no importaba para la perfección de la vida budista. De modo que tenemos en el *Dhammapáda, veis.* 372: "Sin conocimiento *(pañña, prajñá)* no hay meditación *(jhána, dhyána),* sin meditación no hay conocimiento: quien tiene conocimiento y meditación está cerca del Nirvana." Esta dependencia mutua del jhána y del pañña es lo que distinguió al Budismo del resto de las doctrinas hindúes de la época. El jhána o dhyána debe desembocar en el pañña, debe desarrollarse en la visión del mundo como realmente es *(yathábhútam);* pues en la meditación, meramente como tal, no hay Budismo. Y esta fue la razón por la que el Buda no se sintió satisfecho con la enseñanza de sus maestros; eso, para usar sus propias palabras, "no conducía a la intuición perfecta, al despertar supremo, al Nirvana" (na *abhiññáya na sambhodáya na nibbánáya samvatiati). Morar en la serenidad de la nada era algo bastante gozoso, pero consistía en caer en un profundo letargo y el Buda no deseaba pasar durmiendo su vida terrena, sumido en un ensueño.* Debía haber intuición de la vida y del alma de las cosas. Para él el pañña o prajñá era parte esencialísima de su doctrina, y ello debía surgir del dhyána, y el dhyána que no concluyese en pañña, de ningún modo era budista. En verdad, había que vaciar el bote pero manteniéndose en "una casa vacía" *(suññágáram) y* no hacer nada es oquedad y aniquilación; debe abrirse un ojo y ver la verdad plena y claramente, la verdad *(paramam ariyasaccam)* que libera a la vida de sus muchas esclavitudes y estorbos. (Majjhima Nikáya, 140.) Reza el Dhammapáda nuevamente (vers. 373):

"El monje que ingresó en su casa vacía, y cuya mente está tranquila, siente un gozo más que humano cuando ve la verdad claramente."

De manera que, como el objetivo de los ejercicios *dhyánicos* consiste en preparar la mente para la realización del paramasacca que destruye y libera, y como la verdad sólo puede lograrse mediante el despertar del parama-pañña que es el conocimiento (ñoño) que pone fin a toda miseria *(sabbadukkha),* el Buda nunca deja de inculcar debidamente en las mentes de sus discípulos, la importancia del pañña; por ejemplo, en su esquema disciplinario general que les ofrece bajo tres títulos: síla (moralidad), jhána (meditación) y pañña (conocimiento intuitivo). Cualquiera sea el goce sensual que se experimente en los ejercicios *'jhánicos,* el Buda consideraba que mucho distaba de la meta última de la vida budista; cada uno de esos goces debía abandonarse pues enmarañan la mente, interrumpiendo su curso ascendente hacia el despertar del pañña. Sólo a través de este despertar podría alcanzarse la consciencia de la emancipación o el retorno a la propia morada espiritual original. Y mediante emancipación el Buda se refirió a estar libre de toda forma de apego, tanto sensual *(rúpam)* como intelectual *(viññánam).* Así se expresa en el Majjhima Nikáya, 138: Que tu mente no sea perturbada por objetos externos, ni que se pierda en sus propias ideas. Libérate de los apegos, y no temas. Este es el modo de vencer los sufrimientos del nacimiento y la muerte.

Mientras exista el más leve rastro de apego en cualquier parte, interna *o* externamente, subsiste el substratum de egoísmo, y con seguridad se creará una nueva fuerza kármica, envolviéndonos en el eterno ciclo del nacimiento y la muerte. En los Nikáyas se menciona nueve de esas presuntuosas ilusiones, que en total derivan de las erróneas especulaciones del egoísmo y conducen naturalmente al apego en un sentido u otro. Se trata de estas ideas: "Yo soy", "Yo soy eso", "Yo seré", "Yo no seré", "Yo tendré forma", "Yo seré sin forma", "Yo tendré pensamiento", "Yo seré sin pensamiento", "Yo no tendré pensamiento ni seré sin pensamiento."[20] Tenemos que librarnos de estos *mañnitams,* conceptos arrogantes y presumidos, a fin de alcanzar la meta final de la vida budista. Pues cuando se los haya eliminado, cesamos de preocuparnos, de albergar odio, de maltratar, y de ser atrapados por

[20] El Majjhima-Nikáya, 140, *Dhdtuvibhangasuttam.* Asmítí bliikkhu mañfiitam etan¡, Ayam aham asmíti inañnitam etairi; Bhavissan ti mañnitam etam; Na bhavissan ti mañnitam etam; Snñni bhavíssan ti inañnitam etam; Asañni bhavissan ti mañ-ñitam etam; Nevasafifiinasañni bhavisan ti mañfütain etam,

temores; lo cual es la tranquilización *(santi)*, y Nirvana, e intuición de la realidad y verdad de las cosas. Cuando despierta en nosotros el pañña, es abandonada la moralidad, se deja detrás la meditación, y sólo subsiste un iluminado estado de la consciencia en el que el espíritu se mueve hacia donde quiere.

El símil bien conocido de la balsa *(kullúpaman)* [21] que puede parecer algo ininteligible para algunos de os críticos del Budismo, acostumbrados a un "paisaje intelectual" completamente diferente, es una buena ilustración de la doctrina budista del no-apego. La doctrina, "Kullúpamam vo bhikkhave ájánantehi dhammá pi vo pahátabba, pageva adhammá" (¡Como en una balsa, en verdad, deben ser abandonados todos los dharmas, y mucho más los adharmas!), es realmente nota clave fundamentalísima que recorre el curso total de la historia de la dogmática budista. La filosofía del Prajñá-pára-mitá, que algunos consideran como muy desviadora del espíritu del Budismo primitivo, de ningún modo se queda en zaga al sustentar esta doctrina del no-apego; por ejemplo, como lo vemos en él *Vajracchediká* Sufra. De hecho, la teoría del Súnyatá, como se la expone en todos los Prajñásútras, no es más que filosofar sobre la doctrina del no-apego.[22] El *Vajracchediká* dice:

"Tasmád iyam thathágatena sandháya vág bháshi kolopamam clharmaparyáyam ájánadbhir dhaimá eva tá prahátavyáh prágeva adhanná."

El mismo símil es el siguiente (Majjhíma Nikáya, 22):

"Con el símil de la balsa, os enseño mi doctrina, oh monjes; aquélla está ideada para escapar, no para retenerla. Escuchad con atención y recordad bien lo que voy a decir. Suponed que un hombre que realiza un largo viaje, halla en su camino una corriente grande y ancha, con el lado de acá acosado por temores y peligros, y el lado de allá seguro y libre de temores, sin bote para cruzar la corriente ni puente que lo conduzca desde ésta hasta la otra orilla. Y suponed que este hombre se dijese: En verdad ésta es una corriente grande y ancha, y el lado de acá está lleno de temores peligros, pero el otro lado es seguro y libre de temores; y no hay bote ni puente que me pase de ésta hasta la otra orilla. ¿Qué tal si junto algunas cañas, varas, hojas y ramas, y las ato todas juntas formando una balsa, y lanzándome con ésta, trabajando con pies y manos, cruzo con seguridad a la otra orilla? De modo acorde, oh monjes, suponed que este hombre junte cañas, varas, hojas y ramas, y las ate todas juntas formando una balsa, y se lance con ella, y trabajando con pies y manos, alcance con seguridad la otra orilla. Y ahora, cruzada la corriente y alcanzada la otra orilla, suponed que el hombre dijese: En verdad esta balsa mía me resultó muy servicial. Sostenido por esta balsa y trabajando con pies y manos, crucé a salvo hasta esta otra orilla; ¿qué tal si ahora alzo la balsa sobre mi cabeza o la pongo sobre mi hombro, y así marcho donde yo desee ir? ¿Qué pensáis, oh monjes? ¿Al obrar de este modo, este hombre estaría actuando correctamente con respecto a su balsa?

"¡En verdad que no, oh Señor!

"¿Y qué debería entonces hacer este hombre si fuese a actuar correctamente con respecto a la balsa? Oh monjes, el hombre debería cavilar así: ¡En verdad, esta balsa me resultó servicial! Sostenido por esta balsa y usando pies y manos, crucé a salvo hasta esta otra orilla. ¿Qué tal si dejo esta balsa sobre la orilla o la abandono para que se hunda en el agua, para así seguir mi viaje? Obrando así, oh monjes, el hombre estaría actuando correctamente con respecto a su balsa.

[21] Majjhima Nikáya. 22.

[22] Cf. *Sutta-Nipáta*, vers. 21. "Confeccioné bien construida **balsa,** así dijo Bhagavat; llegué hasta el Nirvana, alcancé la otra **orilla,** habiendo vencido al torrente de las pasiones; la balsa carece ya de utilidad; por tanto, si te place, llueve ¡oh cielo!"

"De manera similar, también os enseño mi doctrina con la semejanza de una balsa que sirve, oh monjes, para escapar y no para retenerla. Entendiendo el símil de la balsa, oh monjes, ¡debéis dejar detrás los dharmas, y en cuan mayor medida los adharmas."[23]

La doctrina del Buda puede ahora resumirse de la manera siguiente: Ver las cosas así o "yathábhútam" es lo mismo que lograr la perfecta libertad espiritual; o podemos decir que cuando nos desapegamos de las malas pasiones basadas en la equivocada idea del egoísmo, y cuando el corazón cobra conciencia de su propia emancipación, entonces estamos por primera vez plenamente despiertos a la verdad como realmente es. Estos" dos sucesos, ver y estar liberado, son mutuamente dependientes, tan íntimamente que uno sin el otro es algo que escapa al pensamiento, es algo imposible; de hecho, son dos aspectos de una idéntica experiencia, sólo separados en nuestra cognición limitada. El pañná sin jhána no es pañná, y el jhána sin pañná no es jhána. Iluminación es el término que designa la experiencia identificativa del pañná y el jhána, de ver "yathábhútam" y abandonar la balsa-del-dharma de toda denominación. Bajo esta luz debe entenderse lo siguiente:

"Por lo tanto, oh monjes, cuanto haya de materia (o cuerpo, *rúpam),* cuanto haya del pasado, futuro o presente, cuanto haya de interno o externo, sea burdo o sutil, mezquino o sublime, lejano o cercano, toda la materia (o cuerpo) ha de considerarse como realmente es, a la luz del conocimiento perfecto *(sammápañná), de* esta manera: "Esto no me pertenece", "Esto no soy yo", "Esto no es mi Yo." De igual modo con el resto de los cinco agregados *(khanda): vedaná* (sensaciones), *sañña* (conceptos), *sankhára* (principio formativo), y *viññánam* (consciencia). Quien al ver así al mundo, se aparta de éste, está verdaderamente liberado de las malas pasiones y tiene la consciencia de la libertad. Así se llama a quien removió los obstáculos y llenó las zanjas, quien destruyó y está libre, cuya lucha terminó, que dejó caer su carga, y está desapegado."[24]

En pocas palabras, tiene todas las cualidades del Iluminado, en quien se funden armoniosamente la voluntad y el intelecto.

[23] Aquí dejé sin traducir "dharmas". Pues este término intraducibie, algunos lo interpretan como "rectitud", otros como "moralidad", y otros como "cualidades". Es bien conocido que este es un término difícil de traducir. Los traductores chinos lo tradujeron como *fa,* en todas partes, sin tener en cuenta el contexto. En el presente caso, "dharma" puede significar "buena conducta", "normas proscriptas de moralidad", o incluso "cualquier doctrina religiosa considerada productora de buenos resulta- dos." En el *Lankávatára-sútra,* capítulo I, también se hace referencia a trascender el "adharma" y el "dharma", diciendo: "Dhar-má eva prahatavyáh prágevádharmáh." Y se explica que esta distinción deriva de afirmar falsamente *(vikalpagrahanam)* el dualismo de lo que es y de lo que no es, mientras uno es la autc-reflexión del otro. Usted mira en el espejo y allí descubre una imagen que confunde con una realidad, si bien la imagen es usted mismo y nadie más. Quien ve así el mundo tiene la visión correcta de éste, "ya evam pasyati sa samyakpasyati". En verdad, logra el estado mental en el que su sabiduría interior se revela *(svapratyátmaryajñánagocara), y* lo que se llama el Tathága-tagarbha. En esta ilustración, "dharma" y "adharma" son sinónimos de ser *(sat)* y no ser *(asat)* o afirmación *(asti)* y negación *(nésti).* Por tanto, el abandono del dharma y del adharma *(dharmá-dharmayoh prahánam)* significa librarse del dualismo en todas sus complejidades e implicancias. Filosóficamente, este abandono es identificarse con el Absoluto, y moralmente, trascender el bien y el mal, lo correcto y lo equivocado. Asimismo, compárese el *Stttta-Nipáta,* vers. 886, donde se considera al dualismo como resultado del falso razonamiento filosófico: "Takkañ ca ditthisu pakappayitvá, saccam musa ti dvayadhammam áhu."

[24] Resumido del Majjhima Nikáya, 22, pág. 139. Cf. también el Samyutta Nikáya, XII, 70, pág. 125.

VI

La Ignorancia es partir del hogar y la Iluminación es regresar a él. Mientras vagamos, llevamos una vida llena de dolor y sufrimiento, y el mundo en el que nos encontramos no es morada muy deseable. Sin embargo, a esto le pone coto la Iluminación, y de esa manera podemos una vez más radicarnos en el hogar, donde reinan la libertad y la paz. La voluntad se niega en su intento de intuir su propia vida, y el dualismo prosigue. La consciencia no puede trascender su propio principio. La voluntad lucha y se desalienta ante su propia obra. "¿Por qué?", pregunta el intelecto, pero ésta es una cuestión que ningún intelecto puede esperar jamás resolver, pues se trata de un misterio profundamente inherente a la voluntad. ¿Por qué el Padre Celestial tuvo que enviar a su hijo único para redimir a la creación que era obra de sus manos y que, con todo, vagaba perdida, lejos de su hogar? ¿Por qué Cristo debió abatirse así sobre el destino de los errantes hijos de Dios? Este es un misterio eterno, y ninguna comprensión relativa está preparada como para resolver estas cuestiones. Mas el hecho mismo de que tales cuestiones se formulen y amenacen constantemente la propia paz espiritual demuestra que no son ociosos problemas metafísicos a resolver por filósofos profesionales, sino que se dirigen directamente a la propia alma más íntima, que deberá luchar y esforzarse para someterlos a sí mediante un poder superior y más hondo, mucho más superior y hondo que la mera dialéctica cognoscitiva.

El relato del hijo pródigo[25] es tema favorito de budistas y cristianos, ¿y en esto no descubrimos algo eternamente verdadero, aunque trágico e insondable, que yace tan profundamente en todo corazón humano? Sea lo que fuere, la voluntad al fin logra reconocerse, retornando a su morada original. La sensación de paz que se halla en la Iluminación es, en verdad, la de un vagabundo que regresa a salvo al hogar. El vagabundeo parece haber sido completamente innecesario desde el punto de vista lógico. ¿De qué sirve perderse si es menester encontrarse otra vez? ¿Cuál es el provecho, después de todo, en este pasar de uno a diez, y de diez a uno? Matemáticamente, todo esto carece de sentido. Pero el misterio espiritual consiste en que regresar no es un mero contar hacia atrás tantas cifras como las que se contaron antes en sentido inverso. Aquí hay una inmensa diferencia entre física y psicología. Después de regresar, ya no se es el mismo de antes. La voluntad, de vuelta de su excursión a través de la consciencia temporal, es Dios mismo.

En el *Vajrasamádhi Sútra,* el Bodhisattva Apratisthita pregunta al Buda por qué el padre fue tan poco benévolo y no llamó a su hijo vagabundo antes de que transcurrieran cincuenta años, a lo cual el Buda responde: "Aquí, los cincuenta años no han de entenderse como indicando una relación temporal; esto significa el despertar de un pensamiento." Como lo interpretaría yo, esto significa el despertar de la consciencia; una escisión de la voluntad que ahora, además de actora, es conocedora. Sin embargo, quien conoce, gradualmente se convierte en conocedor y crítico, y hasta aspira a ser director y *regisseur.* Con esto surge la tragedia de la vida, que el Buda convierte en base de la Noble Verdad Cuádruple. Ese dolor *(duhka) es* la vida misma, como la vive la mayoría de nosotros; es la afirmación de los hechos, lisa y llana, y sin disfraces. Todo esto deriva de la Ignorancia, de nuestra consciencia que no está plenamente iluminada en cuanto a su naturaleza, misión y función con relación a la voluntad. La consciencia debe primero reducirse a la voluntad cuando empieza a elaborar sus "votos originales" *(púrvapranidhána),* obedeciendo a su verdadero maestro. "El despertar de un pensamiento señala el inicio de la Ignorancia y es su condición." Cuando aquélla es derrotada, "un pensamiento" se reduce a la voluntad, que es la Iluminación. Por lo tanto, la Iluminación es el regreso.

[25]Respecto de la versión budista del relato, véase el *Sad-dttarma-pundartca Sátra,* capitulo IV, y el *Vafrasamádht Sútra,* capitulo IV (traducción china).

A este respecto, el Cristianismo es más simbólico que el Budismo. La historia de la Creación, la Caída del Jardín del Edén, el envío de Cristo, por parte de Dios, para compensar los pecados ancestrales, su Crucifixión y Resurrección, son todos simbólicos. Para ser más explícito, la Creación es el despertar de la consciencia, o el "despertar de un pensamiento"; la Caída es la consciencia, perdida en cuanto a su sendero original; la idea de Dios de enviar a su propio hijo entre nosotros es el deseo de la voluntad de verse a través de su propio retoño, la consciencia; la Crucifixión es trascender el dualismo de actuar y conocer, derivado del despertar del intelecto; y finalmente la Resurrección significa el triunfo de la voluntad sobre el intelecto; en otras palabras, la voluntad que se ve en y a través de la consciencia. Después de la Resurrección la voluntad no es más esfuerzo a ciegas, ni el intelecto es el mero observador de cómo danza el bailarín. Según la real vida budista estos dos no están separados; ver y actuar están sintetizados en la vida única, y totalmente espiritual, y esta síntesis es denominada por los budistas Iluminación, disipación de[1] la Ignorancia, aflojamiento de los Grillos, limpieza de las Manchas, etc. De esa manera el Budismo está libre del simbolismo histórico del Cristianismo; al trascender la categoría del tiempo, el Budismo intenta lograr la salvación con un sólo acto de la voluntad; pues el regreso borra todas las huellas del tiempo.

El mismo Buda expresó el sentimiento del retorno cuando su ojo se abrió por primera vez al Dharma nunca oído antes, al lograr la Iluminación. El dijo: 'Soy como un vagabundo que, tras perderse en desolado yermo, finalmente descubre un viejo camino, una vieja senda hollada por sus predecesores, y que halla, al continuar su camino, villorrios, palacios, jardines, bosques, estanques de lotos, muros y muchas otras cosas que quienes le precedieron utilizaron como morada." [26] Superficialmente, este sentimiento de retorno a una vieja morada familiar parece contradecir la afirmación efectuada relativa a "una intuición de las cosas que jamás se presentó a la propia mente"; mas la contradicción es lógica y no espiritual. Mientras el Buda recorrió la Cadena de Ori-ginación desde el punto de vista epistemológico —vale decir, mientras procuró regresar a su voluntad genuina a través del cauce de la consciencia empírica— no pudo cumplir su finalidad. Sólo cuando atravesó el muro de la Ignorancia mediante la pura fuerza de su voluntad, pudo recorrer el antiguo sendero. El sendero fue completamente irreconocible para su ojo inteligente, que era uno de los mejores en su género; ni siquiera el Buda pudo ignorar la ley que gobernaba su uso; la Cadena no podía cortarse computando meramente sus eslabones de causa y efecto hacia atrás y hacia adelante. El conocimiento —vale decir, la Ignorancia, condujo a Adán, desde el Jardín del Edén hacia el mundo de dolor y paciencia *(sahaloka)*, mas no sería el conocimiento el que lo reconciliaría con su Padre, sino la Voluntad disipadora de la Ignorancia y guía hacia la Iluminación.

[26] Samyutta XII, 65, Nagara; cf. asimismo uno de los *Prajñá-pdramitá sufras* que se conoce como predicado por Mañjusrí (Catálogo Nanjó, n[p] 21). En el Sútra hallamos que el Buda, después de mencionar el símil de un buscador de piedras preciosas, hace referencia a un hombre que se siente, transido de júbilo cuando la gente habla gratamente de los viejos pueblos y villorrios que él una vez visitara. La misma índole de sentimiento gozoso la expresa quien escucha el discurso sobre el Prajñá-páramitá y lo entiende; pues en sus vidas pasadas estuvo presente en la asamblea reunida en tomo del Buda que pronunció sermones sobre el mismo tópico. El hecho de que la comprensión de la doctrina del Prajñá-páramitá es una forma de memoría es altamente esclarecedor cuando se lo considera en relación con la teoría de la Iluminación como se la expone aquí.
El que la guía de la Iluminación *se* acompañe del sentimiento de retorno o remembranza lo advierte también inconfundiblemente el autor del *Kena-Upanishad (VI,* 50):
Ahora, con respecto al Atman:
Es como si algo forzase su camino en la consciencia
y la consciencia de pronto recordase:
tal estado mental ilustra el despertar del conocimiento del Atman."

Sonadanda el Brahmán tuvo esta expresión cuando captó el significado del discurso del Buda sobre las características del verdadero Brahmán (según versión inglesa de Rhys Davids): "¡Excelentísimo, oh Gotama, excelentísimo! Es como si un hombre tuviese que construir lo derruido, o revelar lo oculto, o señalar el camino correcto al extraviado, o procurar una luz en la oscuridad de modo que, quienes tienen ojos, puedan ver las formas externas; precisamente así, el venerable Gotama me hizo conocer la verdad en múltiples figuras"

El sentido del retorno o el de reconocer viejos conocimientos, experimentado en el momento de la Iluminación, es un hecho familiar para los estudiosos del Budismo Zen. Para citar un ejemplo, Chi-i (531-597), generalmente conocido por su título honorario de Chih-ché Taishih, fue fundador de la escuela T'ien-tai de filosofía budista, en la China. Fue también preparado en la meditación por su maestro Hui-szé (513-577), y aunque no perteneció al linaje ortodoxo de maestros Zen, se lo tiene por tal. Cuando acudió al maestro, éste dispuso que se ejercitase en un Samádhi conocido como "Fa-hua San-mei" *(saddkaTmapundaríkasamádhi)*. Mientras se ejercitaba en esto, halló cierto pasaje del Sútra, y su mente se abrió, y de inmediato comprendió la afirmación a la que se refería su maestro, que era ésta: que él, junto con el maestro, asistió personalmente a la congregación del Buda en la Cumbre del Buitre, donde el Buda habló sobre el Sútra. Luego el maestro dijo: "Si no fuese por tí, nadie podría ver la verdad; y si no fuese por mí, nadie podría dar testimonio de ella". Los maestros Zen observan a menudo que la santa congregación de la Cumbre del Buitre está aun en sesión. Sin embargo, esto no debe confundirse con el recuerdo del pasado, que es uno de los dones milagrosos de los santos budistas. Nada tiene que ver con esa memoria, pues en la Iluminación hay más cosas que las implícitas en las meras relaciones temporales. Incluso cuando los *Prajñá-páramitá-súttas* se refieren expresamente a la presencia personal previa en el discurso sobre el tema, ésta no es una forma de mera recordación; la comprensión no es un fenómeno psicológico, el prajñá penetra mucho más en las honduras de la propia personalidad. El sentido de retorno a algo familiar, a aquello con lo que se está integralmente familiarizado, significa realmente la voluntad radicándose una vez más en su vieja morada, después de muchos años de temerario vagabundeo, ahora con un inmenso tesoro de experiencia y llena de sabiduría que iluminará su carrera interminable.

VII

Aquí no estará por completo fuera de lugar efectuar unas pocas observaciones concernientes al criterio popular que identifica la filosofía de Schopenhauer con el Budismo. Según este punto de vista, se supone que el Buda enseñó la negación de la voluntad de vivir, sobre lo que insistieron los pesimistas alemanes, pero nada se halla más allá de la comprensión correcta del Budismo que este negativismo. El Buda no considera que la voluntad sea ciega, irracional, y que por tanto haya de ser negada; lo que realmente niega es la noción de ego-entidad debida a la Ignorancia, de cuya noción derivó el deseo, el apego a las cosas impermanentes, y el dar curso a los impulsos egoístas. El objeto que el Buda tiene siempre en vista y jamás olvida de manifestar, cuantas veces lo juzga oportuno, es la Iluminación de la voluntad y no su negación. La razón de por qué no apoya la vida como la vive la mayoría de nosotros es porque ésta es producto de la Ignorancia y del egoísmo, que jamás cesan de lanzarnos en el abismo del dolor y la miseria. El Buda señaló el camino para escapar de esto mediante la Iluminación y no mediante la aniquilación.

La voluntad, tal como es en sí misma, es un acto puro, y allí no hay mancha de egoísmo; éste se despierta únicamente cuando el intelecto, a través de su propio error, se enceguece en cuanto al accionar correcto de la voluntad y reconoce aquí falsamente el principio de la individuación. De manera que el Buda quiere una voluntad iluminada y no su negación. Cuando la voluntad está iluminada, y por ende, cuando el intelecto es apropiadamente dirigido para que siga su curso original, estamos liberados de los grillos que nos impuso la falsa comprensión, y purificados de todas las manchas que manan de la voluntad sin ser correctamente interpretadas. La Iluminación y la emancipación son las dos ideas centrales del Budismo.

El argumento que Asvaghosha pone en boca del Buda contra Arada (o Alara Káláma), el filósofo samkhya, es esclarecedor sobre el particular. Cuando Arada dijo al Buda que liberase al alma del cuerpo como cuando el pájaro vuela de la jaula o el tallo de la caña es aflojado de su vaina, lo cual tendría como resultado el abandono del egoísmo, el Buda razonó del siguiente modo: "Mientras el alma continúe, no hay abandono del egoísmo. El alma no se libera de las cualidades mientras no se libera del número y todo lo demás; por tanto, mientras no haya liberación de las cualidades, no habrá liberación declarada para ella. No hay separación real de las cualidades y su sujeto; pues el fuego no puede ser concebido aparte de su forma y calor. Antes del cuerpo no habrá nada corporizado, de igual modo antes de las cualidades no habrá sujeto; ¿cómo, si el alma fue originalmente libre, pudo llegar a estar atada? La conocedora del cuerpo (el alma), que es descorporizada, debe conocer o desconocer; si conoce debe haber algún objeto por conocer, y si existe este objeto, no es liberado. O si se declarase que el alma desconoce, entonces ¿de qué te sirve esta alma imaginada? Incluso sin esa alma, la existencia de la ausencia de conocimiento es notoria como, por ejemplo, en un tronco o en una pared. Y puesto que cada abandono sucesivo está obligado a estar aun acompañado de las cualidades, sostengo que el logro absoluto de nuestra finalidad sólo puede hallarse en el abandono de todo.[27]

Mientras se mantenga el concepto dualista con respecto a la liberación del alma, no habrá libertad verdadera, como ciertamente lo declaró el Buda. "El abandono de todo" significa la trascendencia del dualismo de alma y cuerpo, de sujeto y objeto, de lo que conoce y de lo que es conocido, de "eso es" y "eso no es", de alma y ausencia-de-alma; y esta trascendencia no se alcanza negando meramente el alma o la voluntad, sino echando luz sobre su naturaleza, comprendiéndola como es en sí misma. Este es el acto de la voluntad. Una contemplación intelectual, por la que abogan los filósofos Samkhyas no conduce a la liberación espiritual, sino al reino de la pasividad que es su "reino de la nada". El Budismo enseña la liberación y no la aniquilación; aboga por la disciplina espiritual y no por el torpor o vacío mental. En el curso corriente y personal de la vida debe haber cierto alejamiento, debe haber cierta apertura de una nueva perspectiva en la noción personal si se desea ser verdadero seguidor del Buda. Su aversión al ascetismo y al nihilismo, al igual que al hedonismo, se torna inteligible cuando se la aprecia bajo esta luz.

El relato del Majjhima-Nikáya sobre la entrevista del Buda con los pensadores Samkhyas difiere algo de la del poeta del Maháyána, pero en un sentido brinda mejor apoyo a mi argumento con respecto a la Iluminación del Buda. La razón de por qué no estaba satisfecho con la doctrina y disciplina de Alara Káláma y Uddaka se expresa así: "Esta doctrina no conduce al desvío, al desapasionamiento, al cese, a la quietud, a la penetración perfecta, al despertar supremo, al Nirvana, sino sólo al logro del Reino de la Nada." ¿Qué entendió entonces el Buda por Nirvana, que literalmente significa aniquilación o cese, pero que aquí se agrupa con términos tales como despertar, desvío (vale decir, revaluación), y penetración, y que contrasta con la nada? Sin duda, hasta donde podemos juzgar por estas calificaciones, aquel Nirvana es un concepto positivo que señala cierta experiencia determinable. Cuando acudió a la vera del Nairanjana y tomó asiento en suave hierba, bajó la sombra, en un sitio apacible, preparó su mente para no abandonar el lugar hasta comprender en sí mismo qué había sido desde que se alejó, errante, de su hogar. Según el *Lalitavistara, en* ese instante formuló su voto (*prantdhana*):

"Oue mi cuerpo se seque en este asiento,
que mi piel, huesos y carne se destruyan:
mientras no alcance el Bodhi, tan difícil
de lograr durante tantoskalpas,
mi cuerpo y pensamiento
no se apartarán de este sitio." [28]

[27] *Buddhacarita*, según versión inglesa de E. B. Cowell, pág. 131-132.
[28] Edición de Lefmann, pág. 289.

Así decidido, el Buda finalmente llegó a concretar]a Iluminación Suprema por la que se esforzara durante muchas vidas. ¿Cómo difiere esto de sus anteriores logros bajo la guía de Unddaka y Alara Káláma? Dejemos que él mismo se exprese:

"Entonces, discípulos, sujeto yo mismo al nacimiento, pero percibiendo la miseria de las cosas sujetas al nacimiento, y buscando la incomparable seguridad del Nirvana que está exento de nacimiento, alcancé esa seguridad incomparable, incluso el Nirvana que está exento de nacimiento.

"Sujeto yo mismo al crecimiento y la decadencia, pero percibiendo la miseria de las cosas sujetas al crecimiento y la decadencia, y buscando la incomparable seguridad del Nirvana que está libre de crecimiento y decadencia, alcancé esa seguridad incomparable, incluso el Nirvana que está libre de crecimiento y decadencia.

"Sujeto-yo mismo a la enfermedad, y percibiendo la miseria de las cosas sujetas a la enfermedad, y buscando la incomparable seguridad del Nirvana que está libre de la enfermedad, alcancé esa seguridad incomparable, incluso el Nirvana que está libre de enfermedad.

"Sujeto yo mismo a la muerte, pero percibiendo la miseria de las cosas sujetas a la muerte, y buscando la incomparable seguridad del Nirvana que es inmortal, alcancé esa seguridad incomparable, incluso el Nirvana que es inmortal.

"Sujeto yo mismo a la aflicción, pero percibiendo la miseria de las cosas sujetas a la aflicción y buscando la incomparable seguridad del Nirvana que está exento de aflicción, alcancé esa seguridad incomparable, incluso el Nirvana que está exento de aflicción.

"Sujeto yo mismo a la mancha, pero percibiendo la miseria de las cosas sujetas a la mancha y buscando la incomparable seguridad del Nirvana que es inmaculado, alcancé esa seguridad incomparable, incluso el Nirvana que es inmaculado.

"Entonces vi y supe: 'Estoy seguro de la liberación; éste es mi nacimiento final; ¡nunca más retornaré a esta vida'!" [29]

Cuando el Nirvana es calificado como innacido, inmortal, inmaculado, exento de aflicción, y libre del crecimiento y de la decadencia y la enfermedad, parece bastante negativo. Pero si nada se afirmase siquiera en estas negaciones, el Buda no podría descansar en "la seguridad incomparable" *(anuttaram yogakkheman)* del Nirvana ni tener seguridad de la emancipación final. De manera que lo que el Buda negó, podemos ver que fue la Ignorancia como causa verdadera del nacimiento y la muerte, y esta Ignorancia fue disipada por el esfuerzo supremo de la voluntad y no mediante el mero razonamiento dialéctico ni la contemplación. Se afirmó esto y el intelecto despertó ante su significado verdadero. Todos los deseos, sentimientos, pensamientos y anhelos, así iluminados, cesan de ser egoístas y ya no son más causa de manchas, grillos ni muchos otros obstáculos, que en cantidad son referidos en toda la literatura budista, en el Maháyána y en el Hínayána. En este sentido, el Buda es el Jiña, el Conquistador, no un vacuo conquistador de la nada, sino el conquistador de la confusión, de la oscuridad y de la Ignorancia.

[29] *Ariyapapariyesana-sutta*, Majjhima-Nikáya, XXVI, pág. 167.

HISTORIA DEL BUDISMO ZEN DESDE BODHIDHARMA HASTA HUI-NENG (YENO) (520-713 d.C.)

Mi intención es efectuar aquí un estudio integralmente crítico y científico de la historia del Budismo Zen; pues esto presupone algún conocimiento de la evolución del Budismo en la China, y hasta donde llega mi saber, no existen libros de texto sobre el tema, el alcance de los lectores de la presente obra. El objeto principal de este Ensayo será, por tanto, familiarizarlos primeramente con la historia tradicional del Zen como la narran sus seguidores del Japón y la China. Su investigación crítica seguirá cuando los lectores estén preparados en un nivel como para encarar esa tarea.

El origen tradicional del Zen en la India antes de su introducción en la China, como lo documenta la literatura Zen, está tan mezclado con leyendas que no pueden extraerse allí hechos confiables. En los tiempos en los que aun no existía el estudio crítico de nada y cuando las cosas, especialmente relativas a la religión, se creían a granel, no podríamos esperar nada más. Puede que ahora sea demasiado tarde como para procurar desentrañar los misterios que envuelven el origen del Zen en la India, excepto en un sentido general y lógico, partiendo de los hechos históricos ya conocidos, concernientes al desarrollo del Budismo *mahayánico.* De hecho, el Budismo Zen, como ya se discutió, es el producto de la mente china, o más bien la elaboración china de la Doctrina de la Iluminación. Por tanto, cuando queremos narrar la historia del Zen, puede que sea mejor en algunos aspectos no dirigirse a la India sino permanecer en la China y estudiar la psicología y filosofía de su pueblo y las condiciones circundantes que hicieron posible que el Zen alcanzase exitosa evolución en la tierra de los celestiales, recordando siempre que se trata de una interpretación práctica de la Doctrina de la Iluminación.

Sin embargo, algunos eruditos pueden objetar este modo de encarar el tema, sobre la base de que si el Zen es una forma de Budismo, o incluso su esencia, como lo sostienen sus seguidores, no puede ser separado de la historia general del Budismo en la India. Esto es absolutamente cierto, mas en lo que atañe a los hechos, el Zen como tal no existió en la India —vale decir, en la forma con que hoy en día lo tenemos; y por tanto cuando tratamos de ir más allá de la China para buscar su origen y desarrollo, la única vía franca para nosotros será la que seguí en mis Ensayos anteriores, aquí reunidos. Vale decir, debemos considerar al Zen como la interpretación china de la Doctrina de la Iluminación, que está expuesta en toda la literatura budista, con mucha intensidad en el Maháyána y más o menos provisionalmente en el Hínayána. A medida que esta doctrina continuó, creció con firmeza hasta ocupar las mentes de los seguidores del Buda y controlar en general el curso del desarrollo del pensamiento budista; ¿pues no fue a través de la Iluminación que el Gautama se convirtió en el Buda, en el Iluminado? ¿Y no es el objeto del Budismo seguir las huellas de su fundador en el logro de la emancipación final? Pero los adherentes chinos del Bodhismo [1] o los sostenedores de la Iluminación no desearon tragar sin digerir el Budismo hindú. De manera que la imaginación práctica del pueblo chino llegó a crear el Zen, y lo desarrolló con lo mejor de su capacidad para adecuarlo a sus propios requerimientos religiosos.

Cuando comparamos el Zen, como producto acabado, con la Doctrina de la Iluminación, como esta última empezó a desarrollarse en el Budismo primitivo, hallamos una brecha amplia y aparentemente intraspasable entre los dos. Sin embargo, esto era de esperar, naturalmente. Consideremos los siguientes hechos. Al principio el Buda fue algo tímido como para revelar los secretos íntegros de la razón del Estado Búdico, pensando que sus discípulos no eran muy capaces de seguir cada paso dado por él mismo. El sentimiento que tuvo en primer lugar, después de la Iluminación, lo gobernó en casi todo el curso de su vida terrena. Era éste: que la Perfecta Iluminación Suprema alcanzada por él era un objetivo demasiado sublime como para

[1] *Se* emplea para designar la escuela que sostiene la Doctrina de la Iluminación *(sambodhi.)*

que los seres sensibles se afanaran por éste, y que aunque se los revelara, no lo comprenderían plenamente y lo mancillarían para su propio desmerecimiento. ¿El no pensó incluso en entrar en el Nirvana inmediatamente después de la Iluminación? Toda su vida, a pesar del consejo del Brahmadeva, parece haber sido controlada por este sentimiento —la renuencia a revelar toda su auto-realización íntima *(pratyátmajñána* según la terminología del *Lan-kávatára).* Decididamente, el Buda mismo podría haber comunicado, lo que lograra, a todos sus discípulos, sin reservas, mas la impresión que recogemos de la literatura *agámica o nikáyica es* que rehusó realmente hacerlo así. Al menos éste fue el modo con que los escritores primitivos de los libros canónicos intentaron representar a su maestro, cualesquiera hayan sido sus motivaciones. Al ser éste el caso, la idea de la Iluminación no avanzó tan plena y destacadamente en la literatura *hinayánica* como para llamar de inmediato nuestra atención. Mas como lo señalé, esta idea se halla sepultada sólo superficialmente entre las otras ideas menos importantes, y puede manifestarse con facilidad siguiendo lógica y psicológicamente el curso de los sucesos relativos a los escritos canónicos concernientes a la Iluminación del Buda.

Los escritores primitivos concibieron la Noble Verdad Cuádruple o la Dodécupla Cadena de Causalidad, o el Óctuple Sendero de Rectitud, como doctrina central del Budismo, la cual incluyó asimismo en el aspecto psicológico, la teoría del no-ego *(anátman).* Pero cuando reflexionamos, tanto filosóficamente como desde el punto de vista Zen, sobre la vida del Buda y el principio ultimo del Estado Búdico, no podemos dejar de pensar en esta Iluminación como la parte más significativa, esencial y fructífera del Budismo. Por tanto, lo que el Buda deseó realmente impartir a sus discípulos debe decirse que fue la Doctrina de la Iluminación, a pesar de la interpretación o comprensión hinayanista de lo que se conoce como Budismo primitivo. Mas mientras el Budismo floreció en la India, esta idea central suya siguió siendo lo que era; vale decir, tal como se la desarrolló en la mayoría de los Sútras *mahayánicos.* Sólo después de Bodhidharma, que lo introdujo en la China, la idea se arraigó allí y creció hasta lo que ahora designamos específicamente como escuela Zen del Budismo. Por lo tanto, la historia del Zen, hablando propiamente o en su sentido más estricto, puede considerarse que se inicia en la China. El suelo de la India era demasiado meta-físico, demasiado rico en imaginación romántica, para que el Zen creciese como tal en su forma pura. :

Si bien el logro del Estado Búdico o Arhantado fue la meta última de su doctrina, el Buda fue práctico y siempre estuvo cerca de los hechos de la vida, e insistió, en sus sermones corrientes, sobre una vida regida por normas morales. Tampoco tuvo deseo alguno de revelar intelectual ni metafísicamente el contenido de la Iluminación, que puede ser experimentada mas no explicada. Jamás dejó de subrayar el significado de la auto-realización, pues el Nirvana o Iluminación tenía que alcanzarse personalmente a través del propio esfuerzo personal en la propia consciencia íntima. La Noble Verdad Cuádruple o la Dodécupla Cadena de Causalidad o la Teoría del No-ego fueron guía intelectual hacia la realización de la vida budista. Tal doctrina no podría tener significado práctico alguno, excepto como guía final hacia la Iluminación.

El Buda jamás pensó que sus seguidores llegarían a acentuar enteramente su doctrina sobre estas estructuras intelectuales que no podían mantenerse por sí sin el apoyo de un espíritu interior. El Óctuple Sendero de la Rectitud fue una guía ética hacia la Iluminación, y como tal lo consideraba el Buda. Quienes no tienen una intuición respecto de su enseñanza, más elevada que la de leer en ella un significado moral, la confunden con una especie de cultura ética y nada más. Piensan que el Budismo es positivismo como filosofía, y su Hermandad *(samgha)* un cuerpo de ascetas morales. Alaban al Buda como originador de un sistema religioso científico, libre de supersticiones espiritualistas que con tanta frecuencia y abundancia crecen en torno a la religión. Pero nosotros estamos mejor informados porque estos comentarios no están plenamente de acuerdo con la doctrina del Buda, pues sólo reflejan un aspecto de ella, sin observar interior y cabalmente todo el campo. Si estos críticos encaran la práctica del dhyána como constitutiva de la esencia del Budismo, junto con las consideraciones precedentes, puede decirse que se acercarían más a la meta; mas incluso este dhyána es una forma de ejercicio espiritual que preparará el camino hacia la realización final del Nirvana. El dhyána no distingue, en sí mismo, el Budismo de los demás sistemas filosóficos-religiosos que existieron en la India en la época del Buda. Por lo tanto, para entender el Zen como expresión de la Doctrina de la Iluminación, que es la razón del Budismo, debemos esperar el surgimiento de los movimientos

mahayánicos. Y cuando esto se introdujo en la China por medio de Bodhidharma, evolucionó hasta lo que actualmente conocemos por el nombre de Budismo Zen.

I

La historia legendaria del origen del Zen en la India se desarrolla así: En una ocasión, Sákyamuni se contraía a la prédica ante una congregación de sus discípulos, en el Monte del Santo Buitre. No recurrió a ningún discurso verbal prolongado para explicar su tema, sino que simplemente alzó un ramo de flores ante la asamblea, el cual le había sido ofrecido por uno de sus discípulos laicos. Ni una palabra salió de su boca. Nadie entendió el significado de esto, excepto el viejo y venerable Mahákásyapa, quien sonrió silenciosamente al maestro, dando muestras de entender plenamente el significado de esta enseñanza silenciosa pero elocuente de parte del Iluminado. Este último, percibiendo esto, abrió su boca de lengua-de-oro y proclamó solemnemente: "Tengo el más precioso tesoro, espiritual y trascendental, que en este instante te entrego, oh venerable Mahákásyapa." . Por lo general, los seguidores ortodoxos del Zen toman ciegamente este incidente como origen de su doctrina, con lo que, según ellos, se revela la mente más íntima del Buda al igual que el secreto de la religión. Como el Zen proclama ser la esencia más íntima del Budismo y haber sido transmitido directamente por el Buda a su máximo discípulo, Mahákásyapa, sus seguidores buscan naturalmente la ocasión particular en la que tuvo lugar esta transmisión entre el maestro y el discípulo. Sabemos, de un modo general, que Mahákásyapa sucedió al Buda como líder de la Fe, pero en cuanto a su transmisión especial del Zen, carecemos de documentos históricos en los escritos budistas hindúes que actualmente poseemos. Sin embargo, este hecho es mencionado especialmente, por primera vez, por lo que sabemos, en una historia Zen, china, llamada *Los Registros de la Propagación de la Lámpara,* compilada por Li Tsun-hsü, en 1029, y asimismo en *Los Relatos de la Transmisión Ortodoxa del Dharma,* compilados por Chi-sung en 1064, donde este incidente solo se menciona como no muy auténtico históricamente. En *Los Registros de la Transmisión de la Lámpara,* escritos en 1004, primera historia Zen subsistente, el autor no documenta hecho particular alguno de la vida del Buda relativa a la transmisión Zen. Como todas las historias primitivas sobre el Zen se han perdido, en la actualidad no tenemos medios para determinar con justeza cuándo se inició la tradición del Zen en la China. Es probable que comenzase a hablarse del Zen entre sus seguidores al establecerse su religión en la China, a fines del siglo VIII.

En aquellos tiempos debió haber alguna necesidad de inventar una leyenda tal en pro de la autoridad del Budismo Zen; pues como el Zen se fortaleció, las demás escuelas budistas ya en existencia sintieron celos de su influencia popular y lo atacaron, como carente de documentos autorizados de su transmisión directa desde el fundador del Budismo, lo cual era proclamado por los devotos del Zen. Este fue el caso en especial cuando los últimos esclarecieron tanto la enseñanza doctrinal discutida en los Sútras y Sastras, que pensaron que la autoridad última del Zen derivaba de la experiencia personal directa de aquellos. Insistieron mucho en esto último; mas no fueron, ni pudieron ser, tan críticos e independientes como para ignorar por completo la autoridad del Budismo histórico, y "quisieron de algún modo hallar el documento de que el Buda entregó el Zen a Mahákásyapa, y de Mahákásyapa hasta el patriarca vi-gésimooctavo, Bodhidharma, que se convirtió en el primer patriarca del Zen en la China. De esa manera llegó a establecerse, según los historiadores del Zen, una sucesión de veintiocho patriarcas hindúes, mientras que, de acuerdo con otras escuelas, hubo sólo veintitrés y veinticuatro patriarcas después del fundador. Cuando los historiadores necesitaron la transmisión especial del Zen desde el Buda hasta Mahákásyapa, juzgaron necesario el vacío entre el patriarca

vigésimotercero o vigésimocuarto y el mismo Bodhidharma, que según ellos era el vigésimooctavo.

Desde el punto de vista crítico moderno no interesaba muy mucho si el Zen se originó con Bodhidharma en la China o con el Buda en la India, en la medida en que el Zen es verdadero, y tiene un valor duradero. Y asimismo, desde el punto de vista de los historiadores, que procuran determinar científicamente la fuente evolutiva que dio por resultado el Budismo Zen, sólo es importante hallar una conexión lógica entre la Doctrina *mahayánica* de la Iluminación, en la India, y su aplicación práctica a las realidades de la vida, por parte de los chinos; y en cuanto a cualquier línea especial de transmisión en la India antes de Bodhidharma, como lo establecieran los devotos del Zen, no es asunto que preocupe mucho ni de gran importancia. Pero tan pronto el Zen es formulado en un sistema independiente, no sólo con sus rasgos característicos sino también con sus hechos históricamente certificables, los historiadores necesitarán seguir su línea de transmisión completa y no interrumpida; pues en el Zen, como veremos después, es de suma importancia para sus seguidores que esté debidamente certificado o aprobado *(abbhanumodana)* por el maestro en cuanto a la genuinidad o carácter ortodoxo de su realización. Por lo tanto, al ser el Zen producto del suelo chino por la semilla hindú de la Iluminación, como sostengo, no necesita establecerse en la India línea especial alguna de transmisión, a no ser de un modo lógico y genérico tal como el intentado en mis anteriores Ensayos.

Los veintiocho patriarcas del Zen, considerados por sus seguidores como la línea ortodoxa de transmisión, son los siguientes:

1. Sákyamuni.
2. Mahákásyapa.
3. Ananda.
4. Sanavása.
5. Upagupta.
6. Dhritaka.
7. Micchaka.
8. Buddhanandi.
9 Buddhamitra.
10. Bhikshu Parsva.
11. Punyayasas.
12. Asvaghosha.
13. Bhikshu Kapimala.
14. Nágárjuna.
15. Kánadeva.
16. Arva Ráhulata.
17. Samghanandi,
18. Samghayasas.
19. Kumárata.
20. Jayata.
21. Vasubandhu.
22. Manura.
23. Haklenayasas.
24. Bhikshu Simha.
25. Vásasita.
26. Punyamitra.
27. Prajñátara.
28. Bodhidharma.

Para ser coherentes con el criterio de que el Zen fue "una transmisión especial del Buda, fuera de su enseñanza doctrinal", los historiadores del Zen extendieron su transmisión incluso más allá de Sakyamuni; pues, según la tradición ya prevaleciente entre los budistas primitivos, hubo al fin seis Budas antes del Buda del kalpa actual, que fue el Muñí de los Sákyas; y estos diversos Budas tuvieron que dejar, cada uno, un gáthá de la "transmisión del Dharma" que sistemáticamente se preserva en la historia del Zen. Ahora bien, ¿si los seis Budas del pasado tuvieron sus gáthás, por qué no aquellos patriarcas entre Sakyamuni y Bodhidharma, todos inclusivamente? O si alguno de ellos tuvo alguna clase de gáthá, ¿por qué no el resto de ellos también? De modo que todos legaron sus gáthás de transmisión, regularmente, anteponiendo las palabras: "Y ahora te entrego el ojo-tesoro de la Gran Ley, que guardarás y tendrás siempre presente." Sin duda, se trata de creaciones ficticias de la imaginación histórica, tan altamente ejercitada por los escritores de la historia Zen,

evidentemente inspiradas por un celo extraordinario hacia su fe ortodoxa.

Los traductores de estos versos patriarcales son, según el autor de los *Registros de la Transmisión Correcta,* Chih-chaing-liang-icu, de la Primera dinastía Wei, y Na-lien-yashé, de la Wei Oriental; el primero llegó de la India Meridional y el último de Kabul. Su libro, conocido como el *Relato de la Sucesión según la Ley,* desapareció después de repetidas persecuciones llevadas a cabo por las dinastías reinantes, pero las historias de estos patriarcas fueron citadas al menos en los dos libros, el *Pao-lin Ch'uan* y el *Shéng-chou Chi,* ambos compilados antes de la *Transmisión de la Lámpara,* en donde se hace referencia a ellos. Pero también se perdieron tiempo después de Kaisu (Ch'i-sung), en la dinastía Sung. Por tanto, en la actualidad, la *Transmisión de la Lámpara es* la historia primitiva del Zen, donde están registrados detalladamente los veintiocho patriarcas y sus versos de transmisión legal.

Para citar como ejemplos dos de los gáthás de seis Budas, el primer Buda Vipasyi declara:

"Este cuerpo nacido de lo Amorfo,
semeja magia por la que toda forma e imagen aparecen:
los seres fantasmales con mentalidad y consciencia
carecen de realidad desde el mismo principio;
el mal y la felicidad son vacuos, carecen de moradas."

El gáthá del sexto Buda, Kásyapa, que precedió precisamente al Muni de los Sákyas, reza así:

"Pura e inmaculada es la naturaleza de todos los seres sensibles;
desde el principio mismo no hay nacimiento ni muerte;
este cuerpo, esta mente... son fantasmal creación;
y en la transformación fantasmal no hay pecados ni méritos."

Cuando el Buda perteneciente a la era actual ordenó a Mahákásyapa que fuese el transmisor ortodoxo de la Buena Ley, pronunció el siguiente verso:

"El Dhartna es, en última instancia, dharma que es no-dharma;
Dharma que es no-dharma es, asimismo, dharma;
Como ahora te entrego este no-dharma;
¿*A* qué llamamos el Dharma?
¿Después de todo, dónde está el Dharma?[2]

El sexto patriarca, Dhritaka, dice:

"Penetra en la verdad última de la mente,
y no tendrás cosas ni no-cosas;
iluminados y no-iluminados... son lo mismo;
no hay mente ni cosa."

El patriarca vigésimosegundo, Manura, da así su opinión:

"La mente se desplaza con las diez mil cosas:
hasta cuando se mueve, está serena.
Percibe su esencia a medida que se mueve,
y no hay júbilo ni aflicción."

En estos gáthás advertimos la enseñanza generalmente característica del Budismo *mahayánico* como prevalecía en la India. Como dije antes, en lo que atañe al aspecto doctrinal del Budismo, el Zen nada tiene en particular que ofrecer como propio; pues su razón de ser

[3] Esta traducción no es del todo satisfactoria. 186

consiste en que es una experiencia espiritual y no en que es un sistema especial de filosofía o de ciertos dogmas conceptualmente sintetizados. *Sólo tenemos Zen cuando la especulación budista mahayánica se reduce a las cosas reales de la vida y se convierte en la expresión directa de la propia vida interior,* y esto no se produjo hasta que el Budismo fue trasplantado en la China y se lo hizo crecer nutrido por un pueblo cuyo giro mental práctico rehusaba tragar la tradición hindú sin digerir. La forma de pensamiento, como la adoptada en los denominados versos patriarcales, no apelaba a la mente china. Cuando penetraron en el pensamiento mismo, desearon expresarlo a su modo, desearon vivir el pensamiento como era natural para ellos, y no guardarlo como algo importado del exterior, no inherentemente perteneciente a su psicología.

Cuando Bodhidharma dio plena sanción a sus discípulos, se supone que compuso el siguiente gáthá:

"La razón original de mi venida a este país
fue transmitir la Ley a fin de salvar a los confusos;
una flor de cinco pétalos se abre
y la producción del fruto vendrá de por sí."

Mediante esta "producción del fruto", ¿Dharma profetizó el desarrollo posterior pleno del Zen en la China? Se supone que los "cinco pétalos" significan los cinco Padres Zen de la China, después de Dharma, cuando el Zen llegó a reconocerse como rama del Budismo con un mensaje propio. Carecemos de medios para decidir si este gáthá fue realmente profético y perteneciente al mismo Dharma, o si fue compuesto por algún historiador Zen después del sexto patriarca, Hui-néng, (Yenó). Lo único cierto históricamente es que la doctrina de Dharma empezó a aclimatarse en la China unos doscientos años después de él, asimilándola el pueblo de la manera que mejor se adaptaba a su idiosincracia mental. El Zen, en su forma actual, no maduraría en otra parte que no fuera la China. La India era demasiado metafísica, o demasiado entregada a la imaginación mística. Era el hogar del Yuishüa (Yogácára), del Shingon (escuela *mántríca),* del Kegon (Avatamsaka) o del Sanron (Súnyatá o Mádhyamika). En cuanto al Zen, necesitaba una mente que ya estuviese empapada profundamente en las ideas y sentimientos laotzeanos, pero sin poderse desapegar de los detalles de la vida diaria. La reserva, el romanticismo, cierto temperamento práctico, y con todo un carácter parejo, firme, bien equilibrado: esto era necesario para que el Zen evolucionase hasta su forma actual. Vale decir, que si el Budismo *mahayánico,* como lo expusieran Nágárjuna y Asvaghosha, y el *Vimalakírti, Prajñápáramitá,* y otros Sútras, en especial el *Lankávatára,* no hubiese sido elaborado por el genio chino, el Zen como tal no habría llegado a existir.

No estaría aquí completamente fuera de lugar demostrar, mediante ejemplos concretos, cómo difiere el método hindú del método típicamente chino en la demostración de la verdad del Budismo Zen. Como reiteradamente lo ilustré, el Budismo, ya sea primitivo o evolucionado, es una religión de libertad y emancipación, y el objetivo último de su disciplina es liberar al espíritu de su posible esclavitud de modo que pueda actuar libremente de acuerdo con sus propios principios. Esto es lo que quiere decirse con no-apego *(apratishtitacittam).* La idea es negativa en cuanto a que se refiere a desatar los nudos del intelecto y la pasión, mas el sentimiento implícito es positivo, y el objeto final es alcanzado sólo cuando el espíritu es restablecido en su actividad original. El espíritu conoce su propio método, y lo que podemos hacer es liberarlo de todos los obstáculos que nuestra ignorancia amontonó delante de él. "Derribarlos" es, por tanto, la nota recurrente de la doctrina budista.

El método budista de inculcar la idea es éste: un Brahmán llamado Uñas-negras llegó hasta el Buda y le ofreció dos enormes árboles florecidos que llevaba en cada una de sus manos mediante su poder mágico. El Buda le llamó, y cuando el Brahmán respondió, el Buda dijo: "¡Derríbalos!" El Brahma derribó el árbol florecido de su mano izquierda, ante el Buda. Este reclamó nuevamente que los dejara caer; entonces, Uñas-negras dejó caer el otro árbol florecido, de su mano derecha. El Buda persistió aun en su orden. Dijo el Brahmán: "Ahora no tengo nada que dejar caer. ¿Qué quieres que haga?" "Nunca te dije que abandonases tus plantas florecidas", dijo el Buda; "lo que quiero que hagas es abandonar tus seis objetos del sentido, tus seis órganos del sentido, y tus seis consciencias. Una vez abandonados todos éstos, sin quedar nada más por abandonar, entonces estarás liberado de la esclavitud de nacimiento-y-muerte".

En contraste con esta charla del Buda, clara, aunque algo indirecta, el caso siguiente, de Jóshu

(Chao-chou) [3] es directo ,y conciso, y ordena el asunto de modo más inequívoco. Un monje acudió ante el maestro y le preguntó: "¿Qué ocurre cuando un hombre no trae nada consigo?" "¡Tíralo!", fue la inmediata respuesta de Jóshu. "¿Qué va a tirar si no está cargado con nada?" "De ser asi, ¡acarréalo!"

Los maestros Zen se deleitan con las paradojas, y esta observación de Jóshu es típica.

El problema de la emancipación es importante, pero el más importante aun es: "¿Quién o qué es el Buda?" Cuando se domina esto, el Budismo rindió su servicio pleno. ¿Qué pensaron los filósofos hindúes del Buda? Hubo una anciana señora que vivió en la época del Buda. Había nacido en la misma época que el Buda y vivía en la parte oriental de la ciudad. Tenía singular aversión contra el Buda y nunca deseó verle. Cuantas veces éste pasaba cerca, ella escapaba. Mas cualquiera fuera el camino por donde se volviese, lo encontraba, ya fuera al Este o al Oeste. ¡Cubrió su rostro con las manos y he aquí que vio al Buda entre sus dedos! Esto es bello y esclarecedor.

Lo que sigue es el método Zen de encarar el tema: Un monje acudió ante Ch'i-an, que era uno de los discípulos de Ma-tsu, y preguntó: "¿Cuál es el cuerpo original de Vairochana?" El maestro dijo: "¿Querrías alcanzarme el cántaro de agua?" El monje se lo alcanzó al maestro, como se lo pidiera. Entonces el maestro le solicitó que lo retornase al lugar de donde lo tomara. El monje así lo hizo. Mas al no obtener respuesta alguna, según pensaba, con respecto a la primera pregunta, interrogó nuevamente: "¿Cuál es el cuerpo original del Buda Vairochana?" El maestro expresó su pesar, diciendo: "¡Largo tiempo transcurrió desde la partida del viejo Buda!" Estos dos ejemplos bastarán para ilustrar dónde la mente Zen china se desvía de la hindú.

[3] Jóshu (778-897) fue uno de los primitivos maestros Zen de la dinastía T'ang, cuando esta doctrina empezó a florecer con nuevo vigor. Alcanzó la avanzada edad de ciento veinte años. Sus sermones fueron siempre breves y precisos, y sus respuestas, célebres, por resultar tan naturales pero, al mismo tiempo, tan resbaladizas, tan difíciles de atrapar.

II

La historia del Zen data de la llegada de Bodhidharma (Bodai-Daruma) desde el Oeste, en el año 520 de nuestra era. Llegó a la China con un mensaje especial, que se resume en las siguientes lineas:

"Transmisión especial fuera de las escrituras;
independencia de palabras y letras;
indicación directa del alma del hombre;
intuición de la naturaleza y logro del Estado Búdico."

Estas cuatro líneas, descriptivas de los principios de la doctrina Zen, a diferencia de las demás escuelas del Budismo ya existentes en la China, fueron formuladas después y no por el mismo Dharma. No podemos decir con exactitud quien fue el autor real, pues carecemos de información definida sobre este tema. Un historiador, Tsung-chien, que compiló desde el punto de vista de Tien-tai una historia budista titulada *El Correcto Linaje de Ja Doctrina Sákya en* 1257, lo atribuye a Nansen Fu-gwan; probablemente la fórmula se originó en aquellos tiempos en que, en el "Oeste del Río" y en el Sud del Lago", florecían Baso (Ma-tsu), Hyakjo (Pai-chang), Obaku (Huang-po), Sekitó (Shih-tou) y Yakusan (Yüeh-shan). Desde entonces se los consideró característicamente Zen, y fue Dharma quien insufló este espíritu en las mentes de los budistas chinos. Estos, por un lado se entregaban en mayor o menor medida a filosofar, y por el otro, a practicar la contemplación. No estaban familiarizados con el método directo del Zen que consistía en ver directamente dentro *de* la verdad de la Iluminación y alcanzar el Estado Búdico

sin atravesar tantas etapas preparatorias proscriptas por los eruditos.

Nuestro conocimiento de la vida de Bodhidharma proviene de dos fuentes. Una, que es el documento más primitivo sobre él, es de Tao-hsüan, en sus *Biografías de los Altos Sacerdotes,* compiladas al comienzo de la dinastía T'ang, 645 de nuestra era. El autor fue el fundador de la secta *vináyica* en la China y esclarecido erudito que, sin embargo, vivió antes del movimiento de la nueva escuela que se conocería como Zen, y alcanzó su madurez con Hui-néng, el sexto patriarca, que tenía nueve años de edad cuando Tao-hsüan escribió sus *Biografías.* La otra fuente es *Registros de la Transmisión de la Lámpara,* 1004 de nuestra era, compilados por Tao-yüan a principios de la dinastía Sung. Esto fue escrito por un monje Zen después que éste fuese reconocido plenamente como rama especial del Budismo, y contiene dichos y actos de sus maestros. El autor a menudo se remite a algunas primitivas historias de Zen como autoridades; sin embargo, aquéllas se perdieron y en la actualidad sólo se conocen por los títulos.

Es muy natural que estos dos relatos sobre la vida de Bodhi-Dharma varíen en diversos puntos. El primero fue escrito cuando el Zen no se había establecido aun plenamente como escuela, y el segundo correspondió a uno de los maestros Zen. En el primero, Dharma, el fundador del Zen, es tratado como uno de los otros muchos sacerdotes budistas eminentes en diversos campos, como traductores, comentaristas, eruditos, seguidores del Vinaya, maestros de meditación, poseedores de virtudes milagrosas, etc., y naturalmente Dharma no podía ocupar en una historia tal ningún puesto muy prominente que lo distinguiera de los otros "altos sacerdotes". Se lo describe meramente como uno de aquellos "maestros de meditación", cuyo concepto del dhyána no difería del viejo y tradicional, practicado por los seguidores del Hinayana.

Tao-hsuan no entendió el mensaje de Dharma en su significado pleno, aunque pudo leer en él algo que no correspondía totalmente a la denominada "práctica de meditación". Y por ello es que a veces los eruditos arguyen que no hay mucho Zen en el relato de Tao-hsuan sobre Dharma, digno de su primer promulgador chino, y que, por ende, Dharma no podría así considerarse como lo reclaman los seguidores de la escuela Zen del Budismo. Mas esto no es hacer justicia al Zen, ni a Tao-hsuan, quien nunca pensó en escribir una historia Zen antes que el Zen llegase a conocerse como tal. Tao-hsuan no pudo ser un historiador profético. Si bien la biografía dte Tao-yüan contiene mucho de dudoso respecto de la vida de Bodhidharma, en especial la parte de su vida antes de llegar a la China, tenemos razón en creer que la mayor parte del relato de Tao-yüan sobre los actos de Dharma después de su llegada a la China es histórica. Con respecto a esto último, Tao-hsuan debe tomarse como complemento de Tao-yüan. No está muy de acuerdo con el espíritu de una opinión crítica justa ser parcial con una autoridad a expensas de la otra, sin sopesar debidamente todas las circunstancias históricamente conocidas, que contribuyeron a la preparación de estas historias.

Según Tao-hsuan, Bodhidharma dejó muchos escritos o dichos que aparentemente todavía circulaban en la época del autor de las *Biografías de los Altos Sacerdotes,* pero el único escrito auténtico del fundador del Zen, que poseemos en la actualidad, es muy breve, y se preserva en las *Biografías* de Tao-hsuan al igual que en los *Registros* de Tao-yüan. Hay algunos otros ensayos atribuidos a Dharma,[4] pero la mayoría de ellos, aunque hondamente impregnados del espíritu del Zen, son espurios, salvo uno hacia el que me inclino a considerarlo genuinamente suyo. Es el titulado "Sobre la Pacificación del Alma", Junto con el primero, que generalmente se conoce con el título de "Meditación sobre Cuatro Actos", tenemos sólo dos trozos de escritos, considerados legados de Dharma. Aunque no pienso que la "Meditación sobre Cuatro Actos" sea la mejor muestra posible de escrito legado por el fundador del Zen, que nos introduzca directamente en la esencia misma del Zen, daré aquí su versión como el ensayo más digno de confianza, perteneciente a Bodhidharma, el primer patriarca del Zen en la China.

De este escrito, como dije antes, hay dos versiones; una, la de las *Biografías y* la otra la de los *Registros,* y en algunos puntos no concuerdan cabalmente. El sentido principal es el mismo, pero varían en detalles. La pregunta es ahora: "¿Cuál es la más original? Cronológicamente, las

[4] *Seis Ensayos de Bodhidharma* es el libro en el que se recogen los denominados escritos de Bodhidarma. Véase, asimismo el Ensayo "Sobre el Satori", que sigue.

Biografías fueron compiladas antes que los *Registros,* pero éstos presuponen algunos escritos primitivos que fueron utilizados para su compilación. Carecemos de medios como para determinar la confiabilidad de los documentos así utilizados, y entonces la autoridad de las *Biografías* no es absoluta. Por lo tanto, el único medio provechoso de juzgar el mérito respectivo de las dos versiones consiste en compararlas desde el punto de vista literario y ver qué luz derramará tal comparación sobre la naturaleza de cada una. El resultado al que arribé es que el autor de las *Biografías* usó lo preservado en los *Registros,* lo cual es más fiel al original si hubiese otra versión de esa índole además de ésta. La razón de esta conclusión es que el escrito de Dharma aparece muy mejorado después de la edición de Tao-hsuan, autor de las *Biografías;* pues tuvo que editarlo para sus propios fines. Así editado, el escrito de Dharma es ahora de mejor estilo; vale decir, más conciso, más preciso, y más refinado. Por esta razón la traducción siguiente es efectuada de los *Registros* de Tao-yüan, donde el autor estuvo muy en lo justo al reproducir el original como estaba.

"(Bodhidharma), el Maestro de la Ley, fue el tercer hijo de un gran rey Brahmán del Sud de la India, de las Tierras Occidentales. Era hombre de inteligencia maravillosa, brillante y de mucho alcance; entendió completamente todo lo que aprendió. Como su ambición era dominar la doctrina del Maháyána, abandonó la vestimenta blanca del laico y se puso el negro manto monacal, deseando cultivar las semillas de la santidad. Practicó la contemplación y la tranquilización; supo bien lo que era el verdadero significado de los asuntos mundanos. Era diáfano por dentro y por fuera; sus virtudes eran más que un modelo para el mundo. Se lamentaba muchísimo por la declinación de la enseñanza ortodoxa del Buda en las regiones más distantes de la tierra. Finalmente se decidió a cruzar la tierra y el mar, llegar a la China y predicar su doctrina en el reino de Wei. Aquellos que sentían inclinaciones espirituales se reunieron en su derredor llenos de devoción, mientras que quienes no pudieron elevarse por sobre sus consideraciones unilaterales hablaron de él calumniosamente.

"Para esa época había solamente dos monjes, llamados Tao-yíh y Hui-k'é, quienes si bien eran todavía jóvenes, tenían fuerte voluntad y deseo de aprender cosas superiores. Juzgando una gran oportunidad de sus vidas contar con tal maestro de la Ley en su propia tierra, se sometieron a su instrucción durante varios años. Le siguieron muy reverentemente, le formularon preguntas para iluminarse, y observaron bien sus directivas. El Maestro de la Ley, impulsado por el espíritu de sinceridad de aquellos, los disciplinó con respecto al verdadero sendero, diciéndoles: 'Este es el modo de obtener la paz de la mente', y 'Este es el modo de conducirse en el mundo', y 'Este es el modo de vivir armónicamente con vuestro medio circundante', y 'Este es el upáya (medio)'. Siendo éstos los métodos *mahayánicos* para mantener tranquila la mente, hay que precaverse contra sus erróneas aplicaciones. Con esta pacificación mental se significa *Pi-kuan;* [5] con esta conducta, los Cuatro Actos; con esta armonía de las cosas, la protección contra la calumnia y la mala disposición; y con este Upáya, el desapego.

"Así expuse [6] brevemente la historia de lo que sigue.

"Hay muchos modos de ingresar en el Sendero, mas hablando brevemente, aquellos son de dos clases. Uno es el 'Ingreso mediante la Razón' y el otro el 'Ingreso mediante la Conducta'. Con el 'Ingreso mediante la Razón' queremos significar la comprensión del espíritu del Budismo con el auxilio de la doctrina escritural. Entonces llegamos a tener profunda fe en la Verdadera Naturaleza que es única e igual en todos los seres sensibles. La razón de por qué no se manifiesta se

[5] Esta es la frase más significativa del escrito de Dharma. La dejé sin traducir pues esto se explicará después plenamente.

[6] El autor de esta historia o nota preliminar es T'an-lin (Donrin), quien según el Dr. Tokiwa, de la Universidad Imperial de Tokyo, fue un erudito que participó en la traducción de diversas obras sánscritas. Asimismo, es mencionado con respecto a Yeka (Hui-k'é) en la biografía de este último, hecha por Tao-hsüan. Si Donrin fue más erudito, como podemos apreciarlo por esta identificación, que genuino maestro Zen, le resultó muy natural escribir esta "Meditación sobre los Cuatro Actos", que principalmente apela, como lo afirma, a la interpretación erudita del Zen. Si bien la doctrina de *Pi-kuan es* enfáticamente Zen, en la "Meditación" hay mucho que se presta a filosofar sobre el Zen

debe a la sobreenvoltura de los objetos externos y los pensamientos falsos. Cuando, abandonando lo falso y abrazando lo verdadero, en la simplicidad del pensamiento se mora en el *Pi-kuan,* se descubre que no hay yo ni otro, que masas y élite es de una sola esencia, y uno se aferra a esta creencia y jamás se aparta de ella. Entonces no seremos guiados por instrucción literaria alguna, pues estamos en silenciosa comunión con el principio mismo, libre de discriminación conceptual, ya que estamos serenos e inactivos. Esto se llama 'Ingreso mediante la Razón'.

"Con el 'Ingreso mediante la Conducta' se significan los Cuatro Actos en los que están incluidos todos los demás actos. ¿Cuáles son los. cuatro? 1) Cómo compensar el odio; 2) Ser obediente al karma; 3) No buscar nada; y 4) Estar de acuerdo con el Dharma.

"1) ¿Qué significa '¿Cómo compensar el odio"? Quienes se disciplinen en el Sendero han de pensar así cuando tengan que luchar con condiciones adversas: Durante innumerables épocas pasadas vagué a través de una multiplicidad de existencias, entregándome en todo ese lapso a detalles baladíes de la vida a expensas de lo esencial, creando de ese modo ocasiones infinitas para el odio, la mala voluntad y las malas acciones. Si en esta vida no se cometieron infracciones, han de recogerse ahora los frutos de las malas acciones del pasado. Ni los dioses ni los hombres pueden predecir lo que me sucederá. Me someteré voluntaria y pacientemente a todos los males que caigan sobre mí, y jamás me lamentaré ni quejaré. En el Sútra se dice que no hay que preocuparse por los males que te sucedan. ¿Por qué? Porque mediante la inteligencia podemos reconocer (toda la cadena de causalidad). Cuando surge este pensamiento, concordamos con el principio pues utiliza lo mejor posible el odio y lo convierte en ayuda en su avance hacia el Sendero. Esto se llama el 'método de compensar el odio'.

"2) Con ser obediente al karma' se significa esto: No hay yo (atman) en cualesquiera de los seres producidos por la interacción de Acondiciones kármicas; el dolor y el placer que sufrimos son asimismo los resultados de nuestra acción anterior. Si soy recompensado con fortuna, honor, etc., éste es el resultado de mis acciones pasadas, que por razón de causalidad, afectan mi vida actual. Cuando se extingue la fuerza del karma, el resultado que ahora disfruto desparecerá; ¿de qué sirve entonces alegrarse de ello? Con ganancia o pérdida, aceptemos el karma ya sea que nos traiga una u otra; el espíritu mismo no sabe de acrecentamiento ni de decrecimiento. El viento del contentamiento no lo conmueve, pues está silenciosamente en armonía con el sendero. Por tanto, esto se llama 'ser obediente al karma'.

"3) Con 'no buscar nada' se significa esto: Los hombres del mundo, en eterna confusión, están apegados por doquier a una cosa u otra, lo cual se llama búsqueda. Sin embargo, los sabios entienden la verdad y no se parecen al vulgo. Sus mentes moran serenamente en lo increado, mientras el cuerpo se vuelve de acuerdo con las leyes de causalidad. Todas las cosas están vacías y nada hay deseable ni que deba buscarse. Dondequiera exista el mérito de la refulgencia lo que sigue es el demérito de la lobreguez. Este mundo triple en el que estamos demasiado tiempo se parece a una casa que se incendia; todo el que tiene cuerpo, sufre, *¿y* quién conocerá jamás qué es el reposo? Debido a que los sabios están integralmente familiarizados con esta verdad, jamás se apegan a nada que deviene, sus pensamientos están sosegados, nunca buscan. Dice el Sútra: Dondequiera haya búsqueda, tendrás sufrimientos; cuando cesa la búsqueda, tienes la bendición. De manera que no buscar es, en verdad, el camino hacia la verdad. Por tanto, os predico que no 'busquéis nada'.

"4) Con 'estar de acuerdo con el Dharma' se significa que la razón, en su esencia, es pura, a lo cual llamamos Dharma, y que esta razón es el principio del vacío en todo lo que se manifiesta, pues se halla por encima de manchas y apegos, y en él no hay Yo ni Otro. Dice el Sútra: en el Dharma no hay seres sensibles, porque está libre de las manchas del ser; en el Dharma no hay Yo porque está libre de la mancha del yo. Cuando los sabios entienden esta verdad y creen en ella, su conducta estará 'de acuerdo con el Dharma'.

"Como el Dharma, en esencia, no tiene deseo de poseer, los sabios están siempre prestos a practicar la caridad con su cuerpo, vida, bienes, y nunca escatiman y nunca saben lo que significa mala disposición. Como tienen comprensión perfecta de la triple naturaleza el vacío, están por encima de la parcialidad y del apego. Sólo debido a su voluntad de limpiar sus manchas a todos los seres, llegan a estar entre éstos como si les pertenecieran, mas no están apegados a la forma. Esto se conoce como el aspecto interior de su vida. Sin embargo, saben también cómo beneficiar a los demás, y asimismo cómo glorificar el sendero de la iluminación. Así como con la virtud de la caridad, lo mismo ocurre con las otras cinco virtudes (en el

Prajñápáramitá). El hecho de que los sabios practiquen las seis virtudes de la perfección es liberarse de confusos pensamientos y, con todo, no son conscientes de sus acciones. Esto se llama 'estar de acuerdo con el Dharma'."

La doctrina de los Dos Ingresos está tomada, evidentemente, del *Vajrasamádhi-sútra;*[7] *y* la de los Cuatro Actos es una ampliación de la segunda forma de Ingreso como se halla expuesto en el Sútra. Una comparación con el pasaje extraído de allí aclarará el punto de inmediato:

"Dijo el Buda: Los dos ingresos son 'Ingreso mediante la Razón' e 'Ingreso mediante la Conducta'. 'Ingreso mediante la Razón' significa tener profunda fe en que todos los seres sensibles son idénticos en esencia a la verdadera naturaleza que no es unidad ni multiplicidad; sólo está oculta por los objetos externos. La naturaleza, en sí misma, no parte ni llega. Cuando un hombre, en unidad de pensamiento, mora en el *chüeh-kuan,* intuirá claramente la naturaleza búdica, de la cual no podemos decir si existe o no, y en la que no hay yo ni otro. Asimismo descubrirá que la naturaleza es la misma tanto en las masas como en la *élite.* De manera que se afirma en el terreno del corazón diamantino y jamás se aparta de allí; es sereno e inactivo, y libre de discriminación conceptual. Esto se llama 'Ingreso mediante la Razón'.

"Ingreso mediante la Conducta" significa no ser vacilante ni reclinarse en la mente ni estar en sus sombras, cambiando como una corriente. Dondequiera estés, serena tu pensamiento y no busques nada. Que sea como la gran tierra, inconmovida incluso en medio de furiosa tormenta. Renunciando en tu corazón a todos los pensamientos egoístas, salva a todos los seres para que crucen a la otra orilla. No hay nacimientos, signos, apego ni abandono; en la mente de un Bodhisattva no hay salida ni entrada. Cuando esta mente que no sale ni entra, ingresa en lo que jamás se penetró, eso se llama ingreso. Este es el modo en el que el Bodhisattva entra en el Dharma. El Dharma no está vacío de forma, y el Dharma del no-vacío no se desecha como no-entidad. ¿Por qué? El Dharma que es no-entidad está lleno de virtudes. No es mente ni sombras, es puro en su talidad."

Al comparar estos dos textos el lector se impresionará ante el muy importante y asombroso cambio efectuado por Bodhi-Dharma en su cita, que consiste en sustituir *pi-kuan* por *chüeh-kuan. Pi* significa corrientemente "pared" o "precipicio", y a menudo se encuentra combinado con *li* "estar", en frases tales como *pi li wan jen,* para describir una pared inescalable, o para representar figuradamente la actitud, por ejemplo de Acala-Vidyárája que está erecto. ¿Cuál fue la razón de que Dharma cambiase *chüeh,* "despertar", o "estar iluminado" por una palabra que aparentemente carece de relación orgánica con el siguiente *kuan,* "percibir" o "contemplar"? La nueva combinación es muy importante, pues altera el sentido de todo el contexto en el que se presenta.

Tao-hsüan, el autor de las *Biografías,* se refiere al *tai ch'éng pi kuan* (contemplación *mahayanista* de la pared) en sus notas comentando el Zen, como la obra meritísima que Dharma llevó a cabo en la China. Por esta razón habló del Brahmán *pi-kuan* —vale decir, Brahmán que-contempla-la-pared— y en el Japón se supone que los monjes pertenecientes a la escuela Sotó del Zen siguen el ejemplo del fundador de su religión cuando mantienen la práctica de sentarse enfrentando la pared mientras meditan. Mas ésta es, evidentemente, una interpretación superficial de la frase *pi-kuan;* ¿pues cómo el mero contemplar una pared podría poner en marcha en el mundo budista un movimiento revolucionario como el implícito en la vida de Dharma escrita por Tao-hsüan.[8] ¿Una práctica inocente cómo podría provocar una terrible oposición entre los estudiosos de aquellos días? Según mi opinión, *pi-kuan* tiene un sentido mucho más profundo, y debe entenderse a la luz del siguiente pasaje de los *Registros,* que es citado de una obra conocida como el *Pieh-chi,* que significa un documento especial de existencia anterior:

"El maestro estuvo primero en el monasterio Shórinji (Shao-lin-szé) durante nueve años, y cuando instruyó al segundo patriarca, lo hizo únicamente de este modo: 'Mantente, externamente, fuera de

[7] Traducido al chino durante la dinastía norteña Liang, que duró desde 397 hasta 439 d. C. Se perdió el nombre del traductor.

[8] Leemos en las Biografías de Tao-hsüan que dondequiera estuvo Bodhidharma, enseñó al pueblo su doctrina Zen, mas como todo el país estaba en esa época enfrascado en discusiones escolásticas, se suscitó mucha calumnia contra la meditación, al conocerse el mensaje de Bodhidharma.

toda relación e, interiormente, no tengas palpitaciones (anhelos, *ch'uan)* en tu corazón;[9] cuando tu mente se parezca a una pared que se alza erecta, puedes entrar en el Sendero.' Hui-k'é procuró explicar variadamente (o discurrir sobre) la razón de la mente, mas no llegó a comprender la verdad misma. El maestro dijo simplemente: "¡No! ¡No!" y nunca se propuso explicar a su discípulo qué era la esencia mental en su estado" sin-pensamiento (vale decir, en su puro ser). (Después) dijo Hui-k'é: "Ahora sé cómo mantenerme fuera de toda relación." "La conviertes en una aniquilación total, *¿o* no?", interrogó el maestro. "No, maestro", replicó Hui-k'é: "No la convierto en aniquilación total." "¿Cómo atestiguas tu afirmación?" "Porque eso lo conozco siempre de manera muy inteligible, pero expresarlo en palabras...eso es imposible." Entonces el maestro dijo: "Esa es la esencia mental misma transmitida por todos los Budas. No albergues dudas sobre ello."

De hecho, este pasaje resume el mensaje especial contenido en la doctrina de Dharma, y en él podemos obtener una respuesta adecuada con respecto al significado exacto de *pi-kuan. El* término debe haber sido novedoso en su época, y la originalidad de sus enfoques residen realmente en el sentido creador de la palabra *pi.* Era tan concreta, tan gráfica, y en ella no había nada abstracto ni conceptual. De ahí la especial referencia de Tao-hsuan a la doctrina de Dharma como el *Tai-chéng pi-kuan* (contemplación mahayanista de la pared). Si bien no había nada específicamente Zen en la doctrina de los "Dos Ingresos y Cuatro Actos", la enseñanza del *pi-kuan,* de la contemplación de la pared, fue la que convirtió a Bodhidharma en el primer patriarca del Budismo Zen en la China.

El autor de la *Correcta Transmisión de la Doctrina Sákya* interpreta *pi-kuan* como significando el estado mental en el que no "entra el polvo externo". Esto puede estar muy bien, mas no se nos dice dónde halla autoridad que respalde esta modalidad interpretativa. ¿Tuvo en cuenta la observación formulada por Dharma a Hui-k'é, como se halla registrada en el documento conocido como *Pieh-chi?* Cualquiera sea el caso, el sentido subyacente en "contemplación de la pared" debe hallarse en la condición subjetiva de un maestro Zen, que esté altamente concentrado y rigurosamente excluyente respecto de todas las ideas e imágenes sensuales. Entender la frase *pi-kuan* como significando simplemente "observación de la pared" sería puro absurdo. Si el mensaje específico de Dharma como fundador del Zen en la China ha de buscarse en alguna parte de sus escritos, que aun subsisten, esa debe corresponder a la "contemplación mahayanista de la pared".

Además de este escrito, que es el único dejado por Dharma, con el que contamos en la actualidad, tenemos el *Lankiávatára-sútra,* el *Vajrasamádhi-sútra* y el *Vajrac-chediká-sútra,* a través de los cuales también podemos vislumbrar la doctrina central de Bodhidharma. El Zen, a diferencia de las demás escuelas del Budismo, carece de Sútras particulares que se denominen "canon fundamental", sobre el cual basen sus seguidores los principales dogmas de su escuela; pero Dharma recomendó el *Lankávatára* a su primer discípulo, Hui-k'é (Yeka), como conteniendo la doctrina más íntimamente relacionada con el Zen, y después de él este documento escritural llegó a ser estudiado principalmente por los estudiosos del Zen.[10] En cuanto a la importancia del *Vajrasamádhi,* como expositor de la filosofía del Zen, podemos entenderla fácilmente por la referencia al Sútra que hizo Dharma en su escrito, como ya se señaló, con respecto al *Vajracchediká-sútra,* la mayoría de las personas considera que nada tiene que ver con el Zen antes del quinto patriarca, Hungjén (Gunin); pues éste fue quien, por primera vez, lo introdujo entre sus propios discípulos, mientras el mismo Dharma no hizo alusión de ninguna especie a aquél, que era uno de los más populares textos budistas de la

[9] ¿Es posible que este pasaje tenga alguna referencia con el *Vajrasamádhi* en el que Bodhisattva Manábala habla de una "mente flaccida" y de una "mente fuerte"? La primera, que es con la que cuenta la gente más corriente, "palpita" (o anhela o ansia) muchísimo, impidiendo alcanzar exitosamente el Tathágata-dhyána, mientras la "mente fuerte" es característica de quien ingresa en el reino de la realidad *(bhútakoti).* Mientras en la mente haya "palpitaciones" (o anhelos), no está libre, no está liberada, y no puede identificarse con la talidad de la razón. La mente debe ser "fuerte" o firme y segura, dueña de sí y concentrada, antes de estar lista para la realización del Tathágata-dhyána que trasciende el alcance de los denominados cuatro dhyánas y ocho samádhis.

[10] Este tema fue tratado en otro lugar, aunque mis bien como un esbozo, elaborándoselo más en un Ensayo independiente Posterior.

China. Pero según el Prefacio de Hui-néng al *Vajracchediká,* que aun se conserva, "incluso desde la llegada de Dharma desde el Oeste, éste quiso propagar el significado de este Sútra y condujo al pueblo hacia la comprensión de la Razón y hacia la intuición de la Naturaleza". Si en realidad éste fuese el caso, Dharma para decir lo menos al respecto debe haber conocido algo de este Sútra desde el inició mismo de su carrera en la China, y en un sentido la conexión entre éste y el Zen debe haber sido más fundamental que la existente entre el *Lankávatára y* el Zen, Entonces, la noción prevaleciente de que el *Vajracche-diká* sólo se puso en boga después de Hung-jén y Hui-éng, debe reverse. Sea lo que fuere, el *Lankávatára es* material demasiado difícil para consumo popular, y resultó natural que este Sútra llegase gradualmente a ser reemplazado por el *Vajracchediká* a medida que el Zen cobró cada vez más poder e influencia. Como uno de los Sútras pertenecientes a la clase *prajñáparamítica* de la literatura budista, la doctrina del *Vajracchediká* era comparativamente simple y tenía algo muy afín a las ideas laotzeanas de vacío e inacción. No fue difícil para el chino promedio seguir su filosofía del Súnyatá; de hecho, esto concordó bien con cierto aspecto del pensamiento chino.[11]

Sin embargo, según los seguidores del Zen toda la literatura era como un dedo apuntando a la luna, y en sí no tenía mucho que realmente llevase a la visión de la propia naturaleza interior; pues esta visión era una que debe alcanzarse mediante el propio esfuerzo personal, aparte de la mera comprensión de la letra. Todos los Sútras budistas, incluyendo el *Lankávatará,* el *Vajrasamádhi y* el *Vajracchediká* no podían *ser* de mucha ayuda para los buscadores de la verdad, realmente fervorosos, puesto que su idea consiste en asir los hechos desnudos con sus propias manos desenguantadas. Esto sólo era posible al abrirse, por sí misma, la propia consciencia interior, desde dentro a través de su magnánimo esfuerzo. La literatura es sólo de utilidad cuando indica el camino, no es la cosa misma.

La primera parte de la vida de Bodhidharma mientras estuvo en la India, según la narración de los *Registros,* puede que no sea muy digna de crédito por contener una gran dosis de ficción, pero la última parte no puede desecharse tan fácilmente. Aquí es donde se complementa la historia de las *Biografías* escritas por Tao-hsuan, redactadas sin embargo por un buen historiador, que nada sabía de la evolución futura del Zen. Luego, según los *Registros,* el primer gran personaje que Dharma entrevistó al llegar a la China fue el rey de Liang, máximo patrono budista de la época. Y la entrevista tuvo lugar de la siguiente manera:

El Emperador Wu de Liang preguntó a Dharma:

"Desde el inicio de mi reinado construí tantos templos, copié tantos libros sagrados, y sostuve a tantos monjes y monjas... ¿Cuál pensáis que podría ser mi merito?"

"!No hay mérito de ninguna especie, señor!", replicó Bodhidarma claramente.

"¿Por qué?", preguntó el Emperador, atónito.

"Todas éstas son acciones inferiores", así comenzó la significativa respuesta de Dharma, "que harán que su autor nazca en la tierra o en los cielos otra vez. Todavía muestran huellas de mundanalidad, son como las sombras que siguen a los objetos. Aunque parezcan realmente existentes, no son más que meras no-entidades. En cuanto a una verdadera acción meritoria, está llena de pura sabiduría y es perfecta y misteriosa, y su naturaleza real está más allá de la captación de la inteligencia humana. Algo como esto no ha de buscarse mediante logro mundano alguno."

[11] A este respecto deseo efectuar algunas observaciones contra ciertos eruditos que consideran a la filosofía del Súnyatá como fundamento real del Zen. Tales eruditos yerran cabalmente al no captar el verdadero significado del Zen, que, por sobre todo, es experiencia y nada de filosofía ni dogma. El Zen jamás puede construirse sobre conjunto alguno de criterios metafísicos o psicológicos; estos pueden plantearse después de tener lugar la experiencia Zen pero nunca antes. La filosofía del Prajñápáramitá nunca puede preceder al Zen, sino que debe seguirlo siempre. Los eruditos budistas, como los de la época de Dharma, tienen demasiada tendencia a identificar la doctrina y la vida, la teoría y la experiencia, la descripción y el hecho. Cuando se permite el desarrollo de esta confusión, el Budismo Zen cesa de producir una interpretación inteligente y satisfactoria. Sin el hecho de la Iluminación bajo el árbol *bódhico* cerca del Nairañjaná, ningún Nágárjuna podría jamás esperar escribir un solo libro sobre la filosofía del Prajñá

Entonces, el Emperador Wu interrogó nuevamente a Bodhidharma: "¿Cuál es el primer principio de la santa doctrina?"

"¡El vasto vacío, y en éste no hay nada que pueda llamarse santo, señor!", respondió Dharma.

"¿Quién es entonces quien ahora está frente a mí?"

"¡No sé, señor!"

La respuesta era bastante simple, y también bastante clara, mas el piadoso e ilustrado Emperador budista no llegó a captar el espíritu que impregnaba toda la actitud de Dharma.

Viendo que no había otra ayuda que prestar al Emperador, Dharma se marchó de sus dominios y se recogió en un monasterio del estado de Wei, donde se sentó en silencio a practicar la "contemplación de la pared", según se dice, durante nueve largos años, hasta que se le conoció como el Brahma *Pi-kuan.*[12]

Un día, un monje, Shén-kuang, le visitó y le suplicó fervorosamente que lo iluminase sobre la verdad del Zen, pero Dharma no le prestó atención. Shén-kuang no iba a contrariarse, pues sabía que todos los grandes líderes espirituales del pasado habían sufrido muchas descorazonadoras pruebas a fin de alcanzar el objeto final de su aspiración. Una tarde estuvo en medio de la nieve esperando que Dharma notara su presencia hasta que, al final, la nieve que caía rápidamente lo hundió casi hasta las rodillas.

Finalmente, el maestro se volvió y dijo: "¿Qué deseas que haga por ti?" Kuang le dijo: "Vengo a recibir tus invalorables instrucciones; te ruego abras tu puerta de misericordia, y extiendas tu mano de salvación a este pobre mortal sufriente." "La incomparable doctrina del Budismo", replicó Dharma, "sólo puede comprenderse después de dura disciplina de soportar lo que es muy difícil de soportar, y practicando lo que es muy difícil de practicar. A los hombres de virtud y sabiduría inferiores no les es permitido entender nada acerca de esto. Todos sus esfuerzos quedarán en la nada".

Por ultimó, Kuang se cortó el brazo izquierdo con la espada[13] que portaba, y lo presentó ante el maestro como prenda de su sinceridad, con el deseo de que le instruyese sobre la doctrina de todos los Budas. Dharma dijo: "Esto no ha de buscarse a través de otro."

"Mi alma no está aun pacificada. Te ruego, maestro, que la pacifiques."

"Trae aquí tu alma, y la pacificaré."

Kuang vaciló por un momento y finalmente dijo: "La busqué durante estos muchos años ¡y todavía soy incapaz de atraparla!"

"!Vaya! ¡Está pacificada de una vez por todas!" Esta fue la sentencia de Dharma.[14]

Entonces Dharma le dijo que cambiase su nombre por el de Hui-k'é.

Transcurrieron nueve años, y Dharma deseó regresar a su país natal. Convocó a sus discípulos y dijo: "Llegó el tiempo de mi partida y quiero ver cuáles son vuestros logros."

"Según mi parecer", dijo Tao-fu, "la verdad está por encima de la afirmación y la negación, pues éste es el sentido en el que se mueve."

Dharma dijo: "Obtuviste mi piel."

Seguidamente se acercó la monja Tsung-ch'ih y dijo: "Como yo lo entiendo, se parece a la visión de Ananda respecto de la Tierra Búdica de Akshobhya: se la ve una vez y jamás nuevamente."

[12] Como afirmé antes, hay una confusión entre el hábito míen-pi de Dharma en cuanto *a* sentarse, y su doctrina de la meditación *pi-kuan.* La confusión se remonta a muy antiguo, *e* incluso en la época del autor de los *Registros* debe haberse perdido el significado original de *pi-kuan,* contemplación de la pared.

[13] A veces se dice que este hombre es un civil, y otras, un soldado que abrazó el Confucianismo.

[14] Como puede apreciarse prontamente, este relato es más o menos ficticio. Me refiero a como Kuan permanece de pie, en la nieve, y cómo se corta el brazo para demostrar su fervor y sinceridad. Algunos piensan que el relato de la nieve y el de la automutilación no pertenecen al de Kuang, sino que están tomados de otras fuentes, pues Tao-hsüan no los menciona en su libro. La pérdida del brazo se debió a una banda de asaltantes que atacaron a Kuang tras su entrevista con Dharma. No hay manera de verificar estos relatos de modo alguno. Sin embargo, el conjunto es altamente dramático, y alguna vez, en la historia del Zen, debió existir la necesidad de entretejer en gran medida la imaginación con los hechos, cualesquiera fuesen.

Dharma dijo: "Obtuviste mi carne."

Tao-yü fue otro discípulo que expuso su opinión, diciendo: "Los cuatro elementos están vacíos y los cinco skandhas son no-existentes. Según mi criterio, no hay cosa alguna captable como real."

Dharma dijo: "Obtuviste mi hueso."

Por último, Hui-k'é —vale decir, Shén-kuang— inclinándose reverentemente ante el maestro, se mantuvo de pie, en su sitio, sin decir nada.

Entonces Dharma anunció: "Tienes mi tuétano."[15]

El misterio envuelve el fin de la vida de Bodhidharma en la China; no sabemos cómo, cuándo ni dónde desapareció de esta tierra. Algunos dicen que fue envenenado por sus rivales, otros dicen que volvió a la India, cruzando el desierto, y aun otros informan que pasó al Japón. Concuerdan en una sola cosa; es ésta: era muy anciano, superando los ciento cincuenta años de edad cuando falleció, según Tao-hsüan.

[15] Según Hsieh-sung, autor de la *Correcta Transmisión De la Ley*, Bodhidharma siguió aquí a Nágárjuna en la anatomía de la comprensión del Zen. Pues Nágárjuna dice en su famoso comentario sobre el *Prajñápáramitá-sútra:* "La conducta moral es la piel, la meditación es la carne, la comprensión superior es el hueso, y la mente sutil y buena es el tuétano." "Esta mente sutil", dice Hsieh-sung, es lo transmitido secretamente desde el Buda hasta sus sucesores en la fe. Luego se refiere a Chih-I, de la dinastía Sui, quien considera a la mente como morada de todos los Budas y como el camino medio en el que no hay unidad ni multiplicidad, y que no puede expresarse adecuadamente en palabras.

III

Después de Bodhidharma, Hui-k'é (486-593) fue el principal exponente del Budismo Zen. Ya era esclarecido erudito antes de llegar a ser maestro instructor, no sólo respecto de los clásicos chinos sino también de la tradición budista. Sin embargo, ninguna medida de erudición le satisfizo; en verdad, parece que tuvo una especie de iluminación a su modo, y quiso que Dharma la testificase. No inició su prédica tan pronto abandonó al maestro, y se ocultó entre los estratos inferiores de la sociedad. Evidentemente, rehusó ser considerado como alto sacerdote de gran sabiduría y comprensión. Sin embargo, no dejó de predicar silenciosamente la Ley en cuanta ocasión se le presentó. Fue simplemente callado y modesto, rehusando ponerse en evidencia. Pero un día en que discurría sobre la Ley ante la puerta de un templo, un sacerdote residente, erudito y honrado, predicaba otro sermón en el interior del templo. Sin embargo, la audiencia dejó al disertante en el interior y se congregó en torno del monje callejero, vestido probablemente con harapos y sin signos externos de dignidad eclesiástica. Este alto sacerdote se enojó por la situación y acusó al monje mendicante, ante las autoridades, de promulgar una falsa doctrina; entonces Hui-k'é fue arrestado y condenado a muerte. No se declaró especialmente inocente sino que, con compostura, se sometió diciendo que, de acuerdo con la ley de karma, tenía una vieja deuda que pagar. Esto tuvo lugar el año 593 d. C., y cuando lo mataron tenía ciento siete años.

Según Tao-hsüan, la elocuencia de Hui-k'é fluía directamente de su corazón, sin cubrirse de ilustración ni discursos eruditos. Cuando predicó en una importante ciudad sobre el significado del Zen, quienes no pudieron elevarse por encima de "la letra que mata" tomaron su doctrina como herejía, como palabras de un demonio, carentes de sensatez. En especial, entre aquellos hubo un maestro de meditación, llamado Tao-hüan, que contaba con unos mil adherentes, y de inmediato asumió una actitud ofensiva para con Hui-k'é. Envió a uno de sus discípulos al expositor del Zen, tal vez para averiguar qué clase de hombre era en realidad. Tan pronto el

discípulo entendió cuál era la doctrina del denominado hereje, se impresionó tan hondamente con este hombre que se convirtió en defensor del Zen. Tao-hüan envió a otro de sus seguidores para que hiciese regresar al primero, mas siguió el mismo ejemplo de su predecesor. Fueron enviados, uno tras otro, otros mensajeros, pero el resultado fue completamente descorazonador. Más tarde, cuando Tao-hüan se encontró con su primer mensajero, le preguntó: "¿Cómo fue que tuve que enviar en tu busca tantas veces? ¿No abrí tu ojo después de haberme esforzado tanto de mi parte?" Sin embargo, aquel discípulo respondió místicamente: "Mi ojo estuvo bien desde el principio, y fue a través de ti que me puse bizco." Esto despertó la ira del maestro y fue a través de la maquinación de éste, escribe Tao-hsüan, que Hui-k'é tuvo que sufrir la persecución oficial.

Este relato, tomado de las *Biografías* de Tao-hsuan, varía del correspondiente a los *Registros* de Tao-yüan, pero ambos concuerdan en presentar a Hui-k'é como mártir en manos de su enemigo. No hay duda que en la doctrina Zen de Bodhidharma y su primer discípulo chino, Hui-k'é, hubo algo ininteligible para la mayoría de los budistas de la época, preparados en la metafísica abstracta o en los ejercicios de tranquilización, o en la mera moralidad, del Budismo. Los exponentes del Zen deben haber puesto énfasis entonces sobre la verdad que debía despertarse en la propia consciencia, incluso a expensas de la doctrina canónica, según la esclarecen de modo diverso los Sútras y Sastras, muchos de los cuales ya circulaban en traducciones. Esto debió excitar a conservadores y literalistas.

Igual que Bodhidharma, Hui-k'é no dejó ningún escrito literario, aunque sabemos por sus biografías que ambos tenían reunidos sus sermones y, en el caso de Hui-k'é, "clasificados",[16] sea lo que fuere lo que esto signifique. Sin embargo, los siguientes extractos preservados pueden arrojar luz sobre la doctrina de Hui-k'é. Un discípulo laico, llamado Hsiang, escribió una carta a Hui-k'é: "La sombra sigue al cuerpo y el eco surge del sonido. Quien persigue la sombra cansa su cuerpo, no sabe que el cuerpo produce la sombra; y quien intenta detener un eco alzando su voz, no entiende que la voz es la causa del eco. (De modo parecido) quien busca el Nirvana cortando los deseos y las pasiones, ha de compararse con quien busca una sombra aparte de su cuerpo original; y quien aspira al Estado Búdico pensando que éste es independiente de la naturaleza de los seres sensibles, ha de compararse con quien trata de escuchar un eco amortiguando su sonido original. Por tanto, el ignorante y el iluminado marchan por un solo pasaje; el vulgar y el sabio no han de diferenciarse uno del otro. Donde no hay nombres, creamos nombres, y debido a estos nombres se forman los juicios. Donde no hay teorización, teorizamos, y debido a esta teorización, surge la controversia. Todas son creaciones fantasmales y no realidades, ¿y quién sabe que está en lo cierto y quién que está equivocado? Todas son vacío, carecen de sustancia, ¿y quién sabe qué es y qué no es? Así comprendemos que nuestra ganancia no es ganancia real y nuestra pérdida no es pérdida real. Este es mi criterio ¿y puedo ser iluminado si estoy en falta?"

A esto respondió Hui-k'é: "Verdaderamente, comprendiste el Dharma como es; la verdad más profunda yace en el principio de la identidad. Esto se debe a la ignorancia de confundir la gema-mani con un pedazo de ladrillo, pero observa que cuando despertamos repentinamente a la iluminación, comprendemos que estamos en posesión de la gema real. El ignorante y el iluminado son de una sola esencia, en realidad no han de ser separados. Debemos conocer que todas las cosas son como son. Quienes sostienen un punto de vista dualista del mundo han de ser compadecidos, y para ellos escribo esta carta. Cuando sabemos que entre este cuerpo y el Buda no hay nada que separe a uno del otro, ¿de qué sirve buscar el Nirvana (como algo externo a nosotros mismos)?"

A continuación de Hui-k'é vino Séng-ts'an, quien lo sucedió como el tercer patriarca. La entrevista entre el maestro y el discípulo tuvo lugar de esta manera: Un laico, de cuarenta años,

[16] Según esto, debe haber habido un tomo especial de canones y cartas de Hui-k'é, compilados evidentemente por sus discípulos y admiradores antes de ser documentados por escrito V revisados completamente por el mismo autor. También en el caso de Bodhidharma, según Tao-hsüan, sus dichos estuvieron en circulación en la época de Tao-hsüan, vale decir, a principios de w dinastía T'ang.

que padecía *féng-yang*[17] según los *Registros* acudió a Hui-k'é y le pidió:

"Sufro de *féng-yang;* te ruego me limpies de mis pecados."

"Trae aquí tus pecados", dijo Hui-k'é, y te limpiaré de ellos."

El discípulo laico quedó silencioso un rato y finalmente dijo: "Cuando busco mis pecados los hallo inalcanzables."

"Entonces terminé de limpiarte por completo. De aquí en adelante refúgiate en el Buda, en el Dharma, y en el Samgha (Hermandad), y mora allí."

"Estando frente a ti, oh maestro", preguntó Séng-ts'an, "sé que perteneces a la Hermandad, pero te ruego me digas ¿qué son el Buda y el Dharma?"

El maestro repitió: "La Mente es el Buda, la Mente el Dharma; y el Buda y el Dharma no son dos. Lo mismo ha de decirse de la Hermandad *(samgha)."*

Esto satisfizo al discípulo, que entonces dijo: "Hoy, por primera vez, comprendo que los pecados no están dentro, fuera ni en el medio; así como es la Mente, así es el Buda, así es el Dharma; no son dos:"[18] Luego fue ordenado por Hui-k'é como monje budista y después de esto huyó del mundo por completo y nada más se conoce de su vida. Esto se debió en parte a la persecución sufrida por el Budismo, que llevara adelante el Emperador de la dinastía Chou.

Fue en el duodécimo año de K'ai-huan, de la dinastía Sui (592 d.C.), que halló un discípulo digno de ser su sucesor. Su nombre era Tao-hsin. Este preguntó al maestro:

"Te ruego me muestres el camino hacia la liberación."

"¿Quién te colocó jamás en la esclavitud?"

"Nadie."

"Si es así", dijo el maestro, "¿por qué me pides la liberación?"

Esto colocó al joven novicio en la ruta hacia la iluminación final, alcanzándola después de estudiar muchos años con el maestro. Cuando Séng-ts'an juzgó que el tiempo estaba maduro para consagrarlo como sucesor suyo en la fe, le entregó, como prenda de correcta transmisión de la Ley, el manto que procedía de Bodhidharma, el quinto patriarca del Zen en la China. Murió en el año 606 d. C. Si bien mucho es oscuro a su respecto, su pensamiento es espigado de una composición métrica conocida como *Hsin-hsin-ming, o* "Inscripto en la Mente Creyente", que es una de las más valiosas contribuciones efectuadas por el maestro para la interpretación de la doctrina Zen.

Sigue aquí una traducción algo libre, del poema:

INSCRIPTO EN LA MENTE CREYENTE [19]

El Método Perfecto no sabe de dificultades
excepto que rehusa efectuar preferencias:
sólo cuando se libera de odio y amor
se revela plenamente y sin disfraz.

Basta la diferencia de una décima de pulgada
para que el cielo y la tierra queden separados:
si quieres verlo manifiesto,
no asumas pensamiento en su favor ni en su contra.

[17] Algunos entienden que se trata de lepra.

[18] En el *Vimalakírti,* capítulo III, "Los Discípulos", tenemos lo siguiente: "No os preocupéis por los pecados que cometisteis, oh monjes", dijo Vimalakírti, "¿Por qué? Porque los pecados, en su esencia, no están dentro, fuera ni en el medio. Como nos enseñara el Buda, todas las cosas están manchadas cuanto está manchada la Mente; todas las cosas son puras cuando « Mente es pura; y la Mente no está dentro, fuera ni en el medio. Así como es la Mente, tales son los pecados y manchas, tales son todas las cosas; jamás trascienden la talidad de la verdad."

Alzar lo que gustas contra lo que te disgusta...
Esta es la enfermedad de la mente:
cuando no se entiende el profundo significado (del Método)
se perturba la paz de la mente y nada se gana.

(El Método) es perfecto como el vasto espacio,
sin faltarle nada, sin nada superfluo:
en verdad, se debe a efectuar elección
que su talidad se pierda de vista.

No persigas las complicaciones externas,
no mores en el vacío interior;
cuando la mente reposa serena en la unidad de las cosas,
el dualismo se desvanece de por sí.

Y cuando no se entiende integralmente la unidad
de dos modos se sustenta la pérdida:
la negación de la realidad puede conducir a su negación absoluta,
mientras apoyar el vacío puede resultar en su contradicción.

Verbalismo e intelección...
Cuando más nos acompañamos de ellos, más nos descarriamos;
por tanto, fuera el verbalismo y la intelección
y no habrá lugar al que no puedas pasar libremente.[20]

Cuando retornamos a la raíz, ganamos el significado;
cuando perseguimos los objetos externos, perdemos la razón.
En el momento en que nos iluminamos por dentro,
trascendemos el vacío y el mundo que nos enfrenta.

Las transformaciones que se suceden en un mundo vacío
que nos enfrenta,
parecen todas reales debido a la Ignorancia:
procura no buscar lo verdadero,
cesa tan solo de abrigar opiniones.

[19] Hsin es una de aquellas palabras chinas difíciles de traducir. Cuando los estudiosos hindúes procuraron traducir las obras sánscritas budistas al chino, descubrieron que había cinco clases de términos sánscritos que no podían traducirse satisfactoriamente al chino. Así, en el Tripitaka chino encontramos palabras tales como *prajñd, bodhi, buddha, nirvana, dhyána, bodhí-sattva,* etc., casi siempre sin traducir; y actualmente aparecen en su forma original- en la terminología budista técnica. Si pudiésemos dejar *hsin* en esta traducción con todos sus matices en cuanto a significado, nos ahorraríamos las múltiples dificultades que enfrentamos en su versión al español. Pues *hsin* significa mente, corazón, alma, espíritu —cada cual unitariamente al igual que todos inclusivamente. En esta composición del tercer patriarca del Zen tiene a veces una connotación intelectual, mas en otras ocasiones puede traducirse apropiadamente como "corazón". Pero como la nota predominante del Budismo Zen es más intelectual que todo lo demás, aunque no en el sentido que sea lógica ni filosófica, aquí decidí traducir "hsin" por "mente" más bien que por "corazón".

[20] Esto significa: Cuando no se entiende apropiadamente la unidad absoluta de las cosas, tanto la negación como la afirmación tenderán a ser un criterio unilateral de la realidad. Cuando jos budistas niegan la realidad de un mundo objetivo, no quieren decir que crean en el vacío incondicionado de las cosas; saben Que hay algo real que no puede descartarse. Cuando sostienen w doctrina del vacío, esto no significa que todo es nada sino una vacía oquedad, lo cual conduce a una autocontradicción. La filosofía del Zen evita el error de la unilateralidad implícita tanto en el realismo como en el idealismo.

No te entretengas con el dualismo,
evita cuidadosamente perseguirlo;
tan pronto tengas lo correcto y lo erróneo,
lo que sigue es confusión, la mente se pierde.

Los dos existen debido al uno
pero ni siquiera te aferres a este uno;
cuando la mente única no está perturbada,
las diez mil cosas no ofrecen ofensa.

Cuando ellas no ofrecen ofensa, es como si no existieran,
cuando la mente no es perturbada, es como si no hubiese mente.
El sujeto se aquieta cuando el objeto cesa,
el objeto cesa cuando el sujeto se aquieta.

El objeto es un objeto del sujeto,
el sujeto es un sujeto de un objeto:
conoce que la relatividad de los dos
reside únicamente en la unidad del vacío.

En la unidad del vacío los dos son uno,
Y cada uno de los dos contiene en sí la totalidad de las diez mil cosas;
Cuando no se efectúa discriminación entre esto y aquello,
¿Cómo puede surgir un criterio unilateral y prejuicioso?

El Gran Método es calmo y de espíritu abierto,
nada es fácil, nada es difícil:
los propósitos pequeños son irresolutos,
cuando más se apresuran más se demoran.

El apego jamás se mantiene dentro de los lazos,
es seguro que marche en sentido equivocado:
déjalo ir flojo, que las cosas sean como fueren,
mientras la esencia ni parte ni mora.

Obedece a la naturaleza de las cosas, y estarás en concordia con el Método,
calmo y cómodo y libre de molestia;
mas cuando tus pensamientos están atados, te alejas de la verdad,
se tornan más pesados y torpes, y de ningún modo son sensatos.

Cuando no son sensatos, el alma está turbada;
¿*De* qué sirve, entonces, ser parcial y unilateral?
Si quieres recorrer el curso del Único Vehículo
no tengas prejuicios contra los objetos-de-los-seis-sentidos.

Cuando no tienes prejuicios contra los objetos-de-los-seis-sentidos,
a la vez te identificas con la Iluminación;
el sabio es no-activo, mientras el ignorante lo ata;
mientras en el mismo Dharma no hay individualización,
ignorantemente se apegan a objetos particulares.
Son sus propias mentes las que crean ilusiones:
¿No es esa la máxima de las contradicciones?

La Ignorancia engendra el dualismo del reposo y del desasosiego,
Los iluminados carecen de gustos y disgustos:

todas las formas de dualismo
medran ignorantemente por la mente misma
son como visiones y flores en el aire:
¿Por qué debemos perturbarnos tratando de agarrarlas?
Ganancia y pérdida, correcto y erróneo...
¡Fuera con ellos de una vez por todas!

Si un ojo nunca se duerme
todos los sueños cesan de por sí:
si la mente retiene su unidad,
las diez mil cosas son de una sola talidad.
Cuando se sondea el hondo misterio de la talidad única
de repente olvidamos las complicaciones externas:
cuando se ve a las diez mil cosas en su unidad,
retornamos al origen y seguimos siendo lo que somos.

Olvidamos el porqué de las cosas,
y alcanzamos un estado más allá de la analogía:
el movimiento detenido no es movimiento,
y el reposo puesto en movimiento no es reposo.
Cuando no se obtiene más el dualismo,
ni siquiera la unidad misma sigue siendo como tal.

El fin último de las cosas, donde no pueden ir más allá,
no está sujeto a reglas ni medidas:
la mente en armonía (con el Método) es el principio dela identidad,
en el que hallamos todas las acciones en un estado de quietud;
Las irresoluciones son descartadas por completo,
y la fe recta es restablecida en su rectitud genuina;

Ahora nada es retenido,
nada es memorizado,
todo es vacío, lúcido, auto-iluminativo,
no hay mancha, ni ejercicio, ni derroche de energía:
he aquí donde jamás alcanza el pensamiento,
he aquí donde la imaginación fracasa en sus mediciones.

En el reino superior de la Talidad Verdadera
no hay "otro" ni "yo";
cuando se pide una identificación directa
sólo podemos decir: "No dos.[21]

[21] Le.: Tat tvam asi.

Al no ser dos todo es lo mismo,
todo lo que es, está comprendido en ello:
los sabios de los diez sectores,
todos entran en esta fe absoluta.

Esta fe absoluta está más allá de la prisa (tiempo) y de la extensión (espacio).
Un instante es diez mil años;
no interesa cómo están condicionadas las cosas, ya sea con "ser" o "no ser",
eso se manifiesta por doquier ante ti.

Lo infinitamente pequeño es tan grande como grande puede ser,

cuando se olvidan las condiciones externas;
lo infinitamente grande es tan pequeño como pequeño puede ser,
cuando se ponen fuera de la vista límites objetivos.
.
Lo que es lo mismo con lo que no lo es,
lo que no es lo mismo con lo que es:
donde no pueda obtenerse este estado de cosas,
asegúrate de no entretenerte.

Uno en todos,
todos en uno...
Si sólo se comprende esto,
¡No te preocupes más por no ser perfecto!

La mente creyente no está dividida,
e indivisa es la mente creyente...
He aquí donde fallan las palabras,
pues esto no pertenece al pasado, al futuro ni al presente.

Bajo Ta-hsin (580-651), el cuarto patriarca, el Zen fue dividido en dos ramas. Una se conocía como Cozusan (Niu-l'ou Shan), y no subsistió mucho después del fallecimiento de su fundador, Fa-jung, quien vivió en el Monte Niu-t'ou, considerándoselo como no perteneciente a la línea ortodoxa del Zen. La otra rama fue dirigida por Hung-jén, que es considerado por los historiadores corno el quinto patriarca, y fue su escuela la que sobrevivió. Acudió al maestro cuando era todavía meramente un niño, y lo que complació al maestro durante su entrevista fue el modo con que respondía. Cuando Tao-hsin preguntó cuál era su nombre familiar *(hsing}*, le dijo:

"Tengo una naturaleza *(hsing)*, y no es corriente."

"¿Cuál es?"

"Es la Naturaleza-Búdica *(fo-hsing)."*

"¿No tienes nombre, entonces?"

"No, maestro", dijo el niño, "pues está vacío en su naturaleza".

Aquí hay un juego de palabras; los caracteres que denotan "nombre familiar" y "naturaleza" se pronuncian *hsing.* Cuando Tao-hsin se refería al "nombre familiar" el joven seguidor lo tomó, deliberadamente, por "naturaleza", expresando su opinión mediante una figura del lenguaje.

La entrevista de Tao-hsin con Fa-jung, el fundador de la escuela Nuy-t'ou del Zen, fue significativa, demostrando dónde diferían sus opiniones y cómo uno llegó a convertirse en la comprensión ortodoxa del Zen. Fue durante la era Chén-kuan, de la dinastía T'ang, que Tao-hsin, al enterarse de la presencia de un santo extraordinario en las montañas Niu-t'ou, decidió ver de quién se trataba. Cuando Tao-hsin llegó al templo budista en las montañas, preguntó por el hombre y se le informó sobre un solitario anacoreta que nunca se levantaba de su asiento ni saludaba a la gente siquiera cuando se le acercaba. Cuando Tao-hsin se internó más en las montañas, lo vio tal como le contaran, sentado en silencio y sin prestar atención a la presencia de extraños. Entonces le preguntó al ermitaño qué estaba haciendo allí. "Estoy contemplando la Mente", fue la respuesta. Entonces Tao-hsin preguntó: "¿Quién es el que contempla? ¿Cuál es la Mente que es contemplada?" Fa-jung no estaba preparado como para responder tales preguntas. Juzgando que el visitante era un hombre de profundo conocimiento, se levantó de su asiento y, saludándole, le preguntó quién era. Cuando descubrió que el visitante no era otro personaje que el mismo Tao-hsin, cuya reputación no desconocía, le agradeció la visita. Fue entonces que se introdujeron en una pequeña choza cercana, donde charlaron de religión, cuando Tao-hsin vio algunos animales salvajes, tales como tigres y lobos que rondaban por el lugar, y alzó sus manos como si estuviese grandemente atemorizado. Fa-jung observó: "Veo que esto está todavía contigo." El cuarto patriarca contestó de inmediato: *"¿Qué* ves todavía?" No hubo respuesta de parte del ermitaño. Después de un rato el patriarca dibujó el ideograma "Buda" (fo), sobre la piedra en la que Fa-jung tenía el hábito de sentarse a meditar. Al ver esto, Fa-jung miró como si estuviese conmovido. Dijo el patriarca: "Veo que esto está todavía contigo." Mas Fa-jung no llegó a ver el significado de esta observación y fervorosamente le imploró que lo instruyera sobre la doctrina última del Budismo. Esto se cumplió, y Fa-jung se convirtió en

fundador de la escuela Niu-t'ou del Budismo Zen. Tao-hsin murió a la edad de setenta y dos años, 651 d.C.

Hung-jén, 601-674, el quinto patriarca, llegó de la misma provincia que su predecesor, Ch'i-chou, ahora en el distrito de Fupei. Su templo estaba situado en Wang-mei Shan (Montaña del Ciruelo Amarillo), donde predicó y dio lecciones de Zen a sus quinientos alumnos. Algunos lo proclaman como el primer maestro Zen que intentó interpretar el mensaje del Zen de acuerdo con la doctrina del *Vajracchediká-sútra.* Aunque no puedo coincidir cabalmente con esta opinión, por la razón ya referida en otra parte, podemos considerar al quinto patriarca como el inicio de un giro en la historia del Zen, que se abrió a una perspectiva plena bajo el sexto patriarca. Hui-néng. Hasta entonces los seguidores del Zen se habían mantenido callados, aunque trabajando firmemente, sin despertar la opinión del público; los maestros se habían retirado a las montañas o en el ajetreo del mundo donde nadie pudiera hablar nada de sus actos. Pero al fin llegó el tiempo de una proclamación plena del Zen, y Hung-jén fue el primero que apareció en el campo, preparando el camino de su sucesor, Hui-néng.

Además de esta línea ortodoxa de patriarcas, hubo algunos expositores esporádicos del Zen a lo largo de los siglos VI y VII. Se mencionan algunos de ellos, pero debe haber habido muchos más, que fueron olvidados por completo o totalmente desconocidos por el mundo. Los dos que mejor se conocen son Pao-chih (muerto en el año 514) y Fu-hsi (muerto en el año 569); y sus vidas se hallan documentadas en los *Registros* como "adeptos del Zen, que no se mostraron al mundo, aunque fueron bien conocidos en su época". Esta es una fraseología extraña, y es difícil de saber definidamente qué significa "no se mostraron al mundo". Por lo común esto se aplica a quien no ocupa puesto reconocido alguno en un monasterio oficialmente registrado. Mas entre aquellos que se hallan clasificados bajo este título hay, al menos, uno a quien la designación no se aplica con propiedad; pues Chi-i fue un importante alto sacerdote que ocupó un puesto eclesiástico influyente durante la dinastía Sui. Sea lo que fuere, los registrados aquí no pertenecen a la escuela Zen ortodoxa. Los seguidores de Tendai (T'ien-tai) objetan el que dos de sus Padres, Hui-szé y Chi-i, sean mencionados como "adeptos del Zen, que no se mostraron al mundo, aunque eran bien conocidos en su época". Piensan que estos dos son grandes nombres de la historia de su escuela y no deben referirse indiferentemente en los registros de los maestros Zen. Pero desde el punto de vista Zen esta clasificación es justificable en razón de que la Tendai, excepto en metafísica, es otra corriente del Zen, iniciada independientemente de la línea de Bodhidharma, y si se hubiese permitido que esto tomase un curso evolutivo más práctico, con seguridad el resultado sería el Zen con que ahora contamos. Mas su aspecto metafísico llegó a ser subrayado a expensas del aspecto práctico, y por esta razón los filósofos Tendai estuvieron siempre en guerra con el Zen, en especial con el ala ultra-izquierda, que fue inflexible en denunciar una apelación al raciocinio, el discurso literario y el aprendizaje de los Sútras. Según mi criterio, el Tendai es una variación del Zen y sus primeros promulgadores pueden ser clasificados, con justicia, como maestros Zen, aunque no del linaje perteneciente a Shih-t'ou, Yüeh-shan, Ma-tsu, Lin-chi, etcétera.

De manera que si bien hubo en los siglos VI y VII algunas otras líneas del Zen a punto de desarrollarse, la iniciada por Bodhidharma fue llevada adelante, sin interrupciones, por Hui-k'é, Shéng-t'san, Tao-hsin y Hung-jen, quienes demostraron ser los más fructíferos y exitosos. La diferenciación de las dos escuelas bajo el quinto patriarca, por Hui-néng y Shén-hsiu, ayudó a un progreso ulterior del Zen puro, mediante la eliminación de elementos inesenciales o más bien inasimilados. El que la escuela de Hui-néng sobreviviera a la otra demuestra que su Zen estaba en perfecto acuerdo con la psicología y modalidades de pensamiento chino. Los elementos que se hallaron como agregados al Zen de Bodhidharma y sus sucesores hasta Hui-néng, fueron algo injertado y no genuino del genio chino. Y por tanto, cuando el Zen llegó a establecerse plenamente bajo Hui-néng y sus seguidores, no tuvo nada más que obstruyese su libre desarrollo hasta casi convertirse en el único poder rector en el mundo chino del Budismo. Debemos observar con cuidado cómo Hui-néng llegó a ser el sucesor de Hung-jén y dónde difirió de su escuela rival, bajo Shén-hsiu.

IV

Hui-néng (638-713) llegó de Hsin-chou, en las regiones sureñas de China. Su padre murió cuando él era todavía joven. Sostuvo a su madre vendiendo leña en la ciudad. Un día en que salía de una casa donde vendiera un poco de combustible, oyó que un hombre recitaba un Sútra budista. Las palabras tocaron hondamente su corazón. Al averiguar de qué Sútra se trataba y dónde era posible conseguirlo, surgió en él el anhelo de estudiarlo con el maestro. El Sútra era el *Sútra de Diamante (Vajracchediká-sútra),* y el maestro era el quinto patriarca que residía en Ciruelo Amarillo, Chin-chou. Huinéng de algún modo se las arregló para obtener bastante dinero para sostener a su anciana madre durante su partida.

Le llevó cerca de un mes llegar a Ciruelo Amarillo, donde de inmediato procedió a ver a Hung-jén al frente de quinientos monjes (a veces se dice que son setecientos o hasta mil). Durante la primera entrevista el patriarca preguntó:

"¿De dónde vienes? ¿Y qué quieres aquí?"

"Soy un labrador de Hsin-chou y deseo convertirme en Buda."

"Así que eres sureño", dijo el patriarca, "pero los sureños no tienen Naturaleza-Búdica. ¿Cómo podrías esperar alcanzar el Estado Búdico?"

Sin embargo, esto no descorazonó al audaz buscador de la verdad, pues al punto respondió:

"Puede haber sureños y norteños, mas en lo que atañe a la Naturaleza-Búdica ¿cómo podrías efectuar tal distinción en ella?"

Esto agradó muchísimo al maestro. A Hui-néng se le asignó, en la Hermandad, el oficio de desgranador de arroz. Se dice que durante más de ocho meses estuvo empleado en esta labor servil, cuando el quinto patriarca deseó elegir su sucesor espiritual entre sus muchos discípulos. Un día anunció que a quien demostrase cabal comprensión de la religión le daría el manto patriarcal, proclamándolo su legítimo heredero. Shén-hsiu (muerto en el año 706), el más erudito de todos los discípulos y plenamente versado en la tradición de su religión, y por tanto considerado por sus hermanos en la fe dueño de incalificado derecho al honor, compuso una estrofa expresando su opinión, y la fijó en la pared exterior de la sala de meditación; rezaba así:

Este cuerpo es el árbol *bódhico,*
ten cuidado de mantenerlo siempre limpio,
el alma es como un brillante espejo;
y no dejes que en él se amontone el polvo."

Todos los que leyeron estas líneas quedaron grandemente impresionados y en secreto abrigaron la idea de que el autor de este gáthá sería, con seguridad, recompensado con el premio. Mas al despertar a la mañana siguiente les sorprendió ver otro escrito al lado de éste, que decía así:

"El Bodhi no es como el árbol,
el brillante espejo en ningún lado brilla;
como desde el inicio no hay nada,
¿dónde puede amontonarse el polvo?"

Quien escribiera estas líneas era un laico insignificante de la servidumbre del monasterio, quien pasó la mayor parte de su tiempo desgranando arroz y cortando leña para la Hermandad. Tenía un aire tan modesto que nadie pensó jamás mucho en él, y por tanto la comunidad integra se agitó al ver este desafío a su autoridad reconocida. Mas el quinto patriarca vio en este modesto monje un futuro líder de la humanidad, y decidió transferirle el manto de su oficio. Sin embargo, tenía algunos temores sobre el particular; pues la mayoría de sus discípulos no estaban

lo bastante iluminados como para apreciar algo de la profunda intuición religiosa existente en las líneas del desgranador de arroz, Hui-néng: y si éste fuese recompensado públicamente, honrándosele, aquellos podrían perjudicarlo. De manera que el quinto patriarca hizo a Hui-néng ocultamente una seña, para que fuese a su cuarto a medianoche, cuando el resto de la Hermandad ya estuviese dormida. Entonces le dio su manto como insignia de su autoridad y en reconocimiento de su insuperado logro espiritual, y con la seguridad de que el futuro de su fe sería más brillante que nunca. Entonces el patriarca le aconsejó que sería prudente que escondiese su luz bajo un celemín hasta que llegase el tiempo apropiado de su aparición pública y propaganda activa, y asimismo que el manto transmitido desde Bodhidharma como signo de la fe no debería ser entregado más a los sucesores de Hui-néng, puesto que el Zen era ahora plenamente reconocido por el mundo externo en general y no había más necesidad de simbolizar la fe mediante la transferencia del manto.

Esa noche Hui-néng abandonó el monasterio.

Este relato está tomado de la literatura dejada por los seguidores del sexto patriarca y, naturalmente, es parcial en su favor. Si tuviésemos otro registro dejado por Shén-hsiu y su escuela, el relato aquí reproducido podría diferir materialmente. De hecho, al menos tenemos un documento que refiere la relación de Shén-hsiu con Hung-jen. Es la inscripción recordatoria sobre su lápida sepulcral, escrita por Chang-shuo, uno de sus discípulos laicos. En esta inscripción, se menciona a Shén-hsiu como al único a quien el Dharma fuera transmitido por su maestro, Hung-jén. A juzgar por esto, la autoridad patriarcal de Hui-néng no era indiscutida en la época, o el orden ortodoxo de la sucesión no se estableció hasta algún tiempo después, cuando la escuela de Hui-néng afianzó su autoridad sobre todas las demás escuelas del Zen que podrían existir entonces. Lamentablemente, esta inscripción recordatoria no da otra información concerniente a la relación de Hui-néng con Hung-jén, pero incluso de la narración anterior podemos reunir ciertos hechos de importancia que arrojarán luz sobre la historia del Zen.

En primer lugar, ¿qué necesidad había de presentar a Hui-néng como un rústico sin instrucción, en contraste con la erudición y amplia información atribuida a Shén-hsiu? *¿O* Hui-néng era realmente un ignorante tal, incapaz de leer nada escrito? Pero el *Fa-pao-t'an-ching,* colección de sus sermones, contiene pasajes citados de Sútras tales como el *Nirvana,* el *Vajracchediká,* el *Lanká-catára,* el *Saddharma-pundaríka,* el *Vimalakírti,* el *Ami-tébha, y* el *Bodhisattvasüa-sútra.* ¿Esto no evidencia el hecho de que el autor no estaba completamente desfamiliarizado con la literatura *mahayánica?* Es probable que no fuera un esclarecido erudito en comparación con Shén-hsiu, pero en los relatos de su vida podemos determinar algún esfuerzo sistemático enderezado a convertirlo en más iletrado de lo que realmente era. Permítaseme preguntar: ¿qué leemos en este intento que es obra de varios editores? Según mi opinión, este énfasis sobre el contraste entre los dos discípulos más eminentes del quinto patriarca fue, al mismo tiempo, el énfasis sobre el carácter real del Zen, como independiente de la erudición y la intelectualidad. Si el Zen es, como lo proclaman sus seguidores, "una transmisión especial fuera de la doctrina escritural", su comprensión debe ser posible hasta para los iletrados y sin filosofía. La grandeza de Hui-néng como maestro Zen es exaltada al máximo. Esta, con toda probabilidad, es la razón, por la que el sexto patriarca fue presentado como iliterato, irrazonablemente y, a veces, hasta dramáticamente.

En segundo lugar, ¿por qué el manto patriarcal no fue transferido más allá de Hui-néng? Si Hung-jén le aconsejó que lo conservase consigo, ¿qué implica en realidad el consejo? El que la vida del posesor del manto estuviese amenazada, señala el hecho de que había una disputa entre los discípulos de Hung-jén. ¿Consideraban el manto como símbolo de autoridad patriarcal? Pero ¿qué ventajas, materiales o espirituales, resultaban de su propiedad? ¿Llegaría ahora la doctrina de Bodhidharma a creerse como la transmisión genuina del Buda? Y por esa razón, ¿el manto cesó en realidad de significar algo relativo a la verdad del Zen? De ser así, cuando Bodhidharma declaró por primera vez su misión especial como maestro del Zen, ¿fue considerado hereje y perseguido en consecuencia? La leyenda de que fue envenenado por sus maestros rivales de la India parece corroborar esto. En todo caso, la cuestión del manto está profundamente conectada con el status de las diversas escuelas budistas de la época, y asimismo con su influencia más firme que antes sobre las mentes populares.

En tercer lugar, concita naturalmente nuestra atención el secreto observado en todas sus transacciones por Hung-jén y Hui-néng, concerniente a la transmisión del Dharma. Elevar un desgranador de arroz, que ni siquiera es monje ordenado, al rango de patriarca, aunque sólo de

nombre, para suceder a un gran maestro que está a la cabeza de varios cientos de discípulos, parece ser causa real de envidia, celo y hasta odio. Pero si se estuviese en realidad lo bastante iluminado como para hacerse cargo del importante puesto de liderazgo espiritual, ¿un esfuerzo combinado de maestro y discípulo no resistiría toda la oposición? Tal vez ni siquiera la iluminación podría oponerse a las pasiones humanas, tan irracionales y elementales. Sin embargo, no puedo dejar de imaginar un intento de parte de los biógrafos de Hui-néng al dramatizar toda la situación. Es muy probable que me equivoque, y debieron haber existido algunas condiciones históricas que ahora ignoramos debido a la falta de documentos.

Tres días después de la huida de Hui-néng de la Montaña del Ciruelo Amarillo, las nuevas de lo ocurrido en secreto corrieron por todo el monasterio, y un grupo de monjes indignados, encabezados por uno llamado Ming, persiguieron al fugitivo Hui-néng quien, de acuerdo con las instrucciones de su maestro, abandonara silenciosamente la Hermandad. Cuando sus seguidores lo alcanzaron al cruzar un paso montañoso lejos del monasterio, dejó caer su manto sobre una roca cercana y dijo al monje Ming: "Este manto simboliza nuestra fe patriarcal y no ha de ser quitado por la fuerza. Sin embargo, si así lo deseas, llévatelo contigo."

Ming procuró levantarlo, pero era tan pesado como una montaña. Se detuvo, vaciló y tembló de terror. Al fin dijo: "Vengo aquí a obtener la fe y no el manto. ¡Oh monje, hermano mío, te ruego disipes mi ignorancia!"

Dijo el sexto patriarca: "Si bienes por la fe, detén todos tus anhelos. No pienses en el bien, no pienses en el mal, y ve a qué se parece en este momento tu propia cara original, que tienes incluso antes de tu propio nacimiento."

Al ser así requerido, Ming percibió de inmediato la verdad fundamental de las cosas, que hasta entonces buscara en lo externo. Ahora entendió todo, como si hubiese tomado una copa llena de agua fría, degustándola a satisfacción. Por la inmensidad de su emoción estaba literalmente bañado en lágrimas y transpiración, y acercándose muy reverentemente al patriarca le saludó, preguntándole: "Además de este sentido oculto que corporizan estas significativas palabras, ¿hay algo que sea secreto?”

El patriarca respondió: "En lo que te mostré no hay nada escondido. Si reflexionas dentro de tí mismo y reconoces tu propia cara, que existió antes del mundo, el secreto está en ti mismo."

Cualesquiera sean las circunstancias históricas que rodearan a Hui-néng en aquellos tiempos remotos, es cierto que en esta afirmación de "ver la propia cara, incluso antes de haber nacido", encontramos la primera proclamación del nuevo mensaje, que fue destinado a desarrollar una larga historia del Zen y a convertir a Hui-néng en realmente digno del manto patriarcal. Aquí podemos ver qué nueva perspectiva habría logrado Hui-néng en la apertura del tradicional Zen hindú. En él no reconocemos nada de Budismo en cuanto a fraseología, lo cual significa que abrió su propio curso al presentar la verdad del Zen según su experiencia original y creadora. Antes que él la experiencia Zen tuvo algunas cosas prestadas, tanto en expresión como en método, para expresarse. Decir "Tú eres el Buda", o "Tú y el Buda son uno", o "El Buda está viviendo en ti", es algo demasiado sabido, demasiado chato, porque es demasiado abstracto, demasiado conceptual. Esos conceptos contienen una verdad profunda pero no son concretos ni lo bastante vivificantes como para despertar de la insensibilidad a nuestras almas dormidas. Están llenos, en demasía, de abstracciones y fraseología erudita. La simplicidad mental de Hui-néng, inmaculada en cuanto a erudición y filosofía, podía captar la verdad de primera mano. De ahí su inusual frescura en el modo con que manejaba el problema. Podemos volver a esto nuevamente, más tarde.

V

Hung-jén murió, 675 a. C., cuatro años [22] después que el Dharma fuera transmitido a Hui-néng. Tenía setenta y cuatro años. Pero Hui-néng no inició su labor misionera hasta algunos años después, pues de acuerdo con el consejo de su maestro vivió recluido en las montañas. Un día juzgó que ya era tiempo de salir al mundo. Entonces contaba treinta y nueve años, y era el primer año de I-féng (676 d. C.) durante la dihastía T'ang. Acudió al templo Fa-hsing, en la provincia de Kuang, donde un sacerdote erudito, Yin-tsung, hablaba sobre el *Nirvana Sútra.* Vio a algunos monjes que discutían sobre el gallardete que flamea. Uno de ellos dijo: "El gallardete es un objeto inanimado, y es el viento el que lo hace flamear." Contra esto observó otro monje que: "El viento y el gallardete son cosas inanimadas, y el flamear es un imposible." Un tercero protestó: "El flamear se debe a cierta condición de causa y condición"; mientras un cuarto propuso una teoría, diciendo: "Después de todo, no hay gallardete flameando sino que es el viento el que se mueve por sí." La discusión se tornó muy animada cuando Hui-néng interrumpió con esta observación: "No es el viento ni el gallardete sino vuestra mente que flamea." Esto hizo detener de inmediato la acalorada discusión. El sacerdote-erudito Yin-tsung fue conmovido grandemente por la afirmación de Hui-néng, tan concluyante y autorizada. Al averiguar muy prestamente quién era este Hui-néng, Yin-tsun le pidió que lo iluminase sobre la doctrina del maestro de la Montaña del Ciruelo Amarillo. La esencia de la réplica de Hui-néng fue la siguiente:

"Mi maestro no tuvo especial instrucción que dar, simplemente insistió sobre la necesidad de ver dentro de nuestra Naturaleza a través de nuestros propios esfuerzos; él nada tuvo que ver con la meditación ni con la liberación, pues cuanto puede ser denominado conduce al dualismo, y el Budismo no es dualista. Dominar esta no-dualidad de la verdad es el objetivo del Zen. La Naturaleza-Búdica que todos poseemos, y la visión dentro de lo que constituye el Zen, es indivisible en opuestos como bien y mal, eterno y temporal, material y espiritual. E1 dualismo se ve en la vida debido a la confusión del pensamiento; los sabios, los iluminados, ven dentro de la realidad, sin el obstáculo de las ideas erróneas."

Este fue el inicio de la carrera de Hui-néng como maestro Zen. Su influencia parece haber sido inmediata y de largo alcance. Tuvo muchos discípulos, que sumaron miles. Sin embargo no anduvo predicando y buscando prosélitos. Sus actividades se limitaron a su propia provincia del Sud, y su cuartel general fue el monasterio Pao-lin, en T'sao-ch'i. Cuando el Emperador Kao-tsung se enteró que Hui-néng sucedió a Hung-jén como uno de los descendientes espirituales de Dharma en la fe Zen, le envió un funcionario de la Corte con un mensaje imperial, pero Hui-néng rehusó concurrir a la capital, prefiriendo quedarse en las montañas. Sin embargo, el mensajero se mostró deseoso de instruirse en la doctrina Zen, para transmitírsela a su augusto amo en la Corte. En lo principal, Hui-néng dijo lo siguiente:

"Es un error pensar que sentarse silenciosamente, en contemplación, sea esencial para la liberación. La verdad del Zen se abre por sí desde dentro y nada tiene que ver con la práctica del *dhyána.* Pues en el *Vajracchediká* leemos que quienes procuran ver al Tathágata en una de sus actitudes especiales, como estar sentado o acostado, no entienden su espíritu, y que el Tathágata es designado Tathágata porque no viene de ninguna parte ni se marcha hacia parte alguna, y por esa razón es el Tathágata. Su aparición no tiene origen y su desaparición no tiene destino, y esto es Zen.

Por tanto, en el Zen no hay nada que ganar, no hay nada que entender; ¿qué haremos entonces con estar con las piernas cruzadas y practicar el *dhyána?* Algunos tal vez piensen que es menester comprensión para iluminar la oscuridad de la ignorancia, pero la verdad del Zen es absoluta: en cuanto no existe dualismo, no existe condicionalidad. Hablar de ignorancia o iluminación, o de Bodhi y Klesa (sabiduría y pasiones), como si fuesen dos objetos separados que no pueden fundirse en uno solo, no es *mahayanístico.* En el Maháyána toda forma posible de dualismo es condenada pues no expresa la verdad última. Todo ello es manifestación de la Naturaleza-Búdica, que no está

[22] Sin embargo, hay una variación de cinco a quince años, según diferentes autoridades

manchada por pasiones, ni purificada con la iluminación. Está por encima de todas las categorías. Si quieres ver qué es la naturaleza de tu ser, libera tu mente del pensamiento de relatividad y verás, por tí mismo, cuan serena es y, con todo, cuan plena de vida."

Mientras Hui-néng trabajaba por la causa del Zen en el Sud, Shén-hsiu, que representaba otra escuela, estaba activo en el Norte. Antes de convertirse al Budismo, era un ilustrado confuciano y destinado, de esa manera, desde el principio, a perfilarse como una figura diferente, en comparación con su condiscípulo Hui-néng. El Emperador Wu, de la dinastía T'ang, fue uno de los devotos seguidores de Shen-hsiu, y naturalmente se congregó en su derredor una gran cantidad de cortesanos y funcionarios del Gobierno. Guando llegó al trono el Emperador Chung-tsung, 685 d. C., fue el más reverenciado, y Chang-shuo, uno de los ministros de Estado, fue quien inscribió un esbozo biográfico y laudatorio en la piedra recordatoria erigida sobre su tumba al morir. Uno de sus sermones documentados dice:

"La enseñanza de todos los Budas
existe originalmente en la propia Mente:
buscar la Mente sin el propio Yo,
es como escapar del padre."

Murió en el año 706 d. C., siete años antes de Hui-néng. Su escuela, conocida como Norteña, en contraste con la escuela Sureña de Hui-néng prosperó mucho mejor en el Norte que aquélla en el Sud. Pero cuando Ma-tsu (muerto en el año 788) y Shih-t'ou (700-790) iniciaron su propaganda activa en el Sud y finalmente echaron los cimientos de la doctrina Zen, la escuela de Shén-hsiu no encontró sucesores capaces y finalmente desapareció por completo, de modo que todos los registros que tenemos de sus movimientos provienen de la escuela rival. De manera que ocurrió que Hui-néng, y no Shén-hsiu, fue reconocido como el sexto patriarca del Budismo Zen en la China.

La diferencia entre la escuela Sureña y la Norteña del Zen, es la inherente a la mente humana; si a una la llamamos intelectual o intuitiva, la otra ha de considerarse pragmática. La razón de porqué la escuela Sureña se conoce como "abrupta" o "instantánea" *(yugapad)* frente a la escuela "gradual" *kramavrittya* del Norte, se debe a que aquélla sostiene que la llegada de la iluminación es instantánea, y no admite gradación alguna, pues en ella no hay etapas progresivas; mientras la escuela Sureña enfatiza el proceso de arribar a la iluminación que es naturalmente gradual, requiriendo mucho tiempo y concentración. Hui-néng abogó grandemente por el idealismo absoluto, mientras Shén-hsiu fue un realista y rehusó ignorar un mundo de particularidades donde el Tiempo rige sobre todas nuestras acciones. Un idealista no ignora necesariamente el aspecto objetivo de la realidad, pero sus ojos siempre están fijos en un punto que se sostiene por sí, y efectúa sus estudios desde este punto absoluto. De manera que la doctrina de lo abrupto es el resultado de contemplar la multitudinariedad de las cosas en la unidad absoluta. Todos los místicos verdaderos son seguidores de la escuela "abrupta". El vuelo de lo exclusivo a lo exclusivo no es, ni puede ser, un proceso gradual. La doctrina de Shén-hsiu ha de considerarse como la advertencia práctica a aquellos que están realmente enfrascados en el estudio del Zen, pero no llega, a describir el carácter de la experiencia conocida como "la visión dentro de la propia Naturaleza", que fue el especial mensaje de Hui-néng, a diferencia de los de otras escuelas budistas. Fue por demás natural que la escuela de Shén-hsiu no sobreviviese como rama del Zen, pues éste no podría ser otra cosa que un acto instantáneo de intuición. Puesto que franquea de repente un mundo hasta allí insoñado, es un salto abrupto y separado de un plano del pensamiento a otro. Hsiu perdió de vista el último objeto del Zen cuanto subrayó el proceso de alcanzar el fin. Como consejero práctico fue excelente y plenamente meritorio.

Las ideas de instantaneidad y graduación en la captación de la verdad del Zen derivan originalmente del *Lankávatára* (edición de Nanjó, pág. 55), donde se efectúa esta distinción con respecto a limpiar la propia mente de su corriente de ideas e imágenes. Según el Sútra, esta limpieza es, en un sentido, gradual, pero en otro, abrupta o instantánea. Cuando se considera esto como la maduración de una fruta, el modelado de una vasija, el crecimiento de una planta, o el dominio de un arte, que tiene lugar gradualmente y en el tiempo, es un acto de proceso

gradual; mas cuando es comparable a un espejo que refleja objetos, o al Alaya que reproduce todas las imágenes mentales, la limpieza de la mente tiene lugar instantáneamente. Así el Sutra reconoce los dos tipos de mentes: en algunos la limpieza hasta un estado de iluminación puede ser obtenida gradualmente después de prolongada práctica de la meditación, quizás a través de muchas vidas sucesivas; pero en otros puede llegar totalmente de repente, hasta sin esfuerzos previamente conscientes. La división de las dos escuelas, con respecto a la concreción abrupta de la iluminación, se basa no sólo en las afirmaciones del Sútra sino también, en última instancia, en los hechos de la psicología. Sin embargo, el punto en cuestión no fue un asunto de tiempo; ya sea que la iluminación tuviera lugar como un acto de un instante o no, dejó de preocuparnos; pues la diferencia ahora evolucionó en orden a la de su actitud y perspectiva filosóficas generales para con el hecho de la iluminación misma. De manera que la cuestión del tiempo físico se volcó en la de la psicología en su aspecto más profundo.

Cuando se pone énfasis sobre el proceso, se olvida el fin, y el proceso mismo llega a identificarse con el fin. Cuando un discípulo de Shén-hsiu acudió ante Hui-néng para que lo instruyera sobre el Zen, le preguntó cuál era la doctrina de Shén-hsiu, y el discípulo informóle así: "Mi maestro por lo común nos enseña a detener la actividad de nuestras mentes y a sentarnos en silencio, en meditación, por largo tiempo, de un tirón, sin acostarnos." A esto respondió Hui-néng: *"Detener la actividad de la mente y sentarse en silencio, en meditación, es una enfermedad y no es Zen, y nada provechoso se gana estando sentado largo tiempo."* Entonces le dio el siguiente gáthá:

"Cuando se vive, uno se sienta y no yace,
cuando se muere, uno yace y no se sienta;
¡un conjunto de maloliente esqueleto!
¿De qué sirve el trabajar y afanarse asi?"

Esto demuestra exactamente dónde se halla Hui-néng en relación con su rival Shén-hsiu, que se preocupa así de los detalles prácticos del proceso del Zen. Aquellos dos gáthás inscriptos en la pared del monasterio, en la Montaña del Ciruelo Amarillo, mientras todavía estaban bajo la tutela de Hung-jén, son demasiado elocuentes como para poner en evidencia los rasgos característicos de las dos escuelas.[23]

Después, cuando Hui-néng interrogó al monje norteño sobre la doctrina de su maestro respecto de la moralidad (síla), meditación *(dhyána)*, y sabiduría *(prajñá)*, el monje dijo: "Según mi maestro Hsiu, la moralidad consiste en no hacer nada que sea malo; la sabiduría, en practicar reverentemente todo lo que sea bueno; y la meditación, en purificar el corazón." Hui-néng replicó: "*Mi criterio es absolutamente diferente. Toda mi doctrina resulta del concepto de la Naturaleza-del-Yo, y quienes afirman la existencia de algo fuera de esto, delatan su ignorancia sobre la naturaleza de aquello. La Moralidad, la Meditación y la Sabiduría... todas éstas son formas de la Naturaleza-del-Yo. Cuando en ésta no hay nada equivocado, tenemos moralidad; cuando está libre de ignorancia, es sabiduría; y cuando no está perturbada, es meditación. Ten una cabal comprensión, de una vez por todas, en cuanto a la esencia de la Naturaleza-del-Yo, y comprende que nada dualista se obtiene en ella; pues aquí nada tienes que particularmente se distinga como iluminación, o ignorancia, o liberación, o conocimiento, y, con todo, de esta nada resulta un mundo de particularidades como objetos del pensamiento. Para quien una vez tuvo una intuición de su propia Naturaleza, no ha de recomendarse ninguna postura especial como forma de meditación; todo y cualquier cosa son buenos para él, sentado, o acostado, o de pie. Disfruta perfecta libertad de espíritu, se desplaza como lo siente, y con todo no hace nada equivocado, está actuando siempre de acuerdo con su Naturaleza-del-Yo; su obra es su juego. Esto es lo que llamo 'visión dentro de la propia Naturaleza'; y esta visión es instantánea en igual medida que la actividad lo es, pues no hay proceso de graduación de una etapa a la otra.”*

[23] Estos relatos, ya sean Verdaderamente históricos o no, concernientes a la controversia existente entre los dos líderes del Zen a principios de la dinastía T'ang, prueban cuan caldeada era la rivalidad entre el Norte y el Sud. Los mismos *Sermones del Sexto Patriarca (Fa-pao-t'anching)* parecen escritos con el único objeto de refutar a los opositores de la escuela "abrupta".

VI

Algunos sermones del sexto patriarca se conservan en el libro conocido como el *Sútra de la Plataforma sobre el Tesoro de la Ley (Fapao-t'an-ching).* Por lo general se dio título de "Sútra" a los escritos atribuidos al Buda o a los de algún modo conectados con éste, y el que se honrase tanto esa colección de los sermones de Hui-néng, demuestra qué puesto significativo ocupa en la historia del Budismo chino. "El Sútra de la Plataforma" se relaciona con la famosa plataforma de ordenación erigida por Gunabhadra, primer traductor del *Lankávatára,* de la dinastía Liu-sung, 420-470 d. C. En la época de la erección, durante la dinastía Liang, al igual que después, Chih-yüeh profetizó (según otra autoridad, Paramártha) que unos años después un Bodhisattva encarnado sería ordenado sobre esta plataforma, pronunciando sermones sobre el "sello espiritual" del Buda. De manera que el "Sútra de la Plataforma" significa la doctrina ortodoxa del Zen predicada desde esta plataforma.

Los sermones aquí preservados son meros fragmentos de los pronunciados durante los treinta y siete años de la activa vida misionera de Hui-néng. Incluso de estos fragmentos, cuánto ha de considerarse genuino y autorizado es una cuestión que por ahora no podemos responder definitivamente, pues el libro parece haber sufrido las vicisitudes del destino, demostrando en parte el hecho de que el mensaje Zen del sexto patriarca fue extraordinario en muchos aspectos como para despertar antagonismo y mala interpretación entre los budistas. Después, cuando este antagonismo alcanzó su clímax, se informa que el libro fue quemado por contrariar la doctrina genuina del Budismo. Sin embargo, salvo unas pocas frases y pasajes, que de inmediato pueden ser rechazados como espurios, podemos tomar al *Sútra de la Plataforma* como expresando en conjunto el espíritu y la doctrina del sexto patriarca del Zen.

Las principales ideas de Hui-néng, que lo convierten en el real fundador chino del Budismo Zen, pueden resumirse así:

1. Podemos decir que el Zen arribó a su propia consciencia por Hui-néng. Si bien Bodhidharma lo trajo de la India y lo trasplantó exitosamente en la China, en su tiempo no comprendió plenamente su especial mensaje. Fueron necesarios más de dos siglos antes de que tomase conciencia de sí y supiese cómo expresarse en el modo genuino de la mente china; la modalidad hindú en que fuera expresada su doctrina original, como ocurrió con Bodhidharma y sus discípulos inmediatos, debió ceder, por así decirlo, para convertirse en verdaderamente china. Tan pronto se cumplió esta transformación o trasplante en manos de Hui-néng, sus discípulos procedieron de inmediato a elaborar todas sus implicancias. El resultado fue lo que tenemos como escuela Zen del Budismo. ¿Cómo entendió entonces Hui-néng el Zen?

Según él, el Zen era la "visión dentro de la propia Naturaleza". Esta es la frase más significativa, jamás acuñada en el desarrollo del Budismo Zen. En torno a ella ahora se cristaliza el Zen, y sabemos dónde dirigir nuestros esfuerzos y cómo representarlo en nuestra consciencia. Después de esto el progreso del Budismo Zen fue rápido. Es verdad que esta frase se presenta en la vida de Bodhidharma en los *Registros de la Transmisión de la Lámpara,* pero es en la parte de su vida en la que no podemos depositar mucha confianza. Aunque la frase la usara realmente Dharma, no es necesario que éste la considerara la esencia del Zen, para distinguirse de las otras escuelas del Budismo. Sin embargo, Hui-néng fue plenamente consciente de su significado, e inculcó inequívocamente la idea en las mentes de quienes le escuchaban.

Cuando efectuó su primera declaración del Zen para beneficio de Yi-tsung, la afirmación fue cabalmente inconfundible: "Hablamos de ver dentro de nuestra propia Naturaleza, y no de practicar el dhyána ni de obtener la liberación." Aquí tenemos la esencia del Zen, y todos sus sermones posteriores son ampliaciones de esta idea.

Por "Naturaleza" entendió Naturaleza-Búdica, o, más particularmente desde el punto de vista intelectual, Prajñá. Dice que este Prajñá lo poseemos todos, mas debido a la confusión del pensamiento no llegamos a concretarlo en nosotros. Por lo tanto, debemos ser instruidos y guiados apropiadamente por un adepto del Budismo Zen, cuando abramos un ojo espiritual y

veamos, por nosotros mismos, dentro de la Naturaleza. Esta Naturaleza no conoce multiplicidad, es unidad absoluta, al ser la misma en el ignorante al igual que en el sabio. La diferencia deriva de la confusión y la ignorancia. Las personas hablan tanto, piensan tanto del Prajñá, pero fracasan por completo en concretarlo en sus propias mentes. Es como hablar de comida todo el día; por más que hablemos quedamos siempre con hambre. Se explicará la filosofía del Súnyatá durante diez mil años, pero mientras no se vea aún dentro de la propia Naturaleza, eso carece absolutamente de valor. Además, hay algunas personas que consideran que el Zen consiste en sentarse en silencio, con la mente vacía, exenta de pensamientos y sentimientos. Aquéllas no saben qué es Prajñá, qué es Mente. Eso llena el universo y jamás cesa de trabajar. Es libre, creador, y al mismo tiempo se conoce. Conoce todo en uno y uno en todo. Este misterioso accionar de Prajñá surge de su propia Naturaleza. No se dependa de la letra y que el propio Prajñá ilumine dentro de uno mismo.

2. El resultado inevitable de esto fue la enseñanza abrupta" de la escuela Sureña. La visión es un acto instantáneo hasta donde el ojo mental se adentró en la verdad total de un vistazo: la verdad que trasciende el dualismo de toda forma; es abrupta por cuanto no sabe de gradaciones, ni de desarrollo continuo. Léase el pasaje siguiente del Sutra *de la Plataforma,* donde se da la esencia de la doctrina abrupta:

"Cuando se entiende la doctrina abrupta no hay necesidad de disciplinarse en las cosas externas. Permítase tan sólo que un hombre tenga siempre una visión correcta dentro de su propia mente, y jamás le mancharán los deseos ni los objetos externos. Esto es la visión dentro de su Naturaleza. Oh mis amigos, no tengáis morada fija dentro ni fuera,[24] y vuestra conducta será perfectamente libre y desencadenada. Quitad vuestro apego y vuestra marcha no sabrá de obstrucciones de ninguna índole... Los ignorantes se harán sabios si logran abruptamente una comprensión y abren sus corazones a la verdad. Oh mis amigos, hasta los Budas se parecerán a nosotros, comunes mortales, si carecen de iluminación, y hasta los mortales serán Budas si están iluminados. Por tanto sabemos que todas las cosas están en nuestras propias mentes. ¿Por qué no vemos entonces, instantáneamente, dentro de nuestras mentes, y descubrimos allí la verdad de la *Talidad?* En el *Sútra sobre la Conducta Moral del Bodhisattva* leemos que todos somos puros en nuestra Naturaleza-del-Yo, y que cuando conocemos nuestras mentes, vemos dentro de esta Naturaleza y todos alcanzamos el Estado Búdico. Dice el *Vimalakírti Sútra:* 'Una apertura instantánea nos conduce dentro de la Mente Original.' Oh mis buenos amigos, mientras estuve con mi maestro Jen comprendí la verdad en el momento en que le oí hablar y tuve una vislumbre instantánea (i. e. abrupta) dentro de la verdadera esencia de la *Talidad.* Esta es la razón por la que ahora me esfuerzo, por medio de esta doctrina, en conducir a los buscadores de la verdad hacia una realización instantánea (i. e. abrupta) del Bodhi. Cuando por vosotros mismos miréis dentro de vuestras mentes, percibiréis de inmediato qué es la Naturaleza Original...

"Quienes conocen por sí mismos no buscan nada externo. Si adhieren al criterio de que la liberación llega a través de ayuda externa, a través de los oficios de un amigo bueno y sabio, están enteramente en falta. ¿Por qué? En vuestra propia mente hay un conocedor, y esto es lo que hace que comprendáis la verdad por vosotros mismos. Cuando la confusión reina en vosotros y se apoyan falsos criterios, ninguna cuota doctrinal de otros amigos vuestros, buenos y sabios, os será de utilidad para vuestra salvación. Cuando, por el otro lado, vuestro Prajñá

[24]Esta es una cantilena constante en la doctrina de los *Sútras* del *Prajñápáramttá:* despertar el propio pensamiento donde no hay morada de ninguna índole (no kvacit. pratíshtítam cittam utpádayitavyam) .Cuando Jóshu acudió a Ungo, este preguntó: "|Oh, viejo vagabundo! ¿Cómo es que no buscas una morada para tí?" "¿Dónde está mi morada?" "Hay un viejo templo, en ruinas, al pie de esta montaña." "Ese es un sitio apto para tu viejo yo", respondió Jóshu. Después, acudió a Shúyúsan, quien le formuló la misma pregunta, diciendo: "¡Oh, viejo vagabundo! ¿Por qué no te estableces?" "¿Dónde está el lugar para que yo me establezca?" "!Como! Este viejo vagabundo ni siquiera sabe cómo establecerse por si mismo." Jóshu dijo: "Durante estos treinta años me dediqué a entrenar caballos, y hoy fui pateado por un burro!"

genuino refulge, todos vuestros pensamientos confusos se desvanecen en un instante. Sabiendo así qué es vuestra Naruraleza-del-Yo, alcanzáis el Estado Búdico, mediante esta sola comprensión, este único conocimiento."

3. Cuando se pone énfasis sobre la visión dentro de la Naturaleza-del-Yo y se sostiene la comprensión intuitiva contra la erudición y la filosofía, sabemos que, como una de sus conclusiones lógicas, el viejo criterio de la meditación empieza a ser desdeñado como mera disciplina de tranquilización mental. Y esto fue exactamente lo que ocurrió con el sexto patriarca. Desde el principio del Budismo hubo dos corrientes de pensamiento concernientes al significado de la meditación: uno consistió, como Arada y Udraka, los dos maestros del Buda, en considerarlo como la suspensión de todas las actividades psíquicas o la limpieza de la consciencia de todas sus modalidades; y el otro, en considerar a la meditación simplemente como el medio más eficaz para entrar en contacto con la realidad última. Esta diferencia fundamental de criterios con respecto a la meditación, fue una causa de impopularidad, al principio, de Bodhidharma entre los budistas, estudiosos y maestros de dhyána chinos, de la época, Asimismo fue un factor de divergencia entre la escuela Niu-t'ou del Zen y la doctrina ortodoxa del cuarto patriarca, al igual que entre las escuelas Norteña y Sureña del Budismo Zen, después del quinto patriarca. Hui-néng, el sexto patriarca, surgió como un vigoroso defensor del intuitivismo y rehusó interpretar el significado del dhyána estáticamente, por así decirlo. Pues la Mente, según él, en el estado supremo de meditación no era un mero ser, una mera abstracción exenta de contenido y trabajo. Quiso captar algo que se hallaba en el cimiento de todas sus actividades mentales y físicas, y este algo no podría ser un mero punto geométrico, debía ser la fuente de energía y conocimiento. Hui-néng no olvidó que la voluntad, después de todo, era la realidad última, y que la iluminación debía entenderse como más que intelección, más que silenciosa contemplación de la verdad. La Mente o Naturaleza-del-Yo debía captarse en medio de su elaboración o funcionamiento. El objeto del dhyána era no detener el accionar de la Naturaleza-del-Yo sino hacernos hundir en su corriente y atraparlo en su misma acción. Su intuitivismo era dinámico. En los siguientes diálogos, Hui-néng y sus discípulos emplean aun la vieja terminología, pero lo importante de esta discusión ilustra el punto que queremos especificar. Hsüan-chiao primero estudió la filosofía de Tien-tai y después al leer el *Vimalakirti* descubrió su Naturaleza-del-Yo. Al aconsejársele que viese al sexto patriarca a fin de que su experiencia fuese certificada o testificada, acudió a Tsao-ch'i. Dio tres vueltas alrededor del maestro, y alzando su cayado se plantó ante él. El maestro dijo: "Se supone que los monjes observan trescientas reglas de conducta y ochenta mil reglas menores; ¿de dónde vienes, tan lleno de orgullo?"

"El nacimiento-y-la-muerte es un asunto de grave preocupación, ¡y el tiempo a nadie espera!", dijo el filósofo de T'ien-tai.

"¿Por qué no captas aquello que es innacido y ves dentro de lo que es intemporal?", preguntó el maestro.

"Lo innacido es lo que capta, y lo intemporal es lo que ve dentro."

"Eso es así, eso es así", coincidió el maestro.

Concluido esto, Hsüan-chiao acudió nuevamente a Hui-néng con su atuendo completo de monje budista, e inclinándose reverentemente ante el maestro deseó despedirse de él.

El maestro le dijo: "¿Por qué te marchas tan pronto?"

"¿No es que desde el principio mismo existe una cosa tal como el movimiento? ¿Y entonces por qué hablas de ser tan pronto?"

"¿Quién sabe que no hay movimiento?", replicó el maestro.

"Allí", exclamó Hsüan-chiao, "¡tú mismo formulas un juicio!"

"Verdaderamente, comprendes el propósito de lo que es innacido."

"¿Cómo podría jamás lo innacido tener un propósito?", preguntó Hsüan-chiao.

"Si no hubiese propósito, ¿quién podría juzgar jamás?"

"Los juicios se formulan sin propósito alguno." Esta fue la conclusión de Chiao.

Entonces el maestro expresó su profundo aprecio hacia el criterio de Hsüan-chiao sobre el tema, diciendo: "¡Has dicho bien!"

Chi-huang era adepto de la meditación, habiéndola estudiado con el quinto patriarca. Después de veinte años de disciplina juzgó que entendía bien el significado de la meditación o samádhi.

Hsüan-t-sé, sabedor de su logro, le visitó y dijo: "¿Qué estás haciendo allí?" "Estoy entrando en samádhi." "Hablas de entrar, pero ¿cómo entras en samádhi? ... ¿Con una mente llena de pensamientos o con una mente carente de pensamientos? Si dices con una mente carente de pensamientos, todos los seres no-sensibles, como las plantas o los ladrillos podrían alcanzar el samádhi. Si dices con una mente llena de pensamientos, todos los seres sensibles podrían alcanzarlo." "Cuando entro en samádhi", dijo Chih-huang, "no soy consciente de estar lleno de pensamientos ni carente de pensamientos." "Si no eres consciente de una ni otra cosa, estás perfectamente en samádhi todo el tiempo; ¿por qué hablas entonces de entrar en él o salir de él? Sin embargo, si realmente hay que entrar o salir, no es el Gran Samádhi." Chih-huang no supo cómo responder. Después de un rato preguntó quién era el maestro de Hsüan-t-sé y cuál era su comprensión del samádhi. Hsüan-t-sé le dijo: "Mi maestro es Hui-néng, y según él (la verdad última) yace místicamente serena y perfectamente silenciosa; no han de separarse sustancia y función; son de una sola Talidad. Los cinco skandhas son vacíos en su naturaleza, y los seis objetos sensorios no tienen realidad. (La verdad no sabe) de entrar ni de salir, ni de estar tranquilo ni perturbado. El dhyána, en esencia, no tiene morada fija. Sin apegarte a una morada, permanece sereno en el dhyána. El dhyána, en esencia, es innacido; sin apegarte al pensamiento del nacimiento (y-la-muerte), piensa en el dhyána. Ten tu mente como si fuese el espacio y, con todo, no tengas pensamiento del espacio." Al aprender así el criterio del sexto patriarca sobre el samádhi o el dhyána, Chih-huang acudió al maestro mismo y le pidió que lo iluminase más. El patriarca le dijo: "Lo que te dijo Hsüan-t'sé es verdad. Ten tu mente como si fuese el espacio y, con todo, no sostengas pensamiento alguno de vacío. Entonces la verdad tendrá su actividad plena sin impedimentos. Todo movimiento de tu voluntad surge de un corazón inocente, y los ignorantes y los sabios tendrán igual trato en tus manos. Sujeto y objeto perderán su distinción, y la esencia y la apariencia serán de una sola *talidad.* (Una vez captado así un mundo de unidad absoluta) has alcanzado el samádhi eterno."

Para tornar todavía más clara y más definida la posición del sexto patriarca sobre el tema de la meditación, permítaseme citar otro incidente de su *Sútra de la Plataforma'* En una oportunidad, un monje se refirió a un gáthá compuesto por Wo-luan, que dice así:

Yo, Wo-luan, conozco un recurso
por el que borro todos mis pensamientos:
el mundo objetivo no agita más la mente y mi
iluminación madura diariamente."

Al oír esto, el sexto patriarca observó: "Eso no es iluminación, sino que conduce a uno a un estado de esclavitud. Escucha mi gáthá:

"Yo, Hui-néng, no conozco recurso,
mis pensamientos no son suprimidos:
el mundo objetivo siempre agita la mente ,
¿y de qué sirve la Iluminación que madura?"

Esto bastará para demostrar que Hui-néng, el sexto patriarca, por un lado no era quietista, ni nihilista que abogara por la doctrina del vacío absoluto, mientras que, por el otro lado, tampoco era idealista, en el sentido de negar un mundo objetivo. Su dhyána estaba lleno de acción, más por encima de un mundo de particularidades, en la medida en que no era llevado por éste ni en éste.

4. El método con que Hui-néng demostraba la verdad del Zen era puramente chino y no hindú. No recurrió a la terminología abstracta ni al misticismo romántico. El método era directo, claro y elevadamente práctico. Cuando el monje Ming acudió a él y le pidió instrucción, dijo: "Muéstrame tu rostro original antes de que nacieras." ¿La afirmación no es absolutamente ajustada? Nada de discurso filosófico, nada de razonamiento elaborado, nada de imaginería mística, sino un dicho directo e inequívoco. En esto, el sexto patriarca desbrozó el camino y sus discípulos siguieron sus pasos con rapidez y eficiencia. Adviértase con qué brillantez Lin-chi utilizó este método en su sermón sobre "un verdadero hombre sin título". (Ver la Introducción.)

Para dar otro ejemplo. Cuando Hui-néng vio a Huai-jang, de Nanyüeh, dijo: "¿De dónde vienes?", a lo que siguió: "¿Cómo es que vienes así?" Le llevó ocho largos años a Huai-jang contestar la pregunta satisfactoriamente. Después esta modalidad de pregunta se convirtió en

una forma casi establecida de saludo entre los maestros Zen. Nanyüan preguntó a un monje recién llegado: "¿De dónde vienes?" "Soy de Han-shang" El maestro dijo: "Estás en falta, tanto como yo." Hsiang-yén preguntó a San-shéng: "¿De dónde vienes?" "De Lin-chi." "¿Traes su espada?" San-shéng levantó el cobertor de su asiento *(tso-chu),* golpeó a Hsiang-yén en la boca y se marchó. El Venerable Ch'en preguntó a un monje: "¿De dónde vienes?" "De Yang-shan." "¡Eres un mentiroso!", fue el veredicto del maestro. Otra vez preguntó a otro monje: "¿De dónde vienes?" "Del Oeste del Río, señor." "¿Cuántas sandalias gastaste?" Es evidente que este monje tuvo un tratamiento más gentil.

Esta diferencia de método entre los hindúes y los chinos a menudo suscitó la cuestión en cuanto a la diferencia, si la hubiera, entre el "Tathágata Dhyána" y el "Dhyána Patriarcal". Por ejemplo, cuando Hsiang-yén mostró a Yang-shan su canción sobre la pobreza, éste dijo: "Entiendes el Tathágata Dhyána pero todavía no el Dhyána Patriarcal." Cuando se le preguntó sobre la diferencia, Mu-chou replicó: "Las montañas verdes son montañas verdes, y las nubes blancas son nubes blancas."

VII

Hui-néng murió a la edad de setenta y seis años, en el año 713 d. C., cuando la dinastía Tang disfrutaba tiempos apacibles y la cultura china alcanzaba el punto más excelso de su historia. Unos cien años después del fallecimiento del sexto patriarca, Liu Tsung-yüan, uno de los más brillantes literatos en la historia de la literatura china redactó una inscripción recordatoria en su lápida sepulcral en ocasión de ser honrado por el Emperador Hsien-tsung con el título póstumo de Gran Espejo *(tai-chien), y* allí leemos: "En sexta transmisión después de Dharma, existió Tai-chien. Primero se le ocupó en labores domésticas y trabajo servil. Sólo unas pocas palabras del maestro fueron suficientes y de inmediato entendió el profundísimo significado que aquéllas transmitían. El maestro se impresionó grandemente, y al fin le confirió las insignias de la fe. Tras eso se escondió en el distrito Sureño; nadie tuvo noticias de él durante dieciséis años, basta que juzgó que el tiempo estaba maduro para que él saliese de su reclusión. Se estableció en Tsao-ch'i[25] y empezó a enseñar. Una vez se dijo que el número de sus discípulos alcanzó a varios miles.

"Según su doctrina, la inacción es realidad, el vacío es verdad, y el significado último de las cosas es vasto e inmóvil. Enseñó que la naturaleza humana, tanto en su inicio como en su término, es cabalmente buena y no requiere desbrozo artificial de ninguna índole, pues tiene su raíz en lo que es sereno. El Emperador Chung-tsung tuvo noticias de él y en dos ocasiones le envió su cortesano pidiéndole que se presentase en la Corte, mas no logró hacerle salir. De modo que el Emperador contó, en reemplazo, con sus palabras, y las tomó como guía espiritual. La doctrina (del sexto patriarca) en detalle es generalmente accesible hoy en día; todos quienes hablan sobre el Zen descubren su fuente de información en T´sao-ch'i."

Después, de Hui-néng el Zen se dividió en diversas escuelas, dos de las cuales sobrevivieron hasta esta época, tanto en la China como en el Japón. Una, representada por Hsing-szé, de Ch'ing-yüang (muerto en el año 740), continúa actualmente como la escuela Sotó (E'sao-tung)

[25] Este es el nombre del lugar donde Hui-néng tuvo su cuartel general Zen.

del Zen, y la otra, que siguió la línea de Huai-jang, de Nan-yüeh (677-744), es ahora representada por la escuela Rinzai (Lin-chi). Aunque muy modificado en diversos aspectos, el principio y espíritu del Budismo Zen vive todavía como en los tiempos del sexto patriarca, y como una de las grandes herencias espirituales de Oriente aún ejerce su influencia única, en especial entre el pueblo culto del Japón.

SOBRE EL SATORI: LA REVELACIÓN DE UNA NUEVA VERDAD EN EL BUDISMO ZEN

I

La esencia del Budismo Zen consiste en adquirir un nuevo punto de vista para contemplar la vida y las cosas en general. Con esto quiero decir que si deseamos introducirnos en la más recóndita vida del Zen, debemos abandonar todos nuestros hábitos corrientes de pensamiento, que controlan nuestra vida cotidiana; debemos tratar de ver si existe algún otro método de juzgar las cosas, o más bien, si nuestro método corriente es siempre suficiente como para darnos la satisfacción última de nuestras necesidades espirituales. Si en algo nos sentimos insatisfechos con esta vida, si en nuestro modo corriente de vivir hay algo que nos priva de libertad en su sentido más santificado, debemos esforzarnos por hallar, en alguna parte, un método que nos dé un sentido de finalidad y contento. El Zen nos propone que hagamos esto y nos asegura la adquisición de un punto de vista nuevo, en el que la vida asume un aspecto más fresco, más hondo y más satisfactorio. Sin embargo, esta adquisición es, real y naturalmente, el máximo cataclismo mental que puede experimentarse en la vida. No es tarea fácil, es una especie de bautismo de fuego, y hay que atravesar la tormenta, el terremoto, la demolición de montañas y la fragmentación de rocas.

A esta adquisición de un nuevo punto de vista en nuestro enfoque de la vida y el mundo, los estudiantes japoneses del Zen lo llaman popularmente "satori" (Wu en chino). En realidad es otro nombre de la Iluminación *(annutiara-samyak-sambodhi),* que es la palabra usada por el Buda y sus seguidores hindúes ya desde su realización bajo el árbol bódhico, junto al Río Nairañjaná. En chino hay otras frases diversas que designan esta experiencia espiritual, cada una de las cuales tiene una connotación especial, intentando demostrar cómo se interpreta este fenómeno. En todos los casos no hay Zen sin satori, el cual es, en verdad, el Alfa y el Omega del Budismo Zen. El Zen exento de satori es como sol sin luz ni calor. El Zen puede perder toda su literatura, todos sus monasterios, y todas sus galas; mas mientras en él haya satori, sobrevivirá hasta la eternidad. Quiero poner énfasis en este hecho fundamentalísimo, concerniente a la vida misma del Zen; pues hay algunos —incluso entre los mismos estudiantes del Zen— que, ciegos ante este hecho central, tienden a pensar, cuando el Zen fue explicado lógica o psicológicamente, o como una de las filosofías budistas que puede resumirse utilizando frases budistas elevadamente técnicas y conceptuales, que el Zen está agotado, y que en él nada queda que lo convierta en lo que es. Pero mi planteo es: *la vida del Zen empieza con la apertura del satori (kai wu en chino).*

El satori puede definirse como contemplación intuitiva dentro de la naturaleza de las cosas, en contradistinción con la comprensión analítica o lógica de él. En la práctica, significa el desenvolvimiento de un nuevo mundo hasta allí no percibido en la confusión de una mente adiestrada dualistamente. O podemos decir que con el satori nuestro medio circundante íntegro es contemplado desde un ángulo de percepción cabalmente inesperado. Sea lo que fuere, el mundo, para quienes lograron un satori, no es más el viejo mundo que acostumbraba ser, incluso con todas sus fluyentes corrientes y ardientes fuegos, nunca es nuevamente el mismo. Dicho lógicamente, todos sus opuestos y contradicciones se unen y armonizan en un conjunto orgánico y coherente. Esto es misterio y milagro, pero según los maestros Zen eso se cumple todos los días. De manera que el satori puede tenerse solamente a través de nuestra única experiencia personal de él.

Su semejanza o analogía se logra de un modo más o menos débil y fragmentario cuando se resuelve un difícil problema matemático, o cuando se realiza un gran descubrimiento, o cuando se logra un repentino medio de escape en medio de muy desesperadas complicaciones; en pocas palabras, cuando se exclama: ¡Eureka! ¡Eureka! Pero esto sólo se refiere al aspecto intelectual del satori, que, por tanto, es necesariamente parcial e incompleto, y no entra en contacto con los cimientos mismos de la vida considerada como un conjunto indivisible. El satori, como experiencia Zen, debe referirse a la vida íntegra. Pues lo que el Zen propone realizar es la revolución, y la revolución también de uno mismo como unidad espiritual. Resolver un

problema matemático concluye con la solución; eso no afecta la vida total de uno mismo. Lo mismo ocurre con las demás cuestiones particulares, prácticas o científicas; no entran en el tono vital básico del individuo en cuestión. Mas la apertura del satori es la reestructuración de la vida misma. Cuando es genuino —pues hay mucho simulacros de él— sus efectos sobre la propia vida moral y espiritual son revolucionarios, y son tan enaltecedores y purificadores como exigentes. Cuando se le preguntó a un maestro qué constituía el Estado Búdico, respondió: "El fondo del balde está agujereado." Por eso podemos apreciar qué revolución completa se produce mediante esta experiencia espiritual. El nacimiento de un hombre nuevo es realmente cataclísmico.

Según la sicología de la religión este enaltecimiento de la propia vida total se llama "conversión". Pero como el término por lo general lo emplean los conversos cristianos, no puede aplicarse en su sentido estricto a la experiencia budista, en especial a la de los seguidores del Zen; el término tiene un matiz demasiado afectivo o emocional como para ocupar el lugar del satori, que está por encima de lo meramente intelectual. Como sabemos, la tendencia general del Budismo es más intelectual que emocional, y su doctrina de la Iluminación lo distingue agudamente del punto de vista cristiano respecto de la salvación; el Zen, como una de las escuelas *mahayánicas*, comparte naturalmente gran cantidad de lo que podemos llamar intelectualismo trascendental, el cual no desemboca en dualismo lógico. Cuando se lo expresa poética o figuradamente, el satori es "*la apertura de la flor mental*", o "*la remoción del obstáculo*", o "*el abrillantamiento de los trabajos mentales*".

Todo esto tiende a significar el despeje de un pasaje de algún modo bloqueado, que impide la actividad libre y franca de una maquina o un pleno despliegue de los trabajos interiores. Con la remoción de la obstrucción, ante uno se abre un nuevo panorama, irrestricto en extensión, y que alcanza hasta el fin del tiempo. Como de esa manera la vida se siente cabalmente libre en su actividad, lo cual no ocurría antes del despertar, ahora se complace hasta el más pleno alcance de sus posibilidades, y alcanzar esto es el objeto de la disciplina Zen. A menudo esto se toma como equivalente de "*vacío de interés y pobreza de propósito*". Mas según los maestros Zen, la doctrina del no-logro se preocupa de la actitud subjetiva de la mente que va más allá de las limitaciones del pensamiento. *No niega los ideales éticos, ni los trasciende; simplemente, es un estado interior de la conciencia sin referencia a sus consecuencias objetivas.*

II

La llegada de Bodhidharma *(Bodai-daruma* en japonés, *Pu-tí Ta-mo* en chino) a la China, a principios del siglo VI, consistió simplemente en introducir este elemento del satori en el cuerpo del Budismo, cuyos defensores se hallaban a la sazón enfrascados en sutilezas de discusión filosófica o en la mera observancia literal del ritual y las normas disciplinarias. Con la "*transmisión absoluta del sello espiritual*", proclamada por el primer patriarca, se significa la apertura del satori, obteniendo un ojo para ver dentro del espíritu de la doctrina budista.
El sexto patriarca, Yenó (Hui-néng), se distinguió porque sostuvo el aspecto de satori del dhyána contra la mera tranquilización mental de la escuela norteña del Zen bajo el liderazgo de Jinshu (shén-hsiu). Baso (Ma-tsu), Obaku (Huang-po), Rinzai (Lin-chi) y todas las otras estrellas que iluminaban los primeros tiempos del Zen, en la dinastía T'ang, abogaron por el satori. Sus actividades vitales estaban incesantemente dirigidas al avance de éste; y como prestamente podemos reconocerlo, diferían de los meramente absortos en la contemplación o en la práctica del denominado dhyána. Estuvieron vigorosamente en contra del quietismo, declarando que sus adherentes eran ciegos mentales y que vivían en la cueva de la oscuridad. Por lo tanto, antes de seguir es aconsejable entender claramente este punto, de modo que no

quede duda sobre el significado último del Zen, que *de ninguna manera consiste en desperdiciar la propia vida en una práctica inductora del trance, sino en ver dentro de la vida del propio ser o en abrir un ojo del satori.*

En Japón hay un libro que lleva por título *Seis Ensayos de Shoshitsu* (vale decir, de Bodhidharma, el primer patriarca del Zen); el libro contiene, sin duda, algunos dichos de Dharma, pero la mayoría de los ensayos no son suyos; probablemente fueron compuestos durante la dinastía T'ang, cuando el Budismo Zen empezó a hacer que su influencia se sintiese de modo más general entre los budistas chinos. Sin embargo, el espíritu que impregna el libro concuerda perfectamente con el principio del Zen. Uno de los Ensayos titulado "Kechimyakuron", o Tratado sobre el Linaje de la Fe", discute la cuestión del *Chien-hsing,*[1] *o* satori, que, según el autor, constituye la esencia del Budismo Zen. Los pasajes siguientes son extractos.

"Si deseas buscar al Buda, debes ver dentro de tu propia Naturaleza *(hsing)* pues esta Naturaleza es el mismo Buda. Si no has visto dentro de tu propia Naturaleza, ¿de qué sirve pensar en el Buda, recitar los Sútras, observar el ayuno o mantener los preceptos? Al pensar en el Buda, tu causa (i. e. acto meritorio) puede rendir fruto; al recitar los Sútras tu inteligencia puede tornarse más brillante; al mantener los preceptos puedes nacer en los cielos; al practicar la caridad puedes ser abundantemente recompensado; pero en cuanto a buscar al Buda, estás muy lejos de éste. Si no comprendieras todavía claramente tu Yo, deberías ver a un maestro sabio y obtener una cabal comprensión en cuanto a la raíz del nacimiento-y-la-muerte. Quien no ha visto dentro de la propia Naturaleza, no ha de llamarse maestro sabio.

"Cuando no se alcanzó ésto (ver dentro de la propia Naturaleza), uno no puede escapar de la trasmigración del nacimiento-y-la-muerte, por más versado que se esté en el estudio de las sagradas escrituras en las doce divisiones. Jamás llegará a uno el tiempo de salir de los sufrimientos del mundo triple. Antiguamente hubo un Bhikshu Zenshó (Shan-hsing[2]) quien era capaz de recitar la totalidad de las doce divisiones de las escrituras, pero no pudo salvarse de la trasmigración, pues no tuvo la intuición de su propia Naturaleza. Si esto ocurrió con Zenshó, ¿qué ha de suceder con los modernistas que, al ser capaces de discurrir sólo sobre unos pocos Sútras y Sastras, se consideran exponentes del Budismo? Ellos son, verdaderamente, mentecatos. Cuando no se entiende la Mente, resulta absolutamente carente de valor recitar la vana literatura y discurrir sobre ella. Si quieres buscar al Buda, debes ver dentro de tu propia Naturaleza, que es el mismo Buda. El Buda es un hombre libre, un hombre que no trabaja ni acumula. Si en vez de ver dentro de tu propia Naturaleza, te alejas y buscas al Buda en las cosas externas, jamás le alcanzarás.

"El Buda es tu propia Mente; no cometas el error de inclinarte (hacia los objetos externos). Buda es una palabra occidental, y en este país significa "naturaleza iluminada"; e "iluminado" quiere decir "espiritualmente iluminado". Es la propia Naturaleza espiritual de la iluminación la que responde al mundo externo, entra en contacto con los objetos, alza las cejas, provoca el parpadeo, y mueve las manos y las piernas. Esta Naturaleza es la Mente, y la Mente es el Buda,

[1] *Hsing* significa naturaleza, carácter, esencia, alma, o lo que es innato a uno. "Ver dentro de la propia Naturaleza" es una de las frases fijas usadas por los maestros Zen, y de hecho es el objeto declarado de toda la disciplina Zen. Él satori es su expresión más popular. Cuando se ingresa en la intimidad de las cosas, hay satori. Sin embargo, al ser éste un término amplio, puede usarse para designar cualquier clase de comprensión integral, y sólo en el Zen tiene significado restringido. En este artículo empleé el término como lo más esencia! en el estudio del Zen; pues "ver dentro de la propia Naturaleza" sugiere la idea de que el Zen tiene algo concreto y sustancial que nosotros debemos ver interiormente. Esto es engañoso, aunque admito también que satori es una palabra vaga y naturalmente ambigua. A los fines corrientes, no demasiado estrictamente filosóficos, el satori responderá a la apertura del ojo mental, y todas las veces que *chen-shing* se refiere a esto, significa lo mismo. En cuanto al criterio del sexto patriarca sobre "ver dentro de la propia Naturaleza", véase el texto titulado *Historia del* Bu*dismo Zen.*

[2] Según el *Mahápari*nirvána-*sútra*, traducido al chino por Dharmaraksha, 423 d.C., Tomo XXXIII, fue uno de los tres hijos del Buda cuando aún era Bodhisattva. Era muy ilustrado en toda la tradición budista, pero sus puntos de vista tendían a ser nihilistas y finalmente cayó en el infierno.

y el Buda es el Camino, y el Camino es el Zen. Esta simple palabra, Zen, está más allá de la comprensión de los sabios y de los ignorantes. Ver directamente dentro de la propia Naturaleza original: esto es Zen. Aunque seas bien ilustrado en cientos de Sútras y Sastras, aun sigues siendo ignorante en Budismo si aun no has visto dentro de tu Naturaleza original. El Budismo no está allí (*en la mera erudición*) La verdad suprema es insondablemente profunda, no es objeto de charla ni discusión, y ni siquiera los textos canónicos tienen el modo de ponerla a nuestro alcance Veamos de una vez dentro de nuestra propia Naturaleza original y tendremos la verdad, aunque seamos cabalmente iletrados y no sepamos una palabra ...

"Quienes no han visto dentro de su propia Naturaleza, pueden alcanzar los Sútras, pensar en el Buda, estudiar prolongadamente, trabajar arduamente, practicar la religión durante los seis períodos del día, sentarse largo tiempo y nunca echarse a dormir, y ser de vasta erudición y bien informados sobre las cosas; y pueden creer que todo esto es Budismo. Todos los Budas de sucesivas épocas sólo hablan de ver dentro de la propia Naturaleza. Todas las cosas son impermanentes; hasta que logres intuición de tu Naturaleza, no digas: 'Tengo el conocimiento perfecto.' Quien obra así comete realmente una falta muy grave. Ananda, uno de los diez grandes discípulos del Buda, fue conocido por su amplia información, pero no tuvo intuición alguna del Estado Búdico, porque se inclinó demasiado a lograr información solamente ..."

El sexto patriarca, Hui-néng (Yenó), insiste en esto de modo muy inequívoco cuando responde a la pregunta: "En cuanto a lo que te comisionó el quinto patriarca de Huang-mei, ¿cómo diriges e instruyes a los demás en ello?" La contestación fue: "No hay dirección ni instrucción; sólo hablamos de ver dentro de la propia Naturaleza y no de practicar dhyána ni de buscar, en consecuencia, la liberación." En otro lugar se los designa como los "confusos" e "indignos de ser consultados"; son los de mente huera, que se sientan en silencio, sin tener pensamiento alguno; mientras los "incluso ignorantes, si de repente comprenden la verdad y abren sus ojos mentales, son, después de todo, sabios, y pueden alcanzar incluso el Estado Búdico". Además, cuando se informó al patriarca sobre el método de instrucción adoptado por los maestros de la escuela norteña del Zen, que consistía en detener toda actividad mental, estar absorto, silenciosamente, en la contemplación, y sentado con las piernas cruzadas durante el lapso más prolongado, de un tirón, declaró que tales prácticas eran anormales y desajustadas, distando de la verdad del Zen, y añadió esta estrofa ya citada en otra parte:

"Cuando se vive, uno se sienta y no yace;
cuando se muere, uno yace y no se sienta;
¡Montón de huesos malolientes!
¿De qué vale trabajar y afanarse así?"

Durante su estada en Demboin, Baso acostumbraba estar sentado con las piernas cruzadas, todo el día, meditando. Su maestro, Nangaku Yejo (Nan-yüeh Huai-jang, 677-744), al verle le preguntó:

"¿Qué buscas aquí, sentado así, con las piernas cruzadas?"

"Mi deseo es convertirme en un Buda."

Luego el maestro tomó un pedazo de ladrillo y empezó a pulirlo vigorosamente sobre una piedra que estaba cerca.

"¿Por qué trabajas así, maestro mío?", preguntó Baso.

"Trato de convertir esto en un espejo."

"Ninguna cuota de arduo trabajo convertirá al ladrillo en espejo, señor."

"De ser así, ninguna dosis de postura sedentaria con las piernas cruzadas, como tú lo haces, te convertirá en un Buda", dijo el maestro.

"¿Qué haré entonces?"

"Esto se parece a conducir una carreta; cuando no se mueve, ¿azotarás a la carreta o al buey?"

Baso no respondió.

El maestro continuó: "¿Practicas esta postura sedentaria, de piernas cruzadas, a fin de alcanzar el dhyána o de alcanzar el Estado Búdico? Si se trata del dhyána, el dhyána no consiste en sentarse ni acostarse; si se trata del Estado Búdico, el Buda no tiene formas fijas. Corno no tiene morada en parte alguna, nadie puede cogerlo ni dejarle ir. Si buscas al Buda sentándote así, de piernas cruzadas, lo asesinas. Mientras no te liberes de sentarte así,[3] jamás llegarás a la verdad."

Todas estas son afirmaciones claras, y no dejan dudas en cuanto al fin último del Zen, que no consiste en hundirse en un estado de torpor sentándose en silencio según la modalidad de un santo hindú ni en tratar de excluir todas las agitaciones que parecen surgir de ninguna parte, y después de un lapso desaparecer ... adonde nadie sabe.

Estas observaciones preliminares ayudarán al lector a considerar cuidadosamente las siguiente "Preguntas y Respuestas" (conocidas como *Mondó* en japonés); pues éstas ilustrarán mi tesis de que el Zen aspira a la apertura del satori, o a la adquisición de un nuevo punto de vista con respecto a la vida y al universo. Los maestros Zen, como ahora veremos, siempre se hallan tratando de aprovechar todo incidente de la vida, aparentemente trivial, a fin de hacer que las mentes de los discípulos fluyan dentro de un cauce hasta entonces completamente inadvertido. Es como romper una cerradura oculta, y la marea de las nuevas experiencias mana por la abertura. Además, es como el reloj que marca las horas; cuando llega la hora señalada, suena, y se libera la cabal percusión del sonido. La mente parecería tener algo de este mecanismo; cuando se alcanza cierto instante, se levanta una pantalla hasta entonces cerrada, se abre una perspectiva enteramente nueva, y de allí en más cambia el tono de toda la vida personal. Esta resonancia o apertura mental es llamada satori por los maestros Zen y sobre ello insisten como objeto principal de su disciplina.

A este respecto, el lector encontrará muy esclarecedoras las siguientes palabras de Meister Eckhart: "Sobre este asunto un sabio pagano tiene una delicada expresión concordante con la de otro sabio: "Soy consciente de que destella en mí algo sobre mi razón. Percibo que eso es algo, mas no puedo percibir qué es. Sólo me parece que, si pudiera concebirlo, comprendería toda la verdad." [4]

; [3]Vale decir, mientras no te liberes de la idea de que estar así sentado, de piernas cruzadas, conduce al Estado Búdico. Ue.<,de los tiempos primitivos del Zen, en la China, la tendencia quictista recorrió toda la historia junto con la tendencia intelectual que pone énfasis sobre el elemento satori. Incluso hoy en día estas corrientes se hallan representadas, hasta cierto punto, por el Sotó por un lado,, y el Rinzai, por el otro, si bien cada cual tiene sus rasgos característicos de excelencia. Mi punto de vista corresponde a la tendencia intuitivista y no al de la quie-tista; pues la esencia del Zen radica en el logro del satori.

[4]. W.Lehmann, *Meister Eckhart.* Góttingen, 1917, jiág. 243. Citado por el profesor Rudolf Otto en *The Idea of the Holy,* P&g. 201.

III

Las constancias que ahora citaremos no brindan siempre la historia total de la evolución mental que conduce a un satori; vale decir, desde el primer momento en que el discípulo acudió al maestro hasta el último instante de la realización, con todas las intermitentes vicisitudes psicológicas que ha de experimentar. Los ejemplos son sólo para demostrar que toda la disciplina Zen cobra significado cuando tiene lugar este giro del gozne mental hacia un mundo más amplio y profundo. Pues cuando se abre este mundo sabio y más hondo, la vida cotidiana, hasta su cosa más trivial, se carga con las verdades del Zen. Por lo tanto, por un lado, el satori es una cosa muy prosaica y práctica, pero, por el otro lado, cuando no se lo entiende, es algo misterioso. Pero después de todo, ¿la vida misma no está llena de prodigios, misterios e insondabilidades, que mucho exceden nuestra comprensión discursiva?

Un monje pidió a Jóshu (Chao-chou Tsung-shén, 778-897) ser instruido en el Zen. El maestro le dijo: "¿Tomaste o no tu desayuno?" "Sí, maestro, lo tomé", respondió el monje. "Si es así, lava tus platos", fue la réplica inmediata que, según se dice, al punto abrió la mente del monje a la verdad del Zen.

Esto basta para demostrar qué cosa trivial es el satori; mas para apreciar qué papel importante desempeña en el Zen este trivialísimo incidente de la vida, será necesario añadir algunas

observaciones efectuadas por los maestros, y a través de ellas el lector podrá vislumbrar el contenido del satori.

Ummon (Yü-mén Wén-yen, muerto en el año 949), que vivió poco después de Jóshu, comentó: "¿Hubo o no alguna instrucción especial en la observación de Jóshu? ¿Si la hubo, cuál fue? ¿Si no la hubo, cuál fue el satori que el monje alcanzó?" Tiempo después, Umpó Monyetsu (Yün-feng Wén-yüeh, 997-1062) replicó mordazmente, diciendo: "El gran maestro Ummon no sabe cuál es cuál, y de ahí su comentario. Fue completamente innecesario; se pareció a pintar piernas a una víbora y hacer crecer barba a un eunuco. Mi criterio difiere del suyo: ¡ese monje que parece haber alcanzado satori va al infierno tan directamente como una flecha!"

Ahora bien, ¿qué significa todo esto: la observación de Jóshu acerca del lavado de platos, el logro del satori por parte del monje, las alternativas de Ummon, y la certidumbre de Monyetsu? ¿Hablan oponiéndose recíprocamente? ¿No se trata de mucho ruido y pocas nueces? Es aquí donde el Zen es difícil de captar y, al mismo tiempo, difícil de explicar. Agreguemos algunas preguntas más. ¿Cómo hizo Jóshu que se abriera el ojo del monje con tan prosaica observación? ¿Tuvo entonces la observación algún significado oculto que llegó a coincidir con el tono mental del monje? ¿Cómo estuvo el monje tan mentalmente preparado para el golpe final del maestro, cuyo servicio consistió tan sólo en apretar el botón, por así decirlo? Por lo que se ve nada se obtiene de satori con un lavado de platos; tendremos que buscar por otra parte la verdad del Zen. En cualquier caso, no decir que Jóshu nada tuvo que ver con la realización del monje. De ahí la observación de Ummon, que es algo enigmática, pero ajustada. En cuanto al comentario de Monyetsu, es lo que técnicamente se conoce como *Nenro*, "manipuleo y juego" o "criticismo juguetón". Aquél parece efectuar una desdorosa observación sobre Ummon, mas en verdad está uniendo sus manos a las de sus predecesores.

Tokusan (Teh-shan Hsüan-chien, 779-865) era muy erudito en el Sutra *de Diamante (Vajracchediká).* Sabedor que existía algo como el Zen, que ignoraba todas las escrituras documentadas, echando mano directamente de la propia alma, acudió ante Ryutan (Lung-t'an) para ser instruido en la doctrina. Un día Tokusan estaba sentado en el exterior, tratando de ver dentro del misterio del Zen. Ryutan dijo: "¿Por qué no entras?" Tokusan replicó: "Está oscuro como boca de lobo." Se encendió una vela, que fue alcanzada a Tokusan. Cuando éste estaba a punto de tomarla, Ryutan apagó la llama súbitamente, y entonces se abrió la mente de Tokusan.[5]

Hyakujo (Pai-chang Huai-hai, 724-814) salió un día a asistir a su maestro Baso (Ma-tsu). Vieron volar una bandada de gansos salvajes y Baso preguntó:

"¿Qué son?"

"Son gansos salvajes, señor."

"¿De dónde vuelan?"

"Se volaron, señor."

Baso, tomando abruptamente la nariz de Hyakujo, se la retorció. Abrumado por el dolor, Hyakujo se quejó en voz alta: "¡Oh! ¡Oh!"

"Dices que se volaron", comentó Baso, "mas todos ellos estuvieron aquí desde el principio mismo."

Esto hizo que la espalda de Hyakujo se humedeciese con fría transpiración. Tuvo el satori. ¿Hay alguna conexión, de algún modo posible, entre lavar los platos, apagar una vela y retorcer la nariz? Debemos decir con Ummon: Si no hay ninguna, ¿cómo pudieron todos llegar a la comprensión de la verdad del Zen? Si la hay, ¿qué relación interior existe? ¿Qué es ese satori? ¿Qué nuevo punto de visión de las cosas es éste? Mientras nuestra observación se limite a aquellas condiciones que precedieron a la apertura del ojo de un discípulo, tal vez no podamos comprender plenamente dónde reside la solución última. Se trata de asuntos de ocurrencia

[5] En Místicos *y Santos del Islam,* pág. 25, de Claud Field, leemos sobre Hasan Basri: "Otra vez vi a un niño que venía hacia mí sosteniendo en la mano una antorcha encendida." "¿De dónde trajiste la luz?", le pregunté. De inmediato la apago y me dijo: "Oh Hasan, dime dónde se fue, y te diré de dónde la traje." Por supuesto, aquí el paralelismo es sólo aparente, pues Tokusan obtuvo su iluminación de una fuente cabalmente diferente de la del mero apagarse de la vela. Con todo, el paralelismo es, en sí mismo, lo bastante interesante como para citarse aquí

cotidiana, y si el Zen se halla objetivamente entre ellas, cada uno de nosotros es un maestro antes que se nos hable de ello. Esto es, en parte, verdad, en cuanto en el Zen no hay nada construido artificialmente, pero si la nariz ha de ser retorcida o la vela apagada realmente a fin de quitar la escama del ojo, nuestra intención debe dirigirse interiormente al accionar de nuestras mentes, y es allí donde podremos captar la relación oculta existente entre los gansos voladores, los platos lavados y la vela apagada, y cualesquiera otros sucesos que entretejen los infinitamente variados patrones de la vida humana.

Con Daiye (Tai-hui, 1089-1163), el gran maestro Zen de la dinastía Sung, hubo un monje llamado Dóken (Tao-chien) que pasó muchos años estudiando Zen, sin bucear aun sus secretos, si es que los tiene. Estaba desanimado cuando se lo envió con un recado a una ciudad lejana. Un viaje que requiriese medio año para concluirlo sería con seguridad más bien un obstáculo que una ayuda para su estudio. Sogen (Tsung-yüan), uno de sus cofrades, se apiadó de él y le dijo: "Te acompañaré en este viaje y haré todo lo que pueda por ti. No hay razón que no puedas seguir con tu meditación incluso mientras viajas." Partieron juntos.

Una tarde Dóken imploró desesperadamente a un amigo que le ayudase a resolver el misterio de la vida. El amigo dijo: *"Quiero ayudarte en todo sentido, pero hay cinco cosas en las que no puedo ayudarte para nada. Estas debes buscarlas por ti mismo." Dóken expresó el deseo de saber cuáles eran. "Por ejemplo", dijo el amigo, "cuando tienes hambre o sed, el que yo coma o beba no llena tu estómago. Debes beber y comer por ti mismo. Cuando necesitas responder a los reclamos de la naturaleza, debes encargarte de ellos por ti mismo, pues no puedo serte de utilidad alguna. Y luego no habrá nadie más, salvo tú, que lleve este cadáver tuyo (i. e. cuerpo) por este camino."* Esta observación abrió al punto la mente del monje buscador de la verdad, quien, transportado por su descubrimiento, no supo cómo expresar su júbilo. Entonces Sogen le dijo que ya había cumplido su labor y que su compañía ulterior carecía de significado después de esto. De modo que se despidieron y Dóken quedó sólo para proseguir el viaje. Seis meses después, Dóken regresó a su monasterio. Sucedió que su maestro, Daiye, le encontró cuando descendía de la montaña, y efectuó la siguiente observación: "Esta vez lo sabe todo." Podríamos puntualizar: ¿qué fue lo que destelló en la mente de Dóken cuando su amigo le dio aquel consejo práctico?

Kyógen (Hsian-yen) fue discípulo de Hyakujo. Al morir el maestro se dirigió a Yisan (Wei-shan, 771-853), discípulo principal de Hyakujo. Yisan le expresó: "Me dijeron que estuviste con mi difunto maestro Hyakujo, y asimismo que tienes notable inteligencia; pero la comprensión del Zen por este medio concluye necesariamente en comprensión intelectual y analítica, lo cual no es de mucha utilidad. Empero, puede que hayas tenido una intuición de la verdad del Zen. Permíteme conocer tu opinión sobre la razón del nacimiento-y-la-muerte; vale decir, de tu propio ser antes que tus padres te hicieran nacer."

Interrogado de tal suerte, Kyógen no supo cómo responder. Se retiró a su cuarto y buscó asiduamente entre las notas que tomara de los sermones pronunciados por su difunto maestro. Al fracasar en su búsqueda de un pasaje apropiado que pudiese presentar como su propio criterio, regresó ante Yisan y le imploró que le instruyese en la fe del Zen. Pero Yisan le dijo: *"En realidad, nada tengo para impartirte, y si tratase de hacerlo, después tendrías ocasión de hacerme objeto del ridículo. Además, cualquier cosa en que te instruya es mía y jamás será tuya*." Kyógen quedó contrariado y consideró que su principal discípulo fue descortés. Finalmente se decidió a quemar todas sus notas y recordatorios que no eran de ayuda para su bienestar espiritual, y, retirándose por completo del mundo, pasó el resto de su vida en soledad y simplicidad de acuerdo con las normas budistas. Razonaba así: "¿De qué vale estudiar Budismo, tan difícil de comprender y tan sutil como para recibir instrucciones de otro? Seré un simple monje paria, sin perturbarme el deseo de dominar cosas tan profundas para el pensamiento." Abandonó a Yisan y construyó una choza cerca de la tumba de Chu (Hui-chung), el Maestro Nacional, en Nan-yang. Un día estaba escardando y barriendo el suelo, y al caer un trozo de roca, chocó con un bambú, y el sonido producido por la percusión elevó inesperadamente su mente a un estado de satori. La pregunta propuesta por Yisan se tornó transparente; su júbilo no tuvo límites, sintió como si encontrase nuevamente a su padre perdido. Además, llegó a comprender la gentileza de su abandonado cofrade principal que rehusó instruirle. Pues entonces supo que esto no le hubiese ocurrido si Yisan hubiese sido lo bastante descortés explicándole las cosas.

He aquí el verso que compuso poco después de su logro, del que podemos obtener una idea de su satori:

"Un choque me hizo olvidar todo mi conocimiento anterior;
para nada se necesita la disciplina artificial;
en todo movimiento sostengo el antiguo método,
y nunca caigo en la rutina del mero quietismo;
dondequiera camino no dejo rastros,
y mis sentidos no están engrillados por reglas de conducta;
todos quienes alcanzaron la verdad
declaran por doquier que éste es el orden supremo."

IV

Debemos admitir que en el Zen hay algo que desafía la explicación, y que ningún maestro, por más ingenioso que sea, puede conducir a sus discípulos a través del análisis intelectual. Kyógen o Tokusan contaron con bastante conocimiento acerca de las doctrinas canónicas o de los discursos expositivos del maestro; mas cuando se les requirió lo real, fracasaron en expresarlo significativamente ya fuera para satisfacción íntima o para la aprobación del maestro. Después de todo, el satori no es algo que haya de lograrse mediante la comprensión. Pero una vez que nos apoderamos de la clave, todo parece desnudarse ante nosotros; entonces el mundo entero asume un aspecto diferente. Quienes saben, reconocen este cambio interior. El Dóken anterior a la iniciación de su misión y el Dóken posterior a la realización eran aparentemente la misma persona; pero tan pronto Daiye le vio supo lo que había tenido lugar en él, aunque no pronunció palabra. Baso retorció la nariz de Hyakujo, y éste se convirtió en un alma tan salvaje como para tener la audacia de arrollar la estera antes que el discurso del maestro apenas comenzase (ver más adelante). La experiencia por la que atravesaron interiormente no es una cosa muy elaborada, complicada e intelectualmente demostrable; pues ninguno de ellos trató además de exponerla mediante una serie de discursos eruditos; simplemente hicieron esto o aquello, o pronunciaron una simple frase ininteligible para los extraños, y el asunto en total fue comprobado muy satisfactoriamente por el maestro y el discípulo. El satori no puede ser un fantasma, vacío, sin contenido y carente de valor real, si bien debe ser la experiencia más simple posible, quizás porque es el fundamento mismo de todas las experiencias.

En cuanto a la apertura del satori, todo lo que el Zen puede hacer es indicar el camino y dejar el resto, en su totalidad, librado a la propia experiencia; vale decir, siguiendo la indicación y llegando a la meta; esto ha de hacerlo uno mismo, sin ayuda ajena. Con todo lo que el maestro puede hacer, es inútil tratar que el discípulo capte la cosa a menos que se halle plenamente preparado en su interior para ello. Así como no podemos hacer que un caballo beba contra su voluntad, la captación de la realidad última debe ser realizada por uno mismo. Así como la flor brota por propia necesidad interior, la contemplación dentro de la propia naturaleza debe ser resultado del propio florecimiento. Es aquí donde el Zen es tan personal y subjetivo, en el sentido de ser interior y creativo. En la literatura *agámica o nikáyica* encontramos con mucha frecuencia, frases tales como: "Atta-dípá viharatha attá saraná anañňá-sa-raná", o "sayam abhiňňá", o "Ditha-dhammo pattadham-mo vidita-dhammo pariyogálha-dhammo aparappaccayo satthu sásane"; éstas demuestran que la Iluminación es el despertar, dentro de uno mismo y sin depender de los demás, de un sentido interior en la propia conciencia capacitándonos para crear un mundo de eterna armonía y belleza: el hogar del Nirvana.

Dije que el Zen no nos brinda auxilio intelectual alguno, ni que malgasta el tiempo en discutir la cuestión con nosotros; sino que meramente sugiere o indica, no porque quiera ser indefinido, sino porque es realmente lo único que puede hacer por nosotros. Si pudiese, haría algo para ayudarnos a llegar a la comprensión. De hecho, el Zen está agotando todos los medios posibles para hacer eso, como podemos apreciarlo en todas las latitudes de los grandes maestros para con sus discípulos. [6] Cuando realmente los derriban, nunca ha de dudarse de su afectuosidad. Se limitan a esperar el tiempo en que las mentes de sus discípulos maduren totalmente para el momento final. Cuando éste llega, la oportunidad de abrir un ojo a la verdad del Zen se halla por doquier. Puede captarse esto al oír un sonido inarticulado, o escuchar una observación ininteligible, o al observar el brotar de una flor, o al encontrar cualquier incidente trivial de todos los días, tal como tropezar, arrollar una estera, usar una pantalla, etc. Todas éstas son condiciones suficientes que despertarán el propio sentido interior. Evidentemente, es un suceso insignificante, pero su efecto sobre la mente sobrepasa infinitamente todo lo que podría esperarse de él. Basta el leve toque de un alambre en ignición, y tiene lugar una explosión que sacude los cimientos mismos de la tierra. De hecho, todas las causas del satori están en la mente. He aquí por qué cuando suena el reloj, todo cuanto allí yacía surge como una erupción volcánica o refulge como un rayo.[7] El Zen llama a esto "retorno al propio hogar"; pues sus seguidores declararán: "Ahora te encontraste; desde el mismo inicio nada se mantuvo alejado de ti. Fuiste tú mismo quien cerró el ojo al hecho. En el Zen no hay nada que explicar, nada que enseñar, que se sume a tu conocimiento. A no ser que eso crezca de ti mismo, ningún conocimiento es realmente de valor para tí; es un plumaje prestado que nunca crece."

Kózankoku (Huang San-ku), estadista poeta confuciano, acudió a Kwaido (Hui-t'ang, 1024-1100) para ser iniciado en el Zen. El maestro Zen le dijo: "En el texto hay un pasaje con el que estás tan cabalmente familiarizado que describe apropiadamente la doctrina del Zen. ¿No declaró Confucio: "Pensáis que os estoy restringiendo algo, oh discípulos míos. En verdad, nada os restringí"? Sankoku trató de contestar, mas de inmediato Kwaido le hizo guardar silencio diciendo: "¡No, no!" El discípulo confuciano sintió turbada la mente, y no supo cómo expresarse. Un tiempo después efectuaron una caminata por las montañas. El laurel silvestre estaba en plena floración y el aire era fragante. El maestro Zen preguntó: "¿Lo hueles?" Cuando el confuciano respondió afirmativamente, Kwaido dijo: "¡Vaya, no restringí nada!" Esta sugerencia del maestro condujo al punto a la apertura de la mente de Kózankoku. ¿No es ahora evidente que el satori no es algo que haya de imponerse a otro, sino que es auto-crecimiento desde dentro? Aunque nada se nos quita, es a través del satori que logramos la cognición del hecho, al convencernos que todos somos suficientes para con nosotros mismos. Por tanto, todo lo que el Zen procura es afirmar que hay algo como auto-revelación, o apertura del satori.

[6] Véase el Ensayo titulado "Métodos Prácticos de Instrucción Zen".

[7] El simil del rayo en el *Kena-Upanishad* (IV-30), como suponen algunos eruditos, no es describir el sentimiento de terror inexpresivo con respecto a la naturaleza de Brahmán, sino que ilustra la irrupción del rayo sobre la consciencia. "A—a—ah" es aqui muy significativo.

V

Como el satori acomete hacia el hecho primario de la existencia, su logro señala un giro en la propia vida. Sin embargo, el logro debe ser amplio y bien definido a fin de producir un resultado satisfactorio. Para que merezca el nombre de "satori", la revolución mental debe ser tan completa como para hacer que sintamos real y sinceramente que tuvo lugar un bautismo de fuego espiritual. La intensidad de este sentimiento es proporcional a la cantidad de esfuerzo que puso en ejecución quien procedió a la apertura del satori. Pues en el satori hay una gradación, tanto en su intensidad, como en toda nuestra actividad mental. Quien posee un tibio satori no puede sufrir una revolución espiritual como la de Hinzai, o Bukkó (Fo-kuang), cuyo caso es citado luego. E1 Ze^{n} es asunto del carácter y no del intelecto, lo cual significa que el Zen nace de la voluntad como primer principio de la vida. Un intelecto brillante puede que fracase en revelar todos los misterios del Zen, mas un alma vigorosa abrevará hondamente en la fuente inagotable. No sé si el intelecto es superficial y sólo toca el linde de la propia personalidad, pero el hecho es que la voluntad es el hombre mismo, y el Zen apela a ella. Cuando nos tornamos penetrantemente conscientes del accionar de este medio, existe la apertura del satori y la comprensión del Zen. Como dicen, la víbora no creció dentro del dragón; o, más gráficamente, un perro común —misérrima criatura que menea la cola en procura de comida y simpatía, y que es pateada tan cruelmente por los niños de la calle— se convirtió ahora en león de dorada cabellera cuyo rugido aterroriza a muerte a todos los seres de débil mentalidad.

Por tanto, cuando Rinzai se sometió mansamente a los "treinta golpes" de Obaku, fue digno de lástima; tan pronto alcanzó el satori fue un personaje muy diferente, y su primera exclamación consistió en esto: "Después de todo, no hay mucho en el Budismo de Obaku". Y cuando vio nuevamente al regañón Obaku, le devolvió el favor dándole una bofetada en el rostro. "¡Qué arrogancia, qué desvergüenza!", exclamó Obaku; mas había razón en la rudeza de Rinzai, y el viejo maestro no pudo sino complacerse con este trato de su Rinzai anteriormente lloroso.

Cuando Tokusan logró intuir la verdad del Zen, tomó todos sus comentarios sobre el *Sútra de Diamante,* que otrora valorara tanto y considerara indispensables, de tal suerte que tenía que llevarlos consigo dondequiera fuese; y les prendió fuego, reduciendo a la nada todos los manuscritos. Entonces exclamó: *"Por más profundo que sea tu conocimiento sobre filosofía abstrusa, es como un trozo de cabello ubicado en la vastedad del espacio; y por más importante que sea tu experiencia en cosas mundanas, es como una gota de agua lanzada dentro de un abismo insondable*."

Al día siguiente del incidente de los gansos voladores, al que hicimos referencia en otra parte, Baso apareció en la sala de predicación, y estaba a punto de hablar ante la congregación, cuando se adelantó Hyakujo y empezó a enrollar la estera.[8] Sin protestar, Baso descendió de su asiento y regresó a su cuarto. Luego llamó a Hyakujo y le preguntó por qué había arrollado la estera antes de que él pronunciase una palabra.

"Ayer me retorciste la nariz", replicó Hyakujo, "y eso fue muy doloroso".

"¿Dónde estuvo entonces vagando tu pensamiento?" dijo Baso,

"Hoy ya no me duele, maestro."

¡De qué diferente manera se conduce ahora! Cuando fue retorcida su nariz era un cabal ignorante de los secretos del Zen. Ahora es un león de dorada cabellera, es amo de sí mismo, y actúa tan libremente como si fuese dueño del mundo, empujando incluso a su propio maestro hasta derribarlo.

No hay duda que el Satori se ahonda en la raíz misma de la individualidad. El cambio que con él se logra es muy destacable, como vemos por los ejemplos antes citados.

[8] Esta se extiende ante el Buda y sobre ella el maestro cumple su ceremonia de reverencia, y el arrollarla significa, naturalmente, la terminación de un sermón.

VI

Algunos maestros dejaron bajo la forma poética conocida como "Ge" *(gáthá)* lo que percibieron o sintieron en el instante en que se produjo la apertura de su ojo mental. El verso tiene el nombre especial de "Toki-no-ge",[9] y por las traducciones siguientes el lector puede extraer sus propias conclusiones sobre la naturaleza y contenido del satori, tan altamente estimado por los seguidores del Zen. Pero hay algo sobre lo que me agradaría llamar la atención, y es que el contenido de estos gáthás es tan variado y distinto en lo que atañe a su sentido literal e inteligible que podemos quedar perplejos en cuanto a cómo efectuar una comparación de estas exclamaciones diversas. Al ser a veces versos meramente descriptivos de los sentimientos del autor en el momento del satori, el análisis es imposible a no ser que el crítico mismo los haya experimentado una vez en su propia vida interior. No obstante, estos versos serán de interés para los estudiosos de la psicología del misticismo budista, incluso como expresiones meramente emocionales del momento supremo.

El verso siguiente es de Chókei (Chang-ching, muerto en 932), cuyos ojos se abrieron cuando arrollada la estera:

"¡Cuan engañado estuve! ¡En verdad, cuan engañado!
¡Levanta la estera y ven a ver el mundo!
“¿En qué religión crees?”, tú preguntas.
Alzo mi hossu [10] y golpeo tu boca."

Hoyen (Fa-yen) de Gosozan (Wu-tso-shan), que murió en el año 1104, sucedió a Shutan (Shou-tuan), de Haku-un (Pai-yün), y fue el maestro de Yengo (Yüan-wu); compuso el verso siguiente cuando se abrió su ojo mental por primera vez:

"Un lote de tierra labrantía yace en silencio, junto a la colina,
cruzando mis manos sobre el pecho, pregunto al viejo labriego gentilmente:
'¿Con cuánta asiduidad lo vendiste y lo volviste a comprar?"
Me placen los pinos y bambúes que convidan con refrescante brisa."

Yengo (Yüan-wu, 1063-1135) fue uno de los máximos maestros de la dinastía Sung y el autor de un libro de texto Zen conocido como el *Hekiganshu.* Su verso contrasta notablemente con el de su maestro, Hoyen, y el lector encontrará difícil exhumar algo de Zen del siguiente romanticismo:

"El pato dorado no exhala más humo oloroso detrás de las cortinas de brocado;
en medio de cantos y toques de flauta, él se retira, totalmente ebrio y sostenido por otros:
feliz acontecimiento en la vida de un joven romántico,
sólo a su novia le está permitido conocerlo."

Yenju, de Yómeiji (Yung-ming Yen-shou, 904-975), que perteneció a la escuela Hógen de Budismo Zen, fue el autor de un libro llamado *Shukyóroku* ("Registro del Espejo de la Verdad") en cien opúsculos, y floreció a principios de la dinastía Sung. Su realización tuvo lugar cuando oyó la caída de un atado de leña contra el suelo.

"¡Algo cayó! No es otra cosa;
a derecha e izquierda, nada terreno existe:
ríos y montañas y la gran tierra...
En todos ellos se revela el Cuerpo del Dharmarája."

[9] Tou *chi chía*, que significa "el verso de la comprensión mutua", que tiene lugar cuando la mente del maestro y la mente del discípulo se funden recíprocamente.
[10] Originariamente, era un espantador de mosquitos, pero ahora es símbolo de autoridad religiosa. Tiene mango corto, de poco más de un pie de largo, y un penacho más largo de pelo, por lo común de cola de caballo o yak.

El primero de los dos versos siguientes es de Yódai-nen (Yang Tainien, 973-1020), estadista de la dinastía Sung, y el segundo, de Iku, de Toryó (Tu-ling Yü) que fue discípulo de Yógi (Yang-ch'i, 1024-1072), fundador de la Rama Yógi de la escuela Rinzai:

"Una rueda de molino, octogonal, corre por el aire;
un león dorado se convirtió en perro:
si quieres esconderte en la Estrella Norte,
gira en redondo y enlaza tus manos detrás de la Estrella Sud."

"Tengo una gema que refulge coruscantemente,
estuvo sepultada largo tiempo bajo preocupaciones mundanas;
esta mañana desapareció el velo polvoriento y se restauró su lustre,
iluminando ríos y montañas y diez mil cosas."

Presenté aquí una cantidad suficiente de versos para demostrar cómo varían uno del otro y cómo es imposible sugerir cualquier explicación inteligible sobre el contenido del satori, por mera comparación o análisis de aquéllos. Algunos se entienden fácilmente, supongo como expresión del sentimiento de una nueva revelación; mas en cuanto a lo que esa revelación es en sí misma, eso requerirá cierto monto de conocimiento personal para poder describirla más inteligentemente. Cualquiera sea el caso, todos estos maestros dan testimonio de que, en el Zen, existe algo a través de lo cual es admitido en un nuevo mundo evaluativo. El viejo modo de ver las cosas es abandonado y el mundo adquiere nueva significación. Algunos de esos maestros declararían que estaban "engañados" o que su "conocimiento anterior" fue arrojado al olvido, mientras otros confesarían que, hasta ese instante, no tenían conciencia de la nueva belleza que existe en la "refrescante brisa" y en la "brillante gema".

VII

Cuando nuestra consideración se limita al aspecto objetivo del satori como se lo ilustra hasta aquí, no parece tratarse de algo muy extraordinario esta apertura del ojo a la verdad del Zen. El maestro efectúa algunas observaciones, y si éstas llegan a ser lo bastante oportunas, el discípulo arribará al punto a la realización y verá dentro de un misterio hasta entonces insoñado. Parecería que todo depende de qué clase de disposición anímica o que estado de preparación mental se tiene en el momento. Después de todo, puede sentirse la tentación de pensar que el Zen es un asunto casual; mas cuando sabemos que a Nangaku (Nan-yüeh) le llevó ocho largos años contestar la pregunta: *"¿Quién es el que de esa manera llega hacia mí?*", comprenderemos el hecho de que hubo en él muchísima angustia y tribulación mentales que debió sufrir antes de poder llegar a la solución final y declarar: "*Aunque se afirme que es algo, se yerra por completo*." Debemos procurar observar dentro del aspecto psicológico del satori, donde se revela el mecanismo interior de la apertura de la puerta hacia los secretos eternos del alma humana. Esto se efectúa mejor citando a algunos de los maestros cuyas afirmaciones introspectivas están documentadas.

Kóhó (Kao-féng, 1238-1285) fue uno de los grandes maestros de la última parte de la dinastía

Sung. Cuando el maestro le permitió.por primera vez dedicarse al "Mu de Yóshu",[11] se esforzó arduamente en el problema. Un día su maestro Set-sugan (Hsüeh-yen), le preguntó repentinamente: "¿Qué es lo que transporta por ti este tu cuerpo sin vida?" El pobre no supo qué hacer con la pregunta, pues el maestro era cruel, y a esto seguía por lo común un golpe tremendo. Tiempo después, una noche, en medio del sueño, recordó el hecho de que, una vez, con otro maestro, se le dijo que averiguase el significado último de la afirmación: "Todas las cosas retornan al Uno",[12] y esto le mantuvo levantado toda esa noche y eso sucedió durante varios días y noches. Hallándose en este estado de extrema tensión mental, se sorprendió un día observando el verso de Coso Hoyen en su propio retrato, que en parte decía:

"Cien años: treinta y seis mil mañanas;
¡Esto misino, viejo amigo, sigue adelante por siempre!"

Esto hizo que, al punto, se disolviese su duda eterna sobre: "¿Qué es lo que transporta por ti este tu cuerpo sin vida?" Fue bautizado y se convirtió en un hombre completamente nuevo.
En su *Koroku* ("Dichos Registrados") nos deja un relato de aquellos tiempos de esfuerzo mental en la siguiente narración: "En los viejos tiempos, cuando yo estaba en Sókei (Shuang-ching), y antes de que transcurriese un mes tras mi regreso a la Sala de Meditación de allí, una noche, hallándome profundamente dormido, me encontré de repente fijando mi atención en la pregunta: "¿Todas las cosas retornan al Uno, pero ¿adónde retorna este Uno?" Mi atención estaba tan rigurosamente fija en esto, que descuidé el sueño, olvidé la comida, y no distinguí el Este del Oeste, ni la mañana de la noche. Ya fuese que extendiese al mantel, colocase las escudillas, atendiese mis necesidades naturales, me moviese o descansase, o hablase o guardase silencio, mi existencia íntegra estaba envuelta por la pregunta: "¿Adónde retorna este Uno?" Ningún otro pensamiento perturbó jamás mi conciencia; no, aunque quisiese agitar la mínima porción de pensamiento irrelevante hacia el pensamiento central, no podría hacerlo así. Era como estar atornillado o pegado por más que procuré librarme, el pensamiento rehusó moverse. Estando en medio de una multitud o congregación tenía la sensación de que yo mismo era todos. Desde la mañana hasta la noche, y desde la noche hasta la mañana, tan transparentes, tan tranquilos, tan majestuosamente por encima de todas las cosas eran mis sentimientos. ¡Absolutamente puros, sin una partícula de polvo! Mi único pensamiento cubría la eternidad; tan calmo era el mundo exterior, me hallaba tan olvidado de la existencia de los demás. Como idiota, como imbécil, transcurrieron así seis días y noches cuando entré al Templo con el resto, recitando los Sútras, y sucedió que alcé la cabeza y miré el verso de Goso. Esto me hizo despertar repentinamente del hechizo, y brotó en mí el significado de "¿Quién transporta este tu cuerpo sin vida?", la pregunta que una vez me formulara mi viejo maestro. Sentí como si este espacio ilimitado se rompiese en pedazos, y la gran tierra se aplanase por completo. Me olvidé de mí mismo, olvidé el mundo; era como un espejo que refleja a otro espejo. ¡Ensayé mentalmente diversos koans y los encontré tan transparentemente claros. Ya no estaba engañado en cuanto al maravilloso accionar del Prajñá (la sabiduría trascendental)." Después, cuando Kóhó vio a su viejo maestro, éste se apresuró a preguntarle: "¿Qué es lo que transporta este tu cuerpo sin vida?" Kóhó barbotó: "¡Kwatz!" Entonces el maestro tomó una vara, listo para darle un golpe, mas el discípulo la detuvo, diciendo: "Hoy no puedes darme un golpe." "¿Por qué no puedo?", fue la pregunta del maestro. Sin embargo, en lugar de replicarle, Kóhó abandonó la habitación rápidamente.

Al día siguiente, el maestro le preguntó:

[11] Este es uno de los más célebres koans y por lo general se le da al iniciado como "iluminador". Cuando un monje preguntó a Jóshu si en un perro había Naturaleza Búdica, el maestro respondió: "¡Mu!" *(wu* en chino), que significa literalmente: "no". Pero como hoy en día lo entienden los seguidores de Rinzai, eso no significa nada negativo como puede sugerírnoslo corrientemente el término; se refiere a algo muy afirmativamente positivo, y se le dice al novicio que lo averigüe por si mismo, sin depender de los demás *(aparapaccaya),* pues no se le dará explicación alguna, ya que no hay ninguna posible. Este koan se conoce vulgarmente como "Mu o Muji de Jóshu". El koan es un tema, afirmación o pregunta formulados al estudiante del Zen en pro de una solución, lo cual lo conducirá hacia la intuición espiritual. El tópico será encarado integralmente en la Segunda Serie de los *Ensayos sobre Budismo Zen.*

[12] Otro koan para principiantes. Una vez un monje preguntó a Jóshu: "Todas las cosas retornan al Uno, pero ¿dónde retorna el Uno?" A lo cual, el maestro contestó: "Cuando yo estaba en la provincia de Seiju (Ts'ingchou) tuve una vestimenta monacal Que pesaba siete kin *(chin).*

"Todas las cosas retornan al Uno, pero ¿adónde retorna el Uno?"
"El perro está lamiendo el agua hirviente del caldero."
"¿De dónde sacaste esta insensatez?", le reprochó el maestro.
"Mejor que lo averigües tu mismo", fue la pronta respuesta. El maestro quedó bien satisfecho.

Hakuin (1683-1768)[13] es otro de aquellos maestros que documentaron por escrito su primera experiencia Zen, y leemos, en su libro titulado *Orategama*, el siguiente relato: "A los veinticuatro años de edad estuve en el Monasterio Yegan de Echigo. (Como en aquella época mi tema era el "Mu de Jóshu") me contraje asiduamente a él. Durante días y noches no dormí, olvidé comer y acostarme, cuando tuvo lugar muy abruptamente una gran fijación mental[14] *(tai-i).* Tuve la sensación de congelarme en un campo helado que se extendía por miles de millas, y dentro de mí había una sensación de suma transparencia. No existía el ir hacia adelante ni el resbalar hacia atrás; yo parecía un idiota, un imbécil, y no había nada, salvo el "Mu de Jóshu". Aunque asistí a las disertaciones de mi maestro, me sonaban a una discusión que se sucedía en una sala lejana, a muchas yardas de distancia. Algunas veces mi sensación era la de volar por el aire. Pasé varios días en este estado, cuando una noche sonó la campana del templo, que alteró todo en conjunto. Fue como si se rompiese una jofaina de hielo o se abatiese una casa hecha de jade. De repente, al despertar de nuevo descubrí que yo mismo era Gantó [15] (Yen-t'ou), el viejo maestro, y que a través de todos los móviles cambios del tiempo no se había perdido ni una porción (de mi personalidad). Cualquiera fuera la duda e indecisión que yo tuviese artes, estaba completamente disuelta como un pedazo de hielo derretido. Grité con fuerza: "¡Qué maravilloso! ¡Qué maravilloso! No hay nacimiento-y-muerte del que haya que escapar, ni hay conocimiento supremo alguno *(Bodhi)* por el que haya que pugnar. Todas las complicaciones [16] pasadas y presentes, que suman mil setecientas, no son dignas siquiera de la molestia de describirlas."

El caso de Bukkó (Fo-kuang), el Maestro Nacional,[17] fue más extraordinario que el de Kakuin, y afortunadamente también en este caso tenemos su propia documentación detallada. "A los catorce años", escribo Bukkó, "subí a Kinzan. A los diecisiete me decidí a estudiar Budismo y empecé a desentrañar los misterios del "Mu de Jóshu". Yo esperaba concluir el asunto en un año, pero después de todo no llegué a comprensión alguna. Pasé otro año sin mucho provecho, y tres años más, sin descubrir tampoco mi progreso. En el año quinto o sexto, si bien no se produjo en mí cambio especial alguno, el "Mu" se adhirió a mí tan

[13] Se trata del fundador de la moderna escuela japonesa Rinzai del Zen. Todos los maestros pertenecientes actualmente a esta escuela en el Japón remontan a Hakuin su linaje de transmisión.
[14] Literalmente, "una gran duda", pero no significa eso, pues el término "duda" no se entiende aquí en su sentido corriente. Significa un estado de concentración llevada a su cima suprema.
[15] Gantó (Yen-t'ou, 828-887) fue uno de los grandes maestros Zen de la dinastía T'ang. Fue asesinado por un forajido y se dice que su grito de muerte llegó a muchas millas a la redonda. Cuando Hakuin estudió por primera vez el Zen, este trágico incidente en la vida de un eminente maestro Zen que se supone se halla por encima de todas las dolencias humanas, le perturbó muchísimo, y se preguntó si el Zen era realmente el evangelio de la salvación. De ahí esta alusión a Gantó, Nótese asimismo que lo que Hakuin descubrió fue una persona viva y no una razón abstracta ni algo conceptual. El Zen nos conduce, en última instancia, a algo vivo, funcional, y esto se conoce como "ver dentro de la propia Naturaleza" *(chien-hsing).*
[16] Los koans *(kung-an)* a veces se llaman "complicaciones", *(ké-t'éng);* literalmente significan "enredaderas y *wistarías"* que se enroscan y enmarañan, pues según los maestros no debería existir algo como el koan en la naturaleza misma del Zen, siendo una invención innecesaria que enmaraña y complica las cosas más que antes. La verdad del Zen no tiene necesidad de koans. Se supone que hay mil setecientos koans que ponen a prueba lo genuino del satori.
[17] Tsu-yüan (1226-1286) llegó al Japón cuando la familia Mojó estaba en el poder, en Kamakura. Fundó el monasterio Engakuji, que es uno de los principales monasterios Zen del japón. Hallándose todavía en la China, sn templo fue invadido por soldados de la dinastía Yüan, que amenazaron con matarlo, pero Bukkó quedó impertérrito y pronunció sosegadamente el verso siguiente:
"En todo el cielo y la tierra no hay una porción de suelo en la que pueda insertarse un solo palo;
me complace que todas las cosas sean vacías, yo mismo y el mundo;
honrada sea la espada, de tres pies de largo, blandida por los grandes espadachines Yüan;
pues esto se parece a cortar una brisa primaveral con el resplandor de un relámpago."

inseparablemente que no pude librarme de él ni siquiera mientras dormía. Todo este universo me pareció que no era otra cosa que el "Mu" mismo. Mientras tanto, un viejo monje me dijo que lo dejase de lado por un tiempo y viese cómo marchaban las cosas a mi respecto. De acuerdo con este consejo, descarté por completo todo el asunto y me senté en silencio. Pero debido a que el "Mu" me había acompañado tan largo tiempo, de ningún modo me pude librar de él por más que lo intenté. Cuando estaba sentado, yo olvidaba que estaba sentado; tampoco tenía conciencia de mi propio cuerpo. No prevalecía nada, salvo una sensación de cabal vacío mental. Así pasó medio año. Como pájaro escapado de su jaula, mi mente, mi conciencia, se desplazó en derredor (sin restricciones) a veces hacia el Este, otras, hacia el Oeste, y otras hacia el Norte o el Sud. Sentado[18] durante dos días sucesivos, o durante un día y una noche, no sentí fatiga alguna.

"En esa época había en el monasterio unos novecientos monjes residentes, entre los cuales se hallaban muchos devotos estudiosos del Zen. Un día, estando sentado, sentí como si mi mente y mi cuerpo se separasen una del otro y perdiesen la oportunidad de volverse a unir. Todos los monjes que me rodeaban pensaron que yo había muerto, pero un monje anciano que se hallaba allí, dijo que yo estaba yerto en un estado de inmovilidad al quedar absorto en profunda meditación, y que si se me cubría con mantas calientes, por mí mismo recobraría el sentido. Esto demostró ser cierto, pues al fin me desperté saliendo de ese estado; y cuando pregunté a los monjes que estaban cerca de mi asiento cuánto tiempo había estado en esa condición, me dijeron que un día y una noche.

Después de esto, me mantuve todavía en mi práctica de postura sedentaria. Entonces pude dormir un poco. Al cerrar los ojos, se presentó ante éstos una vasta extensión de vacío, que entonces asumió la forma de un corral. Caminé y caminé por este pedazo de tierra hasta familiarizarme cabalmente con el terreno. Pero tan pronto abriéronse mis ojos, la visión desapareció por completo. En otra ocasión, bien avanzada la noche, estaba yo sentado y mantuve abiertos los ojos, y tuve conciencia de estar sentado en mi asiento. De repente, llegó a mi oído el sonido de un golpe sobre la tabla, frente al cuarto del monje principal, y eso me reveló de inmediato y plenamente al "hombre original". Luego no se produjo más aquella visión que se presentaba cuando yo cerraba los ojos. Bajé prestamente de mi asiento, corrí hacia afuera, bajo la luz de la luna, y subí a la casa-jardín llamada Ganki, donde, contemplando el cielo, reí estrepitosamente: "¡Oh, cuan grande es el Dharmakáya! ¡Oh, cuan grande e inmenso por siempre jamás!"

"Desde entonces mi júbilo no conoció límites. No pude sentarme en silencio en la Sala de Meditación; vagué sin propósito definido por las montañas, caminando en una y otra dirección.

Pensé en el sol y la luna atravesando en un día el espacio de 4.000.000.000 de millas de anchura. 'Mi morada actual está en la China', reflexioné entonces, 'y dicen que el distrito de Yang es el centro de la tierra'. Si es así, este lugar debe estar a 2.000.000.000 de millas de distancia de donde sale el sol; ¿y cómo es que tan pronto sale, sus rayos no se "demoran en golpear mi cara?" Reflexioné nuevamente: "Los rayos de mi propio ojo deben deshacerse tan instantáneamente como los del sol cuando alcanza a aquellos; mis ojos, mi mente, ¿no son el Dharmakáya mismo?" Al pensar así, tuve la sensación de que todos los lazos se rompían y quebraban en pedazos, habiéndome atado durante tantas edades. ¡Cuántos años innumerables había estado yo sentado en el hormiguero! ¡Hoy en día en todos los poros de mi piel están todas las tierras búdicas de los diez sectores! Pensé para mi coleto: 'Aunque no tenga un satori mayor, ahora soy auto-suficiente para conmigo mismo.'"

He aquí el verso compuesto por Bukkó en el momento del satori, describiendo sus sentimientos íntimos:

"De un sólo golpe destruí por completo la cueva de los fantasmas;
¡Mira, allí huye el férreo rostro del monstruo Nata!
Mis oídos están sordos y mi lengua, atada;
¡si la tocas vanamente, la estrella ardiente brota!"[19]

[18] Vale decir, sentado, con las piernas cruzadas, en meditación.

[19] Esta vivida expresión nos recuerda el símil del relámpago en el *Kena-Upanishad* (IV, 30):
"Este es el modo en que Eso (vale decir, Brahmán) ha de ilustrarse:

Cuando los relámpagos se aflojan,
a... a... |ah!
Cuando eso hizo que los ojos se cerrasen,
a... a... ¡ah!

El resplandor del relámpago es también la analogía favorita de los maestros Zen; la inesperada eclosión de satori dentro del campo corriente de la consciencia tiene algo de la naturaleza del relámpago. Llega de modo tan repentino, y cuando se produce, el mundo al punto se ilumina y se revela en su integridad y en su unidad armónica; mas cuándo se desvanece, todo se retrotrae a su vieja oscuridad y confusión.

VIII

Estos casos bastarán para demostrar aquí qué proceso mental ha de experimentarse antes de que tenga lugar la apertura del satori. Por supuesto, éstos son ejemplos destacados y altamente acentuados, y todo satori no es precedido por tal grado extraordinaria de concentración Mas una experiencia más o menos similar a éstas debe ser el antecedente necesario de todo satori, en especial del que ha de experimentarse al iniciarse el estudio. Entonces el espejo de la mente o el campo de la conciencia parece estar purificado tan integralmente como para no dejar en él ni una partícula de polvo.

De manera que cuando se suspende temporalmente toda la acción mental, incluso desaparece la consciencia del esfuerzo de mantener concentrada una idea en el centro de la atención; vale decir, cuando, como dicen los seguidores del Zen, la mente está tan completamente poseída o identificada con su objeto del pensamiento que se pierde hacia la consciencia de la identidad como cuando un espejo refleja a otro espejo, el sujeto tiene la sensación de vivir en un palacio de cristal, totalmente transparente, refrescante, vivaz y real. Pero aun no se llegó al final, y éste es meramente el estado preliminar que conduce a la consumación llamada satori. Si la mente permanece en este estado de fijación, no habrá ocasión de que se despierte a la verdad del Zen. E1 estado de la "Gran Duda" *(tai-gi)*, como se lo conoce técnicamente, es el antecedente. Esto debe interrumpirse y explotarse en la etapa siguiente, la cual consiste en la contemplación dentro de la propia naturaleza o la apertura del satori.

La explosión, pues no se trata de otra cosa, tiene lugar generalmente cuando este equilibrio delicadamente balanceado se inclina por una razón u otra. Es lanzada una piedra en una extensión de agua en perfecta quietud, y de inmediato la perturbación se expande por toda la superficie. Es algo parecido a esto. Repica un sonido en la puerta de la consciencia tan herméticamente cerrada, y de inmediato se refleja en todo el ser del individuo. Este despertó en el sentido más vivido de la palabra. Sale bautizado en el fuego de la creación. Vio la obra de Dios en su propio taller. Puede que la ocasión no surja necesariamente al oír la campana de un templo, puede ser leyendo un verso, o viendo algo que se mueve, o la irritación del sentido del tacto, y entonces eclosiona en satori un estado de concentración muy elevadamente acentuado. Sin embargo, puede ser que la concentración no se sostenga hasta un grado casi anormal como en el caso de Bukkó. Puede que dure tan sólo un segundo o dos, y si se trata del género correcto de concentración, y el maestro la maneja bien, seguirá la inevitable apertura de la mente. Cuando el monje Jó (Ting) preguntó a Rin-zai: "¿Cuál es el principio último del Budismo?", el maestro descendió de inmediato de su asiento, aferró al monje, le abofeteó y lo apartó de sí a empellones. El monje quedó estupefacto. Un circunstante sugirió: "¿Por qué no haces una reverencia?" Obedeciendo la orden, Jó estaba a punto de inclinarse, cuando abruptamente despertó a la verdad del Zen.

En este caso, la autoabsorción o concentración de Jó aparentemente no duró mucho; la inclinación fue el punto de giro, quebró el hechizo y no le hizo recobrar el sentido, el sentido corriente de la conciencia, sino la consciencia interior de su propio ser. Por lo general carecemos de documentos relativos a la actividad interior previa al satori, y puede pasarse a la ligera el suceso como un incidente meramente feliz o alguna treta intelectual carente de trasfondo más hondo. Cuando leemos esos documentos, tenemos que proveernos por nuestra propia experiencia, cualquiera sea ésta, todas las necesarias condiciones antecedentes para forzar el satori.

IX

Hasta aquí el fenómeno llamado satori en el Budismo Zen ha sido encarado como constitutivo de la esencia del Zen, como punto de giro de la propia vida, que abre la mente a un mundo más vasto y hondo, como algo que se recoge incluso de un incidente muy trivial de la vida cotidiana; y luego expliqué cómo el satori ha de surgir de la propia vida interior, y no con ayuda externa alguna sino sólo indicando el camino hacia él. Luego procedí a describir qué cambio introduce el satori en la propia idea de las cosas, vale decir, cómo altera totalmente la anterior valoración de las cosas en general, haciendo que entonces nos apoyemos sobre una base enteramente diferente. A título ilustrativo fueron citados algunos versos compuestos por los maestros en el momento de lograr el satori. En su mayoría describen los sentimientos que experimentaran, como los de Bukkó, Yódainen, Yengo y otros, típicos de su clase, pues casi carecen de elementos intelectuales. Si se procura extraer algo de estos versos mediante un mero proceso analítico, el resultado será una gran contrariedad. El aspecto psicológico del satori, que Hakuin y otros narran minuciosamente, será de gran interés para aquellos que están ansiosos de efectuar una indagación psicológica del Zen. Por supuesto, no lo harán sólo estas narraciones, pues hay muchas otras cosas que considerar a fin de estudiar esto integralmente, entre las cuales puedo mencionar la actitud budista general hacia la vida y el mundo, y la atmósfera histórica en la que se hallan los estudiantes del Zen.

Deseo cerrar este Ensayo efectuando unas pocas observaciones generales, a modo de recapitulación, sobre la experiencia budista conocida como satori.

1) Las personas imaginan con frecuencia que la disciplina del Zen consiste en inducir un estado de autosugestión a través de la meditación. Como podemos apreciarlo por los diversos ejemplos antes citados, el satori no consiste en la producción de cierto estado premeditado mediante un pensamiento intenso acerca de él. Es tomar conciencia de un nuevo poder de la mente, que la capacitó para juzgar las cosas desde un nuevo punto de vista. Ya desde el desenvolvimiento de la consciencia fuimos conducidos *a* responder a las condiciones internas y externas de cierta manera conceptual y analítica. La disciplina del Zen consiste en volcar de una vez por todas esta estructura construida artificialmente y en remodelarla sobre una nueva base. La estructura anterior se llama "Ignorancia" *(avidyá)* y la nueva estructura se llama "Iluminación" *(sambodhi).* Por tanto, es evidente que meditar sobre una afirmación metafísica o simbólica, que es producto de nuestra consciencia relativa, no desempeña papel alguno en el Zen, como me referí a esto en la Introducción.

2) Sin el logro del satori nadie puede entrar en el misterio del Zen. Es el fulgor repentino de una nueva Verdad que hasta entonces no se soñó jamás. Es una especie de catástrofe mental que tiene lugar totalmente de repente después de tanto amontonar material intelectual y demostrativo. El amontonamiento alcanzó su límite y todo el edificio ha de derrumbarse ahora, cuando he aquí se abre un nuevo cielo ante su examen pleno. El agua se congela súbitamente cuando alcanza cierto punto, el líquido se convirtió en sólido, y ya no fluye más. El satori cae sobre nosotros, desprevenidos, cuando pensamos haber agotado todo nuestro ser. En lo religioso, éste es un nuevo nacimiento, y en lo moral, la revalorización de la propia relación para con el mundo. Este ahora se presenta vestido con diferente ropaje que cubre toda la fealdad del dualismo, que según la fraseología budista se llama engaño *(maya)* nacido del razonamiento *(tarka) y* del error *(vikalpa).*

3) El satori es la razón de ser del Zen, y sin el cual el Zen no es Zen. Por tanto, todo arbitrio *(upáya),* disciplinado o doctrinal, se dirige al logro del satori. Los maestros Zen no tuvieron paciencia como para que el satori llegase por sí; vale decir, para que llegase esporádicamente y como a su antojo. Buscaron con fervor algún medio para hacer que las personas comprendiese deliberada y sistemáticamente la verdad del Zen. Sus presentaciones manifiestamente enigmáticas respecto de éste tendieron, en su mayor parte, a crear un estado mental en sus discípulos, que pavimentaría el camino hacia la iluminación del Zen. Todas las demostraciones intelectuales y persuasiones exhortativas, hasta entonces llevadas adelante por la mayoría de los líderes religiosos y filosóficos, no pudieron producir el efecto deseado. Los discípulos se desviaban cada vez más. En especial cuando el Budismo fue introducido en la China con todos sus bagajes hindúes, con sus abstracciones altamente metafísicas, y en un complicadísimo sistema de disciplina moral, los chinos no llegaron a captar el punto central de la doctrina del Budismo. Daruma, Yenó, Baso y otros maestros advirtieron el hecho. El resultado natural fue la proclamación del Zen; el satori fue ubicado por encima de la lectura de los Sútras y de la discusión erudita de los Sastras, y llegó a identificarse con el Zen. Por lo tanto, el Zen sin satori es como el pimiento sin su picor. Pero al mismo tiempo no debemos olvidar que hay algo como el demasiado satori, que en verdad ha de ser detestado.

4); Este énfasis sobre el Zen del satori, por sobre todo lo demás, torna muy significativo el hecho de que el Zen no es un sistema *dhyánico* como lo practican en la India y en otras escuelas budistas diferentes al Zen. Por dhyána se entiende popularmente una clase de meditación o contemplación; vale decir, la fijación del pensamiento, en especial en el Budismo *mahayánico,* sobre la doctrina del vacío *(súnyatá).* Cuando la mente está tan preparada como para realizar el estado del vacío perfecto, en el que no queda rastro alguno de consciencia, habiendo desaparecido incluso la sensación de estar inconsciente —en otras palabras, cuando todas las formas de la actividad mental son barridas del campo de la conciencia, que ahora se parece a un cielo exento de toda mota de nubes, a una mera extensión amplia de azul— se dice que el dhyána alcanzó su perfección. Esto puede llamarse éxtasis o trance, pero no es Zen. En el Zen debe haber satori; debe haber un cataclismo mental general que destruya las viejas acumulaciones de la intelectualidad y eche los cimientos de una nueva fe; debe existir el despertar de un nuevo sentido que reverá todas las viejas cosas desde un ángulo perceptivo enteramente renovado. En el dhyána no existe ninguna de estas cosas, pues es meramente un ejercicio aquietador de la mente. Como tal tiene, sin duda, sus propios méritos, mas el Zen no ha de identificarse con tales dhyánas. Por ello el Buda no se mostró satisfecho con sus dos maestros Sankhyas, en cuya doctrina las meditaciones eran tantas etapas de auto-abstracción o aniquilación del pensamiento.

5) El satori no es ver a Dios tal cual es, como pueden afirmarlo algunos místicos cristianos. *Desde sus mismos inicios el Zen aclaró su tesis principal, que consiste en ver dentro de la obra de la creación y no en entrevistar al creador mismo.* Este puede que se halle muy ocupado moldeando su universo, pero el Zen puede continuar su propia obra aunque aquél no se halle allí, pues no depende de su apoyo. Cuando capta la razón de vivir la vida, se queda satisfecho. Hoyen, de Goso-zan, acostumbraba extender su mano y preguntar a sus discípulos por qué se llamaba mano. Cuando se conoce la razón, hay satori y tenemos Zen. *Mientras que con respecto al Dios del*

misticismo existe la captación de un objeto definido, y cuando se tiene a Dios, se excluye lo que no es Dios. Esto es auto-limitación. El Zen quiere libertad absoluta, incluso de Dios. "Sin morada", significa eso; "*Limpia tu boca hasta cuando pronuncies la palabra 'Buda'*", implica la misma cosa. No es que el Zen quiera ser morbosamente profano y ateo, sino que conoce lo incompleto de un nombre. Por eso cuando a Yakusan (Yüeh-shan) se le pidió que disertase, no profirió palabra y en vez de ello descendió del pulpito y se alejó hacia su habitación. Hyakujo (Pai-chang) se limitó a dar unos pocos pasos adelante, permaneció en silencio y abrió sus brazos: esta fue su exposición sobre un gran principio del Budismo.

6) El satori es la experiencia individual más íntima y por tanto no puede expresarse con palabras ni describirse de manera alguna. Todo cuanto podemos hacer a modo de comunicación de la experiencia a los demás, es sugerir o indicar, y esto sólo a modo de tentativa. Quien lo tuvo entiende prestamente cuando se le dan tales indicaciones, mas cuando procuramos vislumbrarlo a través de indicaciones dadas, fracasamos cabalmente. Entonces nos parecemos al hombre que dice que ama a la mujer más bella del mundo y que sin embargo nada sabe de su prosapia o posición social, de su nombre personal o familiar, nada sabe de su individualidad tanto física como moral. Además, nos parecemos al hombre que levanta una escalera en un sitio de confluencia de cuatro caminos, para ascender con ella hasta el piso superior de una mansión, y que con todo no sabe con precisión dónde está la mansión, si en el Este o el Oeste, en el Norte o el Sud. El Buda fue muy preciso cuando ridiculizó a todos aquellos filósofos y vanos charlatanes de su tiempo, que meramente se ocuparon de abstracciones, rumores vacuos e indicaciones infructíferas. Por tanto el Zen quiere que alcemos la escalera precisamente en el frente del palacio mismo a cuyo piso superior hemos de ascender. Cuando podemos decir: "Esta es la personalidad, esta es la casa", entrevistamos cara a cara al satori y lo realizamos por nosotros mismos. *(Ditthe va dhamme sayam abhiñña sacchikatvá.)*

7) El satori no es un estado morboso de la mente, ni un tema propio de la psicología anormal. Si se trata de algo, es un estado mental perfectamente normal. Cuando hablamos de cataclismo mental, podemos ser inducidos a considerar al Zen como algo separado del común de la gente. Esta es una opinión equivocada acerca del Zen, sostenida lamentablemente por críticos prejuiciosos. Como lo declaró Nansen (Nanch'üan) es nuestro "pensamiento cotidiano". Más tarde, cuando un monje preguntó al maestro[20] qué había querido decir con "pensamiento cotidiano", le dijo:

"Bebiendo te, comiendo arroz,
paso mi tiempo tal como viene;
observando el río, contemplando las montañas,
¡Cuán sereno y descansado verdaderamente me siento!"

Todo depende del ajuste del gozne ya sea que la puerta se abra hacia adentro o hacia afuera. Hasta en el guiñar de un ojo, cambia toda la cuestión, y tenemos Zen, somos tan perfectos y normales como siempre. Más que eso, mientras tanto hemos adquirido algo enteramente nuevo. Todas las actividades mentales funcionan ahora según una clave diferente, que es más satisfactoria, más pacífica, y más plena de goce que algo tenido jamás. Se altera el tono de la vida. Hay en ella algo rejuvenecedor. Las flores primaverales lucen más bellas, y el río de la montaña corre más fresco y transparente. La revolución subjetiva que produce este estado de cosas no puede llamarse anormal. Cuando la vida se torna más disfrutable y su extensión es tan vasta como el universo mismo, debe haber en el satori algo cabalmente saludable y digno para que se pugne por su logro.

8) Se supone que vivimos en el mismo mundo, pero ¿quién puede decir que lo que vulgarmente llamamos una piedra caída ante esta ventana sea la misma cosa para todos

[20] Pao-tz'u Wén-ch'in, discípulo de Pao-fu Ts'ung-chan, que murió en el año 928 d'.C.

nosotros? Según el modo con que la miremos, para algunos la piedra cesa de ser piedra, mientras que para otros sigue siendo por siempre un indigno espécimen del producto geológico. Y esta divergencia inicial de criterios concita una serie interminable de divergencias posteriores en nuestras vidas moral y espiritual. ¡Basta retorcer apenas, por así decirlo, nuestra modalidad de pensamiento, y qué mundo de diferencias surgirá eventualmente entre uno y otro! Lo mismo ocurre con el Zen; el satori es este retorcer, o más bien este atornillar, no en el sentido equivocado, sino en un sentido más profundo y pleno, y el resultado es la revelación de un mundo de valores enteramente nuevos.

Además, usted y yo tomamos una taza de te. El acto es similar en apariencia, ¿pero quién puede decir qué vasta brecha hay subjetivamente entre usted y yo? En su acto de beber puede no haber Zen, mientras el mío está lleno hasta el borde de Zen. La razón es que uno se desplaza en el círculo lógico y el otro está fuera de él; vale decir, en un caso se afirman las denominadas rigurosas normas intelectivas, y el actor, hasta cuando actúa, es incapaz de liberarse de estas ataduras intelectuales; mientras en el otro caso, el sujeto descubrió un nuevo sendero y no es del todo consciente de la dualidad de su acto; en él la vida no está partida entre objeto y sujeto, ni entre quien actúa y lo actuado. En ese instante beber significa para él el hecho en conjunto, el mundo en conjunto. El Zen vive y, por tanto, es libre, mientras nuestra vida "corriente" está en la esclavitud; el satori es el primer paso hacia la libertad.

9) El satori es la Iluminación *(sambodhi).* En la medida en que el Budismo es la doctrina de la Iluminación, como sabemos que lo es, desde su literatura más primitiva hasta la última, y en la medida en que el Zen asegura que el satori es su culminación, el satori debe decirse que representa el espíritu mismo de la doctrina budista. Cuando se anuncia como la transmisión del citta búdico *(fo-hsin),* sin depender de la exposición lógica ni discursiva de los escritos canónicos, ya sea el Hínayána o el Maháyána, de ningún modo exagera su característica fundamental que lo distingue de las demás escuelas budistas surgidas en Japón y China. Sea esto lo que fuere, no hay duda que el Zen es uno de los bienes más preciosos y en muchos aspectos más destacables, legados al pueblo oriental. Aunque se lo considere la forma budista del misticismo especulativo, desconocido para Occidente en la filosofía de Plotino, Eckhart, y sus seguidores, su literatura completa solamente, a partir del sexto patriarca, Yenó (Hui-néng, 638-713), tan bien conservada, es digna del estudio serio de eruditos y buscadores de la verdad. Y entonces todo el cuerpo de koans, que sistemáticamente gradúan el progreso del despertar espiritual, es en la actualidad el tesoro maravilloso en manos de los monjes Zen del Japón.

MÉTODOS PRÁCTICOS DE INSTRUCCIÓN ZEN

"¿Qué es el Zen?" Esta es una de las preguntas más difíciles de responder. Me refiero a la satisfacción del que interroga, pues el Zen rehúsa, hasta a modo de tentativa, ser definido o descripto de manera alguna. El mejor modo de entenderlo será, por supuesto, estudiarlo y practicarlo al menos unos años en la Sala de Meditación. Por tanto, incluso después que el lector haya leído totalmente este Ensayo, aún estará desconcertado en cuanto al significado real del Zen. De hecho, es la naturaleza misma del Zen la que elude toda definición y explicación; vale decir, el Zen no puede ser convertido en ideas, jamás puede ser descripto en términos lógicos. Por esta razón los maestros Zen

declaran que es 'independiente de la letra', siendo 'una transmisión especial fuera de las enseñanzas ortodoxas'. Pero la finalidad de este Ensayo no es precisamente demostrar que el Zen sea algo ininteligible y que de nada sirva intentar discurrir a su respecto. Mi objeto, por el contrario, será aclararlo hasta el máximo de mi capacidad, por más imperfecta e inadecuada que ésta sea. Y hay diversos modos de hacer esto. El Zen puede ser encarado psicológicamente, ontológicamente, epistemológicamente, o históricamente, como lo hice en la primera parte de este libro hasta cierto punto. Todos esos aspectos son extremadamente interesantes, cada cual en su curso, pero se trata de una gran empresa que requiere años de preparación. Por lo tanto, lo que propongo hacer aquí será una exposición práctica del tópico central, brindando algunos aspectos ¿el *modus operandi* de la instrucción Zen como la desarrollan los maestros para la iluminación de los discípulos. La lectura de estos relatos nos ayudará a introducirnos en el espíritu del Zen hasta los límites de su inteligibilidad.

I

Tal como lo concibo, el Zen es el hecho último de toda filosofía y religión. Todo esfuerzo intelectual debe culminar en él, o más bien debe comenzar en él, si es que ha de rendir frutos prácticos. Toda fe religiosa debe brotar de él si ha de demostrarse cabalmente eficiente y vívidamente funcional en nuestra vida activa. Por tanto, el Zen no es necesariamente la fuente del pensamiento y la vida budistas solamente; está también muy vivo en el Cristianismo, el Mahometanismo, el Taoísmo e incluso en el Confucianismo positivista. Lo que hace que todas estas religiones y filosofías sean vitales e inspiradoras, sosteniendo su utilidad y eficiencia, se debe a que en ellas está presente lo que podemos designar como el elemento Zen. El mero escolasticismo y el mero sacerdotalismo jamás crearán una fe viva. La religión requiere algo interiormente impulsor, energético y capaz de realizar la labor. El intelecto es útil en su sitio, pero cuando trata de cubrir todo el campo de la religión reseca la fuente de la vida. El sentimiento (o la mera fe) es tan ciego que atrapará cualquier cosa que se le cruce, aferrándose a ella como la realidad final. El fanatismo es bastante vital en cuanto atañe a su explosividad, pero no se trata de una religión verdadera, y su consecuencia práctica es la destrucción de todo el sistema, para no hablar del destino de su propio ser. El Zen es lo que hace que el sentimiento religioso se desplace a través de su canal legítimo y lo que da vida al intelecto.

El Zen hace esto dando un nuevo punto de vista para contemplar las cosas, un nuevo modo de apreciar la verdad y belleza de la vida y del mundo, descubriendo una nueva fuente de energía en los más recónditos recovecos de la conciencia, y concediéndonos un sentimiento de plenitud y suficiencia. Vale decir, el Zen opera milagros reviendo todo el sistema de la propia vida interior y franqueando un mundo hasta entonces jamás soñado. Esto puede llamarse resurrección. Y el Zen tiende a poner énfasis sobre el elemento especulativo, aunque confesamente se oponga a esto más que nada en todo el proceso de la revolución espiritual, y a este respecto el Zen es verdaderamente budista. O quizás sea mejor decir que el Zen utiliza la fraseología perteneciente a las ciencias de la filosofía especulativa. Evidentemente, el elemento sentimental no es tan destacadamente visible en el Zen como en las sectas de la Tierra Pura donde el "bhakti" (la fe) es todo en todos; por el otro lado, el Zen pone énfasis sobre la facultad de ver *(darsana)* o conocer *(vidyá) aunque no en el sentido de razonar sino en el de captar intuitivamente.*

Según la filosofía del Zen somos demasiado esclavos del modo convencional de pensar, que es extremadamente dualista. *No se admite "interpenetración" alguna, no tiene lugar la fusión de opuestos en nuestra lógica cotidiana. Lo que pertenece a Dios no es de este mundo, y lo que es de este mundo es incompatible con lo divino. Lo negro no es blanco, y lo blanco no es negro. El tigre es tigre, y el gato es gato, y nunca serán uno. El agua fluye, la montaña se eleva. Así es como marchan las cosas e ideas en este universo de sentidos y silogismos. S*in embargo, el Zen altera este esquema del

pensamiento y lo sustituye con uno nuevo en el que no existe la lógica, ni el ordenamiento dualista de las ideas. Creemos principalmente en el dualismo debido a nuestra doctrina tradicional. El que las ideas correspondan realmente a los hechos es otro asunto que requiere una investigación especial. *Por lo común no indagamos en el asunto, sólo aceptamos lo que se nos instila en las mentes; pues aceptar es más conveniente y práctico, y la vida, hasta cierto punto, aunque no en la realidad, con ello se hace más cómoda*. Por naturaleza somos conservadores, no porque seamos perezosos, sino porque nos gusta el sosiego y la paz, incluso superficialmente. Mas llega el tiempo en el que la lógica tradicional no es más sustentadora de la verdad, pues empezamos a experimentar contradicciones, cismas y, consiguientemente, angustia espiritual. Perdemos el confiado sosiego que experimentábamos cuando seguimos ciegamente los métodos tradicionales de pensar. Eckhart dice que todos buscamos el sosiego quizás conscientemente o no, así como la piedra no puede dejar de desplazarse hasta entrar en contacto con la tierra. Evidentemente, el sosiego que nos pareció disfrutar antes de despertar a las contradicciones implícitas en nuestra lógica, no fue el sosiego real, la piedra se mantuvo en caída hacia el suelo. ¿Dónde está entonces el suelo del no-dualismo en el que el alma puede real y ciertamente estar tranquila y bendecida? Para citar nuevamente a Eckhart: *"La gente simple concibe que hemos de ver a Dios como si El estuviese de ese lado y nosotros de éste. No es así; Dios y yo somos uno en el acto de mi percepción de El."* En esta unidad absoluta de las cosas el Zen establece los cimientos de su filosofía.

La idea de la unidad absoluta no es propiedad exclusiva del Zen; hay otras religiones y filosofías que predican la misma doctrina. Si el Zen, como los demás nonismos o teísmos, se hubiese limitado a establecer este principio sin contar específicamente con nada conocido como Zen, hace tiempo que hubiera dejado de existir como tal. Mas en el Zen hay algo único que estructura su vida y justifica sus reclamos de ser la más preciosa herencia de la cultura oriental. El siguiente "mondó" o diálogo (literalmente, pregunta y respuesta) nos dará un atisbo de los métodos del Zen. Un monje preguntó a Jósh'u (Chao-chou), uno de los máximos maestros de la China: "¿Cuál es la única palabra última de la verdad?"

En vez de darle cualquier respuesta específica efectuó una contestación simple, diciendo: "Sí". Naturalmente, el monje no llegó a apreciar sentido alguno en esta clase de réplica, e interrogó por segunda vez. Ante esto, el maestro le gritó: "¡No soy sordo! [1] ¡Véase cuan irrelevantemente (diría yo) se encara aquí el omni-importante problema de la unidad absoluta o de la razón última! Pero esto es característico en el Zen; aquí es donde el Zen trasciende la lógica y vence a la tiranía e interpretación errónea de las ideas. Como dije antes, el Zen no se fía del intelecto, no confía en los métodos tradicionales y dualistas del razonamiento, y maneja los problemas siguiendo su propia modalidad original.

Citemos otro ejemplo antes de avanzar más dentro del tema propiamente dicho. El mismo viejo Jóshu fue interrogado en otra oportunidad: "Una luz se divide en cientos de miles de luces, ¿puedo preguntar dónde se origina esta luz única?"[2] Esta pregunta, como la men-

[1] Otra vez, al ser interrogado Jóshu sobre la "primera palabra", tosió. El monje observó: "¿Esto no se trata de aquello?" "¿Por qué? ¿A un viejo no le está permitido toser?" Esta fue la rápida réplica del viejo maestro. Jóshu tuvo aún otra ocasión de expresar su opinión sobre la palabra única. Un monje le preguntó: "¿Cuál es la palabra única?" El maestro le interrogó: "¿Qué dices?" "¿Cuál es la palabra única?" Repetida la pregunta, Jóshu dio su veredicto: "Tú la conviertes en dos".
Shuzan (Shu-shan) fue interrogado en una ocasión: "Un viejo maestro dice: 'Hay una sola palabra que, cuando se la entiende, borra los pecados de innumerables kalpas'. ¿Cuál es esta palabra única?" Shuzan respondió: "Precisamente bajo tu nariz." "¿Cuál es el significado último de esto?" "Esto es todo lo que puedo decir": esta fue la conclusión del maestro.

[2] Hay muchos mondos que dan a entender el mismo tópico. El más conocido es el de Jóshu, citado en otra parte; de los otros mencionamos el siguiente. Un monje preguntó a Risan (Li-shan): "Todas las cosas se reducen al vacío, ¿pero dónde se reduce el vacío?" Risan respondió: "La lengua es demasiado corta para explicártelo." "¿Por qué es demasiado corta?" "Dentro y fuera, es de una sola talidad", dijo el maestro.
Un monje preguntó a Keisan (Ch'i-shan): "Cuando se disuelven las relaciones, todo se reduce al vacío; ¿pero dónde se reduce el vacío?" El maestro llamó al monje, y éste replicó: "Sí". Entonces el maestro le llamó la atención diciendo: "¿Dónde está el vacío?" El monje dijo: "Por favor, dímelo tú." Keisan respondió: "Se parece al persa que prueba un pimiento." Si bien la luz única es una cuestión etiológica en la medida en que el punto de discusión es su origen, las cuestiones aquí referidas son teleológicas, porque la reducción última del vacío es el tópico por resolver. Mas como el Zen trasciende el tiempo y la historia, sólo reconoce un curso sin principio ni fin del devenir. Cuando conocemos el origen de la luz única, asimismo conocemos dónde termina el vacío.

cionada en último término, es uno de los problemas filosóficos más hondos y desconcertantes. Pero el viejo maestro no perdió mucho tiempo en responder la pregunta, ni recurrió a discusión verbal alguna. Simplemente arrojó una de sus sandalias, sin efectuar observación alguna. ¿Qué quiso decir con eso? Para entender todo esto es necesario que adquiramos un "tercer ojo", como dicen, y aprender a mirar las cosas desde un nuevo punto de vista.

¿Cómo es este nuevo modo de mirar las cosas, demostrado por los maestros Zen? Sus métodos son naturalmente fuera de lo común, inconvencionales, ilógicos, y consiguientemente incomprensibles para los no iniciados. El objeto de este Ensayo será describir aquellos métodos clasificados bajo los siguientes títulos generales: **I. Método Verbal**, y **II. Método Directo**. El primer método puede dividirse en: *1) Paradoja; 2) Trascendencia de los Opuestos; 3) Contradicción; 4) Afirmación; 5) Repetición; y 6) Exclamación.* El Método denominado Directo, *significa un despliegue de fuerza física, y puede subdividirse en diversos grupos tales como: gesto, postura, cumplimiento de un conjunto definido de actos, dirección de los demás para que se desplacen, etc.* Mas como no deseo ofrecer aquí ninguna clasificación científica y rotunda de los métodos con que los maestros Zen tratan a sus discípulos a fin de iniciarlos en los misterios del Zen, no intentaré ser exhaustivo en este artículo. Más adelante daré un enfoque completo sobre el Método Directo. Consideraré satisfecho mi intento si logro que el lector adquiera aquí cierta comprensión respecto de las tendencias y peculiaridades generales del Budismo Zen.

II

Es bien sabido que todos los místicos son afectos a las paradojas para exponer sus propias opiniones. Por ejemplo, un místico cristiano puede decir: "Dios es real, empero es nada, es vacío infinito; es al mismo tiempo omni-ser y no-ser. El reino divino es real y objetivo; y al mismo tiempo está dentro de mí mismo. Yo mismo soy el cielo y el infierno." Otro ejemplo es la "oscuridad divina" o el "móvil inmóvil" de Eckhart. Creo que podemos escoger al azar tales expresiones de la literatura mística y recopilar un libro de irracionalidades místicas. A este respecto el Zen no es una excepción, mas en su modo de expresar así la verdad, hay algo que podemos designar como característicamente Zen. Ofreceré unos pocos ejemplos. Según Fudaishi (Fu-ta-shih):

"Ando con las manos vacías y con todo la espada está en mis manos;
marcho a pie, y con todo a grupas de un buey voy cabalgando:
cuando traspongo el puente,
he aquí que el agua no fluye, pero el puente sí."

Esto suena como completamente fuera de razón, pero de hecho el Zen abunda en esas irracionalidades gráficas. "La flor no es roja, ni el sauce es verde", es una de las más conocidas expresiones del Zen, y se la considera igual en su afirmativa: "La flor es roja y el sauce es verde." Para ubicarlo en una fórmula lógica, leámoslo así: "A es a la vez A y no-A." De ser así, yo soy yo y con todo tú eres yo. Un filósofo hindú afirma *Tat twan asi,* Tú eres eso. De ser así, el cielo es el infierno y Dios es el Demonio. ¡Para los piadosos cristianos ortodoxos, qué doctrina chocante es el Zen!

Cuando el señor Chang bebe, el señor Li se embriaga.

El "silencioso pero tronante" Vimalakírti confesaba que estaba enfermo porque todos sus semejantes estaban enfermos. Debe decirse que todas las almas sabias y amantes son encarnaciones de la Gran Paradoja del universo. Pero estoy entrando en disgresiones. Lo que quería decir era que el Zen es más audazmente concreto en sus paradojas que las demás

doctrinas místicas. Estas se reducen, en mayor o menor medida, a afirmaciones generales relativas a la vida, a Dios o al mundo, pero el Zen lleva sus aseveraciones paradójicas dentro de todo detalle de nuestra vida cotidiana. No vacila en negar lisa y llanamente todos nuestros más familiares hechos de la experiencia. "Estoy aquí escribiendo y con todo no he escrito una palabra. Tal vez usted esté leyendo esto ahora y con todo no hay en el mundo una persona que lea. Soy cabalmente ciego y sordo, pero todo color es reconocido y todo sonido es discernido." Los maestros Zen seguirían de modo parecido, indefinidamente. Basho (Pa-chiao), monje coreano del siglo IX, pronunció una vez un sermón que decía así: "Si tienes un cayado *(shujo,* o *chu-chang* en chino), te daré uno; si no lo tienes, te lo quitaré."

Cuando Jóhu, el gran maestro Zen a quien mencioné reiteradamente, fue interrogado sobre lo que le daría si acudiera a él un semejante castigado por la pobreza, replicó: "¿Qué falta en él?[3] En otra ocasión cuando se le dijo: "Si un hombre acude a ti con nada, ¿qué le dirías?", su respuesta inmediata fue: "¡Tírala!" Podemos preguntarle: "Si un hombre no tiene nada, ¿qué tirará? Si un hombre es pobre, ¿puede decírsele que se basta a sí mismo? ¿No está necesitado de todo? Cualquiera sea el significado de estas respuestas de Jóshu, las paradojas son cabalmente enigmáticas y desconcertantes para nuestro intelecto preparado lógicamente. "Llévate los bueyes del granjero y márchate con la comida del hambriento" es una frase favorita de los maestros Zen, quienes piensan que así podemos cultivar mejor nuestra granja espiritual y hartar al alma hambrienta de la sustancia de las cosas. Se cuenta que a Okubo Shibun, famoso por pintar el bambú, se le pidió que ejecutase un kakemono que representase un bosque de bambú. Dio su consentimiento y pintó con todo su reconocido arte un cuadro en el que el bosquecillo íntegro de bambú era rojo. El cliente, al recibirlo, se maravilló ante el extraordinario arte con que había sido ejecutada la pintura y, acudiendo a la residencia del artista, le dijo: "Maestro, vine a agradecerte el cuadro; pero, discúlpame, al bambú lo has pintado de rojo." "Bien", gritó el maestro, "¿de qué color lo desearías?" "Por supuesto, negro", replicó el cliente. "¿Y quién", preguntó el artista, "vio jamás un bambú de hojas negras?" Cuando se está tan acostumbrado a cierta modalidad de considerar las cosas, ¡está tan lleno de dificultades dar un giro y empezar sobre una nueva línea de procedimiento! El verdadero color del bambú quizás no es rojo, negro ni verde, ni ningún otro color que conozcamos. Tal vez es rojo, al igual que tal vez es negro. ¿Quién lo sabe? Las paradojas imaginadas puede ser que, después de todo, no sean paradojas

[8] Otra vez se le dijo a un monje: "!Aférrate a tu pobreza!" la respuesta de Yegu (Nan-yüan Hui-yung) a su monje castigado por la pobreza fue más consoladora: "Posees un puñado de gemas." El tema de la pobreza es omni-importante en nuestra experiencia religiosa, pobreza no sólo en el sentido material sino también en el espiritual. E1 ascetismo debe tener como principio sustentador un sentido mucho más hondo que el de refrenar meramente los deseos y pasiones humanos; en él debe haber algo positivo y altamente religioso. "Ser pobre de espíritu", cualquiera sea el significado que pueda tener esta frase en el Cristianismo, es rico en significación para los budistas, en especial para los seguidores del Zen. Un monje, Sei-jei (Ch'ing-shi) acudió a Sozan (Tas'ao-shan), gran maestro de la escuela Sotó de China, y le dijo: "Soy un pobre monje solitario: te ruego tengas piedad de mi." "¡Oh monje, adelántate!" Cuando el monje se acercó al maestro, éste entonces exclamó: "Después de disfrutar tres tazas llenas de fino chiu (licor) destilado en Ch'ing-yüan, ¿aún protestas porque tus labios no están para nada húmedos?" Con relación a otro aspecto de la pobreza, cf. el poema de Hsiang-yen sobre ésta.

.

III

La forma siguiente en la que el Zen se expresa es la negación de los opuestos, que en algo corresponde a la "vía negativa" mística. La cuestión consiste en no ser "atrapado", como dirían los maestros, en ninguna de las cuatro proposiciones *(catushkotía):*

1) "Es A";
2) "Es no-A";
2) "Es A y no A";
y 4) "No es A ni no-A".

Cuando efectuamos una negación o una afirmación, estamos seguros de introducirnos en una de estas fórmulas lógicas de acuerdo con el método hindú de razonamiento. En la medida en que el intelecto se mueva en el surco dualista corriente, esto es inevitable. Corresponde a la naturaleza de nuestra lógica que se exprese así cualquier afirmación que efectuemos. Mas el Zen piensa que la verdad puede ser alcanzada cuando no se la afirma ni se la niega. Este es, en verdad, el dilema de la vida, pero los maestros Zen insisten siempre en eludir el dilema. Veamos si logran escaparse.

Según Ummon: "En el Zen hay libertad absoluta; a veces niega y otras veces afirma; sigue uno u otro curso a su antojo."

Un monje le preguntó: "¿Cómo niega?"

"Con el paso del invierno llega la primavera."

"¿Qué ocurre cuando llega la primavera?"

"Llevando un cayado sobre los hombros, paseemos por los campos, hacia el Este o el Oeste, hacia el Norte o el Sud, y marquemos los pesados pasos para contento de nuestro corazón."

Este era un modo de liberarse demostrado por uno de los máximos maestros de la China. He aquí otro modo.

Por lo general los maestros marchan con una vara corta, conocida como shippé *(chu-pi),* o al menos así lo hacían en la antigua China. No interesa que sea un shippé o no; de hecho, cualquier cosa responderá a nuestros propósitos. Shuzan, célebre maestro Zen del siglo x blandió su vara y dijo a un grupo de sus discípulos; "No llaméis shippé a esto; si lo hacéis, afirmáis. Tampoco neguéis que es un shippé; si lo hacéis, negáis. Aparte de la afirmación y la negación, ¡hablad, hablad!" La idea consiste en liberar nuestras mente de marañas dualistas y sutilezas filosóficas. Un monje salió de la fila, quitó el shippé de la mano del maestro y lo arrojó al piso. ¿Esta es la respuesta? ¿Este es el modo de responder al pedido del maestro para que "hablen"? ¿Este es el modo de trascender las cuatro proposiciones, las condiciones lógicas del pensamiento? En pocas palabras, ¿éste es el modo de ser libre? En el Zen nada es estereotipado, y habrá quien pueda resolver la dificultad de manera muy diferente. Es aquí donde el Zen es original y creativo.

Ummon expresó la misma idea con su cayado, que alzó, diciendo: "¿Qué es esto? Si decís que es un cayado, vais derecho al infierno; pero si no es un cayado, ¿qué es?"

El método de Hima (Pi-mo) se desvía en cierto modo de esto. Acostumbraba llevar una vara ahorquillada y siempre que un monje acudía a él y hacía una reverencia, aplicaba la vara en el cuello del monje, diciendo: "¿Qué demonio te enseñó a ser un monje sin hogar? ¿Qué demonio te enseñó a andar errante? Ya sea que digas algo o que no digas nada, lo mismo has de morir bajo mi horquilla: ¡habla, habla, sé rápido!"

Tokusan (Té-shan) fue otro monje que blandía una vara al mismo efecto; pues acostumbraba decir: "¡No importa lo que digas o lo que no digas, lo mismo tendrás treinta golpes!"

Cuando dos facciones de monjes discutían sobre la propiedad de un gato, el Maestro Nansen (Nan-ch'üan P'u-yüan, 749-835) salió, tomó al animal y les dijo: "Si podéis decir una palabra, éste se salvará: si no, será muerto." Por supuesto, con "una palabra" quiso decir la que trascendiese la afirmación y la negación, como cuando se le pidió a Jóshu "una sola palabra de la verdad última". Nadie respondió, entonces el maestro mató al pobre animalito. Nansen parecería un budista cruel, pero su punto era el siguiente: Decir "esto es" nos envuelve en un dilema; decir "esto no es" nos coloca en el mismo aprieto. Para alcanzar la verdad debe evitarse este dualismo. ¿Cómo evitarlo? No sólo mediante la pérdida de la vida de un gato, sino también mediante la pérdida de la vida y el alma, si no se llega a trasponer este *impasse.* De ahí el drástico procedimiento de Nansen. Más tarde, por la noche, Jóshu, que era uno de sus discípulos, regresó y el maestro le contó el incidente del día. De inmediato Jóshu se quitó una de sus sandalias de paja y colocándosela sobre la cabeza empezó a alejarse. Ante esto, el maestro dijo: "¡Qué lástima que

no estuvieses hoy con nosotros, pues podrías haber salvado al gato!" Sin embargo, esta extraña conducta fue el modo con que Jóshu afirmó la verdad que trasciende el dualismo de "ser" (sai) y "no ser" *(asat).*

Mientras Kyózan (Yang-shan, 804-899) residía en Tóhei (Tung-ping), de Shao-chou, su maestro Isan (Wei-shan, 771-853) —ambos eran célebres maestros Zen de la dinastía Tang— le envió un espejo acompañado por una carta. Kyózan exhibió el espejo ante una congregación de monjes y dijo: '¡Oh monjes, Isan envió aquí un espejo! ¿Este espejo es de Isan o mío? Si decís que es de Isan, ¿cómo es que el espejo está en mis manos? Si decís que es mío, ¿no llegó procedente de Isan? Si efectuáis una afirmación apropiada, será retenido aquí. Si no podéis, será roto en pedazos." Dijo esto tres veces, pero nadie hizo siquiera un intento de responder. Entonces el espejo fue roto. Esto es algo parecido al caso del gato de Nansen. En ambos casos los monjes fracasaron en salvar a la víctima inocente o al valioso tesoro, simplemente porque sus mentes no estaban aun libres del intelectualismo y eran incapaces de atravesar las marañas alzadas deliberadamente por Nansen en un caso y por Kyózan en el otro. El método Zen de preparar a sus seguidores aparece así completamente fuera de razón e innecesariamente inhumano. Mas los ojos del maestro están siempre sobre la verdad absoluta y con todo al alcance en este mundo de particularidades. Si puede lograrse esto, ¿qué interesa si se rompe una cosa conocida como valiosa y se sacrifica un animal? ¿No es más importante la recuperación del alma que la pérdida de un reino?

Kyógen (Hsiang-yen), discípulo de Isan (Wei-shan) con quien nos familiarizamos precisamente ahora, dijo en uno de sus sermones: "Esto se parece al hombre sobre un precipicio de mil pies de altura; está allí colgando con la rama de un árbol entre sus dientes; los pies están muy lejos del suelo, y sus manos no se aferran a nada. Suponed que viniera otro hombre a plantearle una pregunta: "¿Cuál es el significado de que el primer patriarca viniera aquí procedente del Oeste?" Si este hombre abriese la boca para contestar, es seguro que caería y perdería su vida; pero si no respondiese, debería decirse que ignoraba al consultante. ¿En este momento crítico, qué tendría que hacer?" Esto es ubicar la negación de los opuestos de un modo muy gráficamente ilustrativo. El hombre sobre el precipicio se halla atrapado en un dilema de vida y muerte, y no puede haber sutilezas lógicas. El gato puede ser sacrificado ante el altar del Zen, el espejo puede ser roto en el piso, ¿pero qué hay respecto de nuestra propia vida? Se dice que el Buda, en una de sus vidas anteriores, se lanzó dentro de las fauces de un monstruo devorador de hombres, a fin de obtener la estrofa total de la verdad. El Zen, al ser práctico, quiere que tomemos la misma noble determinación de renunciar a nuestra vida dualista en pos de la iluminación y la paz eterna. Pues el Zen dice que su puerta se abrirá cuando se alcance esta determinación.

El dualismo lógico de "ser" *(asti)* y "no ser" *(nasti)* lo expresan frecuentemente los maestros Zen mediante términos tan contrastados como los utilizados en nuestra charla cotidiana: "tomar la vida" y "dar la vida", "capturar" y "liberar", "dar" y "quitar", "entrar en contacto" y "apartarse de", etc. En una ocasión Ummon alzó su cayado y declaró: Todo el mundo, el cielo y la tierra, debe completamente su vida y muerte a este cayado." Salió un monje y preguntó: "¿Cómo muere?" "¡Retorciéndose en agonía!" "¿Cómo es restaurado a la vida?" "Mejor que hubieses sido cocinero." "Cuando no se lo hace morir ni vivir, ¿qué dirías?"

Ummon se levantó de su asiento y dijo: "Mo-hé-pan-jé-po-lo-mi-ta!" *(Mdhá-prajñá-páramitá).* Esta fue la síntesis de Ummon, la "palabra unida" de la verdad última, en la que se unifican concretamente la tesis y la síntesis, y a la que resultan inaplicables *(rahita)* las cuatro proposiciones.

IV

Llegamos ahora a la tercera clase, que definí como "contradicción", con la que me refiero a la negación del maestro Zen, implícita o expresamente, de lo que él mismo afirmó o de lo que fue afirmado por otro. A la misma pregunta su respuesta es a veces "No", y otras "Sí". O a un hecho bien conocido y plenamente establecido le da una negación calificada. Desde un punto de vista corriente el maestro no merece confianza, empero éste parece pensar que la verdad del Zen requiere tales contradicciones y negaciones; pues el Zen tiene su propia norma que, para nuestras mentes con sentido común, consiste precisamente en negar todo lo que apropiadamente tenemos por verdadero y real. A pesar de estas confusiones aparentes, la filosofía del Zen es guiada por un principio vasto que, una vez captado, hace que su confusión se convierta en clarísima verdad.

Un monje preguntó al sexto patriarca de la secta Zen de la China, que floreció a fines del siglo VII y principios del VIII: '¿Quién alcanzó los secretos de Wobai (Huang-mei) ?" Wobai es el nombre de la montaña donde el quinto patriarca, Hung-jén, acostumbraba residir, y era un hecho bien conocido que Hui-néng, el sexto patriarca, estudió con él el Zen y lo sucedió en la línea ortodoxa de transmisión. Por tanto, no se trataba, en realidad, de una pregunta corriente, que buscase información sobre hechos. Tenía un objeto cabalmente ulterior. La réplica del sexto patriarca fue: "Quien entiende el Budismo, alcanzó los secretos de Wobai."

"¿Los alcanzaste, entonces?"
"No, no los alcancé."
"¿Cómo es", preguntó el monje, "que no los alcanzaste?".
La respuesta fue: "No entiendo el Budismo." [4]

¿No entendía realmente el Budismo? ¿O es que no entender es entender? Esta es también la filosofía del *Kena-Upanishad.*

La auto-contradicción del sexto patriarca es algo blanda e indirecta cuando se la compara con la de Dogo (Tao-wu). Este sucedió a Yakusan (Yüeh-shan Wei-yen, 751-834), mas cuando Gohó le preguntó si conocía al viejo maestro de Yakusan, lisa y llanamente lo negó, diciendo: "No, no lo conozco." Sin embargo, Gohó insistió. "¿Por qué no lo conoces?" "No lo conozco, no lo conozco", fue la enfática aseveración de Dogo. Este rehusó así, singularmente, dar razón alguna, excepto negando simple y forzadamente el hecho que resultaba evidente para nuestro conocimiento basado en el sentido común.

Los estudiosos del Zen conocen mejor que el caso recién citado otra contradicción enfática e inequívoca de Tesshikaku (T'ieh-tsui). Este era discípulo de Jóshu (Chao-chou). Cuando visitó a Hógen (Fa-yen-Wén-i, muerto en el año 958), otro gran maestro Zen, éste le preguntó cuál era el último lugar del cual llegaba, Tesshikaku replicó que venía de Jóshu. Hogen le dijo: “Tengo entendido que una vez el ciprés fue tema de su charla. ¿Eso fue realmente así?"

Tesshikaku fue positivo en su negación, diciendo: "No tuvo tal charla."

Hógen protestó: "Últimamente, todos los monjes que llegan provenientes de Jóshu hablan de su referencia al ciprés en respuesta a la pregunta de un monje: "¿Cuál fue el objeto real de la llegada de Bodhidharma a Oriente?" "¿Cómo" dices que Jóshu no hizo tal referencia al ciprés?"

Entonces Tesshikaku barbotó: "Mi difunto maestro nunca efectuó tal charla; si tienes a bien, no lo aludas desdeñosamente,"

Hógen mucho admiró esta actitud de parte del discípulo del famoso Jóshu, y dijo: "¡Verdaderamente, eres hijo de un león!"

En la literatura Zen, la llegada de Dharma procedente del Oeste —vale decir, de la India— se convierte con mucha frecuencia en tema de discusión. Cuando se formula una pregunta respecto del objeto real de su llegada a la China, aquélla se refiere al principio último del Budismo, y nada tiene que ver con su motivación personal que hizo que cruzase el océano, descendiendo en algún punto de la costa Sud de la China. La cuestión no consiste aquí en el hecho histórico. Y a esta pregunta omni-importante se le da numerosas respuestas, tan variadas e inesperadamente dispares, pero según los maestros Zen todas expresan la verdad de su doctrina.

Esta contradicción, negación o aseveración paradójica es el resultado inevitable del modo con que el Zen contempla la vida. Todo el énfasis de su disciplina es puesto sobre la captación

intuitiva de la verdad interior, hondamente escondida en nuestra consciencia. Y esta verdad, así revelada o despierta dentro de nosotros mismos, desafía la manipulación intelectual, o al menos no puede ser impartida a los demás a través de fórmula dialéctica alguna. Debe surgir de nosotros mismos, crecer dentro de nosotros mismos, y unificarse con nuestro propio ser. Lo que los demás —vale decir, las ideas o imágenes— pueden hacer es indicar el camino donde reside la verdad. Esto es lo que hacen los maestros Zen. Y las indicaciones que ellos proporcionan son natural e inconvencionalmente libres y renovadoramente originales. Como sus ojos están siempre fijos en la verdad última, todo cuanto pueden ordenar es utilizado para cumplir esa finalidad, sin tener en cuenta sus condiciones ni consecuencias lógicas. Esta indiferencia para con la lógica es afirmada a veces deliberadamente, para que conozcamos precisamente que la verdad del Zen es independiente del intelecto. De ahí la afirmación del *Prajñá-páramitá-Sútra*, de "No tener Dharma alguno sobre el cual discutir: esto es discutir acerca del Dharma". *(Dharmadesaná dharmadesaneti subhiíte pásti sa kascid ahormo yo djarrnadesana namotpalabhyate.)*

Haikyu (P'ei Hsiu), ministro de estado de la dinastía T'ang, fue devoto seguidor del Zen con Obaku. Un día le mostró un manuscrito en el que se basaba su comprensión del Zen. El maestro lo tomó, y poniéndolo a su lado, no efectuó movimiento alguno para leerlo, permaneciendo en silencio durante un rato. Luego dijo: "¿Entiendes?" "Absolutamente, no", respondió el ministro. "Si aquí tienes comprensión", dijo el maestro, "hay algo de Zen. Pero si ello se remite a papel y tinta, nuestra religión no ha de encontrarse en lado alguno." Algo análogo a esto ya lo advertimos en la entrevista de Hua-kin con Shóju Rónin. Al ser un hecho vivo, el Zen está únicamente donde se manejan hechos vivos. La apelación al intelecto es real y viva mientras surja directamente dé la vida. De lo contrario, ningún monto de logro literario ni de análisis intelectual resulta de provecho en el estudio del Zen.

Hasta aquí el Zen no parece ser sino una filosofía de la negación y la contradicción, mientras, de hecho, tiene su lado afirmativo, y en esto consiste la unicidad del Zen. En la mayoría de las formas del misticismo, especulativo o emocional, sus aseveraciones son generales y abstractas, y en ellas no hay mucho que específicamente las diferencie de algunos aforismos filosóficos. Blake, por ejemplo, canta:

"Ver un mundo en un grano de arena,
y un cielo en una flor silvestre,
sostén el infinito en la palma de tu mano
yla eternidad en una hora."

Además, escuche los exquisitos sentimientos expresados en las líneas de Wither:

"Con el murmullo de una fuente,
o el mínimo susurro de una rama;
con una margarita, cuyas hojas se esparcen
calladas, cuando Titán va a la cama;
o con un arbusto o un árbol umbrío.. .
Ella pudo inculcarme
más de lo que puede, en otros más sabios,
todo lo bello de la naturaleza."

No es muy difícil entender los sentimientos poéticos y místicos expresados por almas elevadamente sensitivas, aunque no todos comprendamos con exactitud cómo los sintieron. Hasta cuando Eckhart declara que "el ojo con el que veo a Dios es el mismo con el que Dios me ve a mí", o cuando Plotino se refiere a "aquello a lo que la mente, al volverse, piensa antes de pensarse", no encontramos que eso esté por completo más allá de nuestra comprensión para captar su significado en lo que a las ideas atañe y que éstas tratan de transmitir en estas expresiones místicas. Pero cuando llegamos a las declaraciones de los maestros Zen, quedamos enteramente desconcertados en cuanto a cómo tomarlas. Sus afirmaciones son tan irrelevantes, tan inapropiadas, tan irracionales, y tan sin sentido —al menos superficialmente— que quienes no obtuvieron el modo Zen de contemplar las cosas, difícilmente puedan acertar con su cara o ceca, como solemos decir.

La verdad es que hasta los místicos de alto vuelo son incapaces de librarse totalmente de la mancha intelectiva, y por regla general dejan "rastros" por los que se puede alcanzar su santa morada. "El vuelo de soledad en soledad" de Plotino es una gran expresión mística que demuestra cuan profundamente escudriñó el santuario interior de nuestra consciencia. Mas

respecto de ello hay aun algo especulativo o metafísico, que al fusionarse con las expresiones Zen citadas más adelante, tiene, como dirían los maestros, un aroma místico en la superficie. Mientras los maestros se complazcan en negaciones, negativas, contradicciones o paradojas, la mancha de la especulación no está cabalmente lavada. Naturalmente, el Zen no se opone a la especulación, pues ésta es asimismo una de las funciones de la mente. Mas el Zen recorrió un sendero completamente único, pienso, en la historia del misticismo, ya sea oriental u occidental, cristiano o budista. Unos pocos ejemplos bastarán para ilustrar mi criterio.

Un monje le preguntó a Jóshu: "Leí en el Sútra que todas las cosas retornan al Uno, ¿pero adónde retorna este Uno?" El maestro respondió: "Cuando yo estaba en la provincia de Tsing, tenía un manto que pesaba siete *chin."*

Cuando se le preguntó a Kórin (Hsiang-lin Yüan) cuál era el significado de la llegada de Bodhidharma desde el Oeste, su réplica fue: ¡"Luego de estar sentado largo tiempo, uno se siente fatigado." ¿Cuál es la relación lógica entre la pregunta y la respuesta? ¿Esto se refiere a que Dharma estuvo nueve años sentado contra la pared, como lo sostiene la tradición? De ser así, ¿su propaganda fue mucho ruido y pocas nueces para nada, salvo que se sintió fatigado? Cuando Kwazan (Hé-shan) fue interrogado sobre qué era el Buda, dijo: "Sé cómo tocar el tambor, ¡rub-a-dub, rub-a-dub! *(chieh ta* Jtu). Cuando Baso Dóichi enfermó, uno de sus discípulos acudió a averiguar sobre su estado. "¿Cómo te sientes hoy?" "Nichimen-butsu, Gwachhnenbutsu!", fue la contestación, que literalmente significa: "Buda rostro de sol, Buda rostro de luna!"

Un monje preguntó a Joshú: "Cuando el cuerpo se desmorona en pedazos y retorna al polvo, allí mora eternamente una sola cosa. Esto me lo dijeron, pero ¿dónde mora esta cosa única?" El maestro replicó: "Esta mañana hay otra vez viento." "Cuando se le preguntó a Shuzaa (Shou-shan) cuál era la enseñanza principal del Budismo, citó un verso:

"Junto al castillo del rey de Ch'u,
fluye hacia el Este la corriente del Ju."

"¿Quién es el maestro de todos los Budas?", fue la pregunta planteada a Bokuju (Mu-chou), quien como respuesta se limitó a canturrear una melodía: "Ting-ting, tung-tung, ku-ti, ku-tung!" Al preguntársele qué era el Zen, el mismo maestro dio la siguiente respuesta: "¡Na-mu-sambo!" *(namoratnatrayáya).* Sin embargo, el monje confesó que no podría entenderlo; entonces el maestro exclamó: "!Oh rana miserable! ¿De dónde es este malvado karma tuyo?" En otra ocasión la misma cuestión suscitó una respuesta diferente: "Makahannyaharamii!" *(maháprajñápáramitá).* Al no comprender el monje el significado último de la frase, el maestro prosiguió:

"Mi manto está todo gastado tras tantos años de uso,
y partes de él, que cuelgan flojamente en andrajos, fueron aventados hacia las nubes."

Citemos otro caso de Bokuju. Una vez un monje le preguntó: "¿Cuál es la doctrina que va más allá de los Budas y los Padres?" El maestro, alzando de inmediato su cayado, dijo a la congregación: "A esto lo llamo cayado, ¿y cómo le llamarías?" No se adelantó respuesta entonces el maestro, blandiendo nuevamente el cayado preguntó al monje: "¿No me preguntaste, acerca de la doctrina que va más allá de los Budas y los Padres?"

Una vez le preguntaron a Nanyin Yegu (Nan-yüan Hui-yung), qué era el Buda, y dijo: "¿Qué no es el Buda?" En otra ocasión su respuesta fue: "Nunca le conocí." Hubo todavía otra ocasión en la que dijo: "Espera a que haya uno, pues entonces te lo diré." En lo que atañe a Nanyin no parece ser muy incomprensible, pero lo que sigue desafiará nuestro análisis intelectual más agudo. Cuando el monje que interrogaba replicó ante la tercera afirmación del maestro, diciendo: "De ser así, en tí no hay Buda", el maestro aseveró con presteza: "Allí estás en lo cierto." Esto concitó una pregunta más: "¿Dónde estoy en lo cierto, señor?" "Este es el día treinta del mes", replicó el maestro.

Kisu Chijo (Kuei-tsung Chih-ch'ang) fue uno de los capaces discípulos de Baso (Ma-tsu). Estaba escardando el jardín cuando un erudito budista, versado en la filosofía del Budismo, acudió a ver al maestro. Acertó a pasar cerca de ellos una víbora y el maestro la mató de inmediato con una pala. El monje-filósofo observó: "¡Cuánto tiempo hace que he oído hablar del nombre de Kisu, y cuan

reverentemente he pensado en éll ¿Pero qué veo ahora sino un monje de rudos modales?" "Oh, mi monje erudito", dijo el maestro, "mejor es que regreses a la Sala y tomes allí una taza de te". La réplica de Kisu, como surge aquí, es muy ininteligible en lo que atañe a nuestro conocimiento, basado en el sentido común, acerca de los asuntos mundanos; pero según otro informante, está documentado que cuando el monje reprochó a Kisu, éste dijo: "¿Quién es el de rudos modales, tú o yo?" Entonces el monje replicó: "¿Qué es de rudos modales?" El maestro alzó la pala. "¿Qué es refinado?" Entonces asumió la actitud como de matar la víbora.

"De ser así", dijo el monje, "te conduces de acuerdo con la ley." "Ya es suficiente respecto de mi conducta legal o ilegal"; y preguntó el maestro: "De todos modos, ¿cuándo me viste matando la víbora?" El monje no contestó.

Tal vez esto sea suficiente para demostrar con cuánta libertad el Zen trata aquellos abstrusos problemas filosóficos que siempre fatigaron el ingenio humano desde la alborada de la inteligencia. Permítaseme concluir esta parte con el ejemplo de un sermón pronunciado por Coso Hoyen (AVu-tsu Fa-yen); pues un maestro Zen ocasionalmente —no, muy frecuentemente— desciende al nivel dualista de comprensión y procura pronunciar un discurso para edificación de sus discípulos. Pero por ser un sermón Zen, esperamos naturalmente algo insual en él. Coso fue uno de los más capaces maestros Zen del siglo XII. *Fue* maestro de Yengo (Yüan-wu) famoso como autor del *Hekiganshu.* Uno de sus sermones dice así:

"Ayer descubrí un tópico que juzgué podría comunicároslo, discípulos míos, el día de hoy. Pero un hombre viejo como yo tiende a olvidar, y el tópico escapó por completo de mi mente. Simplemente, no puedo recordarlo." Diciendo esto, Goso permaneció en silencio cierto rato, pero al final exclamó: "¡Me olvido, me olvido, no puedo recordar!" Sin embargo, prosiguió: "Sé que en los Sútras hay un mántram conocido como *El Rey de la Buena Memoria.* Pueden recitarlo los olvidadizos, y lo olvidado volverá nuevamente. Bien, debo intentarlo." Entonces recitó el mántram "Om o-lo-lok-kei sváha!" Aplaudiendo y riendo de buen grado, dijo: "Recuerdo, recuerdo; era esto: Cuando buscáis al Buda, no podéis verlo: cuando buscáis al patriarca, no podéis verlo. El melón es dulce hasta los tallos, la calabaza amarga es amarga hasta las raíces."
Entonces descendió del pulpito sin otra observación.

VI

AI referirse Eckhart, en uno de sus sermones, a la relación entre Dios y el hombre, dice: Es como si uno se encontrase ante una elevada montaña y gritase: "¿Estás allí?" El eco devuelve: "¿Estás allí?" Si uno grita: "¡Sal!", el eco responde: "¡Sal!" Algo parecido a esto es lo que se observa en las respuestas de los maestros Zen clasificadas ahora bajo el título de "Repetición". Puede que resulte difícil para los no iniciados introducirse en el significado interior de aquellas repeticiones de loro que a veces suenan a remedo de parte del maestro. En este caso, ciertamente, las palabras son meros sonidos, y el sentido interior ha de leerse en el eco mismo, si lo hay en alguna parte. Sin embargo, la comprensión debe surgir de la propia vida interior, y lo que el eco hace es brindar esta oportunidad de auto-despertar a los fervorosos buscadores de la verdad. Cuando la mente toma un giro así, como para estar totalmente lista para penetrar en la nota cierta, el maestro gira la llave y canta su propia melodía, no aprendida de nadie más, sino descubierta dentro de ella misma. Y este giro de la llave en forma de repetición en este caso es lo que nos interesa en las siguientes citas.

Chósni (Ch'ang-shui Tzu-hsüan) preguntó una vez a Yekaku (Hui-chiao) de Monte Roya (Lang-yeh), que vivió en la primera mitad del siglo XII: "¿Cómo es que lo Originalmente Puro tiene que llegar a producir de repente montañas, ríos y la gran tierra?" La pregunta está tomada

del *Súrangama-sútra* en el que Purna pregunta al Buda cómo lo Absoluto llegó a hacer evolucionar este mundo fenoménico. Pues éste es un gran problema filosófico que desconcertó a las mentes máximas de todas las épocas. Hasta aquí todas las interpretaciones que estructuran la historia del pensamiento se demostraron insatisfactorias en un sentido u otro. Chósui, que en un sentido era también estudiante de filosofía, acudió a su maestro para ser iluminado sobre el tema. Pero la respuesta del maestro no fue respuesta, tal como nosotros la entendemos, pues meramente repitió la pregunta: "¿Cómo es que lo Originalmente Puro tiene que llegar a producir de repente montañas, ríos y la gran tierra?" Traducido a nuestro idioma este diálogo pierde mucho de su sabor. Permítaseme escribirlo en japonés-chino: Chósui preguntó: *"¿Shó-jó hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?"*, y el maestro contestó como un eco: *"¿Shó-jó hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-jíf"*

Sin embargo, esto no es bastante. Más tarde, en el siglo XIII, otro gran maestro Zen, Kido (Hsü-t'ang), comentó esto de una manera todavía más desconcertante. Un día encaró su sermón de este modo: "Cuando Chósui preguntó a Yekaku: *'¿Shó-jó hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?'* la pregunta fue repetida en eco al mismo que interrogaba, y se dice que entonces se abrió el ojo espiritual del discípulo. Ahora quiero preguntaros cómo pudo suceder esto. ¿No eran exactamente iguales la pregunta y la respuesta? ¿Qué razón halló Chósui en esto? Permítaseme comentarlo." Luego golpeó su silla con el hossu y dijo: *"Sho-jo hon-nen un-ga kos-sho sen-ga dai-ji?"* Su comentario complica el asunto en vez de simplificarlo.

Esta fue siempre una gran cuestión filosófica: la cuestión de la unidad y la multiplicidad, de la mente y la materia, del pensamiento y la realidad. El Zen, al no ser idealismo ni realismo, propone su propio medio de solución como lo ilustra el caso de lo Originalmente Puro. El siguiente caso también resuelve el problema a su modo. Un monje preguntó a Chósa Keishin: "Al transforman *(chuan)* las montañas, los rios y la tierra, ¿cómo los reducimos en el Yo?" El maestro replicó: "Al transformar el Yo, ¿cómo producimos las montañas, los ríos y la tierra?" El monje confesó su ignorancia; entonces el maestro dijo:

"En esta ciudad al Sud del Lago, la gente medra bien:
arroz barato, combustible en abundancia *y* vecindario próspero,"

Tósu Daido (Tou-tzú Tai-t'ung), de la dinastía T'ang, que murió en el año 914, contestó "El Buda" al preguntársele *"¿Qué* es el Buda?" Ante la pregunta: "¿Qué es el Tao?" dijo: "Tao." Y a la pregunta: "¿Qué es el Dharma?" contestó: "El Dharma."

Cuando Jóshu preguntó a Kwanchu (Tai-tz'é Huan-chung), del siglo IX: "¿Qué es el ser (o sustancia) del Prajñá?", Kwanchu, sin dar contestación alguna, simplemente repitió la pregunta: "¿Qué es el ser del Prajñá?" Y esto produjo una jovial carcajada de parte de Jóshu. Prajñá puede traducirse como inteligencia suprema, *y* Mañjusrí es considerado por los mahayanistas como la corporización del Prajñá. Pero en este caso Mañjusrí nada tiene que ver con esto. La pregunta se relaciona con el concepto sustancial del Prajñá, que, al ser una forma de actividad mental, requiere algo para morar en él. Según la filosofía budista, hay tres conceptos fundamentales para explicar el problema de la existencia: Sustancia o Ser *(bháva),* Apariencia o Aspecto *(laksha-na), y* Función o Actividad *(kritya). O,* para usar los términos del *Mádhyamika,* los tres conceptos son actor, acto y acción. Al ser el Prajñá una acción intelectual, debe haber un medio o sustancia detrás de él. De ahí la pregunta: ¿Qué es el ser o cuerpo del Prajñá? Ahora bien, la respuesta o eco expresado por Kwanchu no explica nada; en lo atinente a su significado conceptual quedamos perplejos. Los maestros Zen no nos dan ninguna clave literal para manejar lo que apreciamos superficialmente. Cuando tratamos de entenderlo intelectualmente, escapa de nosotros, y por tanto hay que aproximársele desde otro plano de la inconsciencia. A no ser que nos movamos en el mismo plano en que están los maestros, o a no ser que abandonemos nuestro modo de razonar basado en el denominado sentido común, no hay puente posible que nos transporte sobre el abismo que divide nuestra intelección de sus repeticiones aparentemente de loro.

En este caso, como en los demás, la idea de los maestros es mostrar el modo en que ha de experimentarse la verdad del Zen, pero no en el lenguaje ni con el lenguaje que ellos usan y que todo usamos, como medios para comunicar las ideas. El lenguaje, en el caso de que recurran a las palabras, sirve como expresión de sentimiento, disposiciones anímicas o estados interiores, pero no de ideas, y por tanto se torna enteramente incomprensible cuando buscamos su significado en las palabras de los maestros como corporización de ideas. Por supuesto, las palabras no han de

descartarse por completo, en la medida en que corresponden a los sentimientos o experiencia. Conocer esto es más importante en la comprensión del Zen.

Entonces, el lenguaje de los maestros Zen es una especie de exclamación o jaculatoria, salida directamente de la experiencia espiritual interior de aquellos. En la expresión misma no ha de buscarse significado alguno, sino dentro de nosotros mismos, en nuestras mentes, que despiertan a la misma experiencia. Por tanto, cuando entendemos el lenguaje de los maestros Zen, es nuestra comprensión y no el sentido del lenguaje lo que refleja las ideas y no los sentimientos experimentados. De manera que es imposible hacer que entiendan el Zen quienes todavía no tuvieron ninguna experiencia Zen, así como es imposible que la gente comprenda la dulzura de la miel si nunca la probó antes. Para esa gente, la "dulce" miel seguirá siendo siempre una idea por completo carente de sentido; vale decir, la palabra carece de vida para ellos.

Goso Hoyen primero estudió la escuela Yogácára de la filosofía budista y descubrió el siguiente pasaje: "Cuando el Bodhissattva ingresa en el sendero del conocimiento, descubre que el intelecto discriminativo se identifica con la Razón, y que el mundo objetivo está fundido con la Inteligencia, y no ha de efectuarse distinción entre el que conoce y lo conocido." Los anti-*yogacáricos* refutaron esta afirmación, diciendo que si el que conoce no se distingue de lo conocido, ¿cómo es posible el conocimiento? Los *yogacáricos* no podían responder a esta crítica, cuando Hsüan-chuang, que para esa época estaba en la India, se interpuso y salvó del aprieto a sus hermanos en la fe. Su respuesta fue: "Eso es como beber agua; se sabe por uno mismo si está fría o no." Cuando Coso leyó esto, se preguntó: "¿Qué es lo que hace que uno conozca así por sí mismo?" De este modo inició su periplo Zen, pues al ser filósofos sus amigos *yogacáricos* no pudieron iluminarle, y finalmente acudió a un maestro Zen para que le instruyera.

Antes de proseguir con el tópico siguiente, permítaseme citar otro caso de repetición, Hógen Mon-yeki (Fa-yen Wen-i), fundador de la rama Hógen del Budismo Zen, floreció a principios del siglo x. Preguntó a uno de sus discípulos: "¿Qué entiendes por este: 'Deja que la diferencia sea siquiera de un décimo de pulgada, y se ensanchará tanto como el cielo y la tierra?" El discípulo dijo: "Deja que la diferencia sea siquiera de un décimo de pulgada, y se ensanchará tanto como el cielo y tierra." Sin embargo, Hógen le dijo que esa respuesta jamás serviría. El discípulo contestó: "No puedo hacerlo de otro modo. ¿Cómo lo entiendes?" El maestro replicó al punto: "Deja que la diferencia sea siquiera de un décimo de pulgada, y se ensanchará tanto como el cielo y la tierra."[5]

Hógen fue un gran maestro de repeticiones, y hay otro ejemplo interesante. Después de procurar entender la verdad íntima del Zen con cincuenta y cuatro maestros, Tokushó (Té-shao, 907-971) finalmente acudió a Hógen; pero cansado de efectuar esfuerzos especiales para dominar el Zen, se limitó a reunirse con los monjes del lugar. Un día en que el maestro subió a la plataforma, un monje preguntó: "¿Qué es una gota de agua que chorrea de la fuente de So[6] (Ts'ao)?" El maestro dijo: "Esa es una gota de agua que chorrea de la fuente de So." El monje no pudo descifrar nada de la repetición y quedó como perdido; mientras que a Tolcushó, que se hallaba junto a él, se le abrió por primera vez el ojo espiritual ante el significado interior del Zen, y se disolvieron integralmente todas las dudas que, en secreto, albergaba su corazón. Después de ello fue un hombre completamente nuevo.

Casos como éste demuestran concluyentemente que el Zen no ha de buscarse en las ideas ni en las palabras, pero que, al mismo tiempo, éstas demuestran que sin ideas ni palabras el Zen no puede transmitirse a los demás. Captar el significado exquisito del Zen que se expresa con palabras y con todo no se expresa en ellas, es un gran arte que sólo ha de alcanzarse después de muchos vanos intentos. Tokushó, quien después de esa experiencia llegó finalmente a comprender el misterio del Zen, dio luego lo mejor de sí para expresar el criterio que lograra con Hógen. Fue mientras residía en el Monasterio del Prajñá cuando pronunció el siguiente

[B] *Si* esto se traduce literalmente, se alarga demasiado y pierde mucha de su fuerza original. En chino se lee asi: *Hao U yu ch'a fien ti hsüan chüeh.* Mejor podría traducirse:"La diferencia de una pulgada y el cielo y la tierra se dividen."

[6] Vale decir, Ts'ao-ch'i, donde acostumbraba residir el sexto patriarca del Zen. Es el lugar de nacimiento del Budismo Zen chino.

"mondó" y sermón. Cuando Tolcushó entró en la Sala, un monje le preguntó: "Entiendo que éste fue un dicho de un sabio de la antigüedad: Cuando un hombre ve al Prajñá, está atado a éste; cuando no lo ve también está atado a éste. Ahora deseo saber cómo es que un hombre que ve al Prajñá podría estar atado a él." El maestro dijo: "Me dices qué es lo que es visto por el Prajñá." El monje preguntó: "Cuando un hombre no ve al Prajñá, ¿cómo podría estar atado a él?" "Me dices", dijo el maestro, "si hay algo que no es visto por el Prajñá." Luego el maestro prosiguió: "El Prajñá visto no es Prajñá, ni el Prajñá no visto es Prajñá: ¿cómo podría aplicarse el predicado, visto o no visto, al Prajñá? Por tanto, se dice desde la antigüedad que cuando falta una cosa, no está completo el Dharmakáya; cuando una cosa es superflua, el Dharmakáya no está completo: y además, que cuando hay una cosa que ha de ser afirmada por el Dharmakáya, no está completa; cuando no hay nada que haya de afirmar el Dharmakáya, no está completo. Esta es, ciertamente, la esencia del Prajñá."

La "repetición" vista bajo esta luz podría perfilarse como inteligible hasta cierto grado.

VII

Como se explicó en la parte precedente, el principio subyacente en los diversos métodos de instrucción utilizados por los maestros Zen consiste en despertar cierto sentido en la propia consciencia del discípulo, por medio del cual éste capta intuitivamente la verdad del Zen. Por tanto, los maestros siempre apelan a lo que podemos designar como "acción directa" y son renuentes a perder tiempo en largos discursos sobre el particular. Sus diálogos son siempre medulosos y aparentemente no controlados por las reglas de la lógica. El método "repetitivo", como en otros casos, demuestra concluyentemente que la denominada respuesta no tiende a explicar sino a señalar el camino por donde el Zen ha de ser intuido.

Concebir la verdad como algo externo, que ha de ser percibido por un sujeto perceptor, es dualista y apela al intelecto para su comprensión, pero según el Zen vivimos precisamente en la verdad, por la verdad, y de ésta no podemos ser separados. Dice Gensha (Hsüan-sha): "Estamos aquí como si la cabeza y los hombros se hallasen sumergidos debajo del gran océano, ¡y con todo, cuan lastimosamente extendemos nuestras manos pidiendo agua!" Por tanto, cuando un monje le preguntó: "¿Qué es mi yo?", respondió de inmediato: "¿Qué harías con un yo?" Cuando se analiza esto intelectualmente, él quiere decir que cuando empezamos a hablar sobre el yo, establecemos inmediata e inevitablemente el dualismo de yo y no-yo, cayendo así en los errores del intelectualismo. Estamos en el agua, éste es el hecho, y quedémonos así, diría el Zen, pues cuando empezamos a suplicar agua nos ponemos en relación externa respecto de ella y se nos quita lo que hasta aquí fue nuestra propia voluntad.

El caso siguiente puede interpretarse bajo la misma luz. Un monje acudió a Gensha diciéndole: "Entiendo que dices que el universo todo es un cristal trasparente. ¿Cómo capto el sentido de esto?" El maestro dijo: "El universo todo es un cristal trasparente, ¿y de qué sirve entenderlo?" Al día siguiente el maestro mismo preguntó al monje: "El universo todo es un cristal trasparente, ¿y cómo lo entiendes?" El monje replicó: "El universo todo es un cristal trasparente, ¿y de qué sirve entenderlo?" "Sé", dijo el maestro, "que estás viviendo en la cueva de los demonios." Si bien esto parece otro caso de "Repetición", hay en él algo diferente, algo más intelectivo, por así decirlo.

Sea lo que fuere, el Zen jamás apela a nuestra facultad racional, sino que señala directamente

el objeto mismo que uno quiere tener. Cuando Gensha, en cierta ocasión, agasajaba con un té a un oficial del ejército llamado Wai, éste le preguntó: "¿Qué significa cuando dicen que a pesar de tenerlo todo el día no lo conocemos?" Gensha, sin responder a la pregunta, levantó un trozo de pastel y se lo ofreció. Después de comer el pastel el oficial interrogó nuevamente al maestro, y éste entonces observó: "No lo conocemos aunque lo usamos todos los días." Esta es evidentemente una lección objetiva. Otra vez un monje acudió a él y quiso saber cómo ingresar en el sendero de la verdad. Gensha preguntó: "¿Oyes el murmullo de la fuente?" "Sí, lo oigo", dijo el monje. "Hay un modo de ingresar", fue la instrucción del maestro. De manera que el método de Gensha consistía en hacer que el buscador de la verdad comprendiese dentro de sí, directamente, qué era ésta, y no en hacer que meramente poseyese un conocimiento de segunda mano. *"Ein begriffener Gott ist kein Gott",* declara Terstegen.

De manera que no hay que maravillarse porque los maestros Zen formulen con frecuencia expresiones exclamatorias[7] en respuesta a preguntas, en vez de dar una respuesta inteligible. Cuando se usan palabras, si es que son inteligibles, quizás tengamos la impresión de que podemos de algún modo descubrir la clave para llegar al significado, mas cuando se pronuncia una expresión inarticulada quedamos absolutamente perplejos en cuanto a cómo encararla, a no ser que estemos robustecidos con algún conocimiento previo tal como el que, en alguna medida, intenté brindar a mis lectores.

De todos los maestros Zen acostumbrados a formular exclamaciones, los más notables son Ummon y Rinzai, el primero por su "¡Kwan!" y el segundo por su "¡Kwatz!" Al término de una temporada estival, Suigan (Ts'ui-yen) efectuó la siguiente observación: "Desde el principio de esta temporada estival hablé mucho; ved si mis cejas están todavía allí." Esto se refiere a la tradición de que cuando un hombre efectúa falsas afirmaciones sobre el Dharma del Budismo perderá todo el pelo de su rostro. Como durante el verano Suigan pronunció muchos sermones para edificación de sus discípulos, si bien ninguna cantidad de charla puede jamás explicar qué es la verdad, quizá sus cejas y barba podrían para entonces haber desaparecido por completo. En lo que atañe a su significado literal, esta es la idea de su observación, cualquiera sea el Zen que oculte por debajo.

Hofuku (Pao-fu), uno de los maestros, dijo: "Quien se convierte en salteador tiene corazón traidor." Chó-ken (Ch'ang-ch'ing), otro maestro, observó: "¡Cuan densos se vuelven!" Ummon, uno de los máximos maestros hacia el fin de la dinastía T'ang, exclamó: "¡Kwan!

Kwan significa literalmente la puerta de un paso fronterizo en el que son inspeccionados los viajeros y su equipaje. En este caso, sin embargo, el término no significa nada de esa índole; es simplemente "¡Kwan!", una exclamación que no admite ninguna interpretación analítica ni intelectual. Secchó, el recopilador original del *Hekigan,* comenta sobre esto: "Eso es como quien además de perder su dinero, es incriminado", mientras que Hakuin tiene esto para decir: "Ni siquiera un puño airado golpea un rostro sonriente." Algo parecido a esto es lo único que podemos comentar sobre una expresión como la de Ummon. Cuando intentamos algo que se aproxime a una interpretación intelectual del tema, estamos "a diez mil millas de distancia, más allá de las nubes", como dirían los chinos.

Si bien Rinzai es considerado el autor de "¡Kwatz!" *(he),* tenemos un antecedente previo a éste; pues Baso, sucesor de Nangaku (Nan-yüeh), y trascendente en la historia del Zen, expresó "¡Kwatz!" a su discípulo, Hya-kujo (Pai-chang), cuando éste acudió al maestro por segunda vez para que le instruyera en el Zen. Se dice que este "¡Kwatz!" ensordeció los oídos de Hyakujo durante los tres días siguientes. Pero se debe principalmente a Rinzai que este grito particular fuese utilizado más efectiva y sistemáticamente, y que después llegase a ser uno de los rasgos especiales del Zen Rinzai a diferencia de las demás escuelas. De hecho, sus seguidores abusaron tanto del grito, que él tuvo que efectuar la siguiente observación: "Todos os entregáis tanto a aprender mi grito *(he),* pero quiero pediros esto: Suponed que un hombre sale de la sala Este y otro de la sala Oeste, y suponed que ambos, simultáneamente, gritan: '¡Kwatz!'; y con todo os digo que en esto el sujeto y el predicado son claramente discernibles. ¿Mas cómo los discerniréis? Si sois incapaces de discernirlos, de aquí en más os está prohibido imitar mi grito."

Rinzai distingue cuatro clases de "¡Kwatz!" El primero, según él, se parece a la espada sagrada de Vajra-rája; el segundo semeja el león de dorada cabellera echado en el suelo; el tercero es similar al diapasón o la hierba usados como señuelo; y el cuarto es el único que no funciona para nada como "¡Kwatz!"

Una vez Rinzai preguntó a su discípulo, Rakucho (Le-p'u): "Un hombre utilizó una vara y otro recurrió al "¡Kwatz!" ¿Cuál de ellos piensas que intimó más con la verdad?" El discípulo

contestó: "¡Ninguno de ellos!" "¿Qué es entonces lo más íntimo?" Rakuho gritó: "¡Kwatz!" Entonces Rinzai lo golpeó.

Blandir la vara fue el método más favorito de Tokusan y por lo general contrasta con el grito de Rinzai; pero aquí Rinzai es quien emplea la vara y la especialidad de éste es asumida de manera muy eficaz por su discípulo Rakuho.

Además de estas "hábiles argucias" *(upáya-kausalya)* enumeradas hasta aquí bajo siete títulos, hay unas pocas "argucias" más, aunque aquí no voy a ser muy exhaustivo sobre el particular.

Una de ellas es "silencio". Vimalakírti guardó silencio cuando Mañjusrí le interrogó sobre la doctrina de la no-dualidad, y tiempo después un maestro comentó que su silencio fue "ensordecedor como el trueno". Un monje pidió a Basho Yesei (Pa-chiao Hui-ch'ing) que le mostrase el "rostro original sin el auxilio de ningún concepto intermediario, y el maestro, manteniéndose en su asiento, quedó en silencio. Cuando a Shifuku (Tzé-fu) se le pidió una palabra adecuada a la comprensión de quien interrogaba, no pronunció ninguna, simplemente guardó silencio. Bunki (Wén-hsi) de Koshu (Hang-chou) fue discípulo de Kyózan (Yang-shan); un monje le preguntó: "¿Qué es el yo?", pero él permaneció silencioso. Como el monje no supo qué hacer con eso, preguntó nuevamente, a lo cual el maestro respondió: "Cuando el cielo está nublado, la luna no puede brillar." Un monje preguntó a Sozan (Ts'ao-shan): "¿Cómo es el silencio inexpresable como para que se lo revele?" "Yo aquí no lo revelo." "¿Dónde lo revelarías?" "Anoche, a medianoche", dijo el maestro, "perdí tres monedas junto a mi lecho".

A veces los maestros se sientan en silencio "durante un corto lapso" *(liang-chiu)*, ya sea como respuesta a una pregunta como cuando están en el pulpito. Este *liang-chiu* no siempre expresa meramente el paso del tiempo, como podemos verlo en los casos siguientes: Un monje acudió a Shuzan *(Shou-shan)* y le preguntó: "Ten a bien tocar una melodía en un arpa sin cuerdas." El maestro guardó silencio y le dijo: "¿La oyes?" "No, no la oigo." "¿Por qué", dijo el maestro, "no la pediste más fuerte?"

Un monje preguntó a Hof uku (Pao-fu): "Me dijeron que cuando se quiere conocer el sendero de lo increado, debe conocerse su origen. ¿Cuál es el origen, señor?" Hofuku guardó silencio por un rato y luego preguntó a su sirviente: "¿Qué me preguntó el monje ahora?" Cuando el monje repitió la pregunta, el maestro lo expulsó, exclamando: "¡No soy sordo!"

A continuación podemos mencionar el método de contra-pregunta, en el que las preguntas no son respondidas con afirmaciones concretas sino con contra-preguntas. En el Zen, hablando en general, una pregunta no lo es en su sentido corriente —vale decir, no se la formula simplemente en procura de información— y por tanto es natural que lo que ordinariamente corresponde a una pregunta no sea una respuesta. Alguna autoridad Zen enumera dieciocho diferentes clases de preguntas, frente a las cuales podemos distinguir dieciocho respuestas correspondientes. De manera que una contra-pregunta es a su modo una respuesta esclarecedora. Un monje pidió a Jimyo (Tzé-ming) que "expusiese la idea de la llegada de Dharma procedente del Oeste", y el maestro dijo: "¿Cuándo viniste?" Cuando se le preguntó a Rasan Dokan (Lo-shan Tao-hsien): "¿Quién es el amo del mundo triple?", dijo: "¿Entiendes cómo comer arroz?" Tenryu (T'ien-lung), el maestro de Gutei, fue llamado por un monje que le preguntó: "¿Cómo somos liberados del mundo triple?" Le replicó: "¿Dónde estás en este preciso momento?" Un monje le preguntó a Jóshu: "¿Qué dirías si un hombre estuviese sin una pulgada de ropa encima?" "¿Qué es lo que dices que no tiene encima?" "Una pulgada de ropa encima, señor." "Muy gracioso es esto, ¡no tener una pulgada de ropa!", respondió el maestro.

Si seguimos de esta manera, puede que no haya término en cuanto a este modo de encarar las diversas "argucias" ideadas por los maestros Zen para beneficio de sus discípulos sedientos de verdad. Permítaseme concluir esta parte citando dos casos más en los que se emplea una especie de razonamiento circular, pero desde otro punto de vista podemos detectar aquí una huella de monismo absoluto en el que están borradas todas las diferencias. Sin embargo, queda por verse si los maestros Zen concuerdan con este criterio; pues si bien se afirma la absoluta identidad de *meum et tuum*, tampoco se niega los hechos de la individualización.

Un monje le preguntó a Daizui (Tai-sui):

"¿Cuál es mi Yo (del discípulo)?"

"Ese es mi Yo (del maestro)", respondió el maestro.
"¿Cómo es que mi Yo es tu Yo?"
El último dicho fue: "Ese es tu Yo"."

Para entender esto de un modo lógico, pongamos "ignorante", o "confundido", o "humano" en lugar de "mi Yo (del discípulo)", y en lugar de "tu Yo (del maestro)" pongamos "iluminado", o "del Buda", o "divino", y puede ser que vislumbremos lo que ocurre en la mente de Daizui. Pero sin su observación última "Ese es tu Yo", todo el asunto puede resolverse en una forma de filosofía panteísta. En el caso de Sansho Yenen (San-shéng Huí-jen) y Kyozan Yejaku (Yang-shan Huí-chi), el pensamiento de Daizui se presenta más concretamente. Yejaku preguntó a Yenen: "¿Cuál es tu nombre?" y Yenen replicó: "Mi nombre es Yejaku." Yejaku protestó: "Yejaku es mi nombre." Entonces Yenen dijo: "Mi nombre es Yenen", lo cual provocó una alegre carcajada de Yejaku. Estos diálogos recuerdan el famoso dicho hindú *"Tat tvam así"*, pero la diferencia entre esto y "Mi nombre es Yejaku" es la existente entre la filosofía vedántica y el Budismo Zen, o entre el idealismo hindú y el realismo o practicidad china. Esto último no generaliza, ni especula sobre un plano superior que no se apoye en la vida tal como la vivimos.

Según la filosofía de la escuela Kekon (Avatamsaka) del Budismo, hay un mundo espiritual en el que un objeto particular retiene dentro de sí, fundidos, todos los demás objetos particulares, en lugar de que todos los objetos particulares estén absorbidos en el Gran Todo. De modo que en este mundo sucede de tal suerte que cuando se alza un ramo de flores o se señala un pedazo de ladrillo, todo" el mundo se ve reflejado aquí en su multitudinariedad. De ser así, puede decirse que los maestros Zen se mueven también en este reino místico que revela sus secretos en el momento de la iluminación suprema (*anuttara-samyak-sambodhi*).

VIII

Llegamos ahora al rasgo más característico del Budismo Zen, por el que se distingue no sólo de todas las demás escuelas budistas, sino también de todas las formas de misticismo conocidas por nosotros. Hasta aquí la verdad del Zen fue expresada por medio de palabras, articuladas o de otra índole, por más enigmáticas que puedan parecer superficialmente: pero ahora los maestros apelan a un método más directo en vez del medio verbal. De hecho, la verdad del Zen es la verdad de la vida, y la vida significa vivir, moverse, actuar, no meramente reflexionar. Por lo tanto, *¿no* es lo más natural del Zen que su desarrollo se oriente hacia la acción, o más bien a vivir su verdad, en vez de demostrarla o ilustrarla con palabras, vale decir, con ideas? En vivir realmente la vida no hay lógica, pues la vida es superior a la lógica. Imaginamos que la lógica influye sobre la vida, pero en realidad el hombre no es una criatura racional en la medida en que lo imaginamos; por supuesto, razona, pero no actúa de acuerdo con el resultado de su razonamiento puro y simple. Hay algo más fuerte que el raciocinio.

Podemos llamarlo impulso, o instinto, o más comprensivamente: voluntad. Donde actúa esta voluntad hay Zen, pero si se me pregunta si el Zen es filosofía de la voluntad, más bien vacilaría en dar una respuesta positiva. El Zen ha de explicarse, si es que debe explicarse, más bien dinámicamente antes que estáticamente. De manera que cuando levanto la mano, hay Zen. Mas cuando afirmo que levanté la mano, allí no hay más Zen. Tampoco hay Zen alguno cuando doy por sentada la existencia de algo que puede llamarse voluntad o algo más. No es que la afirmación o presunción sea errónea, sino que lo que se conoce como Zen se halla a tres mil millas de distancia, como dicen. Una afirmación es Zen sólo cuando, en sí misma, es un acto y no se refiere a nada que se afirme en él. En el dedo que apunta a la luna no hay Zen, pero

cuando es considerado el dedo mismo que apunta, con completa independencia de cualquier referencia externa, hay Zen.

La vida se delinea en el lienzo llamado tiempo; y el tiempo jamás se repite: una vez que se fue, se fue para siempre; y lo mismo ocurre con un acto; una vez realizado, nunca se deshace. La vida es una pintura *sumiye* que debemos ejecutar de una vez y para siempre, sin vacilación, sin intelección, sin que sean permisibles ni posibles las correcciones. La vida no se parece a una pintura al óleo, que puede borrarse y realizarse una y otra vez hasta que el artista quede satisfecho. Con la pintura *sumiye,* cualquier pincelada afectuada por segunda vez tiene por resultado una mancha; la vida la abandonó. Todas las correcciones se ponen en evidencia al secarse la tinta. Lo mismo ocurre con la vida. Jamás podemos retractarnos de los actos que cometimos una vez; no, lo experimentado una vez por la consciencia, no puede ser borrado jamás. Por tanto, el Zen debe ser captado cuando la cosa sucede, ni antes ni después. Es un acto de un solo instante. Cuando Dharma estaba a punto de abandonar la China, como narra la leyenda, preguntó a sus discípulos qué habían comprendido del Zen, y uno de ellos que resultó ser una monja, replicó: "Es como la contemplación de Ananda dentro del reino del Buda Akshobhya; se lo ve una sola vez y jamás se repitió." Este carácter elusivo, irrepetible e inatrapable de la vida es delineado gráficamente por los maestros Zen que lo compararon con un relámpago o chispa producido por la percusión de piedras: *shan tien kuang, chi shih huo,* es la frase.

La idea del método directo, a la que apelan los maestros, consiste en atrapar esta vida efímera en el momento en que se escapa y no después que huyó. Mientras huye, no hay tiempo para evocar la memoria ni para construir ideas. El razonamiento de nada sirve aquí. Puede utilizarse el lenguaje, mas esto fue asociado desde hace tiempo con la ideación, y perdió su sentido directo o su ser por sí mismo. Tan pronto se emplean palabras, expresan significado, razonamiento; representan algo que no les pertenece; carecen de conexión directa con la vida, excepto como débil eco o imagen de algo que ya no está allí. Esta es la razón de porqué los maestros evitan a menudo expresiones o afirmaciones que resulten inteligibles en cualquier sentido lógico. El objetivo de aquellos es concentrar la atención del discípulo en la cosa misma que éste desea captar y no en algo que se halle en la más remota conexión posible y que sea capaz de perturbarle. Por lo tanto, cuando intentamos descubrir el significado en *dharánís,* en exclamaciones o en una hilera sin sentido de palabras tomadas como tales, estamos muy lejos de la verdad del Zen. Debemos penetrar en la mente misma como fuente de vida, de la que nacen todas estas palabras. Blandir una vara, gritar "¡Kwatz!" o patear una pelota, debe entenderse en este sentido; vale decir, como la más directa demostración de vida, no como la vida misma. De manera que el método directo no es siempre la violenta afirmación de la fuerza vital, sino un gentil movimiento corporal, la respuesta a un llamado, el escuchar el murmullo de una corriente, o el canto de un pájaro, o cualquiera de nuestras más comunes afirmaciones cotidianas de la vida.

Reiun (Ling-yün) fue interrogado: "¿Cómo eran las cosas *antes* de la aparición del Buda en el mundo?" Levantó su hossu. "¿Cómo eran las cosas *después* de la aparición del Buda?' Levantó nuevamente el hossu. Alzar el hossu fue método muy favorito de muchos maestros para demostrar la verdad del Zen. Como lo declaré en otra parte, el hossu y el cayado fueron las insignias religiosas de los maestros, y resultaba natural que los utilizasen tanto cuando los monjes se les aproximaban para interrogarles. Un día Obaku Kiun (Huang-po Hsi-yün) ascendió al pulpito, y tan pronto se reunieron los monjes, el maestro alzó su cayado y los echó a todos. Al retirarse aquellos, los llamó, y ellos volvieron sus cabezas. El maestro dijo: "La luna parece un arco, menos lluvia y más viento." De manera que el cayado fue blandido efectivamente por los maestros, pero ¿quién pensaría jamás que una caña se convertiría en instrumento para ilustrar la profundísima verdad de la religión?

Jóshu fue el más rápido en réplicas medulosas, y sus "Dichos" *(Goroku)* están llenos de ellas, pero también fue un adepto del método directo. Cuando estaba en el pulpito, un día un monje salió de la fila y le hizo reverencias. Sin embargo, sin esperar nuevos movimientos de parte del monje, Jóshu enlazó sus manos y dio un saludo de despedida. El método de Hyakujo Isei (Pai-chang Wei-cheng) fue algo diferente. Le decía a los monjes: "Abridme la granja y os hablaré del gran principio (del Zen)." Una vez que los monjes concluyeron con la atención de la granja y regresaron ante el maestro para su discurso sobre el gran principio, éste se limitó a extender sus

brazos abiertos, sin decir nada.
Un monje acudió a Yenkwan An, el Maestro Nacional, y quiso conocer cuál era el cuerpo original del Buda Vairochana. El maestro le pidió que le alcanzase el cántaro y aquél así lo hizo. Entonces el maestro dijo: "Ponlo de vuelta donde lo sacaste." El monje obedeció fielmente, pero al no decírsele cuál era el cuerpo original del Buda, planteó la pregunta una vez más: "¿Quién es el Buda?" El maestro contestó: "¡Hace tiempo que se fue!" En este caso el método directo fue más bien practicado por el monje mismo bajo la dirección del maestro, pero lamentablemente el estado espiritual del discípulo no estaba lo bastante maduro como para captar el significado de su propio "método directo", y ¡dejemos al "viejo Buda"! Algo parecido a este caso puede hallarse en lo siguiente:

Sekisó (Shih-shuang) preguntó a Yenchi (Yüan-chih), discípulo de Yakusan (Yüeh-shan): "Si después de tu muerte alguien me preguntase acerca del hecho último, ¿qué debería., decirle?" El maestro no respondió, sino que en vez de ello llamó al niño sirviente, quien llegó de inmediato. Le dijo: "Llena el cántaro" y quedó silencioso durante un rato. Entonces preguntó a Sekisó: "¿Qué me preguntaste antes?" Sekisó planteó nuevamente la pregunta; entonces el maestro se levantó de su asiento y abandonó la habitación.

Como observaran algunos maestros, el Zen es nuestra "disposición mental corriente"; vale decir, en el Zen no hay nada sobrenatural ni inusual ni altamente especulativo, que trascienda nuestra vida cotidiana. Cuando tenemos sueños, nos vamos a dormir; cuando tenemos hambre, comemos, tal como las aves del cielo y los lirios del campo, "sin preocuparos por vuestra vida, ni por lo que comeréis o beberéis; ni por vuestro cuerpo, ni por lo que os pondréis". Este es el espíritu del Zen. De ahí que no se dé ninguna instrucción especialmente didáctica o dialéctica en el estudio del Zen, salvo la que en el caso siguiente proporciona Dogo.

Ryutan Sóshin (Lung-t'an Sui-hsin) fue discípulo de Tenno Dogo (Tao-wu). Secundó al maestro como uno de sus sirvientes personales. Estuvo con él por un tiempo cuando, un día, dijo al maestro. "Desde que acudí a ti, no fui instruido para nada en el estudio de la mente." El maestro replicó: "Desde que llegaste a mí, siempre te estuve indicando cómo estudiar la mente." "¿De qué modo, señor?" "Cuando me trajiste una taza de té, ¿no te la acepté? Cuando me serviste comida, ¿no di cuenta de ella? Cuando me haces reverencias, ¿no te las devuelvo? ¿Cuándo descuidé jamás el darte instrucciones?" Ryutan dejó su cabeza gacha por un rato, cuando el maestro le dijo: "Si quieres ver, ve directamente en ello; mas cuando tratas de pensar en ello, se pierde por completo."

Dogo Yenchí (Tao-wu Yüan-chih) y Ugan Donjo (Yün-yen Tan-shéng), estaban como sirvientes del maestro Yakusan (Yüeh-shan) y éste observó: "En verdad os diré que evitéis hablar de aquello adonde nuestro intelecto no puede llegar; si así obráis, os crecerán cuernos. Oh Yenchi, ¿qué dirás a esto?" Entonces Yenchi se levantó de su sitio y abandonó el cuarto. Ungan preguntó al maestro: "¿Cómo es, señor, que el Hermano Chi no te contesta?" "Hoy me duele la espalda", dijo Yakusan. "Mejor que te dirijas al mismo Yenchi, pues él entiende." Ungan acudió a su cofrade y le interrogó así: "Oh Hermano Mayor, ¿por qué no contestaste recién a nuestro maestro?" "Mejor es que vuelvas al maestro mismo y se lo preguntes." Esto fue lo que el pobre Ungan pudo obtener de su hermano mayor.

Hubo otro movimiento favorito, practicado a menudo por los maestros Zen, consistente en llamar al que preguntaba, o a alguien más. A este respecto ya se ofreció un caso de éstos en otra parte. Los siguientes son típicos y clásicos. Chu, el Maestro Nacional, llamó a su monje sirviente tres veces, a lo cual éste respondió regularmente. El Maestro le dijo: "Pensé no haber sido justo contigo, pero fuiste tú quien no fue justo conmigo."[8]

[8] Un monje interrogó a Hsüan-sha: "¿En qué consiste la idea del llamado del Maestro Nacional a su sirviente?" Hsüan-sha dijo: "El sirviente bien lo sabe." Yün-chü Hsi comentó esto: "¿El sirviente sabe realmente o no?" Si decimos que lo sabe, ¿por qué el Maestro Nacional dice: "Eres tú quien no es justo conmigo"? Pero si el sirviente no lo sabe, ¿qué ocurre con la afirmación de Hsüan-sha? ¿Cuál seria nuestro criterio en este caso?"
Hsüan-chiao Cheng le dijo a un monje: "¿Cuál es el punto que el sirviente entiende?" El monje replicó: "Si no lo entendió, nunca habría respondido." Hsüan-chiao dijo: "Pareces entender algo."
Un monje preguntó a Fa-yen: "¿En qué consiste 3a idea del llamado del Maestro Nacional a su sirviente?" Fa-yen dijo: "Ahora vete y vuelve en otra ocasión. "Yün-chü observó: "Cuando Fa-yen dice esto, ¿conoce realmente cuál es la idea del Maestro Nacional? ¿O no conoce?"
Un monje se acercó a Chao-chou con la misma pregunta, a lo cual replicó: "Es como escribir caracteres en la oscuridad: si bien los caracteres no se forman propiamente, sus perfiles pueden seguirse claramente.

Esta llamada y respuesta tuvo lugar también tres veces entre Mayoku (Ma-ku) y Ryosui (Liang-sui), que al final hizo exclamar a este último: "¡Oh este estúpido cofrade!"

Esta argucia de llamar y responder fue practicada con frecuencia, como se ve en los siguientes casos: Un alto dignatario gubernamental llegó hasta Ungo Dóyó (Yiin-chü Tao-ying) y le preguntó: "Me dijeron que El Honrado por el Mundo tuvo una frase secreta y Mahákásyapa no la mantuvo oculta. ¿Cuál era la frase secreta?" El maestro llamó: "¡Oh honrado dignatario!", y el oficial respondió. "¿Entiendes?", preguntó el maestro. "No, Reverendo Señor", fue su natural respuesta. "Si no entiendes, está la frase secreta; si entiendes, está Mahákásyapa plenamente revelado."

Haikyu (P'ai-hsiu) fue gobernador local de Shinan (Hsin-an) antes de ser designado ministro de Estado. Una vez visitó un monasterio budista de su distrito. Mientras recorría las estancias del monasterio, halló un delicado fresco y preguntó a los sacerdotes que lo acompañaban de quién era el retrato. "Fue uno de los altos sacerdotes", le contestaron. Entonces el gobernador se volvió hacia ellos y preguntó: "Aquí está el retrato, pero dónde está el alto sacerdote?" Todos no supieron cómo contestarle. Entonces preguntó si allí había monjes Zen. Le replicaron: "Hace poco tenemos un recién llegado en este monasterio; nos hace algún trabajo servil y tiene una apariencia muy similar a la de un monje Zen." Entonces éste fue traído a presencia del gobernador, quien de inmediato le dijo: "Tengo una pregunta en la que deseo ser iluminado, mas estos caballeros escatiman su respuesta. ¿Puedo pedirte me des una palabra por ellos?" "Deseo humildemente que me preguntes", solicitó el monje cumplidamente. El funcionario repitió la primera pregunta; entonces el monje llamó en alta voz y con claridad: "¡Oh Haikyu!" Haikyu respondió al punto: "¡Aquí estoy, señor!" "¿Dónde está ahora el alto sacerdote?", repreguntó el monje. Esto abrió el ojo del gobernador al sentido de la contra-pregunta del monje, en la que entonces pudo leer la solución de su primera indagación.

El caso entre Yisan (Wei-shan) y Kyózan (Yang-shan) fue más intelectual y, hasta cierto punto, más inteligible que este mero llamado y respuesta. Kyózan fue el principal discípulo de Yisan, y uno de los rasgos peculiares de esta escuela consistió en la demostración de la verdad del Zen en forma concordante entre maestro y discípulo. Una vez salieron a recoger hojas de té. El maestro dijo a Kyózan: "Recogiendo todo el día hojas de té, oigo sólo tu voz y no veo tu cuerpo; manifiesta tu cuerpo original y déjame verlo." Kyózan sacudió la planta de té. Yisan dijo: "Sólo lograse su función, no lograste su sustancia." Kyózan expresó: "Maestro, ¿cómo es entonces según tu criterio?" El maestro estuvo un rato silencioso, luego el discípulo dijo: "Oh maestro, sólo lograste la sustancia, no lograste la función." "Te libras de mis veinte golpes", concluyó el maestro. Según la ontología budista se distinguen tres conceptos, como se refirió antes: sustancia o cuerpo; apariencia; y función o actividad. El "cuerpo" o *bháva* corresponde a la idea de masa o ser; la "apariencia" *(lakshana)* a la de la forma; y "función" *(kritya)* a la de la fuerza. Los filósofos budistas consideran toda realidad analizable dentro de estas tres nociones. Sin embargo, a veces el segundo concepto, la "apariencia", es absorbido en el del "ser", o "cuerpo". Sin función no existen los objetos, pero la función no puede tener lugar sin algo que funcione. Las dos ideas, según los filósofos budistas, son así inseparables de nuestra comprensión del universo. Mas Yisan y Kyózan no eran metaf'ísicos y no podrían argumentar sobre el particular. Uno sacudió el árbol y el otro permaneció en silencio. No podemos decir que haya Zen en esta actitud silenciosa y en esta sacudida, si los interpretamos filosóficamente, pero podemos recoger algo de Zen en sus observaciones sobre el "cuerpo" y la "función", junto con su método directo.

Hasta aquí el método directo no tuvo carácter violento alguno como para implicar lesión corporal o choque nervioso, pero los maestros no tenían escrúpulos si juzgaban necesario sacudir rudamente a los discípulos. Rinzai fue célebre por su tratamiento directo e incisivo; la punta de su espada atravesaba el corazón de su oponente. El monje Jó (Ting) fue uno de sus discípulos, y cuando preguntó al maestro cuál era el principio fundamental del Budismo, Rinzai bajó de su silla de paja y asiendo al monje le abofeteó con la palma de su mano, dejándole ir. Jó permaneció en silencio, sin saber qué hacer ante todo ese proceder, cuando un monje circunstante le acusó de no hacer reverencias al maestro. Al hacer esto, Jó despertó de repente a la verdad del Zen. Después, al cruzar un puente, encontró a un grupo de tres estudiantes budistas; uno de ellos le preguntó: "El río del Zen es hondo y su fondo debe ser sondeado. ¿Qué significa esto?" Jo, discípulo de Rinzai, aferró al punto a quien lo interrogaba y estaba a punto de lanzarlo por encima del puente, cuando sus dos amigos intercedieron, pidiéndole a Jó un trato misericordioso para con el ofensor. Jó soltó al estudiante, diciendo: "Si no fuese por la intercesión de sus amigos, de inmediato le hubiese hecho sondear el fondo del río." Para esta gente el Zen no era broma, ni mero juego de ideas; por el contrario, era algo

muy en serio en lo que se jugaba la vida.

Rinzai era discípulo de Obaku (Huang-po), pero estando con el maestro no obtuvo instrucción alguna sobre el Zen; pues siempre que le interrogaba sobre la verdad fundamental del Budismo, Obaku lo golpeaba. Pero fueron estos golpes los que abrieron los ojos de Rinzai a la verdad última del Zen, haciéndole exclamar: "¡Después de todo, no hay mucho en el Budismo de Obaku!" Lo poco que quedó de Zen en China y Corea pertenece a la escuela de Rinzai. Sólo en Japórt la rama Sotó florece tanto como la de Rinzai. El vigor y la vitalidad del Budismo Zen, aún presentes en la escuela Rinzai del Japón, derivan de los tres golpes tan misericordiosamente propinados a su pobre discípulo. De hecho, hay más verdad en un golpe o puntapié que en la verbosidad del discurso lógico. Cualquiera sea el caso, los maestros Zen eran seriamente formales dondequiera se les pidiese la demostración del Zen. Véase el ejemplo siguiente.

Cuando Tó-Impo (Téng Yin-féng) empujaba un carro, vio que su maestro estiraba sus piernas de modo que sobresalían bastante en el camino. Le dijo: "¿Tendrías a bien recoger tus piernas?" El maestro le replicó: "Lo que se estiró una vez, jamás se contrae." "De ser así", dijo Tó, "lo que una vez se empujó, jamás se vuelve atrás." Su carro arrolló directamente las piernas del maestro, que de esa manera resultaron heridas. Más tarde, Baso ascendió a la Sala de Predicación llevando un hacha, y dijo a los monjes allí reunidos: "Quien hirió las piernas del viejo maestro hace un rato, salga de la congregación." Tó se adelantó y estiró su cuello listo para recibir el hachazo, pero el maestro, en vez de cortar la cabeza del discípulo, bajó el hacha en silencio.

Tó-Impo estaba listo para ofrendar su vida a fin de reafirmar la verdad de su acción por la que el maestro resultó herido. El remedo o la simulación prevalecen por doquier, y por tanto Baso quiso aseverar lo genuino de la comprensión del Zen por parte de Tó. Cuando algo está en juego, los maestros no vacilan en sacrificarlo todo. En el caso de Nansen fue sacrificado un gato; Kyózan rompió en pedazos un espejo; una mujer adherente del Zen incendió toda su casa; y otra mujer arrojó su criatura al río. Este último caso es extremo y tal vez el único de ese género jamás registrado en la historia del Zen. En cuanto a casos menores, como los antes mencionados, son cuantiosos y los maestros Zen los consideran casi temas del curso de estudios.

IX

Si bien no intenté ser muy exhaustivo en la descripción de todos los diferentes métodos de demostración, o más bien de comprensión, de la verdad del Zen, a los que recurren los maestros de diversas escuelas, las aseveraciones efectuadas hasta aquí con respecto a ellos pueden ser suficientes como para darnos, al menos, una vislumbre de algunos de los rasgos peculiares del Budismo Zen. Cualquiera sea la explicación dada por críticos o eruditos a la filosofía del Zen, debemos primero de todo adquirir un nuevo punto de vista para contemplar las cosas, lo cual se halla completamente fuera de nuestra esfera corriente de la consciencia. Este nuevo punto de vista se logra más bien cuando alcanzamos los límites últimos de nuestra comprensión, dentro de los que pensamos que siempre estamos atados y que somos incapaces de atravesarlos. La mayoría de las personas se detienen ante estos límites y fácilmente se persuaden de que no pueden ir más allá. Pero hay algunas cuya visión mental es capaz de penetrar en este velo de contrastes y contradicciones, y lo logran abruptamente. Golpean la pared con cabal desesperación y he aquí que aquella cede paso inesperadamente y se abre un mundo enteramente nuevo. Las cosas hasta allí consideradas prosaicas y corrientes, y hasta ataderas, se disponen ahora dentro de un esquema cabalmente nuevo. Se desvanece el viejo mundo de los sentidos, y llega a ocupar su lugar algo enteramente nuevo. Nos parece hallarnos en el mismo medio circundante objetivo, pero subjetivamente estamos rejuvenecidos, nacimos otra vez.

Wu Tao-tzé, o Godoshi, fue uno de los máximos pintores de la China, y vivió en el reino del Emperador Hsuan-tsung, de la dinastía T'ang. Su última pintura, según la leyenda, fue un paisaje que le encargara el Emperador para una de las paredes de su palacio. El artista ocultó la obra completa con una cortina hasta el arribo del Emperador, corriéndola entonces para dejar a la vista su vasta pintura. El Emperador observó admirado una escena maravillosa: bosques y grandes montañas, y nubes en inmensas distancias de cielo, y hombres sobre las columnas, y pájaros en vuelo. "Mira", dijo el pintor, "en la cueva, al pie de esta montaña, mora un espíritu." Al golpear las manos, la puerta de entrada a la cueva se abrió. "El interior es bello más allá de las palabras", continuó. "Permíteme mostrarte el camino." Diciendo esto, pasó al interior; la puerta se cerró tras él; y antes que el atónito Emperador pudiese hablar o moverse, todo se desvaneció en la blanca pared ante sus ojos, sin que quedase rastro alguno del pincel del artista. A Wu Tao-tzé no se le vio más.

Había desaparecido el artista, borrándose toda la escena; pero de esta nada, surge un nuevo mundo espiritual, en el que moran los maestros Zen, cumpliendo toda clase de travesuras, afirmando toda clase de absurdos que, con todo, están en perfecto acuerdo con la naturaleza de las cosas, en la que un mundo se desplaza despojado de todas sus falsedades, convencionalismos, simulaciones y oblicuidades intelectuales. A no ser que nos introduzcamos en este mundo de realidades, la verdad del Zen será un libro eternamente sellado. He aquí lo que quiero decir con adquirir un nuevo punto de vista independiente de la lógica y de la comprensión discursiva.

Emerson expresa el mismo criterio dentro de su modalidad característica: "Por encima de estas actividades (vale decir, combinación matemática, gran poder de abstracción, transmutaciones de la imaginación, incluso versatilidad y concentración) están los saltos mortales, los hechizos y las resurrecciones, introducidos por la imaginación. Al despertar esto, el hombre parece multiplicar su fuerza diez o mil veces. Esto abre el delicioso sentido de dimensión indeterminada, e inspira un hábito mental audaz. Somos tan dúctiles como el gas de la pólvora, y la frase de un libro, o la palabra que se deja caer durante la conversación, liberan nuestra fantasía, e instantáneamente nuestras cabezas se bañan con galaxias, y nuestros pies recorren el piso del abismo. Y este beneficio es real, porque estamos facultados para estas ampliaciones y, una vez traspasados los lindes, jamás seremos otra vez los misérrimos pedantes que fuimos."

He aquí una buena ilustración de la diferencia existente entre un "miserable pedante" y quien "traspasó los lindes". Hubo un monje llamado Gensoku (Hsüan-tsé), uno de los principales funcionarios del monasterio bajo el maestro Zen Hógen (Fa-yen), de principios del siglo x. Jamás acudió al maestro para efectuar indagaciones acerca del Zen, de modo que un día el maestro le preguntó por qué no acudía. El funcionario principal respondió: "Cuando estuve con Seibo (Chi'ng-féng) logré una idea con respecto a la verdad del Zen." "¿Cuál es entonces tu comprensión?", preguntó el maestro. "Cuando pregunté a mi maestro quién era el Buda, éste me dijo: "Pintg-ting T'ung-tzé viene por fuego." "Es una buena respuesta", dijo Hógen, "pero probablemente la interpretas mal. Déjame ver cómo tomas su significado." "Bien", explicó el funcionario, "Pintg-ting es el Dios del Fuego; cuando el mismo viene por fuego, es como yo mismo que, siendo un Buda desde el principio mismo, quiere saber qué es el Buda. No es necesaria pregunta alguna, pues ya soy el mismo Buda." "¡Vaya!", exclamó el maestro. "Precisamente como yo lo pensé. Estás completamente equivocado." Soku, el funcionario principal, se ofendió mucho al ser reprobada su opinión y abandonó el monasterio. Hógen dijo: "Si regresa, puede salvarse; si no regresa, está perdido." Tras recorrer cierta distancia, Soku reflexionó que un maestro de quinientos monjes como Hógen no lo reprendería sin causa, y regresó ante el viejo maestro, expresándole su deseo de que le instruyese en el Zen. Hógen le dijo: "Pregúntame y te contestaré." "¿Quién es el Buda?", la pregunta llegó de labios del ahora monje penitente. Tin-ting T'ung-tzé viene por fuego." Esto hizo que sus ojos se abriesen a la verdad del Zen, muy distinta de la que antes entendiese acerca de ella. Ya no era más un "pedante" de segunda mano sino una alma viva y creadora. No necesito repetir que el Zen rechaza ser explicado, sino que ha de ser vivido. Sin esto, toda charla no es sino una idea, lastimosamente vacua y miserablemente insatisfactoria.

Sigue otro relato que ilustra la peculiaridad de la comprensión Zen a diferencia de nuestras

comprensiones intelectuales corrientes, que se basan en ideas y representaciones. Aquí se repite la misma frase que en el caso precedente, y en lo que atañe a su sentido literal, no tenemos razón para suponer que produjo efectos diferentes sobre la mente del receptor. Pero como dije en otra parte, el Zen es la apertura de la propia consciencia interior, ocasionada por algún suceso externo incidental que puede ser de naturaleza puramente física, pero que puede evocar alguna operación mental. Por tanto, esta apertura es algo que nosotros, como ajenos, no pertenecientes a la vida interior del individuo a quien se refiere, no tenemos medios para juzgar de antemano; sólo sabemos cuándo se produce la apertura; pero los maestros parecen conocer cuándo va a tener lugar esta apertura y cómo se ha de producir por propia experiencia. Los estudiosos de la psicología Zen hallarán un interesante problema para investigar.

Suigan Kashin (Ts'ui-yen K'é-chén) fue discípulo de Jimyo (T'zuming, 986-1040), uno de los máximos maestros Sung y bajo el cual la escuela Rinzai del Zen se dividió en dos ramas, Woryu (Huang-lung) y Yógi (Yang-ch'i). Kashin estaba muy orgulloso de ser uno de los discípulos del maestro; aun no era realmente maestro, pero pensaba que lo era. Cuando mantenía una charla con otro de los discípulos de Jimyo fue sorprendido en falta y convirtióse en el hazmerreír. Su amigo recogió un pedazo de teja rota y colocándola sobre una roca chata, le dijo: "Si puedes decir una palabra a este respecto, concederé que eres realmente discípulo de Jimyo." Kashin vaciló, miró en una y otra dirección, tratando de formular alguna respuesta. Su amigo estaba impaciente, y barbotó: "Al dudar y vacilar no has atravesado todavía la ilusión, ni siquiera soñaste jamás lo que es la verdadera intuición del Zen." Kashin estaba totalmente avergonzado de sí mismo. De inmediato retomó a su maestro, quien le reprochó con severidad, diciendo que venía antes de la terminación del verano, lo cual era contra las disposiciones. Bañado en lágrimas, explicó cómo había sido censurado por su cofrade y que ésa era la razón de que estuviese allí contrariando las normas monásticas. El maestro le preguntó abruptamente: "¿Cuál es el principio fundamental del Budismo?" Kashin replicó:

"jEn las cimas de las montañas no se amontonan nubes,
y cuán serenamente se refleja la luna en las olas!"

Los ojos del maestro relampaguearon de indignación, y tronó: "¡Qué vergüenza! ¡Tener tal opinión un provecto como tu! ¿Cómo puedes esperar ser liberado del nacimiento-y-la-muerte?" Kashin imploró fervorosamente que lo instruyera. El maestro le dijo: "Pregúntame." Entonces repitió la primera pregunta del maestro: "¿Cuál es el principio fundamental del Budismo?" El maestro barbotó:

"|En las cimas de las montañas no se amontonan nubes,
y cuán serenamente se refleja la luna en las olas!"

Esto abrió el ojo de Kashin, y después de eso fue otro hombre.

Permítaseme concluir con un sermón de Coso (Wu-tsu), de quien ya hicimos mención:

"Si la gente me pregunta a qué se parece el Zen le diría que es como aprender el arte de robar. El hijo de un ladrón vio envejecer a su padre y pensó: 'Si es incapaz de llevar adelante su profesión, ¿quién ganará el pan en esta familia, salvo yo mismo? Debo aprender el oficio." Interiorizó de la idea a su padre, quien la aprobó. Una noche el padre llevó al hijo a una casa grande, forzó la cerca, entró a la casa, y abriendo un gran baúl le dijo al hijo que fuese a sacar vestidos. Tan pronto el hijo se introdujo en el baúl, hizo caer la tapa y aseguró la cerradura. Entonces el padre salió al patio, y golpeando fuertemente la puerta despertó a toda la familia, al tiempo que silenciosamente se deslizó por el agujero que anteriormente practicara en la cerca. Los moradores se excitaron, encendieron velas pero descubrieron que los ladrones se habían dio. El hijo, que todo el tiempo permaneciera seguramente confinado en el baúl, pensó en su cruel padre. Estaba grandemente mortificado cuando surgió en él una buena idea. Hizo un ruido que sonó parecido al chillido de una rata. La familia dijo a la sirvienta que tomase una vela y examinase el baúl, Al ser abierta la cerradura de la tapa, salió el prisionero, apagó la luz de un soplido, hizo a un lado a la sirvienta y huyó. Los moradores corrieron tras él. Al advertir un pozo junto al camino, tomó una gran piedra y la tiró al agua. Todos los perseguidores se

congregaron alrededor del pozo tratando de hallar al ladrón ahogándose en el oscuro agujero. Mientras tanto, él estaba de vuelta y seguro en casa de su padre, imputándole el haberse podido escapar por poco. El padre le dijo: 'No te ofendas, hijo mío, Dime solamente cómo te escapaste.' Cuando el hijo le narró todas sus aventuras, el padre observó: "¡Ya lo lograste; aprendiste el arte!'"

LA SALA DE MEDITACIÓN, Y LOS IDEALES DE LA DISCIPLINA MONÁSTICA

I

Para vislumbrar el aspecto práctico y disciplinario del Zen tenemos que estudiar la institución conocida como la Sala de Meditación. Se trata de un sistema educativo muy peculiar de la secta Zen. La mayor parte de los principales monasterios pertenecientes a esta secta están dotados de Salas de Meditación, y en la vida del monje Zen, más que en cualquier otra parte, nos acordamos de la Sala de Meditación de la Hermandad Budista (Sam-*gha)* de la India. Este sistema fue fundado por el maestro Zen chino, Hyakujo (Pai-chang, 720-814), hace más de mil años. Hasta su época los monjes acostumbraban vivir en monasterios pertenecientes a la secta *vináyica,* que eran gobernados por un espíritu que no estaba muy de acuerdo con los principios del Zen. Como éste floreció cada vez más y sus seguidores aumentaron en cantidad e influencia, necesitaron su propia institución, exclusivamente consagrada a la promoción de sus objetivos. Según Hyakujo, los monasterios Zen no debian ser *hinayanistas* ni *mahayanistas,* pues debían unir los métodos disciplinarios de ambas escuelas de un modo nuevo y original, mejor adaptado a la realización de los ideales Zen, como lo concibieran los maestros de los primeros tiempos.

El libro original recopilado con Hyakujo, dando detalladas normas para el monasterio Zen; se perdió. El único con que ahora contamos fue recopilado durante la dinastía Yuan tomado de la vida monástica real de aquella época, que a la sazón se suponía era una fiel continuación de la vieja institución, aunque, naturalmente, con algunas modificaciones y transformaciones debidas a exigencias históricas. Este libro fue recopilado bajo los auspicios del Emperador reinante, Shud, y se lo conoce como "La Edición Imperial de las Disposiciones del Monasterio Zen". En el Japón los monasterios Zen nunca se establecieron en tan gran escala como en la China, y como resultado todas las disposiciones, como se detallan en la Edición Imperial, no fueron practicadas. Pero se adoptó su espíritu y todo lo aplicable a la vida y condiciones japonesas. En ninguna parte se perdieron de vista los ideales de la vida Zen. Y antes de continuar deseo hablar brevemente de uno de tales ideales, expuestos ante la vista de todos los estudiantes Zen, pues en realidad es el rasgo más importante y digno de nota de la vida monástica Zen.

Esto es, en verdad, lo que distingue al Zen de las demás escuelas budistas originadas en la China, y ha de ser considerado muy característicamente Zen, y al mismo tiempo como animador de su larga historia. Con esto me refiero a la noción de trabajo o servicio. Hyakujo dejó un dicho famoso que fue el principio guía de su vida, y que es preeminentemente el espíritu de la Sala de Meditación. Es éste: "Sin trabajo, no hay comida." Cuando sus devotos discípulos lo juzgaron demasiado viejo para trabajar en el jardín, que era su ocupación cotidiana además de las disertaciones y la educación de los monjes en el Zen, escondieron todos sus implementos, pues no prestaba atención a sus repetidas reconvenciones orales. Entonces rehusó comer, diciendo: "Sin trabajo, no hay comida."

En conjunto, las Salas de Meditación son así consideradas como elemento vital en la vida de un monje. Es algo muy práctico, y principalmente consiste en labor manual, como barrer, limpiar, cocinar, juntar leña, cultivar la granja, o pedir limosna en villorrios lejanos o cercanos. No se considera ningún trabajo por debajo de la dignidad de los monjes, y entre ellos prevalece un sentimiento perfecto de hermandad y democracia. Por más duro o minúsculo que sea un trabajo, desde el punto de vista corriente, no lo rehuyen. Creen en la santidad del trabajo manual. Se mantienen ocupados de todos los modos posibles; no son ociosos, como algunos de los denominados monjes o mendicantes lo son, al menos físicamente, como en la India, por ejemplo.

En esta santificación del trabajo podemos ver bien reflejada la actitud práctica de la mente china. Cuando dije que el Zen era la interpretación china de la doctrina de la Iluminación, el concepto Zen del trabajo no entró esencial ni teóricamente en mi conclusión. Mas desde el punto de vista práctico, el trabaja es parte tan integral de la vida Zen en la actualidad que uno no puede concebirse como independiente del otro. En la India los monjes son mendicantes; cuando

meditan se retiran a un silencioso rincón, lejos de las preocupaciones mundanas; y en la medida en que son sostenidos económicamente por sus devotos seglares, no se entregan a ningún trabajo servil coma están acostumbrados a hacerlo los monjes Zen chinos y japoneses. Lo que salvó al Budismo Zen de deteriorarse en quietismo o mera gimnasia intelectual, que fue en mayor o menor medida el destino que cayó sobre las otras escuelas del Budismo, se debió, con seguridad, al evangelio del trabajo. Aparte de su valor psicológico, demostró ser un medio eficiente para la preservación de la salud y cordura del Budismo Zen a través de su larga historia evolutiva.

Sea cual fuere esta importancia histórica del trabajo, Hyakujo debe haber tenido un profundo conocimiento de la psicología humana cuando convirtió al trabajo en espíritu rector de la vida monástica. Su idea de "Sin trabajo, no hay comida",[1] no se originó necesariamente en una valorización económica ni ética de la vida. Su única motivación no fue que nadie merece su pan cotidiano si no lo ganó con el sudor de su frente. Es cierto, hay virtud en no comer el pan de la holgazanería, y hubo muchos budistas, desde los primeros tiempos del Budismo, que juzgaron muy desgraciado vivir de ganancias y ahorros ajenos; pero el objetivo de Hyakujo, si bien podría haber sido concebido inconscientemente, fue más bien psicológico, a pesar de su franca declaración: "Sin trabajo, no hay comida." Eso tendía a evitar a sus monjes una inactividad mental o un desequilibrado desarrollo de la mente que, demasiado a menudo, es resultado del hábito meditativo de la vida monacal.

Cuando los músculos no se ejercitan para la ejecución de verdades espirituales, o cuando la mente y el cuerpo no se someten a la prueba práctica, la separación tiene, por lo general, resultados adversos. Como la filosofía del Zen consiste en trascender el concepto dualista de carne y espíritu, su aplicación práctica es natural que consista, hablando dualísticamente, en tornar a los nervios y músculos en siervos muy prestos y absolutamente obedientes de la mente, y en no hacernos decir que el espíritu verdaderamente está presto pero la carne es débil. Cualesquiera sean las verdades religiosas de esta última afirmación, psicológicamente esto deriva de una falta de canal dispuesto entre la mente y los músculos. A no ser que las manos estén habitualmente preparadas para realizar la labor del cerebro, la sangre cesa de circular parejamente en todo el cuerpo, y se congestiona en alguna parte, especialmente en el cerebro. El resultado será no sólo un estado enfermizo del cuerpo en general sino también un estado de torpor o sopor mental en el que las ideas se presentan como si fuesen nubes que se mecen. Uno está plenamente despierto y, con todo, la mente está llena de los sueños y visiones más salvajes que, de ningún modo, se relacionan con las realidades de la vida. Las fantasías son fatales para el Zen y quienes lo practican considerándolo una forma de meditación tienden, en demasía, a ser visitados por este insidioso enemigo. La insistencia de Hyakujo sobre el trabajo manual salvó al Zen de caer en la trampa del antinomianismo al igual que de la modalidad alucinatoria de la mente.

Aparte de estas consideraciones psicológicas, hay una razón moral que no debe escapar de nuestra atención al estimar la sabiduría de Hyakujo al instituir el trabajo como parte vital de la vida Zen. Pues la sensatez de las ideas debe, al final, probarse mediante su aplicación práctica. Cuando en esto fracasan —vale decir, cuando no pueden llevarse a cabo en la vida, cotidiana, produciendo armonía y satisfacción duraderas y dando beneficio real a todos los que se le refieren, tanto a uno mismo como a los demás— no puede decirse que idea alguna sea sensata y práctica. Si bien la fuerza física no es norma como para juzgar el valor de las ideas, éstas, por más coherencia lógica que tengan, carecen de realidad cuando no están unidas a la vida. Especialmente en el Zen, las ideas abstractas que no convencen a uno en la vida práctica, no son de valor alguno. La convicción ha de ganarse a través de la experiencia y no a través de la abstracción, lo cual significa que carece de base realmente sólida, salvo cuando puede comprobarse en nuestra vida activa y eficiente. La aseveración moral o 'el dar testimonio" debe

1 Literalmente: “Un día de no trabajar es un día de no comer”. Cf. II Tesalonicenses III, 10: “si alguno no quiere trabajar, tampoco coma” . Es digno de nota que San Francisco de Asis convirtió esto en la primera regla de su hermandad.

estar muy por encima del juicio intelectual; vale decir, la verdad debe ser producto de las propias experiencias que se viven. La ociosa ensoñación no es su negocio, insistirán los seguidores del Zen. Por supuesto, éstos se sientan en silencio y practican "zazen";[2] pues quieren reflexionar sobre cualquier lección lograda durante el trabajo. Pero como siempre se oponen a la meditación, ponen en acción cuantas reflexiones efectuaron durante horas de estar sentados en silencio, comprobando su validez en el campo vital de lo práctico. Estoy fuertemente convencido que si el Zen no pusiese fe en poner en acción sus ideas, la institución mucho antes de esto se hubiese hundido en un mero sistema somnífero e inductor de trance, de modo tal que todo el tesoro reflexivamente acumulado por los maestros chinos y japoneses habría sido desechado como materia putrefacta.

Quizá con el apoyo inconsciente de estas razones, todos los seguidores del Zen consideraron el valor del trabajo o servicio como uno de sus ideales religiosos. Sin duda, la idea fue puesta en vigencia en gran medida por la industriosidad y practicidad características del pueblo chino, por el cual el Zen fue principalmente elaborado. El hecho es que si hay algo sobre lo que insisten muy enfáticamente los maestros Zen como expresión práctica de su fe, eso es servir a los demás, trabajar por los demás; no ostentosamente, en verdad, sino en secreto, sin hacer que los demás se enteren de ello. Dice Eckhart: "Lo que el hombre absorbe por la contemplación, lo vuelca en amor." El Zen diría: "vuélcalo en el trabajo", significando con trabajo la realización activa y concreta del amor. Tauler convirtió el hilar y confeccionar calzado y otros menesteres caseros en dones del Espíritu Santo; el Hermano Lawrence convirtió el cocinar en algo sacramental; George Herbert escribió:

"Quien barre un cuarto según tus leyes
torna excelente eso y la acción."

Todo esto expresa el espíritu del Zen en lo que atañe a su aspecto práctico. De manera que los místicos son todos hombres prácticos; distan de ser visionarios cuyas mentes están demasiado absortas en cosas no terrenas o de otro mundo, para preocuparse de su vida diaria. La noción común de que los místicos son soñadores y contempladores de estrellas debe corregirse, pues no se funda en los hechos. En verdad, psicológicamente, hay una relación muy íntima y profunda entre un giro mental práctico y cierto tipo de misticismo; la relación no es meramente conceptual ni metafísica. Si el misticismo es verdadero, su verdad debe ser práctica, verificándose en todo acto nuestro, y, muy decididamente, no lógica, para ser verdadera sólo según nuestra dialéctica. Canta un poeta Zen conocido como Hokoji: [3]

"¡Cuán maravillosamente sobrenatural,
y cuán milagroso es esto!
¡Saco agua y llevo leña!"

[2] *Tso-chan es uno de aquellos términos budistas compuestos intregrados por sánscrito y chino. Tao significa en chino: sentarse y chán significa dhyána o fhána. La transliteración plena del término es chánna pero se usa abreviando el primer ideograma. La combinación tso-chán deriva del hecho que el dhyána se practica sentado con las piernas cruzadas, considerada por los hindúes la mejor forma de sentarse para largo rato de meditación. Según algunos médicos japoneses, en ella el centro de gravedad reposa firmemente en las regiones inferiores del cuerpo y cuando se alivia la cabeza de una desacostumbrada congestión sanguínea, todo el sistema trabaja en perfecto orden y la mente queda en una disposición adecuada para introducirse en la verdad del zen.*

[3] Fue el célebre discípulo confuciano de Baso (Ma-tsu), y su esposa e hija fueron también devotos seguidores del Zen. Cuando juzgó que había llegado el tiempo de morir, dijo a su hija que observase el curso del sol y le hiciese saber cuando fuese el mediodía. La hija regresó de prisa y dijo al padre que el sol ya había pasado el meridiano y que estaba a punto de ocultarse. Ho salió, y mientras observaba dicho eclipse, ella entró, ocupó el asiento de su padre y murió en meditación. Cuando el padre vio a-su hija ya en el Nirvana, dijo: "¡Qué niña perspicaz que es!" Ho falleció unos días después.

II

La Sala de Meditación *(Zendó,* en japonés, y *Ch'an T'ang,* en chino), como se construye en Japón, es por lo general un edificio rectangular, de variadas dimensiones, según la cantidad de monjes que deba alojar. La de Engakuji,[4] Kamakura, era de unos 36 pies por 65 pies. Los pisos, de unos seis pies de ancho por tres pies de alto, se levantan a lo largo de las alas más largas del edificio, y se deja un espacio vacío en el medio, a todo lo largo de la Sala. Este espacio es utilizado para practicar un ejercicio conocido como "kinhin" *(ching hsing),* que significa literalmente "marcha del sútra". El espacio asignado a cada monje sobre el piso *tatami* no excede una estera, de tres por seis pies, donde se sienta, medita y duerme por la noche. La manta de cada uno no es más que un gran cobertor acolchado, tanto en verano como en invierno. No tiene regularmente almohada, salvo la que confeccione temporariamente con sus bienes privados. Sin embargo, éstos se reducen a casi nada: pues son el *kesa (kasháya,* en sánscrito) y el *kojomo* (manto sacerdotal), unos pocos libros, una navaja, y un juego de cuencos, todos los cuales se colocan en una caja de unas trece por diez por tres y media pulgadas de largo. Al viajar, esta caja es transportada delante, sostenida con una faja que cuelga del cuello. De manera que los bienes en total se desplazan con el dueño. "Un vestido y un cuenco, bajo un árbol y sobre una piedra", fue la descripción gráfica de la vida monacal de la India. Comparado con esto, el moderno monje Zen debe decirse que está aprovisionado en abundancia. Sin embargo, sus necesidades se reducen al mínimo, y nadie puede dejar de llevar una vida simple, quizá simplísima, si la ajusta al modelo del monje Zen.

El Budismo considera el deseo de posesión como la peor pasión por la que pueden obsesionarse los mortales. De hecho, es lo que causa demasiada miseria en el mundo, debido a un fuerte impulso de adquisitividad. Como se desea el poder, los fuertes siempre tiranizan a los débiles: como se codicia la riqueza, los ricos y los pobres siempre entrechocan sus espadas de amarga enemistad. Se declaran las guerras internacionales, prosigue siempre el desasosiego social, a no ser que el impulso de tener y retener se desarraigue por completo. ¿No puede reorganizarse una sociedad sobre una base enteramente diferente de la que estamos acostumbrados a ver desde el inicio de la historia? ¿No podemos esperar jamás el cese de la acumulación de la riqueza y de empuñar el poder meramente por el deseo de engrandecimiento individual o nacional? Al desesperar de la cabal irracionalidad de los asuntos mundanos, los monjes budistas llegaron al otro extremo y se apartaron incluso de los goces razonables y perfectamente inocentes de la vida. Sin embargo, el ideal Zen de colocar las pertenencias del monje en una pequeña caja un poco más grande que un pie cuadrado y tres pulgadas de alto es su muda protesta, aunque hasta ahora inefectiva, contra el actual orden de la sociedad.

A este respecto será interesante leer la admonición dejada por Daitó, el Maestro Nacional (1282-1337), a sus discípulos. El fue el fundador de Daitókuji, Kyoto, en 1326, y se dice que pasó casi un tercio de su vida, que no fue muy larga, entre los estratos más bajos de la sociedad, bajo el puente de Cojo, mendigando su comida, realizando toda clase de trabajo servil, y despreciado por la denominada gente respetable del mundo. No se preocupó por la magnificencia de una vida de templo, próspera y altamente honrada, llevada por la mayoría de los sacerdotes budistas de aquellos tiempos, ni pensó mucho en esos actos piadosos y santurrones que sólo testimonian la superficialidad de la vida religiosa de aquellos. Sólo se contrajo a la vida más simple y al pensamiento más elevado. La admonición dice así:

"Oh vosotros, monjes, que estáis aquí en este monasterio de la montaña, recordad que estáis reunidos por gracia de la religión y no por gracia de vestidos y comida. Mientras tengáis espaldas (vale decir, cuerpos) tendréis vestidos para usar, y mientras tengáis boca tendréis comida para comer. Tened siempre presente, a lo largo de las doce horas del día, de aplicaros al estudio de lo Impensable.

[4] Este templo histórico desgraciadamente fue destruido por el terremoto de 1923, con muchos otros edificios

. El tiempo pasa como una flecha; no permitáis jamás que vuestras mentes sean perturbadas por preocupaciones mundanas. Estad siempre, siempre en vigilia. Después que me marche, algunos de vosotros puede ser que tengan finos templos en prósperas condiciones, torres y salas y libros santos, todos decorados en oro y plata, y que los devotos se apiñen ruidosamente en las salas; algunos puede ser que pasen horas leyendo los Sútras y recitando dharánís, y, sentados largo tiempo en contemplación, puede que no se entreguen al sueño; puede ser que, comiendo una vez por día y observando los días de ayuno, y a lo largo de los seis períodos del día, practiquen todos los actos religiosos.

"Aunque así se consagren a la causa, si sus pensamientos no moran realmente en el Método misterioso e intransmisible de los Budas y los Padres, puede ser que aun lleguen a ignorar la ley de causalidad moral, concluyendo en una ruina completa de la religión. Todos ellos pertenecen a la familia de los espíritus malignos; por más que se prolongue mi partida del mundo, no han de ser llamados mis descendientes. Basta sin embargo que haya tan sólo un individuo, que viva en el yermo, en una choza techada con un montón de paja, y que pase sus días comiendo las raíces de legumbres silvestres cocinadas en una olla derrengada; pero si uni-mentalmente se aplica al estudio de sus propios asuntos (espirituales), él es precisamente quien tiene conmigo una entrevista diaria y sabe ser agradecido por su vida. ¿Quién jamás despreciará a tal persona? Oh monjes, sed diligentes, sed diligentes." [5]

En la India, los monjes budistas nunca comen carne por la tarde. Propiamente hablando, comen sólo una vez al día, pues su desayuno no es desayuno en el sentido inglés ni norteamericano. De modo que tampoco se supone que los monjes Zen tomen cualquier comida por la noche. Mas no podría ignorarse la necesidad climática de la China y el Japón, y tienen, en cierta medida, una comida por la noche; pero para tranquilizar su conciencia la llaman "comida medicinal" *(yüeh-shih).* El desayuno, que es tomado a la mañana, muy temprano, cuando todavía está oscuro, consiste en gachas de arroz y legumbres encurtidas *(tsukemono).*

La comida principal, a las 10 de la mañana, es arroz (o arroz mezclado con cebada), sopa de legumbres, y encurtidos. Por la tarde, a las cuatro, tienen sólo lo que quedó del almuerzo; no se cocina nada en especial. A no ser que se los invite afuera o se les brinde un trato fuera de lo común en la casa de algunos generosos benefactores, las comidas son como las ya descriptas, año tras año. Su lema es pobreza y simplicidad.

Sin embargo, no debe considerarse al ascetismo como el ideal de la vida del Zen. En lo que atañe al significado último del Zen, no es ascetismo ni cualquier otro sistema ético. Si parece abogar por la doctrina de la supresión o la del desapego, el hecho supuesto está meramente en la superficie; pues el Zen, como escuela del Budismo, hereda más o menos su desacuerdo hacia la disciplina hindú. Sin embargo, la idea central de la vida monástica no consiste en desperdiciar sino en emplear al máximo posible las cosas tal como las recibimos, lo cual es también el espíritu del Budismo en general. En verdad el intelecto, la imaginación y otras facultades mentales al igual que con respecto a los objetos físicos que nos rodean, sin eximir a nuestros propios cuerpos, nos fueron dados para el desarrollo y magnificación de los poderes supremos que poseemos como entidades espirituales y no meramente para satisfacción de nuestros caprichos o deseos individuales, que seguramente conflictuan y lesionan los intereses y derechos defendidos por los demás. Estas son algunas de las ideas interiores que subrayan la simplicidad y pobreza de la vida monástica.

5 En los monasterios de algún modo conectados con el autor de esta admonición, esto se lee, o más bien, se canta, antes de iniciarse una disertación o *Teisho.*

III

Como la urbanidad en la mesa practicada por los monjes es algo que ha de considerarse como peculiarmente Zen, se ofrecerá aquí alguna descripción de aquélla.

Cuando es la hora de la comida se hace sonar un gong, y los monjes salen en procesión de la Sala de Meditación llevando sus cuencos al comedor. Las mesas bajas están dispuestas sin aditamentos. Se sientan cuando el jefe hace sonar la campana. Se colocan los cuencos, que, de paso, están confeccionados con madera o papel, y bien bruñidos. El juego consiste en cuatro o cinco platos, uno dentro del otro. Mientras ordenan los platos y aguardan a los monjes que sirven la sopa y el arroz, se recita el *Prajñá-páramitá-hridaya-sútra,*[6] seguido de las "Cinco Meditaciones" sobre la comida, que son: "Primero: ¿de qué soy digno? ¿De dónde proviene esta ofrenda? Segundo: Al aceptar esta ofrenda, debo reflexionar sobre la deficiencia de mi virtud. Tercero: Proteger mi propio corazón, alejarme de faltas tales como codicia, etc., es lo esencial. Cuarto: Esta comida es ingerida como buena medicina a fin de mantener al cuerpo en estado saludable. Quinto: Esta comida es aceptada para asegurar el logro espiritual." Después de estas "Meditaciones" continúan pensando en la esencia del Budismo: "El primer bocado es para cortar todos los males; el segundo bocado es para practicar todo el bien; el tercer bocado es para salvar a todos los seres sensibles de modo que todos finalmente alcancen el Estado Búdico."

Ahora están listos para alzar sus palillos, pero antes de que realmente participen del espléndido almuerzo, han de recordarse los demonios o espíritus que viven en algún lugar del mundo triple; y cada monje, al tomar unos siete granos de arroz de su propio cuenco, los ofrece a aquellos invisibles, diciendo: "Oh vosotros, demonios y otros seres espirituales, ahora os ofrezco esto, y que esta comida llene los diez sectores del mundo y que con ella se alimenten todos los demonios y otros seres espirituales."

Mientras se come, prevalece el silencio. Los platos se manejan sin ruido; no se pronuncia una sola palabra; no se conversa. Comer es para ellos un asunto serio. Cuando se quiere un segundo cuenco de arroz, el monje junta sus manos delante. El monje-camarero lo advierte, da la vuelta con el recipiente del arroz llamado *chachi, y se* sienta ante el que tiene hambre. Este levanta su cuenco y pasa ligeramente su mano en torno al fondo antes de entregárselo al camarero. Con esto quiere significar que quita cualquier suciedad adherida al cuenco y que pueda ensuciar la mano del monje-camarero. Cuando se llena el cuenco, el comensal mantiene sus manos juntas. Si no quiere demasiado, se restriega gentilmente las manos, lo cual significa: "Suficiente, gracias."

AI concluir la comida no se deja nada. Los monjes comen todo cuanto se les sirve, "juntando los fragmentos restantes". Esta es su religión. Después de servirse un cuarto plato de arroz, por lo general concluye la comida. El jefe da palmadas en las tablas de madera y los monjes camareros traen agua caliente. Cada comensal llena con agua el cuenco más grande, y en él son lavados todos los platos más pequeños, y se los seca con un trozo de tela que lleva cada monje. Entonces da la vuelta un balde de madera para recibir el agua sucia.[7] Cada monje recoge sus platos y los envuelve una vez más, diciendo: "Ahora terminé de comer y mi cuerpo físico está bien nutrido: siento como si mi poder volitivo sacudiese los diez sectores del mundo y dominase pasado, presente.

[6] No debo olvidar mencionar que después de leer el *Hridaya Sufra,* son invocados los siguientes nombres de los Budas y otros:
1.El Buda Vairochana en su inmaculado Cuerpo de la Ley; 2. El Buda Vairochana en su perfecto Cuerpo de la Bienaventuranza; 3. El Buda Sakyamuni, en sus manifestaciones infinitas como Cuerpo de la Transformación; 4. El Buda Maitreya que ha de llegar en un tiempo futuro; 5. Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro en las diez divisiones del mundo; 6. El grande y santo Bodhisattva Mañjusri; 7. El grande y moralmente perfecto Bodhisattva Samantabhadra; 8. El grande y compasivo Bodhisattva Avalokiteshvara; 9. Todos los venerables Bodhisattva-mahásattvas; y 10. Mahaprajñápáramitá.

[7] Cuando el balde para recibir el agua sucia da la vuelta, se recuerda otra vez a los seres espirituales: "Esta agua en la que fueron lavados mis cuencos sabe a néctar de los cielos. Ahora ofrezco ésta a los numerosos espíritus del mundo: ¡qué todos se harten y satisfagan! Om ma-kura-sai (en pekines, *mo-hsui-lo-hsi)* sváhá!"

y futuro: ¡que al volcarse la causa y el efecto para bienestar general de todos los seres, ganemos todos infaliblemente en poderes milagrosos!" Las mesas quedan ahora vacías como antes, salvo los granos de arroz ofrecidos a los seres espirituales al comienzo de la comida. Se golpean las tablas de madera, se dan gracias, y los monjes abandonan la estancia en ordenada procesión tal como entraron

IV

La industriosidad de los monjes es proverbial. En los días en que no está asignado estudio, por lo general se los ve, inmediatamente después del desayuno, hacia las cinco y media en verano y las seis y media en invierno, en la parte externa del monasterio, o en los villorrios vecinos, pidiendo limosna o trabajando en la granja anexa al Zendó. Mantienen en perfecto orden el monasterio, tanto dentro como fuera. A veces, cuando decimos: "Esto se parece a un monasterio Zen" queremos significar que el lugar se conserva en el orden más pulcro posible. Cuando salen a pedir limosna recorren millas hacia las afueras. Por lo común, el Zendó tiene algunos benefactores cuyas casas son visitadas regularmente por los monjes, obteniendo provisiones de arroz y legumbres. A menudo los vemos por los campos empujando una carreta cargada de zapallos o papas. Trabajan tan duramente como los campesinos comunes. A veces se dirigen a los bosques para juntar leña en general. También saben algo de agricultura. Como tienen que sostenerse a sí mismos en estas condiciones, son a la vez granjeros, peones y obreros especializados. Pues con frecuencia construyen su Sala de Meditación bajo la dirección de un arquitecto.

Estos monjes constituyen un cuerpo que se gobierna a sí mismo. Tienen sus cocineros, prefectos, gerentes, sacristanes, maestros de ceremonia, etc. Parece que en los tiempos de Hyakujo hubo diez de esos oficios, aunque no se conocen detalles debido a que las Disposiciones se perdieron. Si bien el maestro de un Zendó es su padre espiritual, su gobierno no le concierne directamente. Esto queda para los cofrades más ancianos de la comunidad, cuyo carácter fue puesto a prueba durante muchos años de disciplina. Cuando se discuten los principios del Zen, puede ser que nos maravillemos de su metafísica profunda y sutil, si es que la hay, y que imaginemos qué grupo de pensadores graves, cetrinos, cabizbajos y desmundanalizados deben ser estos monjes. Pero en su vida real son, después de todo, mortales comunes contraídos a trabajos serviles, pero joviales, jocosos, deseosos de ayudarse mutuamente, sin desdeñar labor alguna que por lo común se considere baja e indigna de manos educadas. Entre ellos está siempre de manifiesto el espíritu de Hyakujo.

No es que sólo los monjes trabajaran sino que también el maestro compartía la faena de aquellos. Esto, de acuerdo con Hyakujo, era cooperar e igualar la labor entre todos sin distinción de rango. Por tanto, el maestro, junto con sus discípulos, trabajaba en la granja, plantaba árboles, arrancaba la mala hierba del jardín, recogía hojas de té y se dedicaba a toda clase de trabajos manuales. Al utilizar esas oportunidades, les daba lecciones prácticas en el estudio del Zen, y los discípulos tampoco dejaban de apreciar sus instrucciones.

Jóshu estaba barriendo el patio y un monje le preguntó: "¿Cómo es que una mota de polvo entró en este suelo santo?" A esto respondió Jóshu: "¡Aquí llega otra!" En otra ocasión, cuando el maestro se encontraba nuevamente barriendo el piso, Liu, ministro de Estado, visitó el templo y dijo al maestro jardinero: "¿Cómo es que un gran sabio como tú tiene que barrer el polvo?"

"Llega de afuera",[8] replicó Jóshu.

Nansen estaba trabajando fuera del monasterio con sus monjes y Jóshu, que había quedado encargado de vigilar en caso de incendio, gritó de repente: "¡Fuego! ¡Fuego!" La alarma hizo que todos los monjes regresaran corriendo al dormitorio. Al ver esto, Jóshu cerró la puerta y declaró: "Si pudieseis decir una palabra, las puertas se abrirían." Los monjes no supieron qué decir. Sin embargo, Nansen, el maestro, tiró la llave dentro de la sala a través de una ventana. Entonces Jóshu abrió la puerta.

Mientras trabajaba en la granja, un monje partió en dos una lombriz con su pala; entonces preguntó al maestro Chósa (Chang-sha Ch'én): "La lombriz está cortada en dos y ambas partes todavía se retuercen: ¿en cuál de ellas está presente la naturaleza búdica?" El maestro le dijo: "¡No tengas ilusión!" Pero el monje insistió: "No puede evitar este retorcerse, señor." "¿No ves que el fuego y los elementos del aire aún no se han dispersado?"

Estaban Shiko (Tzú-hu) y Shókó (Shéng-kuang) haciendo trabajos de jardinería cuando sucedió algo parecido; entonces Shókó interrogó al maestro sobre la vida real de la lombriz. Sin contestarle, el maestro alzó el rastrillo, golpeó primero un extremo de la lombriz y luego el otro, y finalmente el espacio entre ambos. Entonces dejó caer el rastrillo y se marchó.

Un día en que Obaku se hallaba desherbando con una azada, al ver que Rinzai no tenía una, le preguntó: "¿Cómo es que no llevas ninguna azada?" Rinzai le contestó: "Alguien se la llevó, señor." Entonces Obaku le dijo que se acercase pues quería discutir el asunto con él. Obaku dijo, alzando su azada: "Es sólo esto, pero todo el mundo es incapaz de levantarla." Rinzai le quitó la azada al maestro y la levantó diciendo: "¿Cómo es que ahora está en mis manos?" Obaku observó: "¡He aquí un hombre que hoy efectúa una gran porción de trabajo!" Entonces regresó a su cuarto.

Otro día, al observar que Rinzai descansaba sobre una azada, Obaku le dijo: "¿Estás cansado?" Rinzai replicó: "Ni siquiera levanté mi azada y ¿cómo he de estar cansado?" Entonces Obaku lo golpeó; sin embargo Rinzai arrebató el palo al maestro y lo derribó. Obaku llamó al Yino *(karmadána)* para que le ayudase a levantarse, diciendo: "¿Por qué permites la rudeza de este cofrade loco?" Tan pronto estuvo el maestro nuevamente en pie, golpeó al Yino. Entonces Rinzai empezó a cavar la tierra y efectuó este anuncio: "En otros lugares creman, pero aquí todos seréis sepultados vivos."

La historia de Isan y Kyózan, cuando estaban fuera, recogiendo hojas de té, ya fue narrada en uno de los ensayos precedentes. En verdad, la historia del Zen abunda en incidentes como los aquí referidos, demostrando cómo los maestros procuran disciplinar a sus discípulos en toda ocasión posible. Los sucesos de la vida cotidiana, manifiestamente triviales en la superficie, manejados así por los maestros, adquieren plena significación. Cualquiera sea el caso, todos estos *mondó* ilustran muy elocuentemente sobre la tendencia total de la vida monástica de la antigüedad, donde el espíritu de trabajo y servicio estaba tan integral y armónicamente mezclado con el pensamiento elevado respecto de asuntos hondamente espirituales.

8 Esta cuestión del polvo nos recuerda la observación de Berkeley: "Acabamos de levantar polvo y entonces no podemos ver el reclamo."

V

De esa manera, los monjes desarrollan sus facultades cabalmente. No reciben educación literaria —vale decir, formal— que en su mayor parte se logra por libros e instrucción abstracta. Pero su disciplina y conocimiento son prácticos y eficientes; pues el principio básico de la vida en el Zendó es "aprender mediante la acción". Desdeñan la denominada educación suave, que se parece a aquellas comidas predigeridas, destinadas a los convalecientes. Cuando una leona da a luz sus cachorros, es proverbial la creencia de que tres días después los lanza a un profundo precipicio y observa si pueden subir hasta ella. Quienes no llegan a aprobar este examen no reciben ningún otro cuidado. Sea esto cierto o no, algo parecido es el objetivo del maestro Zen, que tratará a los monjes con todos los modos de aparente malevolencia. Los monjes no tienen ropas suficientes para vestir, ni comida suficiente como para satisfacerse, ni bastante tiempo para dormir, y para colmo, tienen muchísimo trabajo que realizar, tanto manual como espiritual.

Las necesidades externas y las aspiraciones internas, si trabajan armónica e idealmente, terminarán finalmente por producir caracteres delicados, bien instruidos tanto en el Zen, como en las cosas reales de la vida. Este sistema educativo único, que todavía continúa en todos los Zendós, no es tan bien conocido por el laicado, ni siquiera en este país. Y luego las crueles mareas del comercialismo moderno no dejan rincón sin invadir, y antes de mucho tiempo puede ser que la solitaria isla del Zen se halle sepultada, como todo lo demás, bajo las olas del sórdido materialismo. Los monjes mismos empiezan a no entender el gran espíritu de los maestros que se sucedieron. Aunque en la educación monástica hay algunas cosas que pueden mejorarse, su sentimiento altamente religioso y reverencial debe ser preservado si el Zen ha de vivir muchos años en el futuro.

Teóricamente, la filosofía del Zen trasciende el alcance total de la comprensión discursiva, y no está sujeta a reglas de antítesis. Pero éste es un terreno muy resbaladizo, y hay muchos que fracasan en su intento de caminar derechos. Cuando tropiezan, el resultado es a veces desastroso. Como algunos místicos medievales, los estudiantes del Zen pueden convertirse en libertinos, perdiendo todo control sobre sí mismos. La historia es testigo de esto, y la psicología puede explicar con propiedad el proceso de tal degeneración. Por ello dice un maestro Zen: *"Que el propio ideal se eleve tan alto como la corona de Vairochana (la divinidad suprema), y que su vida esté tan llena de humildad como para hacerlo postrar a los pies de un niño*." Lo cual equivale a decir: "Si un hombre desea ser el primero, lo mismo será el último de todos, y siervo de todos." Por lo tanto, la vida monástica es minuciosamente regulada y todos los detalles son satisfechos en estricta obediencia al espíritu ya referido. Humildad, pobreza y santificación interior: estos ideales del Zen son lo que salvan al Zen de hundirse en el nivel de los antinomianistas medievales. Así podemos ver cómo la disciplina del Zendó representa un gran papel en las enseñanzas del Zen y su aplicación práctica en nuestra vida diaria.

Cuando Tanka (Tan-hsia Tien-jan, 738-824), de la dinastía'T'ang, se detuvo en Yerinji, de la Capital, tenía tanto frío que finalmente tomó una de las imágenes del Buda, allí entronizadas, y con ella hizo fuego para calentarse. El guardián del templo, al ver esto, se inquietó grandemente. "¿Cómo osas quemar mi Buda de madera?"

Tanka, que miraba como buscando con su vara algo en las cenizas, le dijo: "Estoy juntando los santos saríras[9] en las cenizas."

El guardián le dijo: "¿Cómo puedes obtener saríras quemando un Buda de madera?"

"Si allí no han de hallarse saríras, ¿puedo tomar los dos Budas restantes para hacer fuego?", fue la réplica de Tánka.

Tiempo después, el guardián del templo perdió sus cejas por quejarse de la aparente impiedad de Tanka, mientras que la ira del Buda nunca alcanzó a Tanka.

[9] *She-li* es una sustancia indestructible, por lo general en forma de guijarro, que se encuentra en el cuerpo de un santo, cuando se lo crema.

Aunque se ponga en duda el hecho histórico, éste es un relato notable, y todos los maestros Zen concuerdan en cuanto al logro espiritual superior de Tanka, profanador del Buda. Después, cuando un monje preguntó a su maestro acerca de la idea de Tanka al quemar la estatua de un Buda, el maestro le dijo:

"Cuando tenemos frío, nos sentamos alrededor del hogar con fuego encendido."

"¿Entonces estuvo en falta o no?"

"Cuando tenemos calor, acudimos al bosque de bambú, junto a la corriente", fue la respuesta. No puedo dejar de citar otro comentario relativo a la historia, pues éste es uno de los temas más significativos en el estudio del Zen. Cuando Suibi Mugaku (Tsui-wei Wu-hsiao), discípulo de Tanka, estaba efectuando ofrendas a los Arhats, probablemente tallados en madera, se levantó un monje y le preguntó: "Tanka quemó un Buda de madera y ¿cómo es que tú efectúas ofrendas a los Arhats?" E1 maestro le dijo: "Aunque fuese quemado, no podría incendiarse; y en cuanto al hecho de que yo efectúe ofrendas, déjame solo como me place." "Cuando se efectúan estas ofrendas a los Arhats, ¿ellos las reciben, o no?" "¿Comes todos los días, o no?", preguntó el maestro. Como el monje permaneció en silencio, el maestro declaró: "¡Es difícil encontrar inteligentes!"

Cualquiera sea el mérito de Tanka desde el punto de vista puramente Zen, no hay duda que actos como el suyo han de considerarse como altamente sacrílegos, evitándolos todos los budistas piadosos. Quienes todavía no lograron una comprensión cabal del Zen pueden llegar a cometer toda clase de crímenes y excesos, incluso en nombre del Zen. *Por esta razón las normas monásticas son muy rigurosas de modo que desaparezca el orgullo del corazón y se beba hasta las heces la copa de la humildad.*

Cuando Shukó (Chu-hung), de la dinastía Ming, escribía un libro sobre los diez actos laudables de un monje, acudió a él un cofrade dogmático y de alto vuelo, y le dijo: "¿De qué sirve escribir ese libro cuando en el Zen no hay siquiera un átomo que se llame laudable o no?" El escritor le contestó: "Los cinco agregados *(skandha)* se enmarañan y los cuatro elementos *(mahábhúta)* crecen exuberantes; .¡como puedes decir que no hay males?" El monje insistió aún: "En última instancia, los cuatro elementos están todos vacíos y los cinco agregados no tienen realidad alguna." Shukó, dándole un moquete en el rostro, le dijo: "Hay tantos meramente ilustrados; no eres todavía lo real; dame otra respuesta." Pero el monje no contestó y se retiró lleno de airados sentimientos. "Vaya", dijo el maestro sonriendo, "¿por qué no limpias la suciedad de tu rostro?" En el estudio del Zen el poder de una intuición omni-iluminadora debe marchar junto con un profundo sentido de humildad y mansedumbre de corazón.

Permítaseme citar, como ejemplo de educativa humildad, la experiencia por la que ha de atravesar primeramente el nuevo candidato a monje cuando se acerca por primera vez a la Sala de Meditación. El candidato puede llegar debidamente equipado con certificados de sus calificaciones y con sus bienes monásticos consistentes en los artículos ya mencionados, pero las autoridades del Zendó no lo admitirán de inmediato en su compañía. Por lo general, hallarán alguna excusa formal: puede ser que le digan que el establecimiento no es lo bastante rico como para recibir otro monje, o que la Sala ya está demasiado llena. Si ante esto el candidato se retira en silencio, en ninguna parte habrá lugar para él, no sólo en ese Zendó especial, que fue su primera elección, sino en cualquier otro Zendó de todo el país. Pues en todas partes encontrará un rechazo similar. Si es que realmente quiere estudiar el Zen, no debe desanimarse ante ninguna excusa de esa índole.

Entonces el candidato, dotado de constancia, se sentará en el pórtico de entrada, y reclinando su cabeza sobre la caja que lleva ante sí, aguardará allí en calma. El fuerte sol matutino o vespertino caerá a veces sobre el monje reclinado en el pórtico, pero se mantendrá en esta actitud sin alterarse. Al llegar la hora del almuerzo irá a pedir que se lo admita y se le dé de comer. Esto se le concede, pues ningún monasterio budista rehusará dar comida o alojamiento a un monje viajero. Sin embargo, después de comer, el novicio sale nuevamente al pórtico, y prosigue pidiendo que se lo admita. No se le prestará atención hasta la noche, cuando pide que se le aloje. Al concedérsele esto, como antes, se quita las sandalias de viaje, lava sus pies, y se lo conduce a una habitación reservada a esos fines. Pero muy frecuentemente allí no encuentra lecho, pues se supone que el monje Zen ha de pasar la noche en profunda meditación.

Permanece de pie toda la noche, absorto evidentemente en la contemplación de un "koan".[10] A la mañana siguiente sale, como el día anterior, al pórtico, y retoma la misma posición que antes, expresando el acuciante deseo de ser admitido. Esto puede seguir durante tres, cinco o, a veces, hasta siete días. De esa manera es probada duramente la paciencia y humildad del nuevo candidato, hasta que finalmente es aceptado por las autoridades que, aparentemente conmovidas por su fervor y perseverancia, procurarán alojarlo de algún modo.

Este procedimiento toma visos de algo formal, pero en la antigüedad, cuando las cosas todavía no se encasillaban en una mera rutina, el monje candidato pasaba muy malos momentos pues en realidad hasta se lo echaba del monasterio por la fuerza. En las biografías de los viejos maestros leemos sobre tratamientos aún más duros que les fueron cruelmente aplicados.

La Sala de Meditación está regimentada con severidad y precisión militares para cultivar virtudes tales como la humildad, la obediencia, la simplicidad, y el fervor en los corazones monásticos, siempre inclinados a seguir indiscriminadamente los ejemplos extraordinarios de los viejos maestros, o que tienden a poner en práctica, de modo burdo e inasimilado, las elevadas doctrinas de la filosofía *sunyática* tal como se halla expuesta en la clase *prajñáparamítica* de la literatura *mahayánica.* Una vislumbre parcial de esa vida ya la obtuvimos con la descripción anterior de los modales en la mesa.

[10] El *Kung-an* es la pregunta sobre un tema, planteada al estudiante para que la resuelva. Literalmente significa "documento público", y, según un erudito Zen, se denomina asi porque como tal sirve para comprobar lo genuino de la iluminación que el estudiante expresa haber alcanzado. El término se empleó desde los primeros tiempos del Budismo Zen, durante la dinastía T'ang. Los denominados "casos" o "diálogos" *(mondó)* se usan, por lo general, como koans. En la segunda serie de los Ensayos se hallará un capítulo especial dedicado al tema.

VI

En la vida monástica hay un período separado exclusivamente para la disciplina mental, sin que lo interrumpa labor manual alguna, salvo la absolutamente necesaria. Se lo conoce como gran "Sesshin" *(Ché-hsin)*[11] y dura una semana, teniendo lugar una vez al mes durante las denominadas "Estación Estival" y "Estación Invernal". La estación estival empieza en abril y termina en agosto, mientras que la invernal empieza en octubre y termina en febrero. "Sesshing" significa "recogimiento o concentración mental". Mientras dura este período los monjes están confinados en el Zendó, se levantan más temprano que de costumbre, y se sientan hasta entrada la noche. Durante el período hay una especie de disertación todos los días. Se usan libros de texto, y los más populares son el *Hekiganshu* y el *Rinzairoku,* siendo ambos considerados los libros más fundamentales de la escuela Rinzai. El *Rinzairoku* es una colección de sermones y dichos del fundador de la secta Zen, Rinzai. El *Hekiganshu,* como se advirtió en otra parte, es una colección de cien "casos" o "temas" Zen, con notas críticas y comentarios poéticos. Huelga

[11] No puedo decir cuan remotamente se originó este "Sesshin" en la historia del Zendó. No se inició con las Disposiciones de Hyakujo ni en k China, sino en el Japón, probablemente después de Hakuin. El periodo es generalmente una estada "hogareña", y los monjes no viajan sino que practican "Sesshin" y se consagran al estudio del Zen; pero en la semana especialmente establecida para ello, se sigue el estudio con sumo vigor.

decir que para la ocasión se emplean muchos otros libros. Para un lector corriente, tales libros son por lo general una especie de *obscurum per obscuríus.* Después de escuchar una serie de disertaciones queda in *albis,* como antes. No es que necesariamente sean demasiado abstrusos, sino que al lector todavía le falta intuir la verdad del Zen.

La disertación es un asunto solemne. Su comienzo es anunciado mediante una campana, que deja de sonar tan pronto el maestro aparece en la sala donde tiene lugar lo que se conoce como "Teisho".[12] Mientras el maestro ofrece incienso al. Buda y a su desaparecido maestro, los monjes recitan un breve dharání-sútra llamado "Daihiju",[13] lo cual significa "el dharání de la gran compasión". Al ser una transliteración china del original sánscrito, el mero recitado del Sútra no brinda sentido inteligible alguno. Probablemente en este caso el sentido no es necesario; basta la seguridad de que contiene algo auspicioso y conducente al bienestar espiritual. Lo que es más significativo es el modo con que se lo recita. Su monotonía, acentuada con un marcador de madera conocido como "mokugyo" (Pez de Madera), prepara la mente de la audiencia para lo que ha de ocurrir. Después del Dharání, que es recitado tres veces, los monjes leen, generalmente en coro, el sérmón-exhortación que dejara el fundador del monasterio. Hoy en día, en algunos lugares, se canta a menudo la "Canción de Zazen", de Hakuin. Las que siguen son traducciones de Hakuin y de Muso Kokushi,[14] cuyo último sermón-exhortación es uno de los más populares.

SERMON-EXHORTACION DE MUSO KOKUSHI

Tengo tres clases de discípulos: aquellos que, despojándose de todas las circunstancias que confunden, y con simplicidad de pensamiento, se contraen al estudio de sus propios asuntos (espirituales) son de la primera clase. Aquellos que no se concentran tanto en el estudio, sino que, al dispersar su atención, son afectos a la erudición libresca, son de la segunda clase. Aquellos que, cubriendo su propio brillo espiritual, sólo se ocupan de la sucesión de los Budas y Padres, se llaman de la clase más baja. En cuanto a aquellas mentes intoxicadas por la literatura secular y dedicadas a establecerse como hombres de letras, son simplemente laicos con las cabezas rapadas; no pertenecen siquiera a la ínfima clase. En cuanto a aquellos que sólo piensan en complacerse con la comida y el sueño, entregándose a la indolencia, ¿pueden llamarse miembros del Manto Negro? Verdaderamente, como los designara un viejo maestro, son estantes de ropa y bolsas de arroz. En la medida en que no son monjes, no debe permitírseles que se llamen discípulos míos ni que tampoco entren al monasterio y las criptas; hasta una estada temporaria ha de prohibírseles, para no hablar de su ofrecimiento como monjes-estudiantes. Cuando un hombre viejo como yo habla así, podéis pensar que le falta amor omniabarcante, pero lo principal es dejarlos que conozcan sus propias faltas y que, reformándose, se conviertan en plantas que crezcan en los jardines patriarcales.

[12] Vale decir: *tí-ch'ang. Tei* significa "llevar en la mano", "exhibir", o "manifestar", y *ího,* "recitar". De manera que mediante un Teisho se revive al viejo maestro ante la congregación y *se* presentan a consideración sus discursos más o menos vividamente. No se trata de una mera explicación o comentario del texto.

[13] Dharáni es un término sánscrito derivado de la raíz *dhrí,* que significa "retener". Según la fraseología budista, es una colección, a veces breve, otras, larga, de frases exclamatorias que no se traducen a otros idiomas. Por tanto no resultan inteligibles cuando los leen los monjes, como lo hacen en los monasterios chinos y japoneses. Pero se supone que "retienen" en sí, de un modo misterioso, algo que es muy meritorio y que tiene el poder de alejar los males. Después los dharinís y los mantrams se confundieron unos con otros.

[14] El fundador de Tenryuji, Kyoto. Se le conoce como "Maestro de Siete Emperadores" (1274-1361).

CANCIÓN DE LA MEDITACIÓN, PERTENECIENTE A HAKUIN

Todos los seres sensibles son, desde el inicio mismo, los Budas:
esto es como el hielo y el agua;
aparte del agua ningún hielo puede existir.
Fuera de los seres sensibles, ¿dónde buscamos los Budas?
Al no saber cuan cerca está la Verdad
las personas la buscan muy lejos. ¡Qué lástima!
Se parecen a quien, en medio del agua,
grita sediento de modo muy implorante;
se parecen al hijo de un rico
que vagó lejos del hogar entre los pobres.
La razón de porqué transmigramos a través de los seis
mundos Se debe a que estamos perdidos en la oscuridad de la ignorancia;
al ir extraviados cada vez más en la oscuridad,
¿Cuándo podemos librarnos de nacimiento-y-muerte?

En cuanto a la Meditación practicada en el Maháyána,
no tenemos palabras para alabarla plenamente.
Las Virtudes de la Perfección, tales como la caridad y la moralidad,
y la invocación del nombre del Buda, la confesión y la disciplina ascética,
y muchas otras buenas acciones meritorias... Todo esto surge de la práctica de la Meditación. Incluso
aquellos que la practicaron por primera vez, de una sentada,
se verán purificados de todo su karma maligno;
en ninguna parte hallarán malos senderos,
pues la Tierra Pura estará cerca, al alcance de la mano.
Con corazón reverente, permitámosles que escuchen
siquiera esta Verdad por una sola vez,
y que la alaben, y gustosamente la abracen,
y con seguridad serán bendecidos muy infinitamente.

Pues ellos, al reflexionar dentro de sí mismos,
testifican la verdad de la Auto-naturaleza,
la verdad de que la Auto-naturaleza es no-naturaleza,
y realmente han trascendido el alcance de la sofisticación.
Para ellos se abre la puerta de la unidad de causa y efecto,
y corre directo el sendero de no-dualidad y no-trinidad.
Al morar con la No-particularidad entre las particularidades,
ya sea que vayan o vuelvan permanecen inmóviles por siempre;
al aferrar el No-pensamiento en los pensamientos,
en todo acto suyo oyen la voz de la verdad.
¡Qué ilimitado es el cielo del Samádhi sin cadenas!
¡Qué transparente la perfecta luz lunar de la Sabiduría Cuádruple!
En ese instante, ¿qué les falta?
Esta precisa tierra es la Tierra del Loto de la Pureza,
y este cuerpo es el cuerpo del Buda.

La disertación dura cerca de una hora. Difiere mucho de una disertación corriente sobre un tema religioso.

No se explica nada, no se formulan argumentos, no hay apologética ni razonamientos. Se supone que el maestro reproduce simplemente en palabras lo que trata el texto que tiene ante sí. Cuando termina la disertación, se repiten tres veces los Cuatro Grandes Votos, y los monjes se retiran a sus cuartos. Los Votos son; "Por innumerables sean los seres sensibles, formulo el voto de salvarlos a todos;
"Por inextinguibles sean nuestras malas pasiones, formulo el voto de exterminarlas todas; "Por inmensurables sean las santas doctrinas, formulo el voto de estudiarlas;
"Por inaccesible sea el sendero de los Budas, formulo el voto de alcanzarlo."

VII

Durante el "sesshin", además de las disertaciones, tienen lo que se conoce como "sanzen".[15] Hacer "sanzen" es acudir al maestro y presentarle la propia opinión sobre un koan para que la examine críticamente. En los días en los que no transcurre un "sesshin" especial, el "sanzen" es probable que tenga lugar dos veces al día, pero durante el período de recoger el pensamiento — que es el significado de "sesshin"— el monje ha de ver al maestro cuatro o cinco veces por día. Este acto de ver al maestro no tiene lugar abiertamente;[16] se le solicita al monje que acuda individualmente al cuarto del maestro, donde se desarrolla la entrevista de un modo muy formal y solemne. Cuando el monje está a punto de cruzar el umbral del cuarto del maestro, efectúa tres reverencias, postrándose en el piso. Entonces entra al cuarto con las manos juntas, palma contra palma, ante el pecho, y cuando llega cerca del maestro, se sienta y hace otra reverencia. Una vez en el cuarto, se descarta toda convención mundana. Si es absolutamente necesario desde el punto de vista Zen, pueden intercambiarse golpes. Manifestar la verdad del Zen con toda la sinceridad del corazón es aquí la única consideración, y todo lo demás recibe sólo atención subordinada. De ahí este elaborado formalismo. Pasada la presentación, el monje se retira del mismo modo que antes. Un "sanzen" para más de treinta monjes ocupará más de una hora y media, y éste es también para el maestro tiempo de suma tensión. Realizar esto cuatro o cinco veces por día debe ser una especie de suplicio para el maestro, si no goza de buena salud.
En lo que concierne a su comprensión del Zen se deposita confianza absoluta en el maestro. Pero si el monje tiene razón suficiente como para dudar de la capacidad del maestro, en ocasión del sanzen puede saldar cuentas con él. Por tanto, esta presentación de opiniones no es un juego ocioso para ninguna de las partes en cuestión. En verdad es un asunto muy serio, y porque así es la disciplina del Zen, tiene gran valor fuera de su filosofía. Cuan serio es esto puede colegirse por la famosa entrevista de Shóju y Hakuin, padre del Zen moderno del Japón.

Una noche de verano, cuando Hakuin presentó su opinión al viejo maestro, que se estaba refrescando en la veranda, el maestro le dijo: Tonterías y absurdo". Hakuin repitió en voz alta y más bien satíricamente: "¡Tonterías y absurdo!" Entonces el maestro lo asió, lo golpeó varias veces y finalmente lo tiró por la veranda. Eso tuvo lugar poco después de la época de las lluvias, y el pobre Hakuin rodó por el barro y el agua. Habiéndose recobrado después de un rato, subió y se inclinó reverentemente ante el maestro, quien entonces observó de nuevo: "¡Oh tú, habitante de la oscura caverna!"

Otro día Hakuin pensó que el maestro no sabía cuan profundo era su conocimiento del Zen y decidió planteárselo de cualquier modo. Tan pronto se presentó la oportunidad, Hakuin entró en el cuarto del maestro y agotó todo su ingenio contendiendo con él, dispuesto a no ceder esta vez una pulgada de terreno. El maestro estaba furioso, y finalmente tomó a Huakin, le dio varias bofetadas y nuevamente lo lanzó por encima del porche. Cayó a varios pies de distancia, junto a la pared de piedra, y allí quedó un rato casi sin sentido. El maestro miró hacia abajo y se rió a carcajadas del

[15] *San-ch'an* significa literalmente "atender o estudiar Zen". Como se lo emplea popularmente en el Japón actual, además de su significado general, tiene el especial al que se refiere el texto.
[16] Antiguamente este era un asunto abierto, y todos los *mondó* (preguntas y respuestas) tenían lugar ante toda la congregación, tal como lo establecían las disposiciones de Hyakujo. Pero después se sucedieron resultados indeseables, tales como mero formalismo, imitaciones y otros vacuos absurdos. Por ello en el Zén moderno todo sanzen es privado, salvo en ocasiones formales.

pobre cofrade. Esto hizo que Hakuin recobrara la conciencia. Subió nuevamente todo transpirado. Sin embargo, el maestro no lo liberó todavía y lo estigmatizó como siempre, diciendo: "¡Oh tú, habitante de la oscura caverna!"

Hakuin desesperó y pensó en abandonar por completo al viejo maestro. Un día en que andaba pidiendo limosna en el villorrio, cierto accidente[17] hizo que de repente se abriese su ojo mental a la verdad del Zen, hasta entonces completamente cerrado para él. Su júbilo no tuvo límites y volvió con un estado mental de suma exaltación. Antes de cruzar la puerta del frente, el maestro le reconoció y le hizo señas, diciendo: "¿Qué buenas nuevas has traído hoy a casa? ¡Entra, rápido, rápido!" Hakuin le contó todo lo ocurrido durante ese día. El maestro le acarició tiernamente la espalda y le dijo:

"Ahora lo sabes, ahora lo sabes." Después de esto Hakuin no recibió motes jamás.

Tal fue el entrenamiento que debió atravesar el padre del moderno Zen japonés. ¡Qué terrible fue el viejo Shóju cuando empujó a Hakuin pared abajo! ¡Pero qué maternal cuando el discípulo, después de tanto maltrato, salió al fin triunfantemente! En el Zen no hay nada tibio. Si es tibio, no es Zen. El Zen espera que penetremos en las honduras mismas de la verdad, y jamás puede captarse la verdad hasta que retornemos a nuestra desnudez innata, despojadas de toda falacia, intelectual o de otra índole. Cada bofetada propinada por Shóju despojó a Hakuin de sus insinceridades. Todos vivimos bajo tantos encasillamientos que realmente nada tiene que ver con nuestro yo más íntimo. Por tanto, para alcanzar a éste, y conquistar el conocimiento real de nosotros mismos, los maestros Zen recurren a métodos aparentemente inhumanos. Sin embargo, en este caso debe haber fe absoluta en la verdad del Zen y en la perfecta comprensión de éste por parte del maestro. La falta de esta fe también significará lo mismo en las propias posibilidades espirituales. Así exclama Rinzai: "¡Oh vosotros, hombres de poca fe! ¿Cómo podéis esperar jamás sondear las honduras del océano del Zen?"

[17] Mientras andaba, llegó a una casa donde una anciana rehusó darle arroz; se mantuvo de pie frente a la casa, sin embargo, mirando corno si no le hubieran dicho nada. Su mente estaba tan intensamente concentrada en el tópico que le preocupaba la mayor parte del tiempo. La mujer se enojó, porque juzgó que él la ignoraba por completo, queriendo salir con la suya. Lo golpeó con una gran escoba con la que estaba barriendo y le dijo que se marchase de inmediato. La pesada escoba aplastó su gran sombrero monacal y derribó a Hakuin. Estuvo allí tirado, durante un rato, y cuando recobró el sentido nuevamente, todo se tornó claro y transparente para él.

VIII

En la vida del Zendó no hay un período fijo de graduación como en la educación escolar. Para algunos la graduación puede que no tenga lugar siquiera después de estar alojados allí durante veinte años. Pero con capacidad corriente y un gran monto de perseverancia e infatigabilidad, pueden sondearse todas las complicaciones de las enseñanzas del Zen en un lapso de diez años.

Sin embargo, practicar el principio del Zen, en todo momento de la vida —vale decir, saturarse plenamente del espíritu del Zen— es otra cuestión. Una vida puede que sea demasiado breve para ello, pues se dice que hasta Sákyamuni y Maitreya están todavía en la mitad de la preparación de sí mismos.

Para ser un maestro perfectamente calificado no es suficiente una mera comprensión de la verdad del Zen. Debe atravesarse un período conocido como "la larga maduración del vientre sagrado". El término debió derivar, originariamente, del Taoísmo; y en el Zen de hoy en día significa, hablando en general, vivir la vida en armonía con la comprensión. Bajo la dirección de un maestro, un monje puede finalmente alcanzar un conocimiento cabal de todos los misterios

del Zen; pero esto es más o menos intelectual, aunque en el más elevado sentido posible. La vida del monje, tanto dentro como fuera, debe desarrollarse perfectamente al unísono con este logro. Para hacer esto es necesario una preparación ulterior, pues lo logrado en el Zendó es, después de todo, señalar la dirección donde han de ser puestos en acción los más acabados esfuerzos. Pero ahora no es imperativo permanecer en el Zendó. Por el contrario, sus logros intelectuales deben ser puestos a prueba nuevamente al entrar en contacto real con el mundo. Para esta "maduración" no hay normas prescriptas. Cada cual actúa según su propia discreción en las circunstancias accidentales en que pueda encontrarse. Puede retirarse a las montañas y vivir como un solitario eremita, o salir al "mercado" y ser activo participante en todos los asuntos del mundo. Se dice que el sexto patriarca vivió entre los habitantes de la montaña durante quince años después de abandonar al quinto patriarca. Fue absolutamente desconocido en el mundo hasta que salió a escuchar una disertación de Inshu (Yin-tsung).

Chu, el Maestro Nacional de Nan-yang, pasó cuarenta años en Nanyang y no se mostró en la capital. Pero su vida santa se hizo conocida cerca y lejos, y ante el acuciante pedido del Emperador finalmente abandonó su choza. Isan (Wei-shan) pasó varios años en el yermo, viviendo de nueces y con la amistad de monos y renos. Sin embargo, lo encontraron, y en torno a su refugio se construyeron grandes monasterios, convirtiéndose en maestro de 1500 monjes. Kwanzan, el fundador de Myóshinji, Kyoto, se retiró en la Provincia de Mino, y trabajó como jornalero para los comarcanos. Nadie le reconoció hasta que un día un accidente reveló su identidad y la corte insistió en que fundase un monasterio en la capital.'[8] Hakuin se convirtió en guardián de un templo desierto, en Suruga, que fue su única herencia en el mundo. Podemos describimos su aspecto ruinoso cuando leemos esto: "No había techos y las estrellas brillaban de través durante la noche. Tampoco había piso alguno. Era necesario tener un sombrero de lluvia y ponerse un par de *getas* altas para atender algo mientras llovía en la parte principal del templo. Toda la propiedad anexa a éste estaba en manos de acreedores, las pertenencias sacerdotales estaban hipotecadas ante los mercaderes." Este fue el comienzo de la carrera de Hakuin.

Hay muchos otros notables, la historia del Zen abunda en tales ejemplos. Sin embargo, la idea no consiste en practicar el ascetismo, sino en la "maduración", como la designaron apropiadamente, del propio carácter moral. En el pórtico aguardan muchas víboras y culebras, y si no las pisoteamos efectivamente, alzan sus cabezas otra vez, y todo el edificio de cultura moral construido a la vista puede desmoronarse hasta en un sólo día. El antinomianismo es también la trampa de los seguidores del Zen contra la que es necesaria una vigilia constante. De ahí esta "maduración".

[18] En otra parte se hizo referencia a la vida de su maestro, Daitó.

IX

En algunos aspectos, sin duda, esta clase de educación prevaleciente en el Zendó está a la zaga de los tiempos. Pero sus principios rectores tales como la simplificación de la vida, el no desperdiciar un momento ociosamente, la auto-independencia y lo que llaman "virtud secreta", son sanos para todas las edades. Especialmente esto último es uno de los rasgos más característicos de la disciplina Zen. "Virtud secreta" significa practicar el bien sin pensar para nada en el reconocimiento, ya sea de los demás o de uno mismo. Los cristianos puede ser que llamen a esto el acto de "Tu

Voluntad". Un niño se está ahogando, entro en el agua y se salva. Lo que había que hacer se hizo. De eso no se piensa nada más. Me marcho y no vuelvo jamás. Pasa una nube y el cielo es tan azul y vasto como siempre. El Zen llama a esto "acto sin mérito", y lo compara al trabajo de un hombre que llenó un pozo con nieve.

Este es el aspecto psicológico de la "virtud secreta". Cuando se lo aprecia religiosamente, es para considerar y utilizar al mundo reverente y agradecidamente, sintiendo como si llevásemos sobre nuestros hombros todos los pecados del mundo. Una anciana preguntó a Jóshu: "Pertenezco al sexo que es obstruido en cinco sentidos para alcanzar el Estado Búdico. ¿Cómo me libraré jamás de ellos?" El maestro respondió: "¡Que todos los demás nazcan en el cielo y que, este mi humilde yo, continúe sólo sufriendo en este océano de dolor!" Este es el espíritu del verdadero estudiante del Zen. Hay otra historia que ilustra el mismo espíritu de largo sufrimiento. El distrito de Jóshu, donde estaba situado el monasterio de este maestro Zen, y donde obtuvo su título popular, era célebre por el delicado puente de piedra. Un día un monje acudió al maestro y le preguntó: "Oímos demasiado del espléndido puente de piedra de Jóshu, pero aquí no veo nada sino un puente de troncos, miserable, viejo y rústico." Jóshu replicó: "Precisamente, ves el rústico puente de troncos y no llegas a ver el puente de piedra de Jóshu." "¿Cuál es entonces el puente de piedra?" "Los caballos van sobre él, los asnos van sobre él", fue la respuesta de Jóshu.

Esto no parece sino una charla trivial acerca de un puente, pero considerada desde el punto de vista interior en tales casos, hay una gran cantidad de verdad que toca el centro de nuestra vida espiritual. Puede ser que preguntemos qué clase de puente está representado aquí. ¿Jóshu hablaba solamente de un puente de piedra dentro de su monasterio, que era lo bastante fuerte para todos cuantos pasasen sobre él? Reflexione cada uno dentro de sí mismo y vea si está en posesión de un puente sobre el cual pasen no sólo caballos y asnos, hombres y mujeres, carros pesados y livianos, sino también todo el mundo con sus insensateces y morbosidades, y que no sólo es pasado así sino también, muy frecuentemente, pisoteado e incluso maldecido; un puente que sufre todos estos tratamientos, con bien o con desdén, pacientemente y sin quejarse. ¿Jóshu se refería a esta clase de puente? Cualquiera sea el caso podemos leer algo de ese estilo en los datos anteriormente citados.

Pero este espíritu Zen de auto-sufrimiento no debe enfrentarse en el sentido cristiano de que el hombre debe pasar todo su tiempo entregado al rezo y la mortificación para la absolución de sus pecados. Pues un monje Zen no desea ser absuelto de pecados; ésta es una idea demasiado egoísta, y el Zen está libre de egoísmo. El monje Zen desea salvar al mundo de la miseria del pecado y en cuanto a su propio pecado deja que se encargue de sí mismo, pues sabe que no es algo inherente a su naturaleza. Por esta razón le es posible ser uno de los que son descriptos como "los que lloran como si no llorasen; y los que se regocijan como si no se regocijasen; y los que compran como si no poseyesen; y los que usan este mundo como si no abusasen de él."

Dice Cristo: "Más cuando tu des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, para que sea tu limosna en secreto." Esta es la "virtud secreta" del Budismo. Pero cuando prosigue: "Y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará en público", allí vemos una profunda división entre Budismo y Cristianismo. Mientras haya pensamiento alguno acerca de alguien, sea Dios o Demonio, que conozca tus arciones, el Zen diría: "Todavía no eres uno de nosotros." Los actos acompañados de tal pensamiento son "actos sin mérito", pero llenos de rastros y sombras. Si un Espíritu te sigue, en ningún momento se apoderará de ti y te pedirá cuentas por lo que hiciste. La vestidura perfecta no presenta costuras, dentro ni fuera; es de una sola pieza y nadie puede decir dónde se inició el trabajo y cómo fue tejida. Por tanto, en el Zen no debe dejarse ningún vestigio de consciencia después de dar limosna, y mucho menos pensamiento de recompensa siquiera de Dios. El ideal Zen ha de ser: "el viento que sopla donde quiere, y el sonido que oímos pero no podemos decir de dónde viene ni adonde va."

Lieh-tzé, el filósofo chino, describió esta estructura mental de un modo figurado: "Permití que mi mente pensase sin restricciones en cuanto le pluguiese y que mi boca hablase sobre cuanto le pluguiese; entonces olvidé si el "esto y no-esto" era mío o de otro, si la ganancia y la pérdida eran mías o de otro: tampoco supe si Lao-shang-shing era mi maestro y si Pai-kao era mi amigo. Por dentro y por fuera yo estaba integralmente transformado; y entonces fue que el ojo pasó a ser similar al oído, y el oído similar a la nariz, y la nariz similar a la boca; y no había nada que no estuviese identificado. La mente estaba concentrada, y la forma disuelta, y los huesos y la carne todos derretidos: no supe dónde estaba sostenida mi forma, dónde hollaban

mis pies; me limité a desplazarme con el viento, hacia el Este y el Oeste; como la hoja de un árbol separada de la rama, no tenía conciencia si cabalgaba en el viento o el viento cabalgaba en mí."[19]Como lo afirmé antes, los seguidores del Zen no aprueban que los cristianos, ni siquiera los místicos cristianos, sean demasiado conscientes de Dios, que es el creador y sostenedor de toda vida y todo ser. Su actitud para con el Buda y el Zen es la de Lieh-tzé sobre el viento; una completa identificación del yo con el objeto del pensamiento es a lo que tienden los discípulos de Jóshu, Ummon y otros líderes del Zen. Esta es la razón por la que todos detestan oír la palabra Buda o Zen mencionada en su discurso, no porque sean realmente antibudistas sino porque asimilaron tan integralmente el Budismo en su ser. Escúchese la amable amonestación de Hoyen, de Gosozan, a su discípulo Yengo:

Coso dijo: "Estás en lo cierto pero tienes una falta trivial." Yengo preguntó dos o tres veces cuál era la falta. El maestro dijo al fin: "Tienes, por completo, demasiado Zen." "¿Por qué?", protestó el discípulo. Si uno está estudiando Zen, *¿no* piensas que es muy natural que uno hable acerca de él? ¿Por qué te disgusta esto?" Goso replicó: "Cuando eso se parece a una conversación corriente de todos los días, es algo mejor." Estaba con ellos un hombre, quien preguntó: "¿Por qué odias en especial hablar acerca del Zen?" "Porque revuelve el estómago de uno", fue el veredicto del maestro.

El modo con que Rinzai se expresa respecto de este punto es sumamente violento y revolucionario. Y si no estuviésemos familiarizados con los métodos de las enseñanzas Zen, pasajes como los que se citarán es seguro que nos harán castañetear los dientes y erizarán nuestros cabellos. Puede ser que el lector piense que el autor es simplemente horrible, pero todos sabemos bien cuan fervorosos son sus sentimientos sobre las falsedades del mundo y cuan impertérritamente se lanza a través de su confusión más enmarañada. Sus manos pueden compararse a las de Jehová al tratar de destruir los ídolos y producir el fin de las lágrimas. Por ejemplo, léase lo siguiente, donde Rinzai se esfuerza por despojar su propio espíritu del último atavío de falsedad:

"Oh vosotros, seguidores de la Verdad: si deseáis obtener una comprensión ortodoxa (del Zen), no seáis engañados por los demás. Si encontráis cualquier obstáculo, interna o externamente, derribadlo lejos. Si encontráis al Buda, matadlo: si encontráis al Patriarca, matadlo; si encontráis al Arhat o al padre o pariente, matadlos a todos sin vacilación: pues éste es el único medio de liberación. No os enredéis con objeto alguno; estad por encima; pasad y sed libres. Como veo a los denominados seguidores de la Verdad en todo el país, no hay ninguno que venga a mí libre e independiente de los objetos. Al tratarlos, los derribo, vengan de donde vinieren. Si confían en la fuerza de sus armas, les quito la vida; si confían en su elocuencia, los hago callar; si confían en la agudeza de sus ojos, los cegaré. Hasta ahora no hay nadie que se haya presentado ante mí totalmente sólo, totalmente libre, totalmente único. Todos están invariablemente atrapados por las vanas tretas de los viejos maestros. En realidad, nada tengo para daros; todo cuanto puedo hacer es curaros de las enfermedades y libraros de la esclavitud.

"Oh vosotros, seguidores de la Verdad, mostraos aquí independientes de todos los objetos; quiero sopesar el asunto con vosotros. Durante los último cinco o diez años los esperé en vano y todavía no existen. Son todas existencias espectrales, gnomos ignominiosos, encantadores de bosques o sotos de bambú; son espíritus fantásticos del yermo. Enloquecidamente muerden todo montón de inmundicia. Oh vosotros, ojos de topo, ¿por qué devastáis todas las piadosas donaciones de los devotos? ¿Pensáis que merecéis el nombre de monjes, cuando aún sostenéis tal idea errónea (acerca del Zen)? A vosotros os digo: no hay Budas, no hay doctrinas santas, no hay disciplina, no hay testimonio. ¿Qué buscáis en una casa de la vecindad? ¡Oh ojos de topo! ¡Os colocáis otra cabeza sobre la vuestra! ¡Qué es lo que os falta! Oh vosotros, seguidores de la Verdad, lo que utilizáis en este preciso momento no es otra cosa que lo que utiliza un Patriarca o un Buda. Pero no me creéis y buscáis eso externamente. No os entreguéis al error. Afuera no hay realidades, tampoco dentro de vosotros hay nada sobre lo que podáis echar mano. Adherís al significado literal de lo que os hablo, pero cuan mucho mejor es haber detenido todos vuestros anhelos, y no hacer nada", etcétera, etcétera.

De este modo quería Rinzai borrar todo rastro de conciencia de Dios en la mente del buscador de la verdad. ¡Cómo esgrime, a manera de Thor, su rayo de arengas!

XI

Al estado mental en el que están borrados todos los rastros de conciencia conceptual los místicos cristianos lo llaman pobreza, y la definición de Tauler es: "La pobreza absoluta es tuya cuando no puedes recordar si alguien jamás te debió o estuvo en deuda contigo por algo; así como olvidarás todas las cosas en la postrer jornada de la muerte."

Los maestros Zen son más poéticos y positivos en su expresión del sentimiento de pobreza; no hacen una referencia directa a las cosas mundanas. Canta Mumon (Wu-mén):

"Cientos de flores primaverales; la luna otoñal;
una refrescante brisa estival; la nieve invernal:
libra tu mente de todo vano pensamiento.
¡Y cuan agradable es para tí toda estación¡"

O según Shuan (Shou-an):

"En Nantai me siento en silencio con incienso encendido,
en un día de arrobamiento, todas las cosas se olvidan,
no es que la mente se detenga y los pensamientos se aparten
sino que en realidad nada hay que mi serenidad perturbe."

Esto no es transmitir la idea de que está sentado ociosamente sin hacer nada en particular; ni que no tiene otra cosa que hacer que disfrutar de las fragantes flores del cerezo en la mañana soleada, ni de la luna solitaria, pálida y argentada; puede ser que se halle en medio del trabajo, enseñando a los discípulos, leyendo los Sútras, barriendo y efectuando tareas agrícolas, como lo han hecho todos los maestros, y con todo, su mente está llena de felicidad y quietud trascendentales. Vive en Dios, como dirían los cristianos. Desaparecieron todos los anhelos del corazón; no hay pensamientos ociosos estorbando el flujo de la actividad vital, y de esa manera está vacío y transido de pobreza. Como está transido de pobreza sabe cómo disfrutar de las "flores primaverales" y de la "luna otoñal". Cuando se juntan en su corazón las riquezas mundanas no queda sitio para tales goces celestiales. Los maestros Zen acostumbran hablar positivamente acerca del contento y las riquezas mundanas. En vez de decir que tienen las manos vacías, hablan de la suficiencia natural de las cosas respecto de ellos. Sin embargo, Yógi (Yang-ch'i), se refiere a su desierta habitación donde se encontró residiendo como guardián. Un día ascendió a su silla de disertación, en la Sala, y empezó a recitar su propio verso:

"Mi morada está ahora aquí, en Yógi; ¡cómo castigó el tiempo las paredes y el techo!
Todo el piso está cubierto de blanco con nieve cristalina,
temblando del cuello hacia abajo, estoy lleno de pensamientos."

Tras una pausa añadió la cuarta línea:

"¡Cómo recuerdo a los antiguos maestros cuya morada no era mejor que la sombra de un árbol!"

Kyógen (Hsiang-yen) es, aparentemente, más directo en su alusión a la pobreza:

"La pobreza de mi último año no fue demasiada pobreza;
mi pobreza de este año es pobreza ciertamente;
en mi pobreza del año último no hubo sitio para el punto de una barrena,
pero este año hasta la barrena ha desaparecido."

Tiempo después, un maestro llamado Koboku Gen (K'u-mu Yüan) comentó esta canción de

la pobreza de Kyógen con el siguiente verso:

" 'Ni punto de barrena y sitio para ésta* cantan algunos; pero esto no es aún real pobreza:
mientras se tenga conciencia de no tener nada, todavía sigue existiendo el guardián de la pobreza.
Últimamente estoy transido de pobreza con total conciencia,
pues desde el principio mismo ni siquiera veo al que es pobre."

Ummon no estaba transido de pobreza sino delgado y macilento; pues cuando un monje le preguntó cuáles eran los rasgos especiales de su escuela, el maestro respondió: "Mi piel está seca y mis huesos salidos." La corpulencia y la opulencia nunca fueron asociados con la espiritualidad, al menos en Oriente. De hecho no son ideas incoherentes; pero el amasar fortuna bajo nuestras condiciones económicas siempre dio por resultado la producción de caracteres que no marchan muy bien con nuestros ideales de santidad. Tal vez lo que realizó esto fue nuestra protesta demasiado enfática contra el materialismo. De manera que no tener nada, ni siquiera sabiduría y virtud, se convirtió en objeto de la vida budista, aunque esto no significa que las desdeñe. En el desdén hay, en gran medida, algo impuro, no purificado del todo; así como los Bodhisattvas verdaderos están incluso por encima de la pureza y la virtud, ¡en qué mayor medida deberían estarlo por encima de tan insignificantes debilidades del ser humano! Cuando los budistas se purifiquen así de todo esto, serán verdaderamente transidos de pobreza, y delgados y transparentes. El objetivo de la disciplina Zen es alcanzar el estado de "no-logro" *(cittam nopalabhyate)* como se lo expresa técnicamente. Todo conocimiento es adquisición y acumulación, mientras que el Zen propone privarnos de todas nuestras posesiones. El espíritu consiste en tornarnos puros y humildes, integralmente purificados de impurezas interiores. La erudición, por el contrario, nos torna ricos y arrogantes. Debido a que la erudición es ganancia, los más instruidos son los más ricos, y por tanto "en mucha sabiduría hay mucho pesar; y quien incrementa el conocimiento incrementa la aflicción." Es, después de todo, "vanidad y puja en pos del viento". El Zen también convalidará calurosamente esto. Dice Lao-tzé: "Los eruditos ganan todos los días mientras los Taoístas pierden todos los días."[20] La consumación de esta clase de pérdida es el "no-logro", que es la pobreza. La pobreza, con otra palabra, es vacío, *súnyatá.* Cuando el espíritu está totalmente purificado de su inmundicia acumulada desde tiempo inmemorial, queda desnudo, sin atavíos ni adornos. Ahora está vacío, libre, genuino, asumiendo su autoridad innata. Y en esto hay goce, no esa clase de goce proclive a ser alterado por su contraparte, el pesar, sino un goce absoluto que es el "don de Dios", que hace que el hombre "disfrute del bien en toda su faena", y del cual nada puede quitársele, al que nada puede añadírsele, y que subsistirá por siempre. Por tanto, el no-logro en el Zen es un concepto positivo, y no meramente privativo. El modo de pensar de los budistas es a veces diferente del occidental, y los lectores cristianos con frecuencia se desconciertan ante la idea del vacío y la demasiado incondicionada afirmación del idealismo. Sin embargo, de modo singular, todos los místicos, budistas o no, coinciden en su idea de que la pobreza es el fin de su desarrollo espiritual.

En el Cristianismo parecemos ser demasiado conscientes de Dios, aunque digamos que en El vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser. El Zen quiere que, de ser posible, se oblitere incluso este último vestigio de la consciencia de Dios. He aquí por qué los seguidores del Zen nos aconsejan no demorarnos siquiera donde está el Buda y a pasar apresuradamente donde no está. Toda la preparación del monje en el Zendó, tanto en la teoría como en la práctica, se basa en la noción del "acto sin mérito". Poéticamente, esta idea es así expresada:

[20] El pasaje completo es: "Quien busca erudición se enriquece diariamente. Quien busca el Tao se empobrece diariamente. Se empobrece cada vez más hasta que llega a la no-acción *(wu-wei).* Con no-acción, no hay nada que no pueda lograr." (Capítulo XLVIII.)

"Las sombras del bambú están barriendo las escaleras,
pero no se agita el polvo:
La luz de la luna penetra hondamente en el fondo del estanque,
pero en el agua no quedan rastros."

Cuando esto es expresado en los términos más hindúes y técnicos del *Lankávatára-sútra*, es como sigue:

"La energía habitual no está separada de la mente, ni está junto a la mente; aunque envuelta en la energía habitual, la mente no tiene vestigios diferenciativos.

"La energía habitual, que se parece a una vestimenta sucia producida por manovijñána, evita que la mente refulja, aunque la mente misma es un manto de suma pureza.

"Afirmo que el álaya se parece al espacio vacío, que no es existente ni no-existente; pues el álaya nada tiene que ver con el ser ni el no-ser.

"A través de la transformación de manovijñána, la mente se purifica de suciedad; se ilumina y entiende ahora íntegramente todas las cosas: esto predico."[21]

21 Na visanair bhidhyate cit na cittam vásanaih saha, Abhinnalakshanam pittam vásanaih pariveshtitam, Malavad vásaná yasya manovijñána-sambhává, Pata-suklopamam cittam vásanair na virájate. Tathá na bhávo nábhávo gaganam kathyate maya, Alayam hi tathá káya bhávábháva-vivarjitam. Manovijñána vyávrittam cittam kálushya varjitam, Sarvadharmávabodhena cittam buddham vadámyaham.
El Lankávatára, pág. 296

XII

La vida monástica no consiste totalmente en trabajar y sentarse en silencio a meditar sobre el *koan*. Hay algo de vida intelectual, bajo la forma de disertaciones, a lo que ya se hizo referencia. Sin embargo, antiguamente no había "sesshin" regular, y todas las disertaciones o sermones dirigidos a la congregación tenían lugar los días de fiesta, los días de recordación, o en otras ocasiones auspiciosas tales como recepción de visitantes, honrosas despedidas de funcionarios o terminación de una cantidad dada de trabajo. De manera que se aprovechaba toda oportunidad intelectualmente para iluminar a los fervorosos buscadores de la verdad. Estos discursos, sermones, exhortaciones y observaciones breves y medulosas, tan característicos del Zen, están documentados en su literatura, y en conjunto no consisten más que en eso. Si bien proclama hallarse por encima de las letras, el Zen está lleno de ellas, casi desbordado. Antes de ofrecer algunos de sus sermones, permítaseme una disgresión y decir unas pocas palabras acerca del idioma chino como vehículo de la filosofía Zen.

Según mi criterio el idioma chino está preeminentemente adaptado al Zen; probablemente sea el mejor medio de expresión del Zen a juzgar tan sólo por su aspecto literario. Al ser monosilábico, el idioma es terso, y vigoroso; ello hace que una sola palabra transmita tanto significado. Si bien la vaguedad de sentido es quizás un defecto inevitable que acompaña estas ventajas, el Zen sabe cómo aprovecharse de aquél, y la vaguedad misma del idioma se convierte en arma poderosísima en manos del maestro. Este dista de querer ser oscuro y desorientador, pero brota un monosílabo bien escogido cuando cae de sus labios en palabra rotunda, cargada con todo el sistema del Zen. En este sentido Ummon es considerado como el principal adepto. Para demostrar cuan extremadamente lacónicos eran sus dichos se citan los siguientes:

Cuando se la preguntó cuál era la espada de Ummon, replicó: "¡Hung!"

"¿Cuál es el pasaje directo hacia Ummon?"
"¡Intimísimo!"
"¿Cuál del Trikáya (Tres Cuerpos de Buda) es el que pronunciará el sermón?" "¡Al grano!"
"Entiendo que todos los viejos maestros dijeron que cuando conoces (la verdad), todos los obstáculos kármicos están vacíos desde el principio; pero si no la conoces, tienes que reintegrar todas las deudas. Me pregunto si el segundo patriarca supo esto o no." El maestro replicó: "¡Muy ciertamente!"
"¿Cuál es el ojo del verdadero Dharma?" "¡Por doquier!"
"Cuando uno comete parricidio, o matricidio, uno acude al Buda a confesarse; sin embargo, cuando uno asesina a un Buda o Patriarca, ¿dónde ha de ir a confesarse?" "¡Evidente!"
"¿Qué es el Tao (sendero, camino o verdad)?" "¡Anda!"
"¿Cómo es que sin el consentimiento paterno uno no puede ser ordenado?" "!Qué superficial!"
"No puedo entender." "¡Qué profundo!"
"¿Cuál clase de palabra es la que no proyecta sombra alguna?" "¡Revelada!"
"¿Cómo tienes ojo en una pregunta?"[22] "Ciego."
Basta un monosílabo para liquidar las dificultades. Por lo general el maestro Zen nada tiene que ver con circunloquios; si hay un orador directo y llano él es el más directo en dar en el blanco y el más llano en expresar sus pensamientos sin embarazosos aditamentos. El idioma chino se adapta eminentemente a estos fines. La brevedad y la fuerza son sus cualidades específicas, pues cada sílaba simple es una palabra y a veces forma incluso una frase completa. Una hilera de pocos sustantivos, sin verbos ni conjunciones a menudo basta para expresar una frase completa. Naturalmente, la literatura china está llena de epigramas tajantes y aforismos fecundos. Las palabras son rebeldes e inconexas: cuando se las junta, parecen muchos pedazos de roca con nada que las amalgame. No se presentan como orgánicas. Cada eslabón de la cadena tiene una existencia separada e independiente. Pero al pronunciarse cada sílaba el efecto total es irresistible. El chino es un idioma místico por excelencia.
Como lo terso y lo directo es la vida del Zen, su literatura está llena de expresiones idiomáticas y coloquiales. Los eruditos y filósofos chinos, como todos saben, al ser partidarios del formalismo clásico, no supieron cómo expresarse sino en un estilo elegante y altamente pulido. Y consiguientemente, todo lo que nos deja la antigua literatura china es este clasicismo; a la posteridad no se le legó nada de tradición popular ni coloquial. Cuanto tenemos de ésta, desde las dinastías T'ang y Sung ha de buscarse en los escritos de los maestros Zen. Es una ironía del destino que quienes desdeñaron así el uso de las letras como transmisores de la verdad, apelando directamente a la comprensión de una facultad intuitiva, se convirtieran en conductores y transmisores de los antiguos idiomas y expresiones populares, descartados por los escritores clásicos, como indignos y vulgares, del cuerpo principal de la literatura. Sin embargo, la razón es clara. El Buda predicó en el idioma vernáculo del pueblo; así lo hizo Cristo. Los textos griegos o sánscritos (o incluso pális) son todos de elaboración posterior, cuando la fe empezó a evaporarse y tuvo oportunidad de afirmarse el escolasticismo. Entonces la religión viva se convirtió en un sistema intelectual y tuvo que traducirse en un formalismo elevado pero artificialmente pulido, y por tanto más o menos altisonante. A esto fue a lo que el Zen se opuso muy enfáticamente desde el principio mismo, y la consecuencia fue naturalmente que el idioma que escogió fue el que más apelaba al pueblo en general; vale decir, a sus corazones abiertos a una nueva luz viva.

[22] No una pregunta corriente formulada sobre la iluminación, sino la que tenga un aspecto que demuestre alguna comprensión por parte de quien interroga. Todas esas preguntas ya citadas no deben tomarse en su sentido superficial o literario. Por lo general son metáforas. Por ejemplo, cuando se pregunta sobre una frase carente de sombra, no significa cualquier unión corriente de palabras conocidas grarnaticalmente como tales, sino una proposición absoluta cuya verdad está tan más allá de la duda que todo ser racional la reconocería de inmediato como verdad al oiría. Además, cuando se hace referencia al asesinato de un padre o de un Buda, esto en realidad nada tiene que ver con esos crímenes horribles, pues como lo encontramos en otro lado, en el sermón de Rinzai, el crimen es trascender la relatividad de un mundo fenoménico. Por tanto, en última instancia, esta pregunta implica lo mismo que preguntar: "¿Dónde ha de reducirse el uno, cuando los muchos se reduzcan al uno?"

Los maestros Zen, siempre que pudieron, evitaron la nomenclatura técnica de la filosofía budista;

no sólo discutieron temas que apelasen al hombre llano, sino que utilizaron su lenguaje cotidiano, que era el vehículo que apreciaban las masas y al mismo tiempo muy expresivo de las ideas centrales del Zen. Así la literatura Zen se convirtió en reservorio único de la sabiduría antigua. También en el Japón, cuando Hakuin modernizó el Zen, utilizó profusamente frases de argot, coloquialismos e incluso canciones populares. Esta tendencia neológica del Zen es inevitable, al ver que es creadora y rehusa expresarse con el lenguaje gastado e inerte de los eruditos y estilistas. Como resultado, hasta los eruditos de la literatura china de la actualidad son incapaces de entender los escritos Zen, al igual que sus significados intelectuales. Así la literatura Zen llegó a constituir una clase única de obra literaria de la China, subsistiendo totalmente por sí, fuera del cuerpo principal de la literatura clásica.

Como dije en otra parte, el Zen se convirtió verdaderamente en producto de la mente china al crear así una influencia única en la historia de la cultura china. Mientras predominó la influencia hindú, el Zen no pudo liberarse de la abstracción especulativa de la filosofía budista, lo cual significaba que el Zen no era Zen en su sentido especializado. Algunos eruditos piensan que no hay Zen en el denominado Budismo primitivo y que el Buda de ningún modo fue el autor del Zen. Pero todos debemos recordar que tales críticos ignoran por entero el hecho de que la religión, cuando se la trasplanta, se adapta al genio del pueblo en el cual se la introduce, y que a no ser que lo haga gradualmente, muere, demostrando que en esa religión no había un alma que le diese vida. El Zen proclamó desde el principio de su historia en la China que transmite el espíritu y no la letra del Buda, con lo cual entendemos que el Zen, con independencia de la filosofía budista tradicional que incluye su terminología y modalidad de pensamiento, tejió su propia vestimenta desde dentro, así como el gusano de seda teje su propio capullo. Por tanto, el atavío externo del Zen es original, adaptándose maravillosamente bien, sin que tenga remiendos ni costuras: el Zen es verdaderamente el manto celestial tradicional.

XIII

Antes de concluir no debo olvidarme de dar algunos de los sermones de los maestros que están documentados principalmente en *El Registro de la Transmisión de la Lámpara* al igual que en los "Dichos":

Dice Jóshu: "Esto se parece a sostener en vuestras manos un cristal transparente. Cuando llega un extraño lo refleja como tal; cuando llega un chino nativo lo refleja como tal. Alzo una brizna de hierba y la hago trabajar como un áureo-corporizado[23] de dieciséis pies de alto. Nuevamente tomo un áureo-corporizado de dieciséis pies de alto y lo hago actuar como una brizna de hierba. El Buda es lo que constituye los deseos humanos y los deseos humanos no son otra cosa que el Estado Búdico." Un monje preguntó:[24]

"¿Para quién despiertan los deseos del Buda?"

[23] Esto significa Buda, a quien los budistas suponen dueño de un cuerpo de color dorado, de dieciséis pies de altura.
[24] Por lo general después del sermón los monjes salen y formulan diversas preguntas que encuadran en el tópico del sermón, aunque con frecuencia se plantean otras que no se le relacionan.

"Sus deseos despiertan para todos los seres sensibles."

"¿Cómo se libra, entonces, de ellos?"
"¿De qué sirve librarse de ellos?", respondió el maestro.
En otra ocasión, dijo: "Kásyapa entregó (la Ley) a Ananda. ¿Puedes decirme a quién la entregó Bodhidharma?"
Un monje interrumpió: "¿Cómo es que leemos acerca del segundo patriarca que obtiene su tuétano de Dharma?"[25]
"No desacredites al segundo patriarca", continuó Jóshu: "Dharma declara que quien estaba afuera obtuvo la piel y quien estaba dentro obtuvo el hueso. Pero ¿puedes decirme qué obtiene el que estaba muy adentro?"
Un monje dijo: "¿Pero no sabemos todos que hubo uno que obtuvo el tuétano?"
El maestro replicó: "Sólo obtuvo la piel. Aquí, en mi lugar, no permito siquiera que se hable del tuétano."
"¿Qué es entonces el tuétano?"
"Si así me interrogas no has llegado siquiera a la piel."
"¡Qué grande eres!", dijo el monje. "¿No es ésta tu posición absoluta, señor?"
"¿Sabes qué hay quien no te aceptará?"
"Si así lo dices, debe haber uno que tome otra posición."
"¿Quién es ese otro?", interrogó el maestro.
"¿Quién no es ese otro?", replicó el monje.
"Te permitiré que hables todo lo que gustes."
Los sermones son generalmente de esta naturaleza, breves, e ininteligibles, y casi sin sentido para los extraños. Pero según el Zen, todas estas observaciones son la exposición más clara y directa de la verdad. Cuando no se recurre al modo lógico y formal de pensar y con todo se pide al maestro que exprese lo que entiende en lo más recóndito de su ser, no hay otro modo de hablar que de una manera tan enigmática y tan simbólica que asombra al no iniciado. Sin embargo, los maestros mismos son muy serios y si les formulase el más remoto reproche a sus observaciones, usted recibiría instantáneamente treinta golpes en su cabeza.
Lo que sigue procede de Ummon.
Ummon ascendió a la plataforma y dijo: "Oh vosotros, monjes venerables. No os confundáis con el pensamiento. El cielo es el cielo, la tierra es la tierra, las montañas son montañas, el agua es el agua, los monjes son monjes, los laicos son laicos." Hizo una pausa por un rato y continuó: "!Traedme aquí aquella colina de Ansan y dejádmela ver!"
Otra vez dijo: "El Bodhisattva Vasudeva se convirtió, sin razón alguna, en cayado." Diciendo esto dibujó en el suelo una línea con su propio cayado, y continuó: "Todos los Budas tan innumerables como las arenas están hablando aquí toda clase de necedades." Entonces abandonó la Sala.
Un día en que ingresó a la Sala, como de costumbre, para pronunciar un sermón, un monje se apartó de la congregación y le hizo reverencia, diciendo: "Te suplico me contestes." Ummon llamó en alta voz: "¡Oh monjes!" Todos los monjes se volvieron hacia el maestro, que entonces descendió del asiento.
Otro día, estando sentado en silencio por un rato, salió un monje y le hizo reverencias; el maestro le dijo: "¿Por qué tan tarde?" El monje formuló una respuesta; entonces el maestro observó: "|Oh tú, inútil mentecato!"
A veces su sermón desacreditaba mucho al fundador de su propia fe; pues decía: "Isvara, gran señor del cielo, y el viejo Sakyamuni están en medio del patio, discutiendo sobre Budismo. ¿No son ruidosos?"
En otra ocasión dijo:
"Toda la charla que tuve hasta aquí, ¿de qué trata en total, de todas formas? Hoy, al ser nuevamente incapaz de ayudarme, estoy aquí para charlar con vosotros una vez más. ¿Hay en este vasto universo algo que se alce contra vosotros, u os coloque en la esclavitud? Si hay siquiera algo tan pequeño como la punta de un alfiler que está en vuestro camino u obstruye vuestro paso, ¡sacadlo por mí! ¿Qué es lo que llamáis Buda o Patriarca? ¿Qué son los que se conocen como montañas, ríos, tierra, sol, luna o estrellas? ¿Qué son lo que llamáis los cuatro elementos y los cinco agregados? Hablo así, pero esto no es más que la charla de una anciana de un villorrio remoto. Si de repente encontrase un monje cabalmente instruido en este asunto,

sabedor de lo que os hablé, me arrastrará de los pies y me echará escalones abajo. ¿Y por esto ha de culpársele? Sea lo que fuere esto, ¿por qué razón es así? No os desorientéis con mi charla y procurad efectuar observaciones absurdas. A no ser que hayas experimentado la totalidad, jamás lo realizaréis. Si sois atrapados, incautamente, por un anciano como yo, perderéis de inmediato vuestro rumbo y os romperéis las piernas. ¿Y por ello se me ha de culpar? Al ser esto así, ¿hay entre vosotros alguien que quiera conocer una o dos cosas sobre la doctrina de nuestra escuela? iQue salga y lo interrogaré! Después de esto podéis decidiros y ser libres de salir al mundo, al Este o el Oeste."

Salió un monje y estaba a punto de formular una pregunta cuando el maestro golpeó su boca con el cayado, y descendió de su asiento.

Un día en que Ummon se dirigía a la Sala de Disertación oyó la campana; entonces dijo: "En este mundo tan vasto ¿por qué nos ponemos nuestros mantos monacales cuando la campana suena de este modo?"

Otra vez dijo simplemente: "No tratéis de agregar escarcha sobre la nieve; cuidaos bien, adiós." Y se marchó.

"Mirad, observad, la Sala del Buda se corrió dentro de los cuartos de los monjes." Luego su observación fue: "Están haciendo sonar el tambor en Lafu (Lo-fu) y tiene lugar una danza en Shóju (Shao-chou)."

Ummon se sentó en una silla delante de la congregación, hubo un rato de silencio y observó: "Hace demasiado que llueve y ningún día brilló el sol."

Otra vez dijo: "¡Mirad, observad! ¡No queda vida!" Y diciendo esto hizo como si se cayese. Entonces preguntó: "¿Entendéis? Si no entendéis, pedidle a este cayado que os ilumine."

Tan pronto se sentó en su silla Yógi (Yang-ch'ih), gran maestro bajo la dinastía Sung, rio fuertemente: "¡Ja, ja, ja!" y dijo: "¿Qué es esto? Volved a vuestro dormitorio y tome cada uno una taza de te."

Un día Yógi subió al asiento, y los monjes estaban todos reunidos. El maestro, antes de pronunciar palabra, arrojó su cayado y bajó, saltando de la silla. Los monjes estaban a punto de dispersarse, cuando llamó: "¡Oh monjes!" Entonces regresaron; dijo el maestro: "Recoged mi cayado, oh monjes." Dicho esto, el maestro se marchó.

Yakusan (Yüeh-shan, 751-834) no pronunció sermones durante un breve lapso y el secretario principal acudió a él pidiéndole uno. El maestro dijo: "Entonces, toca el tambor." Tan pronto estuvo lista la congregación para escucharle, regresó a su cuarto. El secretario le siguió y dijo "Consentiste en darles un sermón, y ¿cómo es que no pronunciaste una palabra?" El maestro dijo: "Los Sútras son explicados por los especialistas en los Sútras, y los Sastras por los especialistas en los Sastras. ¿Por qué te sorprendes de mí, entonces? (¿No soy yo un maestro Zen?)"

Un día Coso (Fa-yen) entró en la Sala y se sentó en la silla. Miró sobre el hombro en una dirección y luego en la otra. Finalmente, blandió en lo alto su cayado y dijo: "¡Sólo un pie de largo!" Y sin otro comentario, descendió.

Los hechos precedentes, escogidos de Ummon y Jóshu y otros, bastarán para familiarizar al lector qué clase de sermones se desarrollaban en el monasterio para consumo intelectual y superintelectual de los monjes. Por lo general son breves. Los maestros no pierden mucho tiempo en explicar el Zen, no sólo porque está más allá de la humana comprensión discursiva, sino también porque tales explicaciones no producen beneficios prácticos ni duraderos para la edificación espiritual de los monjes. Por ello las observaciones del maestro son necesariamente lacónicas; a veces ni siquiera intentan efectuar discusión o afirmación verbal alguna sino que levantar el hossu, proferir un grito o recitar un verso es todo lo que la congregación obtiene del maestro. Sin embargo, algunos maestros parecen tener su propio método favorito para demostrar la verdad del Zen; por ejemplo, Rinzai es famoso por su "Kwatsu" *(he* en chino), Tokusan por blandir el cayado, Gutei por levantar un dedo, Hima por su vara ahorquillada, Kwasan por tocar un tambor, etc.[26] Es maravilloso observar qué variedad de métodos surgió, tan extraordinaria,

[26] En cuanto a detalles, véase "Métodos Prácticos de Instrucción Zen".

tan ingeniosa y tan original, y todo a fin de hacer comprender a los monjes la misma verdad,

cuyos aspectos infinitos, como se manifiestan en el mundo, pueden ser comprendidos por diversos individuos, cada cual según su capacidad y oportunidad.

Tomado en conjunto, el Zen es, enfáticamente, un asunto de experiencia personal; si algo puede llamarse radicalmente empírico, eso es Zen. Ningún monto de lectura, de enseñanza, de educación ni de contemplación convertirá a uno en maestro Zen. La vida misma debe ser captada en medio de su fluir; detenerla para examinarla y analizarla es matarla, dejando, para que se lo abrace, su frío cadáver. Por tanto, todo lo de la Sala de Meditación y todo detalle de su curso disciplinario se ordena de tal modo que destaque muy eficientemente esta idea. La posición única mantenida por la secta Zen entre las demás escuelas *mahayánicas* de China y Japón, a lo largo de toda la historia del Budismo en el Lejano Oriente, se debe, sin duda, a la institución conocida como la Sala de Meditación o Zendó.

LOS DIEZ CUADROS DE PASTOREO

El logro del Estado Búdico o la realización de la Iluminación es el objetivo de todos los budistas piadosos, aunque no necesariamente en esta sola vida terrena; y el Zen, como una de las escuelas *mahayánicas,* también enseña que todos nuestros esfuerzos deben dirigirse a este fin supremo. Mientras la mayor parte de las demás escuelas diferencia múltiples etapas de desarrollo espiritual e insiste en atravesar todos los grados, sucesivamente, a fin de alcanzar la consumación de la disciplina budista, el Zen ignora todo esto, y declara audazmente que cuando veamos dentro de la naturaleza recóndita de nuestro propio ser, instantáneamente nos convertiremos en un Buda, y que no hay necesidad de escalar cada peldaño de la perfección a través de ciclos eternos de trasmigración. Este fue uno de los principios más característicos del Zen, ya desde el arribo de Bodhidharma, desde el Oeste, en el siglo VI. "Ve dentro de tu propia naturaleza y sé un Buda", se convirtió en la contraseña de la Secta. Y este "ver" no fue resultado de mucho aprendizaje o especulación; tampoco se debió a la gracia del Buda supremo, conferida a sus ascéticos seguidores; sino que surgió de la especial preparación de la mente, prescripta por los maestros Zen. Al ser esto así, el Zen no podía reconocer de buen grado forma alguna de graduación en el logro del Estado Búdico. Este "ver dentro de la propia naturaleza" era un acto instantáneo. No podía haber en él proceso alguno que permitiese escalas ni pasos de desarrollo.

Pero para ser precisos, si bien el elemento temporal rige en forma suprema, éste no fue necesariamente el caso. En la medida en que nuestras mentes relativas están hechas para comprender una cosa tras otra, por grados y en sucesión, y no todas de repente y simultáneamente, es imposible no hablar de algún género de progreso. Incluso el Zen, como algo imposible de demostrar en un sentido u otro, debe sujetarse a las limitaciones del tiempo. Vale decir, que, después de todo, hay grados de desarrollo en su estudio; y debe decirse que algunos captaron la verdad del Zen más honda y penetrantemente. En sí misma la verdad puede trascender toda forma de limitación, mas cuando ha de ser comprendida por la mente humana, han de observarse sus leyes psicológicas. El "ver dentro de la propia naturaleza" debe admitir grados de claridad. Trascendentalmente todos somos Budas así como somos ignorantes y

pecadores, si se prefiere; pero cuando descendemos a esta vida práctica, el idealismo puro debe ceder paso a una forma más particular y palpable de actividad. Este aspecto del Zen se conoce como aspecto "constructivo", para contra diferenciarlo del aspecto "omni barredor". Y aquí el Zen reconoce plenamente grados de desarrollo espiritual entre sus seguidores, pues la verdad se revela gradualmente en las mentes hasta que se perfecciona el "ver dentro de la propia naturaleza".

Hablando técnicamente, el Zen pertenece al grupo de doctrinas budistas conocidas como "separadas" o "discontinuas" o "abruptas" *(tun,* en chino), en oposición a "continuas" o "graduales" (chien);[1] y naturalmente la apertura de la mente, según el Zen, nos llega como asunto que sucede separada o repentinamente, y no como resultado de desarrollo gradual y continuo que ha de seguirse y analizarse en todos sus pasos. La llegada del satori no se parece a la salida del sol, que se produce gradualmente, iluminando las cosas, sino que semeja la congelación del agua, que tiene lugar abruptamente. No hay un estado medio ni crepuscular antes que la mente se abra a la verdad, en la que prevalezca una especie de zona neutra, ni un estado de indiferencia intelectual. Como ya lo observamos en diversos ejemplos de satori, la transición de la ignorancia a la iluminación es tan abrupta, que el cuzco común, por así decirlo, de repente" se convierte- en un león de dorada cabellera. El Zen es un ala ultra-separada del Budismo. Pero esto es cierto sólo cuando se considera la verdad del Zen mismo, aparte de su relación con la mente humana en la que se revela. En la medida en que la verdad es considerada bajo la luz que brinda a la mente y no puede juzgársela independientemente de esta última, podemos hablar de su captación gradual y progresiva en nosotros. Las leyes psicológicas existen aquí como en otras partes. Por tanto, cuando Bodhidharma estuvo listo para abandonar la China dijo que Dófuku obtuvo la piel, la monja Sóji la carne y Dóiku el hueso, mientras que Yeka logró el tuétano (o esencia) del Zen.

Nangaku, que sucedió al sexto patriarca, tuvo sus acabados discípulos, pero los logros de éstos diferían en profundidad. Aquél los comparó con diversos aspectos del cuerpo, diciendo: Todos habéis dado testimonio de mi cuerpo, pero cada cual captó una parte de éste. Quien tiene mis cejas es el maestro de modales; el segundo, que tiene mis ojos, sabe cómo mirar en derredor; el tercero, que tiene mis oídos, entiende cómo escuchar el razonamiento; el cuarto, que tiene mi nariz, es bien versado en el acto de respirar; el quinto, que tiene mi lengua, es un gran disquisidor; y finalmente, quien tiene mi mente conoce el pasado y el presente. Esta graduación sería imposible si sólo se hubiese considerado el "ver dentro de la propia naturaleza"; pues ver es un acto indivisible, que no admite etapas de transición. Sin embargo, esto no contradice el principio del satori, como lo afirmamos repetidamente, para decir que, de hecho, hay en el ver una captación progresiva, que conduce, con profundidad cada vez mayor, dentro de la verdad del Zen, culminando finalmente en la propia identificación completa con éste.

Lieh-tzé, el filósofo chino del Taoísmo, describe en el siguiente pasaje ciertas destacadas etapas de desarrollo en la práctica del Tao:

"El maestro de Lieh-tzé fue a Lao-shang-shih, y su amigo, Pai-kao-tzé. Cuando Lieh-tzé estuvo bien adelantado en las enseñanzas de estos dos filósofos, regresó a su casa cabalgando el viento. Al tener noticias de esto, Yin-shéng acudió para que lo instruyese. Yin-shéng descuidó su casa durante varios meses. Jamás perdió oportunidades de pedir al maestro que le instruyese en las artes (de cabalgar el viento); se lo pidió diez veces y al ser rechazado en cada ocasión, Yin-shéng se impacientó y quiso marcharse. Lieh-tzé no le insistió en que se quedase. Durante 'varios meses Yin-shéng se mantuvo apartado del maestro, pero no sintió que su mente estuviese más tranquilizada. Volvió nuevamente ante Lieh-tzé y le preguntó el maestro: "¿A qué se debe este constante ir y venir?" Yin-shéng replicó: "El otro día, yo, Chang Tai, deseaba que me instruyeras, pero rehusaste enseñarme, lo cual naturalmente me disgustó. Sin embargo, ahora no siento resentimiento alguno contra tí; de ahí mi presencia nuevamente aquí."

"'La otra vez pensé', dijo el maestro, 'que lo entendías todo. Pero al ver ahora qué mortal del común eres tú, te diré lo que aprendí con el maestro. ¡Siéntate y escucha! Habían transcurrido

tres años desde que acudí a mi maestro Lao-shang y a mi amigo Pai-kao, y mi mente empezaba a dejar de pensar en lo correcto y lo equivocado, y mi lengua de hablar de ganancia y pérdida; por ello él me favoreció tan sólo con una mirada..

Al término de cinco años mi mente empezó nuevamente a pensar en lo correcto y lo equivocado, y mi lengua a hablar de ganancia y pérdida. Entonces, por primera vez, el maestro aflojó su expresión y me brindó una sonrisa. Al cabo de siete años, dejé que mi mente pensase en lo que le pluguiese, y ya no había cuestión de correcto ni equivocado, dejé que mi lengua hablase de lo que le pluguiese, y no hubo más cuestión de ganancia ni pérdida. Entonces, por primera vez, el maestro me hizo señas para que me sentase junto a él. Al término de nueve años, dejando que mi mente pensase en cuanto le pluguiese y dejando que mi lengua hablase de cuanto le pluguiese, no tuve conciencia de si yo o alguien más estaba en lo correcto o en lo equivocado, si yo o alguien más ganaba o perdía; tampoco tenía conciencia de que el viejo maestro fuese mi maestro ni de que el joven Pai-kao fuese mi amigo. Había adelantado tanto interior y exteriormente. Fue entonces cuando el ojo se pareció al oído, y el oído se pareció a la nariz, y la nariz a la boca; pues todos eran una sola y misma cosa. La mente estaba arrobada, la forma disuelta, y los huesos y la carne derretidos; y no supe cómo se sostenía el esqueleto ni qué hollaban los pies. Me entregué al viento, hacia el Este o el Oeste, como las hojas de un árbol o como una paja seca. ¿El viento cabalgaba sobre mí? *¿O* yo cabalgaba sobre el viento? No lo supe en un sentido ni en el otro.

"Tu estada con el maestro no cubrió mucho espacio de tiempo, y ya estás sintiendo resentimiento contra él. El aire no sostendría siquiera un fragmento de tu cuerpo, ni la tierra sostendría un sólo miembro tuyo. ¿Entonces, cómo podrías pensar siquiera en hollar un espacio vacío y cabalgar el viento?'"

"Yin-shéng estaba muy avergonzado y se mantuvo en silencio durante un rato, sin proferir siquiera una palabra."

Los místicos cristianos y mahometanos también señalan etapas de desarrollo espiritual. Algunos sufíes describen los "siete valles"[2] que han de atravesarse para alcanzar la corte de Simburgh, donde las "aves" místicas se hallan gloriosamente borradas y, con todo, se reflejan plenamente en la Imponente Presencia de ellas mismas. Los "siete valles" son: 1) El Valle de la Búsqueda; 2) El Valle del Amor, que no tiene límites; 3) El Valle del Conocimiento; 4) El Valle de la Independencia; 5) El Valle de la Unidad, pura y simple; 6) El Valle del Asombro; y 7) El Valle de la Pobreza y la Aniquilación, más allá del cual no se avanza. Según Santa Teresa, hay cuatro grados de vida mística: Meditación, Silencio, un innumerable grado intermedio, y el Horizonte de la Unidad; mientras que Hugo de St. Víctor tiene también sus cuatro grados: Meditación, Soliloquio, Consideración, y Rapto. Hay otros místicos cristianos que tienen sus tres o cuatro etapas de "amor ardiente" o de "contemplación",»

El Profesor R.A. Nicholson, en sus *Estudios sobre el Misticismo Islámico,* ofrece una traducción de "El Poema del Progreso Místico" *(Ta'iyya),* de Ibnu 1-Fárid, fragmentos del cual, al menos, son tan exactas contrapartes del misticismo budista como para hacernos pensar que el poeta persa está repitiendo simplemente el sentimiento Zen. Dondequiera hallemos una pieza de literatura mística no deja de sorprendernos la íntima armonía de pensamiento y sentimiento que resuena en las honduras del alma humana, sin entrar a considerar sus diferencias occidentales externas. Los versos nº 326 y 327 del *Ta'iyya* dicen así:

"Desde Yo soy Ella' me remonté adonde no hay “hacia”, y con mi retorno perfumé la existencia (fenoménica):

"Y (retomé) de "Yo soy Yo por gracia de una sabiduría esotérica y de leyes externas que fueran instituidas y que podría yo llamar (el pueblo hacia Dios)."

E1 pasaje, tal como se presenta aquí, no es muy inteligible, pero leamos los comentarios del traductor, que arrojan demasiada luz sobre el camino por el que fluye el pensamiento persa:

"Aquí se distinguen tres etapas de la Unidad *(iiti-hád):* 1) Yo soy Ella', Le. unión *(jarri)* sin separación real *(tafriqa),* aunque se mantenga la apariencia de separación. Esta es la etapa en la que al-Halláj dijo: "Ana I-Haqq", "Yo soy Dios". 2) "Yo soy Yo", i.e. la unión

pura sin vestigio alguno de separación (individualidad). Esta etapa se conoce técnicamente como la "embriaguez de la unión" *(sukrú'jam).* La "sobriedad de la unión" *(sawu-'l-jam)* i. e. la etapa en la que el místico retorna de la unidad pura de la segunda etapa a la pluralidad en la unidad y a la separación en la unión y la ley en la Verdad, de modo que mientras continúa estando unido a Dios, Le sirve como un esclavo sirve a su señor y manifiesta la Vida Divina, en su perfección, a la humanidad.

"'Donde no hay hacia', i.e. la etapa de 'Yo soy Yo', más allá de la cual no es posible avanzar excepto por medio de retrogresión. En esta etapa el místico está enteramente absorto en la unidad indiferenciada de Dios. Sólo después que ha 'regresado', i.e. entrado en la tercera etapa (la pluralidad en la unidad), puede comunicar a sus semejantes algún perfume (indicación) de la experiencia por la que atravesó. "Una sabiduría esotérica", i. e. la providencia Divina manifestada por medio de la ley religiosa. Al retornar a la consciencia, el místico "unido" está capacitado como para cumplir la ley y actuar como director espiritual.

Cuando esto se compara con el progreso del místico Zen, como se ilustra pictóricamente y se comenta poeticamente en las siguientes páginas, creemos que los comentarios fueron escritos expresamente para el Budismo Zen.

Durante la dinastía Sung un maestro Zen, llamado Seikyo, ilustró las etapas del progreso espiritual mediante una purificación o blanqueamiento gradual de la vaca hasta que ésta desaparece. Pero los cuadros, seis en total, se perdieron.[4] Los que todavía existen, que ilustran el término de la disciplina Zen de modo muy cabal y coherente, provienen del ingenioso pincel de Kakuan, monje perteneciente a la escuela Rinzai. De hecho, lo suyo es una revisión y perfección de lo realizado por su predecesor. Los cuadros son diez en total, y cada uno tiene una breve introducción en prosa, seguida de un comentario en verso, que más adelante se traduce. Hubo algunos otros maestros que compusieron estrofas de igual temática, utilizando las rimas del primer comentarista, y algunas de aquéllas se encuentran en la edición popular de "Los Diez Cuadros del Pastoreo de la Vaca".

La vaca fue adorada por los hindúes desde los períodos prístinos de su historia. Las alusiones se hallan, con diversas implicancias, en las escrituras budistas. En un Sútra *hinayánico* "Sobre el Pastoreo del Ganado",[6] se describen once métodos de atención apropiada del ganado. De manera similar el monje debe observar once cosas apropiadamente a fin de convertirse en un buen budista; y si fracasa en esto, como el vaquero que descuida sus deberes, será condenado. Los once métodos de atención apropiada del ganado son: 1) Conocer los colores; 2) Conocer los signos; 3) Rasqueteo; 4) Curación de las heridas; 5) Hacer humo; 6) Recorrer el sendero correcto; 7) Tener hacia el ganado tiernos sentimientos; 8) Vadear las corrientes; 9) Pastoreo; 10) Ordeño; 11) Selección. Algunos de los ítems aquí citados no son totalmente inteligibles.

En el *Saddharma-pundaríka,* capítulo III, "Una Parábola", el Buda presenta la famosa parábola de los tres carros —los carros tirados por bueyes, los carros tirados por cabras y los carros tirados por ciervos— que un hombre promete regalar a sus hijos si salen de una casa que se incendia. El mejor de los carros es el tirado por bueyes o vacas *(goratha),* que representa al vehículo de los Bodhisattvas, el máximo y más magnífico de todos los vehículos, que los conduce directamente al logro de la iluminación suprema. El carro es descripto así en el Sútra: "Confeccionado con siete sustancias preciosas, provisto de asientos, con una multitud de campanillas colgantes, alto, adornado con gemas raras y maravillosas, embellecido con guirnaldas, decorado con coronas de flores, alfombrado con colchones de algodón y cobertores de lana, tapizado con paño y seda blanca, teniendo en ambos lados almohadones rosados, uncido con bueyes blancos, muy bellos y veloces, conducido por una multitud de hombres."

De manera que en la literatura Zen se hace referencia, con mucha asiduidad, a la "blanca vaca en la plaza al aire libre del villorrio", o a la vaca en general. Por ejemplo, Tai-an de Fu-chou preguntó a Pai-chang: "Deseo conocer acerca del Buda. ¿De qué se trata?" Pai-chang respondió: "Es como buscar un buey estando montado en él." "¿Qué haré después de conocerlo? "Es como ir a casa montado en él." "¿Cómo he de cuidarlo para estar de acuerdo con (el Dharma)?" Entonces el maestro le dijo: "Debes comportarte como un vaquero que, portando un cayado, procura que su ganado no se disperse por los campos de arroz de un tercero."

"Los Diez Cuadros del Pastoreo de la Vaca", que demuestran las etapas ascendentes de la preparación espiritual son, sin duda, otro ejemplo de esa índole, más elaborado y sistematizado que el recién citado.

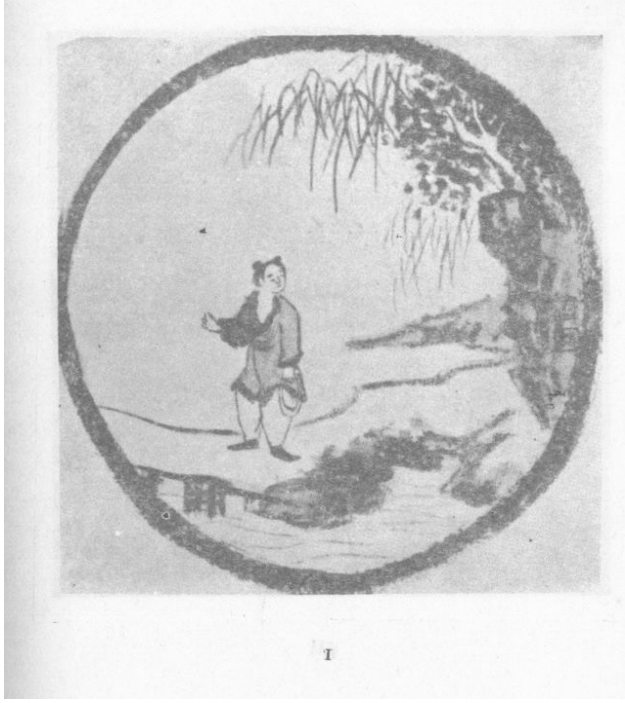
[4] Después que este libro entró en prensa hallé una vieja edición de los cuatros del pastoreo espiritual de la vaca, que concluyen con un círculo vacío correspondiente al octavo de esta serie. ¿Esta es la obra de Seikyo, como se la refiere en el Prefacio de Kakuan? Aquí se presenta a la vaca blanqueándose gradualmente con el progreso de la disciplina.

5 Véase también un Sútra del Anguttara Agama, que lleva el mismo título, que es evidentemente otra traducción del mismo texto. Compárese asimismo "El Pastor, I", en *Los Primero» Cincuenta Discursos de Cotama el Duda (The First Fifty Discourses of* Cotama *the Buddha),* Tomo II, de Bhikkhu Sílácára (Leipzig, 1913). Esta es una traducción parcial del Majjhima Nikáya del Tripitaka pali. Los once ítems enumerados en la versión china poco difieren de los ofrecidos. Esencialmente, por supuesto, en ambos textos son los mismos. Un diccionario budista, llamado *Daizo Hossu* se refiere, al respecto, a la gran obra *mahayánica* de Nágárjuna, el *Maháprajñápáramitá-Sútra,* pero hasta ahora no pude identificar el pasaje.

LAS DIEZ ETAPAS DEL PASTOREO -ESPIRITUAL DE LA VACA •

I

En busca de la vaca. Nunca se perdió, de modo que ¿de qué sirve buscarla? No estamos en íntimos términos con ella, porque hicimos planes contra nuestra naturaleza más recóndita. Ella se perdió pues nosotros mismos perdimos nuestro rumbo a través de los engañosos sentidos. La casa se aleja cada vez más, y nos confunden los atajos y encrucijadas. El deseo de ganancia y el temor a la pérdida arden como el fuego; las ideas de correcto y equivocado brotan como una falange.



¡Sólo en el yermo perdido en la selva, él busca, busca!
Aguas crecidas, montañas distantes, sendero sin término...
Exhausto y desesperado, no sabe dónde ir,
¡Solo en el yermo, perdido en la selva, él busca, busca!

• Los diez cuadros reproducidos fueron preparados especialmente para el autor por el Reverendo Seisetsu Seld, Abad de Tenryuji, Kyoto, que es uno de los principales monasterios históricos Zen, del Japón.

II

Tras las huellas de la vaca. Con el auxilio de los Sútras e indagando en las doctrinas llegó a entender algo; halló las huellas. Ahora sabe que las cosas, por más multitudinarias que sean, son de una sola sustancia, y que el mundo objetivo es un reflejo del yo. Con todo es incapaz de distinguir lo que es bueno de lo que no lo es; su mente está todavía confusa respecto de la verdad y la falsedad. Como aun no traspuso la puerta, se dice que por ahora advirtió los rastros.

Junto al agua, bajo los árboles, están dispersas las huellas de la vaca perdida:
Los bosques fragantes se tornan densos. ¿El halló el camino?
Por más lejos, por sobre las colinas y más allá, que haya vagado la vaca,
La nariz de ésta alcanza a los cielos y nadie puede ocultarla.

III

Vaca a la vista. El halla el camino por el sonido; ve dentro del origen de las cosas, y todos sus sentidos están en orden armonioso. En todas sus actividades eso está manifiestamente presente. Eso se parece a la sal en el agua y a la cola en el color. (Eso está allí, aunque no se lo distinga separadamente.) Cuando el ojo es dirigido apropiadamente, descubrirá que no hay otra cosa que él mismo.

Allá, encaramado en una rama, un ruiseñor canta alegremente;
El sol es cálido, la suave brisa sopla a través del verde sauce sobre la orilla;
Allí está la vaca en plenitud, en ningún lado hay sitio para que se oculte;
¿Qué pintor puede reproducirla, con la espléndida cabeza decorada con majestuosos cuernos?

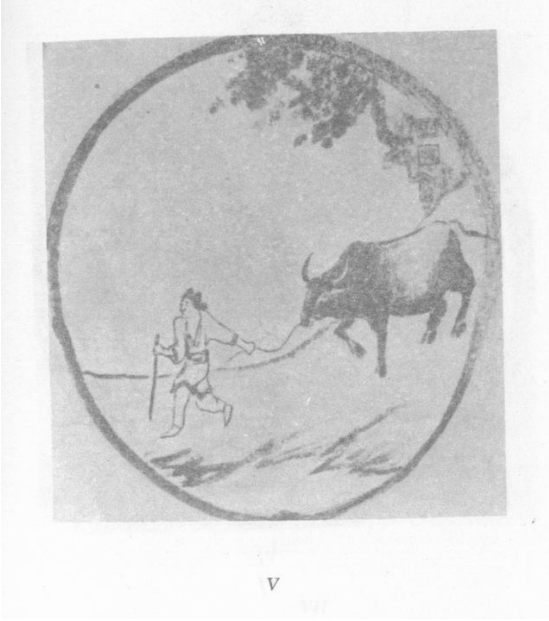
IV

La vaca está a mano. Después de perderse tanto tiempo en el yermo, al fin encontró la vaca y puso su mano sobre ella. Pero debido a la imponente presión del mundo objetivo se aprecia que es difícil controlar a la vaca, pues constantemente ansia los dulces pastos. La naturaleza salvaje es todavía indómita, y rehusa por completo ser atada. Si él desea tenerla completamente sujeta, debe usar libremente el látigo.

Con la energía de toda su alma, al fin pudo echar mano de la vaca:
¡Pero cuan salvaje es su voluntad, cuan ingobernable su poder!
A veces se contonea por la altiplanicie,
cuando he aquí se pierde en un neblinoso e impenetrable paso de la montaña.

V

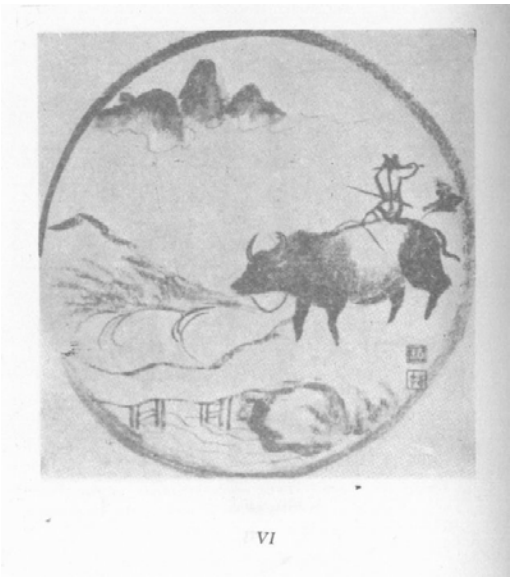
Pastoreo de la vaca. Cuando se desplaza un pensamiento, le sigue otro, y luego otro; así despierta un tren interminable de pensamientos. A través de la iluminación todo esto se vuelve verdad; pero la falsedad se afirma cuando prevalece la confusión. Las cosas nos oprimen, no debido al mundo objetivo sino debido a la mente engañosa del yo. No aflojéis el cabestro; mantenedlo restringido, y no os consintáis indulgencia.



No permitas separarte del látigo y la cuerda,
no sea que ella se descarríe por un mundo mancillado;
si se la cuida apropiadamente, crecerá pura y dócil,
incluso sin cadena, sin nada que la ate, te seguirá de buen grado.

VI

Vuelta al hogar a lomo de la vaca. La lucha ya pasó; él ya no se preocupa más de ganancia ni pérdida. Canturrea una tonada campestre de leñador, entona canciones simples de niños pueblerinos. Montado sobre el lomo de la vaca, sus ojos no están fijos en cosas terrenales. Aunque se le llamase, no volvería su cabeza; aunque se lo tentase, no se le retendría más.



Montando la vaca lentamente dirige sus pasos hacia el hogar:
envuelto en la niebla vespertina, ¡cuan armoniosamente se desvanece la flauta a lo lejos!
¡Entonando una cancioncilla, marcando el compás, su corazón está lleno de dicha indescriptible!
¿Es menester decir que él es ahora uno de aquellos que conocen?

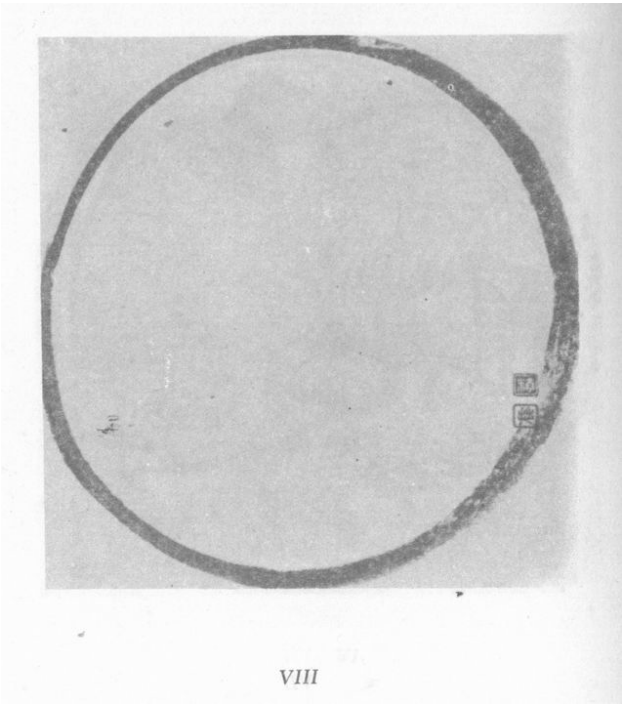
VII

Olvidada la vaca, el hombre queda sólo. Las cosas son una sola y la vaca es simbólica. Cuando sabes que lo que necesitas no es señuelo ni red sino conejo o pez, esto se parece al oro separado de la escoria; se parece a la luna saliendo de entre las nubes. El único rayo de luz, sereno y penetrante, brilla incluso antes de los tiempos de la creación.

Montado en la vaca él está al fin de regreso en su hogar,
donde he aquí no hay más vaca, ¡y cuan serenamente él se sienta totalmente sólo!
Aunque el sol rojo se sostiene en el cielo, él parece estar todavía silenciosamente dormido;
Bajo un techo de paja yacen ociosamente, junto a él, su látigo y su soga.

VIII

La vaca y el hombre se pierden de vista. Puesta a un lado toda confusión, sólo prevalece la serenidad; ni siquiera la idea de santidad tiene vigencia. No se demora donde está el Buda, y donde el Buda no está, pasa rápidamente de largo. Cuando no existe forma de dualismo, hasta un ser de mil ojos fracasa en detectar una salida. Santidad ante la que los pájaros ofrecen flores no es sino farsa.[7]

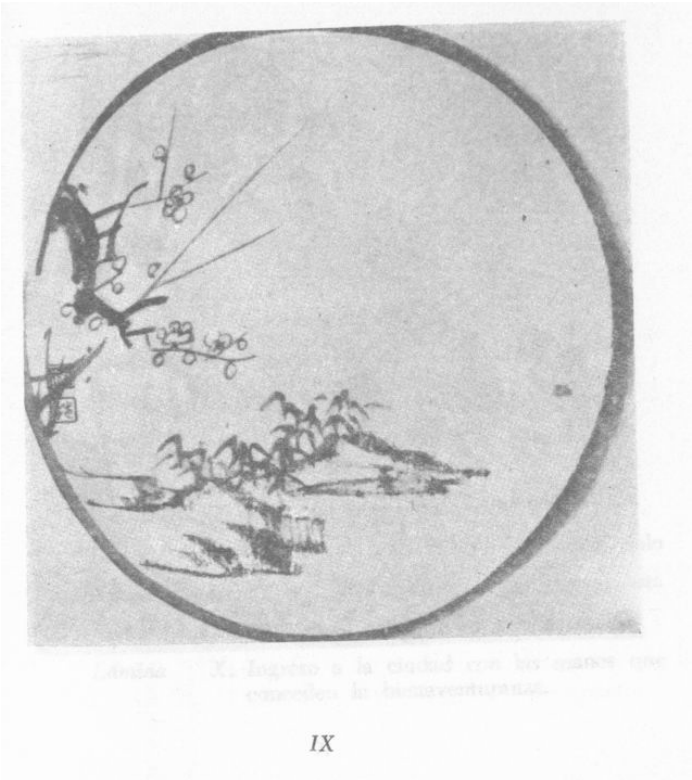


Todo está vacío, el látigo, la soga, el hombre y la vaca;
¿Quién midió jamás la vastedad del cielo?
Sobre el horno qué arde en llamas, ni un copo de nieve puede caer:
Cuando obtiene este estado de cosas, está manifiesto el espíritu del antiguo maestro.

[7] Resultará interesante advertir qué diría un filósofo místico sobre esto: "El hombre llegará a ser verdaderamente pobre y tan libre de su criatura como lo fue al nacer. Y por la verdad eterna os digo que mientras deseéis cumplir coa la voluntad de Dios, y tengáis deseo alguno de eternidad y Dios, no seréis verdaderamente pobres. Sólo tiene pobreza espiritual verdadera quien nada quiere, quien nada sabe, quien nada desea." De Eckhart, tal como lo cita Inge en *Luz, Vida y Amor (Light, Life and Lave).*

IX

Regreso al origen, vuelta a la fuente. Desde el principio mismo, puro e inmaculado, jamás fue afectado por máculas. Observa con calma el crecimiento y decadencia de las cosas con forma, mientras que él mismo mora en la inmóvil serenidad de la no-afirmación. Cuando no se identifica con transformaciones aparentemente mágicas, ¿qué tiene que hacer con las artificialidades de la auto-disciplina? El agua fluye azul, la montaña se empina verde. Sentado sólo, él observa las cosas que sufren cambios.



Retornar al Origen, regresar a la Fuente: ¡este ya es un paso falso!

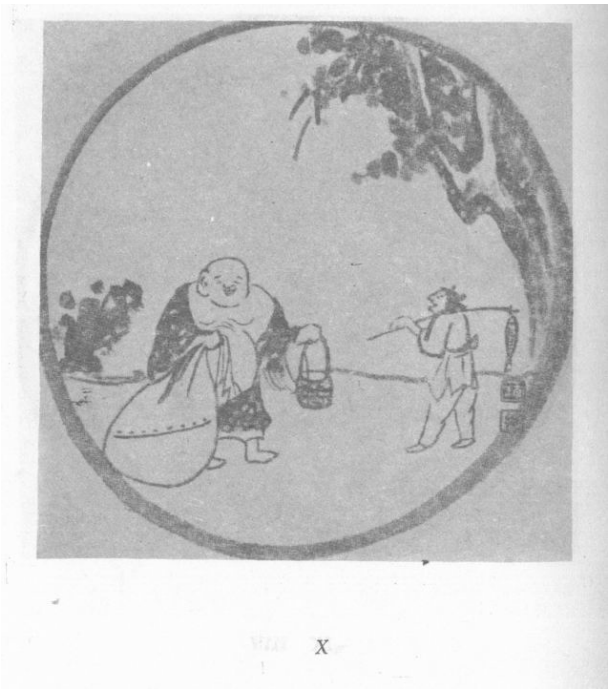
Mucho mejor es quedarse en casa, ciego y sordo, al instante y sin alharaca.

Sentado dentro de la choza no toma conocimiento de las cosas externas;

Observad el agua que fluye — nadie sabe adonde; y aquellas flores rojas y frescas— ¿para quién son?

X

Ingreso a la ciudad con las manos que conceden bien-aventuranza. La puerta de la humilde morada está cerrada, y los muy sabios no le conocen. No han de lograrse vislumbres de su vida interior; pues él recome su propio rumbo sin seguir los pasos de los antiguos sabios. Entra al mercado transportando una calabaza; llega al hogar inclinándose contra un bastón. Se lo encuentra en compañía de bebedores de vino y matarifes; él y ellos están todos convertidos en Budas.



Con el pecho y los pies desnudos, él entra en el mercado;
¡embadurnado de barro y cenizas, cuan amplia es su sonrisa!
No es necesario el poder milagroso de los dioses,
pues basta su contacto y he aquí los árboles muertos florecen en plenitud.

ÍNDICE

Prefacio
Ensayo I Introducción
Ensayo II
El Zen como interpretación china de !a doctrina de la Iluminación
Ensayo 111
La Iluminación y la Ignorancia
Ensayo IV
Historia del Budismo Zen desdé Bodhidharma hasta Hui-néng (Yeno)
Ensayo V
Sobre el Satori: La revelación de una nueva verdad en el Budismo Zen
Ensayo VI
Métodos prácticos de instrucción Zen
Ensayo VII
La Sala de Meditación y los ideales de la disciplina monástica
Ensayo VIII
Los diez cuadros de pastoreo
Las diez etapas del pastoreo espiritual de la vaca