



Daisetz T. Suzuki

EL ZEN Y LA CULTURA JAPONESA

CON ILUSTRACIONES SELECCIONADAS POR EL AUTOR

PAIDÓS ORIENTALIA

Daisetz T. Suzuki

**EL ZEN
Y LA CULTURA
JAPONESA**

PAIDÓS ORIENTALIA

El zen y la cultura japonesa

© 2022, Daisetz T. Suzuki

Título original: *Zen and the Japanese culture*, de Daisetz T. Suzuki

Publicado en inglés por Princeton University Press

Traducción de María Tabuyo y Agustín López

1.ª edición, 1996

© 1996 de todas las ediciones en castellano

De esta edición:

Diseño de cubierta e interiores: Departamento de Diseño
de Editorial Planeta Perú

Revisión técnica: Elizabeht Bautista

Imagen de cubierta: Detalle de "Montaña Goten-yama,
Shinagawa en Tōkaidō", Katsushika Hokusai, 1890

Derechos reservados

© 2022, Editorial Planeta Perú S. A.

Bajo su sello editorial Paidós

Av. Juan de Aliaga N.º 425, of. 704

Magdalena del Mar, Lima, Perú

www.planetadelibros.com.pe

Primera edición: marzo 2022

Tiraje: 1000 ejemplares

ISBN: 978-612-4404-26-9

Depósito Legal N.º: 2022-02951

Impreso en Industria Gráfica Cimagraf SAC

Pasaje Santa Rosa 140, Ate-Vitarte, Lima 3, Perú

Lima, Perú. Mayo 2022

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y siguientes del Código Penal). La editorial no se hace responsable por la información brindada por el autor en este libro.

Índice

Prefacio	vii
Cronología	x
Capítulo 1: ¿Qué es el zen?	13
Capítulo 2: Observaciones generales sobre el arte y la cultura del Japón	30
Capítulo 3: El zen y el estudio del confucianismo	50
Capítulo 4: El zen y el samurai	68
Capítulo 5: El zen y la esgrima (1)	94
Capítulo 6: El zen y la esgrima (2)	209
Capítulo 7: El zen y la <i>haiku</i>	288
Capítulo 8: El zen y el arte del té (1)	345
Capítulo 9: El zen y el arte del té (2)	366
Capítulo 10: Rikyū y otros maestros de té	390
Capítulo 11: El amor a la naturaleza	403
Apéndice 1: Dos <i>mondo</i> del «Hekigan-shū»	480
Apéndice 2: El <i>Vimalakīrti Sūtra</i>	491
Apéndice 3: «Yama-uba», una obra <i>Nō</i>	500
Apéndice 4: El esgrimista y la gata	509
Apéndice 5: <i>Chuang-tzŭ</i>	518
Bibliografía	523
Índice de láminas	527
Índice analítico	540



Atribuido a Mu-ch'i (Mokkei). Caquis.
Finales del siglo XIII.

Prefacio

Este libro se publicó por vez primera en Japón, en 1938, con el título *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture*, por la Eastern Buddhist Society de la Otani Buddhist University, en Kyoto.

Desde entonces, he reunido una mayor información sobre los temas allí tratados y, naturalmente, me hubiera gustado reescribir el libro en su totalidad. Sin embargo, llevar a cabo esta tarea habría supuesto una cantidad de tiempo y de trabajo que, en las actuales circunstancias, no puedo permitirme. Lo que he hecho, no obstante, ha sido revisar el material original en la medida en que era necesario, y añadir algunos artículos escritos de manera independiente sobre aquellos temas que últimamente han despertado mi interés, como la esgrima (*kendō*), el arte del té (*cha-no-yu*) y el *haiku*. En algunos casos, ciertas repeticiones han sido inevitables. Dado que la presente obra no pretende ser un libro de texto ni un trabajo de erudición, el autor solicita indulgencia por parte del lector; confío en que mis limitaciones no parezcan excesivas o interfieran la coherencia del discurso.

Gran parte del contenido tiene su origen en diversas conferencias pronunciadas en Inglaterra y América a lo largo del año 1936. Una parte del trabajo que lleva por título «El amor a la

naturaleza» es una conferencia pronunciada ante un grupo de occidentales en 1935, y se publicó en *The Eastern Buddhist* VII: 1, Kyoto, 1936.

Dado que el interés que me guía no es fundamentalmente filológico, he romanizado los términos y nombres japoneses, lo que tal vez no parezca demasiado coherente según los actuales criterios académicos. He recurrido normalmente a las formas aprendidas en mi juventud (por ejemplo, Kwannon, Yedo), aunque en ocasiones me ha parecido preferible utilizar la ortografía más reciente. Pido de nuevo comprensión, en especial a los lectores más rigurosos, por este aspecto del libro.

Además de añadir un índice analítico y una bibliografía, que puede ser de utilidad para los estudiantes, he aprovechado la oportunidad para aumentar el número de ilustraciones. Quiero manifestar mi agradecimiento a quienes pusieron a mi disposición las fotografías y la información correspondiente. He ofrecido cuantos datos estaban a mi alcance sobre cada una de las ilustraciones, pero en algunos casos me ha sido imposible obtener una información completa. Las referencias de las láminas se facilitan aparte, al final del libro.

Los nombres japoneses de personas aparecen según se utilizan en Japón; es decir, con el apellido en primer lugar, excepto en el caso del autor.

Quiero expresar mi agradecimiento por el permiso concedido para la utilización de citas: al *Athlantic Monthly*, por los pasajes del ensayo de Juan Belmonte sobre los toros; a Harcourt, Brace and Co. y Faber and Faber, por la cita de *The Waste Land* (*Tierra baldía*), de T. S. Eliot; a Harper and Brothers, por una cita poética del *Masterpieces of Religious Verse*, edición preparada por J. D. Morrison; a The Macmillan Co., por un poema de Ralph Hodgson en la misma obra; a la New American Library, por una cita de la traducción Isherwood/Prabhavananda de la *Bhagavad Gītā*, *copyright* de la Vedanta Society of Southern California; a Dodd, Mead and Co., por las citas de *The Book of Tea* de Okakura

Kakuzo; y a John Murray, Londres, por un pasaje de la traducción de Lionel Giles de Lieh-Tzū.

Quisiera expresar también mi más profunda gratitud al personal de Bollingen Series, especialmente a William McGuire y su esposa, que han hecho todo lo posible por mejorar mi inglés prestado y asesorarme en cuestiones de técnica editorial.

D. T. Suzuki
Nueva York, 1958

Cronología

JAPÓN

PERIODO PREHISTÓRICO

Cultura Neolítica Jōmon: 2000 a. C.-siglo III a. C.

Cultura del Bronce Yayoi: siglo III a. C.-siglo III d. C.

Periodo de las Grandes Tumbas: siglos III-VI d. C.

PERIODO ASUKA: 538-671

Introducción del budismo. Formación del Estado Yamato

PERIODO NARA: 672-780

Primer Nara o Hakuho: 672-710

Último Nara o Tempyō: 710-780

Capital establecida en Heijōkyō (Nara) en el año 710

PERIODO HEIAN: 781-1184

Primer Heian o Jōgan: 781-897

Último Heian o Fujiwara: 898-1184

Capital establecida en Heiankyō (Kyoto) en el año 794

PERIODO KAMAKURA: 1185-1338

Reinado de los *shōgun* Minamoto y Hōjō en Kamakura 1274

y 1281: intento de invasión de Japón por los mongoles

PERIODO ASHIKAGA: I338-I568

Reinado de los *shōgun* Ashikaga en Kyoto.

1543, llegada de los portugueses

PERIODO MOMOYAMA: I568-I614

Dictadores: Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi

y Tokugawa Iyeyasu

PERIODO TOKUGAWA: I615-I867

Reinado de los *shōgun* Tokugawa en Tokyo

1637-1638: rebelión Shimabara. Expulsión de los portugueses

Puertos cerrados a los barcos extranjeros.

Prohibición a los japoneses de salir al extranjero

1640: holandeses confinados en Deshima. Otros europeos no admitidos

1867-1868: abolición del feudalismo y restauración de la monarquía

PERIODOS MEIJI Y TAISHŌ: I868-I911, I912-I926

Gobierno imperial desde Tokyo

CHINA

Las formas japonesas van entre paréntesis

Dinastía Shang o Yin (*In*): ca. 1766-1027 a. C.

Dinastía Chou (*Shū*): 122-255 a. C.

Dinastía Ch'in (*Shin*): 221-206 a. C.

Dinastía Han (*Kan*): 206 a. C.-23 d. C.

Última dinastía Han (*Gokan*): 25-220

Los Tres Reinos (*San-goku*): 220-277

Dinastías Chin occidental (*Sei-shin*)
y Chin oriental (*Tō-shin*) } : 265-419

Dinastías del Norte y del Sur (*Namboku-cho*): 420-581

Dinastía Sui (*Zui*): 589-618

Dinastía T'ang (<i>Tō</i>):	618-906
Cinco dinastías (<i>Godai</i>):	907-959
Dinastía Sung del norte (<i>Sō</i>):	960-1126
Dinastía Sung del sur (<i>Nansō</i>):	1127-1279
Dinastía Chin (<i>Kin</i>):	115-1234
Dinastía Yüan (<i>Gen</i>):	1280-1368
Dinastía Ming (<i>Min</i>):	1368-1644
Dinastía Ch'ing (<i>Shin</i>):	1644-1912
República (<i>Minkoku</i>):	1912-

¿Qué es el zen?

1

Antes de empezar a escribir sobre la influencia del zen en la cultura japonesa, debo explicar qué es el zen, pues es posible que quienes lean este libro no tengan suficientes conocimientos sobre el tema. No obstante, puesto que he escrito ya varios libros sobre el zen, no entraré aquí en una exposición detallada.

En pocas palabras, el zen es uno de los resultados del contacto de la mentalidad china con el pensamiento indio, introducido en China en el siglo I d. C. por medio de las enseñanzas budistas. Hay ciertos aspectos del budismo, en la forma en que llegó a China, que los habitantes del Reino del Medio no ven con buenos ojos: por ejemplo, su defensa de la vida al margen del hogar, su transcendentalismo, su tendencia a evitar el mundo y negar la vida y otras cosas del mismo orden. Pero al mismo tiempo, su profunda filosofía, su dialéctica sutil y sus penetrantes análisis y reflexiones calaron profundamente en los pensadores chinos, especialmente en los taoístas.

Comparados con los indios, los chinos no son mentes muy dadas a la filosofía. Son fundamentalmente prácticos y amantes de las cosas del mundo; se sienten unidos a la tierra y no se dejan llevar por ensoñaciones fantasiosas. Aunque la mentalidad china fue profundamente estimulada por las formas propias del pensamiento indio, nunca perdió por ello su contacto con la pluralidad

de las cosas ni desdeñó el lado práctico de la vida cotidiana. Esta idiosincrasia psicológica nacional o racial provocó la transformación del budismo indio en budismo zen.

Una de las primeras realizaciones del zen en China, tan pronto como hubo reunido sus fuerzas y se sintió lo bastante fuerte para bastarse a sí mismo, fue establecer una forma especial de monaquismo muy distinta a las antiguas formas de la vida monástica. El monasterio zen se convirtió en un cuerpo autogobernado, dividido en varios departamentos, cada uno de los cuales tenía su propia función que cumplir en el servicio a la comunidad. Un rasgo de esta institución digno de ser destacado era el principio de una democracia absoluta. Aunque los ancianos eran naturalmente respetados, todos los miembros tenían idénticas obligaciones en cuanto a los trabajos manuales, como recoger leña, cultivar la tierra y seleccionar hojas de té. El propio maestro participaba en estas actividades, y mientras trabajaba con sus cofrades, les instruía en la comprensión correcta del zen.

Esta forma de vivir distinguía, significativamente, el monasterio zen de las fraternidades *saṅgha* de los primeros budistas de la India. Los monjes zen no solo eran democráticos; pretendían estar inmersos en todas las cosas prácticas de la vida. Tenían así una mentalidad económica y política.

En metafísica, el zen absorbió mucho de las enseñanzas taoístas modificadas por las especulaciones budistas. Pero en su conducta práctica de la vida, ignoró completamente tanto el transcendentalismo taoísta como el aislamiento indio de la vida productiva. Cuando a un maestro zen se le preguntó qué le gustaría ser en su vida futura, respondió sin vacilar: «Me gustaría ser un burro o un caballo y trabajar para los campesinos».

Otra diferencia con el viejo esquema de fraternidad monacal, ya fuera cristiano, budista o cualquier otro, era que los monjes zen no siempre se dedicaban a rezar oraciones, practicar penitencias

* Estas referencias indican los números de láminas. (Material complementario).

o realizar otros actos supuestamente piadosos, ni a leer o recitar los textos canónicos, discutiendo su contenido, o estudiándolos bajo la dirección del maestro, individual o colectivamente. Lo que sí hacía el monje zen, además de atender a los diversos asuntos prácticos, manuales y domésticos, era escuchar ocasionales sermones del maestro, que solían ser cortos y crípticos, y formular preguntas y obtener respuestas. Sin embargo, estas respuestas eran extrañas y estaban llenas de cosas incomprensibles, y muy frecuentemente iban acompañadas de acciones directas.

Citaré uno de tales ejemplos, quizá un caso extremo. Aunque no tuvo lugar entre un maestro y un monje, sino entre los propios monjes, e ilustra bien el espíritu del zen que prevalecía en sus primeros días, hacia el final de la dinastía T'ang. Un monje que había salido del monasterio en el que vivía bajo la dirección de Rinzai (Lin-chi, † 867) se encontró con un grupo de tres monjes viajeros pertenecientes a otra escuela budista. Uno de ellos formuló al monje zen esta pregunta: «¿Cuán profundo es el río del zen?». La referencia al río estuvo motivada por el hecho de que su encuentro tuvo lugar en un puente. El monje zen recordó sus conversaciones con Rinzai, que se distinguía por las acciones directas, y le faltó el tiempo para responder: «Descúbrelo por ti mismo», haciendo el ademán de lanzar por el puente al que había formulado la pregunta. Afortunadamente, la intervención de sus dos amigos resolvió la situación.

El zen no está necesariamente en contra de las palabras, pero es conocedor de su perpetua capacidad para aislarse de las realidades y transformarlas en ideas. Y el zen se rebela contra esta conceptualización. El monje zen que acabamos de citar puede ser un caso extremo, pero el espíritu del zen está ahí. El zen insiste en la necesidad de manejar las cosas en sí mismas y no ocuparse de abstracciones vacías. Por esta razón el zen desdeña la lectura o la recitación de los *sūtras*¹ o los discursos sobre temas abstractos.

1 Colecciones de sermones pronunciados por Buda.

Y esta es la causa del atractivo del zen para los hombres de acción en el más amplio sentido del término. Por su mentalidad práctica, el pueblo chino y también en cierta medida el japonés aceptó muy positivamente el zen.

2

El zen es una disciplina para la iluminación. Iluminación significa emancipación. Y emancipación no es otra cosa que libertad. Actualmente se habla mucho de todas las formas de libertad, política, económica, entre otras, pero estas libertades no son en absoluto algo real. En tanto están en el plano de la relatividad, las libertades de las que hablamos están lejos de ser tales. La libertad real es el resultado de la iluminación. Cuando un ser humano comprende esto, en cualquier situación en la que pueda encontrarse es siempre libre en su vida interior, pues eso es lo que persigue su propia línea de acción. El zen es la religión de *jiyū* (*tzū-yu*), «confianza en sí mismo», y *jizai* (*tzŭ-tsai*), «ser en sí mismo».

La iluminación ocupa el punto central de la enseñanza en todas las escuelas de budismo, *hīnayāna* y *mahāyāna*, «poder de sí mismo» y «poder de lo otro», la Vía Sagrada y la Tierra Pura, porque las enseñanzas del Buda arrancan siempre de su experiencia de iluminación, hace aproximadamente 2500 años en el norte de la India. Se supone pues que todo budista recibirá la iluminación en este mundo o en una de sus vidas futuras. Sin iluminación, realizada o realizable en un futuro, en algún momento y en alguna parte, no habría budismo. El zen no es la excepción dentro de las escuelas budistas. De hecho, la escuela del zen es la que hace mayor hincapié en la iluminación o *satori* (*wu* en chino).

Para llegar al *satori*, el zen nos propone dos grandes caminos: el de las palabras y el de las acciones.

El verbalismo zen es muy característicamente suyo, pero es algo tan radicalmente distinto a la filosofía de la lingüística o la dialéctica, que tal vez no sea correcto aplicar el término «verba-

lismo» al zen. Pero, como todos sabemos, los seres humanos no podemos vivir sin lenguaje, pues estamos hechos de tal modo que solo en grupo podemos mantenernos en la existencia. El amor es la esencia de la humanidad; el amor necesita algo a lo que entregarse; los seres humanos deben vivir juntos a fin de llevar una vida de amor. Para ser articulado, el amor requiere un medio de comunicación, y ese medio es el lenguaje. En la medida en que el zen es una de las experiencias humanas más significativas, es preciso recurrir al lenguaje para expresarlo tanto a los demás como a uno mismo. Pero la expresión verbal propia del zen tiene sus rasgos peculiares, que violan todas las normas de la ciencia de los lingüistas. En zen, experiencia y expresión son uno. La manifestación verbal del zen expresa la experiencia más concreta.

Daremos algunos ejemplos:

Un maestro zen muestra su bastón ante la congregación y les dice: «No podéis llamarlo bastón. ¿Cómo lo llamaríais?».

Alguien sale de entre la audiencia, le coge el bastón al maestro, lo rompe en dos y lo tira. Todo esto es el producto de la ilógica afirmación del maestro.

Otro maestro, levantando su bastón, dice: «Si tienes uno, te doy el mío; si no tienes ninguno, cogeré el tuyo».

No hay ninguna racionalidad en esas palabras.

Otro maestro pronunció una vez este sermón: «Cuando sabes qué es este bastón, lo sabes todo, has terminado el estudio del zen».

Sin más observaciones, abandonó la sala.

Esto es lo que yo llamo verbalismo o expresión verbal zen. La filosofía del zen procede de ahí. La filosofía, sin embargo, no se preocupa por elucidar todos esos «acertijos», sino por alcanzar la mente en sí, que, como si dijéramos, los exuda o segrega tan naturalmente, tan inevitablemente, como las nubes surgen de las montañas. Lo que nos preocupa a nosotros aquí no es la substancia exudada o

segregada, esto es, las palabras, el lenguaje, sino un «algo» que ronda a su alrededor, aunque no podemos localizarlo exactamente y decir «¡Aquí está!». Llamarlo «mente» está lejos del hecho de la experiencia; es una innombrable «X». No es una abstracción; es perfectamente concreto y directo, como el sol lo es para el ojo, pero no se puede encerrar en las categorías de la lingüística. Tan pronto como tratamos de hacerlo, desaparece. Por eso, los budistas lo llaman «lo inalcanzable», «lo inaprensible».

Esta es la razón de que un bastón sea un bastón y al mismo tiempo no sea un bastón, o de que un bastón sea un bastón precisamente porque no es un bastón. La palabra no se debe separar de la cosa, el hecho o la experiencia.

Los maestros zen tienen un dicho: «Examina las palabras vivas y no las muertas». Las muertas son aquellas que ya no remiten directa, concreta y profundamente a la experiencia. Están conceptualizadas, separadas de sus raíces vivificadoras. Han dejado entonces de estimular el ser de cada uno desde el interior. No son ya lo que los maestros llaman «la palabra única», que, cuando es comprendida, lleva inmediatamente a la comprensión de cientos de miles de palabras distintas o de las afirmaciones formuladas por los maestros zen. El verbalismo zen se expresa con estas «palabras vivas».

3

El segundo planteamiento disciplinar de la experiencia de la iluminación es el de las acciones. En un sentido, la expresión verbal es también acción en la medida en que es concreta y personal. Pero en las acciones está implicado lo que nosotros, de acuerdo con nuestro testimonio sensorial, llamamos «el cuerpo». Cuando alguien preguntó a Rinzai cuál era la esencia de la enseñanza budista, el maestro bajó de su asiento y, agarrando al interlocutor por la parte delantera de su túnica, lo abofeteó y lo soltó. El interlocutor se quedó estupefacto. Los allí presentes le recordaron entonces la necesidad de hacer una reverencia ante el maestro, y esto le sacó

de su aturdimiento; cuando iba a hacer la reverencia ante el maestro, tuvo su *satori*.²

Cuando Baso (Ma-tsu, † 788) daba un paseo con Hyakujō (Pai-chang), uno de sus monjes, este le advirtió de los gansos silvestres que pasaban volando. Baso preguntó: «¿Dónde están?», y Hyakujō respondió: «Ya se han ido». Baso se volvió y, agarrando a Hyakujō por la nariz, le hizo dar una vuelta. Hyakujō gritó: «¡Me hace daño, maestro!». «¿Quién dice que se han ido?», fue la réplica del maestro.³ Esto hizo comprender a Hyakujō que el maestro no estaba hablando en absoluto de los gansos conceptualizados que desaparecían entre las nubes. El propósito del maestro era llamar la atención de Hyakujō sobre los gansos vivos que avanzaban con el propio Hyakujō, no fuera sino dentro de su persona.

Esta persona es «el hombre verdadero en toda su desnudez que entra y sale a través de los sentidos» de Rinzai. Me pregunto si es eso lo que está simbolizado en ese «tercer hombre» que «camina a tu lado» o «al otro lado de ti» o «detrás de ti», a que se han referido algunos escritores modernos.⁴

2 *The Sayings of Rinzai*.

3 *Hekigan-shū* («Colección de la roca azul»), 53. Para una exposición más completa de este libro, véase pág. 480, n.

4 En *Tierra baldía* (vv. 359-365), T. S. Eliot da esta descripción de la angustia de los apóstoles tras el Calvario:

*¿Quién es el tercero que camina siempre a tu lado?
Cuando cuento solo estamos tú y yo.
pero cuando miro sobre el camino blanco
hay siempre otro que camina a tu lado;
se desliza envuelto en un paño marrón, con la cabeza cubierta.
Ignoro si es hombre o mujer
— Pero ¿quién es ese que está a tu lado?*

Eliot señala en sus notas que estas líneas se las sugirió el informe de una expedición antártica: «Los exploradores, al límite de sus fuerzas, tenían la constante alucinación de que había *otro miembro más*» (*Complete Poems and Plays*, págs. 48, 54).

La idea de la tercera persona es significativa. ¿Podemos entenderla como la proyección alucinatoria del «verdadero hombre» de Rinzai, que asume una forma objetiva cuando la fuerza física alcanza su límite? Esto, sin embargo, parece una forma de delirio alucinatorio.

Podemos decir que esta es una lección práctica, enseñar mediante la acción, aprender haciendo. Hay algo semejante en el planteamiento de la iluminación a través de la acción. Pero una acción directa en zen tiene otro significado. Hay un propósito más profundo que consiste en despertar en la mente del discípulo una cierta conciencia que armoniza con la pulsación de la Realidad. La siguiente historia tiene un estilo algo distinto; ilustra simplemente cuán importante es arreglárselas por sí mismo en una situación práctica sin recurrir a una ayuda exterior y ejemplifica una metodología pedagógica del espíritu de autoconfianza del zen. Está en perfecto acuerdo con la enseñanza del Buda y otros maestros: «No dependas de los otros, ni de la lectura de *sūtras* y *śāstras*.⁵ Sé tu propia lámpara».

Goso Hōyen (Wu-tsu Fa-yen, † 1104), de la dinastía Sung, nos cuenta la siguiente historia para explicar cómo el espíritu del zen va más allá del intelecto, la lógica y el verbalismo:

Si la gente me pregunta cómo es el zen, le diré que es como aprender el arte de robar. El hijo de un ladrón, viendo que su padre se hacía viejo, pensó: «Si mi padre es incapaz de desempeñar su profesión, ¿quién deberá ser el sostén de la familia sino yo? Debo aprender el oficio». Comunicó la idea a su padre, y este le dio su aprobación.

Una noche el padre llevó a su hijo a una gran mansión, se abrió paso a través de la valla, entró en la casa, y, abriendo uno de los grandes cofres, le dijo a su hijo que se metiera en él y seleccionara la ropa. En cuanto el muchacho estuvo dentro, el padre dejó caer la tapa y cerró con llave. El padre salió entonces al patio y golpeó ruidosamente la puerta, despertando a toda la familia; luego, sigilosamente, se escabulló por el agujero de la verja. Los moradores de la casa, excitados, encendieron lámparas, pero se dieron cuenta de que el ladrón ya se había ido.

5 Los discursos filosóficos.

El hijo, que había permanecido todo el tiempo confinado en el cofre, se acordó de su cruel padre. Estaba mortificado y asustado, pero una idea se le ocurrió de repente. Empezó a hacer un ruido como el roer de una rata y, al oírlo, un miembro de la familia dijo a la criada que cogiera una vela y examinara el cofre. Cuando la criada abrió la tapa, el prisionero saltó fuera, apagó de un soplo la luz, echó a un lado a la criada y huyó. La gente corrió tras él. Advirtiendo un pozo en el camino, cogió una gran piedra y la tiró al agua. Los perseguidores se congregaron alrededor del pozo tratando de localizar al ladrón, al que se suponía ahogándose en la oscuridad del agujero.

Mientras tanto, el joven llegaba sano y salvo a casa de su padre, ante el que protestó airadamente por la aventura que le había obligado a correr. El padre le dijo: «No te enfades, hijo mío. Pero dime cómo lo hiciste».

Cuando el hijo le contó sus peripecias, el padre respondió: «Muy bien, ya has aprendido el oficio».⁶

El propósito de la historia es demostrar la futilidad de las explicaciones verbales y las elaboraciones conceptuales cuando conciernen a la experiencia de la iluminación. El *satori* debe ser el resultado de la propia vida interior y no una implantación verbal venida desde fuera.

4

Hay una famosa sentencia de uno de los primeros maestros de la dinastía T'ang, que dice que el Tao no es más que la experiencia cotidiana de cada uno. Cuando le preguntaron al maestro qué quería decir con eso, respondió: «Cuando tienes hambre, comes; cuando estás sediento, bebes; cuando te encuentras a un amigo, le saludas».

6 *The Sayings of Goso Hōyen.*

Esto, pueden pensar algunos, no es más que un instinto animal o un hábito social, y nada hay en ello que se pueda calificar de moral y, mucho menos, de espiritual. Si le llamamos Tao, algunos podrán pensar «¡Qué poca cosa es el Tao, después de todo!».

Quienes no han penetrado en las profundidades de nuestra conciencia, incluyendo en ella tanto el consciente como el inconsciente, se pueden quedar con una idea equivocada como la que acabamos de citar. Pero debemos recordar que, si el Tao es algo tan elevado y abstracto que trasciende nuestra experiencia cotidiana, ninguna relación tendrá con la realidad de nuestra vida. La vida, tal como la vivimos, no se ve afectada por las generalizaciones. Si así fuera, el intelecto lo sería todo y el filósofo sería el más sabio de los hombres. Sin embargo, como dice Kierkegaard, el filósofo construye un hermoso palacio, pero está condenado a no vivir en él; tiene una choza para sí al lado de lo que construyó para que los demás, y él mismo, contemplaran.

Mencio dijo: «El Tao está cerca, y el pueblo lo busca lejos». Esto significa que el Tao es nuestra vida cotidiana. Y, ciertamente, es por esta causa por lo que el Tao es tan difícil de aprehender, tan escurridizo a la hora de definirlo. ¡Tan escurridizo! ¡Tan inaprehensible! «El Tao que se puede predicar no es el Tao en su verdadera naturaleza (*Ch'ang tao*)».

El Tao es realmente mucho más que un mero instinto animal o un uso social, aunque estos elementos están incluidos en él. Es algo profundamente insertado en cada uno de nosotros, en todos los seres, sensibles e insensibles, y requiere algo completamente distinto al denominado análisis científico. Desafía nuestras pretensiones intelectuales por ser demasiado concreto, demasiado familiar, y se sitúa, por tanto, más allá de lo definible. Está ahí, frente a nosotros, sin duda, pero no de forma ostensible y amenazadora como el monte Everest para los montañeros.

—¿Qué es el zen? [Lo que es tanto como preguntar: «¿Qué es el Tao?»].

—No comprendo —fue la respuesta de un maestro.

—¿Qué es el zen?

—El abanico de seda me da un airecillo refrescante —fue la respuesta de otro maestro.

—¿Qué es el zen?

—Zen —fue otra respuesta.

Quizá la descripción de Lao-tzŭ puede resultarnos más accesible que la de los maestros citados:

*El Tao es algo vago e indefinible.
¡Qué indefinible! ¡Qué vago!
Sin embargo, en él hay una forma.
¡Qué vago! ¡Qué indefinible!
Sin embargo, en él hay algo.
¡Qué oscuro! ¡Qué profundo!
Sin embargo, en él hay una esencia.
La esencia es auténtica y en ella está la sinceridad.
Desde los tiempos más remotos hasta ahora,
su nombre nunca se separa,
por medio de él inspecciona todas las cosas.⁷
¿Cómo conocer todas las cosas en su esencia?
Por medio de eso.⁸*

El objetivo de la enseñanza zen consiste en hacernos comprender que el zen es nuestra experiencia diaria y no algo añadido desde el exterior. Tennō Dōgo (Tien-huang Tao-wu, 748-807) ilustra esta idea de la forma más elocuente en su relación con un monje novicio, y, paralelamente, un desconocido maestro de esgrima japonés

7 Cuando el nombre no se separa, como habitualmente hacemos nosotros, de la esencia a la que está inseparablemente fijado, el nombre es la esencia, y la esencia, el nombre. Hay una perfecta identidad. Y, por eso, tan pronto como ese «nombre» se pronuncia, la esencia, esto es, el Todo, es «inspeccionado», no en su abstracción, sino en su «sinceridad» y concreción.

8 *Tao Tê Ching XXI.*

lo pone también de manifiesto en la forma más característicamente amenazante de su profesión. La historia de Tennō Dōgo es la siguiente:

Dōgo tenía un discípulo llamado Sōshin (Ch'ung-hsin). Cuando Sōshin fue aceptado como novicio, era quizá algo natural que esperase recibir de su maestro lecciones de zen a la manera en que cualquier muchacho recibe lecciones en la escuela. Pero Dōgo no le impartió ninguna enseñanza especial sobre el tema, y esto confundió y desconcertó a Sōshin. Un día, el discípulo dijo a su maestro:

—Hace ya algún tiempo que llegué aquí, pero aún no me has transmitido ni una sola palabra respecto a la esencia de la enseñanza del zen.

—Desde tu llegada no he dejado de darte lecciones sobre zen —respondió Dōgo.

—¿Qué clase de lecciones han sido esas?

—Cuando por la mañana me traes una copa de té, la bebo; cuando me sirves una comida, la acepto; cuando me haces una reverencia, te respondo con la cabeza. ¿Qué otra cosa esperas que se te enseñe sobre la disciplina mental del zen?

Sōshin bajó la cabeza por un momento, tratando de comprender las enigmáticas palabras del maestro. Este añadió: «Si quieres ver, mira directamente y enseguida. Cuando empiezas a pensar, dejas de comprender».

La historia del practicante de esgrima es como sigue:

Cuando un discípulo acudió a un maestro⁹ para que le enseñara el arte de la esgrima, el maestro, que estaba retirado en su cabaña de la

9 ¿Se trata de Tsukahara Bokuden (1490-1572), que vivió durante el periodo Ashikaga? No recuerdo dónde leí la historia, y ahora no tengo forma de confirmarla.

montaña, estuvo de acuerdo en emprender la tarea. El pupilo debió ayudarlo a recoger astillas, traer agua de la fuente cercana, partir leña, hacer fuego, cocinar arroz, limpiar las habitaciones y el jardín, y, en general, ocuparse del mantenimiento de la casa. No había ninguna enseñanza metódica o técnica particularmente relativa a la esgrima. Pasado algún tiempo, el joven se sintió insatisfecho, pues no había ido allí a trabajar como sirviente del viejo caballero, sino a aprender el arte de la esgrima. Así que un día se acercó al maestro y le pidió que le enseñara. El maestro estuvo de acuerdo.

El resultado fue que el joven ya no podía hacer ningún trabajo con un mínimo sentimiento de seguridad. Pues cuando empezaba a cocinar el arroz por la mañana temprano, el maestro aparecía y le golpeaba por detrás con un palo. Cuando estaba barriendo, podía llegarle el mismo golpe desde cualquier parte, en alguna dirección inesperada. Su mente no conocía un momento de sosiego, pues tenía que estar siempre en el *qui vive*. Pasaron algunos años antes de que pudiera esquivar con éxito el golpe que le podía llegar desde cualquier parte. Pero el maestro aún no estaba del todo satisfecho con él.

Un día el maestro estaba cocinando sus verduras en una hoguera. El pupilo pensó que era su oportunidad y quiso aprovecharla. Levantando su palo, lo dejó caer sobre la cabeza del maestro, que se inclinaba en ese momento sobre la cazuela para remover su contenido. Pero el bastón del discípulo fue detenido por el maestro con la tapa de la cazuela. Esto abrió la mente del discípulo a los secretos del arte, que habían estado separados de él y a los que él había sido extraño durante tanto tiempo. El discípulo, entonces, apreció por primera vez la incomparable amabilidad del maestro.

El secreto del perfecto esgrimista consiste en crear un cierto marco o estructura mental que esté siempre dispuesto a una respuesta instantánea, es decir, inmediata, a lo que viene desde fuera. Aunque la enseñanza técnica es de una gran importancia,

es después de todo algo añadido y adquirido de forma artificial, consciente y calculada. A menos que la mente, que se vale de la destreza técnica, sintonice de algún modo con un estado de máxima fluidez o movilidad, cualquier cosa adquirida o sobreañadida carecerá de la espontaneidad del crecimiento natural. Este estado prevalece cuando la mente se despierta hacia un *satori*. Lo que el maestro de esgrima pretendía era que el discípulo llegara a comprender esto. No es algo que se pueda enseñar por ningún sistema específicamente definido para ese objetivo; debe simplemente crecer desde el interior. El sistema del maestro no era realmente un sistema propiamente hablando. Pero había un método «natural» en su aparente locura, y consiguió despertar en la mente de su joven discípulo algo que desencadenó el mecanismo necesario para la maestría de la esgrima.

Dōgo, el maestro zen, no tuvo que estar atacando perpetuamente a su discípulo con un bastón. El objetivo del esgrimista estaba más definido y limitado al área de la espada, mientras que Dōgo quería enseñarle a alcanzar la fuente del ser en la que se originan todas las cosas que constituyen nuestra experiencia diaria. Por tanto, cuando Sōshin comenzó a reflexionar sobre la observación que Dōgo le hizo, este le dijo: «No reflexiones. Cuando quieras ver, ve in-mediatamente. Tan pronto como te quedes atrás [es decir, tan pronto como la interpretación intelectual o la mediación aparezca], todo sale mal». Esto significa que, en el estudio del zen, la conceptualización debe desaparecer, pues en tanto nos quedamos atrás, en ese nivel, nunca podemos alcanzar el área en la que el zen tiene su vida. La puerta de la experiencia de la iluminación se abre por sí misma cuando se llega, finalmente, al punto en que la intelectualización muere.

La verdad o la realidad o, diríamos también, Dios, es algo resbaladizo y escurridizo y pretender asirlo por medio de los conceptos y la intelección es como tratar de asir una anguila con una calabaza. Esto lo ilustró perfectamente Josetsu, un pintor japonés del siglo XV. Su grabado, que está reproducido entre las ilustracio-

nes, es muy conocido; como podemos observar, la parte superior está ocupada por poemas compuestos por renombrados maestros zen de su tiempo.

5

Ahora podemos hacer algunas afirmaciones sobre el zen de forma más o menos resumida:

1. La disciplina zen consiste en alcanzar la iluminación (o *satori*, en japonés).
2. El *satori* encuentra un significado oculto en nuestras experiencias particulares cotidianas y concretas, como comer, vivir o resolver asuntos de cualquier clase.
3. El significado así revelado no es algo añadido desde fuera. Está en el propio acto de ser, de devenir, de vivir. Esto se llama, en japonés, una vida de *kono-mama* o *sono-mama*.¹⁰ *Kono-* o *sono-mama* designa la «mismidad» de una cosa. La realidad en su condición de tal.
4. Alguien dirá tal vez: «No puede haber ningún sentido en la mera “mismidad”». Pero esta no es la visión sostenida por el zen, pues, según el zen, la mismidad es el sentido. Cuando veo dentro de ella, veo tan claramente como me veo a mí mismo reflejado en un espejo.
5. Esto es lo que llevó a exclamar a Hō Kōji (P’ang Chū-shih), un discípulo laico del siglo VIII:

*¡Qué maravilloso es esto, qué misterioso!
Cojo leña, saco agua.*

¹⁰ *Kono* es «esto»; *sono*, «eso», y *mama*, «mismidad». *Kono-mama* o *sono-mama* corresponde, pues, al sánscrito *tathatā*, con el mismo significado de «mismidad» o «esencialidad», de «lo que es tal como es», y al chino *chih-mo* o *shih-mo*.

- Coger leña o sacar agua, aparte de su utilidad práctica, es algo lleno de significado; de ahí su «maravilla» y su «misterio».
6. El zen, por tanto, no admite la abstracción ni la conceptualización. En su expresión verbal puede a veces dar la impresión de que el zen hace eso en gran medida. Pero este es un error frecuente de quienes no conocen el zen en absoluto.
 7. *Satori* es emancipación, moral y espiritual tanto como intelectual. Cuando yo estoy en mi mismidad, completamente liberado de todo sedimento intelectual, estoy en posesión de mi libertad en su sentido originario.
 8. Cuando la mente, morando ahora en su mismidad —que, por usar el lenguaje del zen, no es mismidad—, y libre así de las complejidades intelectuales y los apegos moralistas de toda descripción, examina el mundo de los sentidos en todas sus multiplicidades, descubre en él toda clase de valores aquí ocultos a la vista. Así se abre al artista un mundo de maravillas y milagros.
 9. El mundo del artista es un mundo de libre creación, y esta solo nos la pueden dar las intuiciones directamente surgidas de la mismidad de las cosas, no obstaculizada por los sentidos y el intelecto. De este modo, crea formas y sonidos de lo que no tiene forma ni sonido. En esa medida, el mundo del artista coincide con el del zen.
 10. Lo que diferencia al zen del arte es que, mientras los artistas tienen que recurrir al lienzo y a los pinceles, o a otros instrumentos mecánicos, o a medios diversos para expresarse, el zen no tiene necesidad de cosas externas, excepto «el cuerpo» en el que el hombre-zen está, por decirlo así, encarnado. Desde el punto de vista absoluto, esto no es completamente correcto; lo digo solo como una concesión a la forma convencional de decir las cosas. Lo que el zen hace es delinear sobre el lienzo infinito del tiempo y el espacio la forma en que el ganso salvaje, volando, proyecta su sombra sobre el agua que está debajo sin ninguna pretensión de hacerlo, mientras el agua refleja al ganso de forma tan natural como inintencionada.

11. El hombre-zen es un artista en la medida en que transforma su propia vida en un trabajo de creación, que existe, como dirían los cristianos, en la mente de Dios, del mismo modo que el escultor cincela una gran figura profundamente enterrada en una masa de materia inerte.¹¹

Tras estos preliminares, quisiera tratar en las páginas que vienen a continuación la función desempeñada por el budismo zen en la conformación de la cultura y el carácter japoneses, especialmente tal como se muestra en las artes en general y, particularmente, en el desarrollo del Bushidō («el camino del guerrero»), en el estudio y difusión del confucianismo y en la educación en general, en el desarrollo del arte del té, y también en la composición de esa forma de poesía que llamamos *haiku*; al mismo tiempo, podremos aludir incidentalmente también a otros puntos.

11 Una vez escrito lo que precede, siento una cierta preocupación por miedo a que mis lectores no puedan comprender qué significa realmente el zen en los tiempos modernos. Toda la vida muestra en la actualidad una tendencia a la más completa rutina propia de la mecanización, sin dejar que nada manifieste la dignidad y el destino de la existencia humana. De ahí, los dos extractos del *Hekigan-shū* («Colección de la roca azul») y un resumen del *Yuima Kyō* («Vimalakīrti Sūtra»), que constituyen la primera parte de los Apéndices. A aquellos que quieran proseguir el estudio del budismo zen les recomendaríamos consultar nuestras obras sobre el tema. Véase Bibliografía.