

EL REGRESO AL MUNDO EN DŌGEN Y EN SHINRAN: LA PRÁCTICA DE ZAZEN Y DEL *NENBUTSU*

Rebeca Maldonado



EL REGRESO AL MUNDO EN DŌGEN Y EN SHINRAN: LA PRÁCTICA DE ZAZEN Y DEL *NENBUTSU*

Rebeca Maldonado¹

Resumen:

El periodo Kamakura que sucedió al gran periodo Heian proviene de una larga era de guerras intestinas en Japón. Tales acontecimientos se tradujeron no sólo en una serie de cambios políticos en la sociedad japonesa, sino también en una revolución espiritual que afectó notablemente al budismo. Entre aquellos que criticaron e intentaron reformarlo, sobresalen los nombres de Shinran y Dōgen. En este artículo me interesa mostrar las vías por las que ambos realizaron dicho gesto: mientras que Shinran hizo hincapié en la iluminación como un retorno al mundo que debe ser compartido con los otros, Dōgen insistió en la práctica zen en la vida cotidiana.

Palabras claves: Otro Poder (Tariki), Propio Poder (Jiriki), Tierra Pura, Zazen.

Abstract:

The Kamakura period that followed the great Heian period comes from a long era of internecine wars in Japan. Such developments resulted not only in a series of political changes in Japanese society, but in a spiritual revolution that notably affected Buddhism. Among those who criticized and tried to reform it, the names of Shinran and Dogen stand out. In this article, I am interested in showing the ways in which both of them put this in motion: while Shinran placed emphasis in illumination as a return to the world that must be shared with others, Dogen insisted in the Zen practices in everyday life.

Keywords: Other Power (Tariki), One's own strength (Jiriki), Pure Land (Jodoshinshō), Zazen.

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto PAPIIT IN 406420 *Crisis del habitar El habitar originario en relación con la tierra* de la DGAPA (Dirección General de Apoyo al Personal Académico) de la UNAM.

Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación, y que esta iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algunos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras, bajo casi todas las circunstancias y que se extiende sobre el lapso de tiempo que les fue dado en la tierra. (Arendt, 2008, p. 11)

Hannah Arendt

I

El budismo Shin y el Zen emergen en Japón en el periodo Kamakura, iniciado en 1185 con el gobierno de Yorimoto. Según Tomas Kasulis, el periodo Kamakura que sucedió al gran periodo Heian proviene de una larga era de guerras intestinas, de luchas por el poder por parte de los samuráis contra una corte que se había vuelto socialmente improductiva. Los samuráis pelearon por el control de los territorios y en medio de estas luchas, epidemias, hambrunas y terremotos fueron inusualmente devastadores. ¿Cómo se traduce esta circunstancia epocal en el espíritu? ¿Cómo se configura el dilema humano bajo esas circunstancias? Para Kasulis (2001), bajo esas circunstancias: “los individuos se volvieron hacia dentro en pos de su propia y personal liberación, pero se encontraban enojados y confundidos por conflictos internos cuanto más reales y debilitantes eran los acontecimientos del mundo externo” (p. 21). En este contexto el pensamiento vuelve a este mundo, abandona el budismo dedicado a la propia vida y a la academia, vuelve al mundo para preguntarse por otras vías, dando lugar a diferentes perspectivas y soluciones.² Así el periodo Kamakura dio lugar a una serie de filosofías y movimientos de reforma del budismo, ofreciendo cada uno de ellos su propia interpretación del dilema humano. Los grandes reformadores religiosos del periodo Kamakura de ese tiempo fueron Hōnen (1133-1212), fundador del budismo de la Tierra Pura; Shinran (1172-1262), fundador del budismo verdadero de la Tierra Pura; Eisai (1141-1212), fundador del budismo Zen Rinzai en Japón; y Dōgen (1200-1253), introductor del Zen Soto. Todos ellos habían estudiado en el Enryakuji, monasterio Tendai, ubicado en Monte Hiei cerca de Kioto y el mayor centro budista del Japón medieval. Todos ellos tuvieron que abandonar el budismo establecido y llevar “el mensaje budista de salvación universal a las calles de las ciudades y a las aldeas más remotas” (Yusa, 2005, p. 49). Incluso, tan universal y amplia era la tentativa de estos reformadores budistas de la era Kamakura que “rechazaron la idea de que las mujeres eran espiritualmente inferiores a los hombres y les abrieron las puertas de sus congregaciones” (Yusa, 2005, p. 49).

² Con respecto al caso del budismo Shin proveniente de China gracias a Shantao se hace manifiesto que “las tradicionales formas de budismo eran inefectivas para traer consolación espiritual a la gente ordinaria” (Bloom y Habito, 2007, p. 6).

En este breve espacio quiero presentar dos propuestas de regreso al mundo y de enseñanza en el budismo Kamakura, la de Dōgen y Shinran. Debemos mencionar que la intensa actividad de Dōgen iniciada desde su regreso de China a Japón en 1227 como fundador de monasterios y difusor del Zen, acontece al final de un periodo de 20 años de enseñanza del Budismo Verdadero de la Tierra Pura por parte de Shinran en Kanto, al norte de Japón. Al vislumbrar en simultaneidad la potencia de ambos budismos aparecen al pensamiento distintas paradojas y dilemas. Estos grandes reformadores del budismo, habiendo estudiado en el mismo monasterio, se plantean diferentes interrogantes, llamados y soluciones al dilema humano en un periodo de gran oscuridad y, por lo cual, de un modo u otro, se verán obligados a iluminar este mundo, lo cual será su tarea principal y lo harán cada uno a su manera.

II. *El camino del Otro Poder*

Shinran, nacido con anterioridad a Dōgen, entró a la edad de 19 años en el Monasterio Enryaku-ji. Después de haber estudiado durante 10 años en este importante centro budista especializado tanto en budismo Shingon, en budismo de la Tierra Pura y, principalmente, budismo Tendai, consideró que lo ahí aprendido era insuficiente para llevarlo al logro de la iluminación. Ya fuera del Monte Hiei, un día sentado en meditación “recibió el mensaje del Príncipe Shotoku que lo condujo a Hōnen” (Bloom y Habito, 2007, p. 2). Así que de 1201 a 1207 fue discípulo dedicado y fiel seguidor de Hōnen, quien “proponía que la recitación del *nembutsu* [o Myogo] era plenamente capaz de traer la mayor iluminación a la mayoría de la gente, tanto a santos como a pecadores” (Bloom y Habito, 2007, p. 3). Sin embargo, en 1207 tanto Shinran como Hōnen, e incluidos todos los miembros del movimiento, fueron exiliados de Kioto, como castigo por sus críticas a la institución monásticas del Monte Hiei y del Kofukuji, el centro budista más importante de Nara. Esto no es de extrañar, ya que Hōnen consideraba la suficiencia del *nembutsu* para la salvación, por lo cual era enemigo de la construcción de templos y de la creación de imágenes, así como de las obras meritorias y de las rigurosas prácticas para el logro de la iluminación, todas ellas surgidas del propio poder y esfuerzo (*jikiri*). Después del exilio nunca más Shinran y Hōnen volverían a encontrarse. Hōnen fue enviado a Shikoku y Shinran al norte de Japón, primero a Echigo, posteriormente a Kanto, donde permaneció alrededor de 20 años, hasta 1235.

Después de ser desarticulado el movimiento, Shinran pasó alrededor de 5 años reflexionando sobre lo aprendido y en 1213 tuvo lugar un hecho decisivo que marcó el inicio de su magisterio y evangelización. Mientras recitaba *Los Sutras de la Tierra Pura*, esto es, *El Sutra Mayor*, *El Sutra de la Visualización* y *El Sutra menor* para que todos los seres sintientes logren la iluminación, “súbitamente paró, al darse cuenta de que la verdadera vía para retribuir la compasión de Buda era compartir la fe recibida con otros”

(Bloom y Habito, 2007, p. 4). La clave del ministerio de Shinran no es enseñarse a sí mismo, sino enseñar a otros. Desde ese momento Shinran concibió como su misión el acercarse directamente a la gente y compartir con ellos directamente las enseñanzas. Para Suzuki, para Soga Rojin, y otros, lo que conmueve del trabajo de Shinran es su trabajo con campesinos, con la gente más abandonada, con samuráis de bajo rango, comerciantes. Dice Daisetz Susuki (2004): “(...) cuando [Shinran] vivía entre el común de la gente, entendía sus necesidades espirituales, en aquellos días en que el budismo era bastante aristocrático, y el estudio del budismo estaba confinado al estudio de algunos pocos afectos al estudio” (p. 34). Alfred Bloom señala que este encuentro con el pueblo influyó decididamente en sus escritos, lo hizo escribir para la gente, no para la clase educada. Dice Shinran: “Esa gente del campo que no conoce los significados de los caracteres escritos (...) pueden fácilmente entender. Los educados pueden probablemente encontrar esta escritura extraña y ridiculizarla (...) Pero yo solamente escribo para que esa gente pueda entender fácilmente su significado” (Bloom y Habito, 2007, p. 185). Para Shinran la enseñanza era universal y su reto fue encontrar la vía más directa para el logro del despertar en la gente. Sin embargo, alrededor de 1230, narra en una carta dirigida a su esposa que una noche en que sufría de una aguda fiebre, aún con los ojos cerrados se le presentaba a su mente cada uno de los caracteres del *Sutra Mayor*, al que posteriormente haremos referencia, y, al despertar, dijo: “Pensar que no debe haber nada en mi mente aparte de la confianza en el nacimiento en el gozo del *nenbutsu*” (Bloom y Habito, 2007, p. 15). Esto es la práctica de la recitación del nombre de Amida «Namu Amida Butsu», «Me acojo al poder del Buda». Lo cual entraña una repulsa al propio poder y una entrega al Otro Poder, es decir a Amida. Es decir, esa noche, Shinran se da cuenta que no es la enseñanza siquiera compartida con otros, sino la fe, entrega o confianza profunda en Amida, la que es fundamental para el nacimiento en la Tierra Pura, que es junto con la mente sincera y la mente de transferencia una de las Tres mentes. La entrega a Amida solo puede surgir de la experiencia de la impotencia del propio yo para salvarse del mar infinito de nacimiento y muerte en el cual estamos nadando desde un tiempo sin fin; solo del despertar a esa impotencia, o a la inutilidad del propio poder, surge la entrega al Otro poder, a Amida. Pero, ¿porqué insistir en la impotencia del propio yo para salvarse? Para Shinran es indispensable la conversión del propio poder (*jiriki*) en Otro Poder (*Tariki*), dado que el yo está lleno de avaricia y perversidad. ¿Qué es Otro Poder? Para Shinran: “Otro Poder significa ser libre de toda forma de cálculo” (Bloom y Habito, 2007, p. 89). O bien:

Lo que nosotros llamamos Otro Poder es que en él no hay lugar para la más mínima partícula de cálculo por parte del practicante. Por esta razón debe decirse: la no obra es verdadera obra. El gran Maestro [Hōnen] dijo: “Más allá de esto, nada necesita ser dicho. Simplemente confíate a ti mismo al Buda”. (Bloom y Habito, 2007, p. 89)

Para Shinran era imposible salir de la situación crítica de su tiempo, de la cual hablamos anteriormente, desde la práctica del propio-poder, pues es ella la que llevó a dicha crisis, por una razón: “El yo es falso e insincero”, dice Shinran en “Los Himnos de lamento y reflexión de Gotoku”. Además:

Cada uno de nosotros, en sus modales externos,
hace muestra de ser sabio, bueno y dedicado
Pero tan grande es nuestra avaricia, ira, perversidad, y mentira.
Que estamos llenos de todas las formas de malicia y astucia.

Y concluye:

Con la mente llena de malicia y astucia, como serpientes y escorpiones.
Nosotros no podemos lograr buenas acciones por medio del propio poder
Y a menos que nos confiemos a nosotros mismos a la dirección de la virtud de Amida,
Podremos terminar sin vergüenza o reprobación. (Bloom y Habito, 2007, pp. 47-48)

El budismo verdadero de la Tierra Pura (*Jodoshinshō*) sería imposible de entender sin tener en mente el mito del bodisattva Dharmākara y los 48 votos de promesa de liberación de todos los seres sintientes que aparecen en el *Sutra Mayor*. En éste, Sakyanumi Buda en asamblea con cientos de bodisattvas después de hablar de la inconmensurable sabiduría de un *bodisattva* y de sus incontables medios para llevar a los seres sintientes a la liberación, narra que, innumerables eones atrás, apareció un Budha llamado Dipankara, que posteriormente, abandonó el mundo. Después de Dipankara, siguieron en eones sucesivos cincuenta y tres Budas. Sakyamuni narra además que en la época de la aparición del Buda número cincuenta y cuatro, es decir, el Buda Lokeshvararāja, un rey fue tan profundamente tocado al escuchar su prédica, que súbitamente surgió la aspiración de buscar la suprema iluminación. Este rey abandonó su país y su trono, renunció al mundo y devino un buscador de la vía y se llamó a sí mismo Dharmākara, “Almacén del Dharma”. Dice Soga Ryojin (2004): “Su sabiduría fue superior, su resolución firme, fue en todo sentido sin par entre los hombres” (p. 233). Posteriormente Dharmākara se presenta ante Lokeshvarāja e inclinando la cabeza y las palmas de la mano respetuosamente juntas, recita o, expresa en versos su aspiración original:

Yo resuelvo convertirme en un Buda
igual en logro que tú,
Para liberar a los seres vivientes del nacimiento y muerte
y conducirlos a la Iluminación. (The Larger Sutra on Amitāyus, 2003, p. 233 267b)

Esta aspiración original, supone la tarea de liberación de todos los seres en todas las tierras búdicas. Para lo cual, señala en esos versos, que su disciplina, generosidad, paciencia, esfuerzo, virtudes morales, serán insuperables. Promete además que al devenir un Buda su tierra, sobre todas las demás tierras búdicas: “será la más exquisita, su gente maravillosa y excelente. Mi tierra deberá ser el nirvana mismo” (The Larger Sutra on Amitāyus, 2003). Tal es la aspiración, tal es la resolución de Dharmākara antes de realizar sus prácticas ascéticas: fundar una tierra pura de paz y gozo, habitada por los budas de las diez direcciones. Después de expresar su aspiración, Dharmākara meditó e hizo prácticas ascéticas durante cinco kalpas para contemplar las prácticas que conducirían, a su vez, al establecimiento de su Tierra, las cuales el Buda Lokeshvaraja, señaló han de ser dichas ante la asamblea de bodisattvas. Pues bien, los 48 votos de Dharmākara aparecidos en *El Sutra Mayor* (o *Sutra de la Luz Infinita*) son los votos de Dharmākara devenido Amida Buda, es decir, los votos para el establecimiento de la Tierra Pura. De entre esos votos, se establece como práctica fundamental la repetición, pensamiento, escucha del Nombre [de Amida] o *Myogo* por Budas de las innumerables Tierras, por *bodisattvas*, por los seres sintientes. Por lo cual dice Soga Ryojin (2004) que Dharmākara meditó por 5 kalpas “hasta darse cuenta que no había otro camino que la enseñanza del “Namu Amida Butsu” cuyo significado es «Me acojo al poder de Amida Buda»” (p. 234). Así dentro de los 48 votos de Dharmākara, fundacionales de la Tierra Pura, el primero relativo a los seres sintientes de las diez direcciones y su relación con el Nombre se encuentra el voto decimoctavo, conocido como el voto original y es el siguiente:

18. Si cuando yo obtenga la budeidad, los seres sintientes de las tierras de las diez direcciones quienes sinceramente y gozosamente se confíen a mi, deseen nacer en mi tierra, y piensen en mi o repitan mi nombre hasta diez veces, y no nacieran ahí, que yo no obtenga la perfecta iluminación. (The Larger Sutra on Amitāyus, 2003, p. 13 267c)

Con respecto a este voto original Shinran reflexiona:

“Cuando yo considero profundamente el voto de Amida, el cual surge después de 5 kalpas de profundo pensamiento, ¡me doy cuenta que surge por el bien de mi mismo solamente! Entonces me encuentro lleno de gratitud por el voto original, en el cual Amida resolvió salvarme, a pesar de encontrarme ardiendo con semejante pesado karma”. (Bloom y Habito, 2007, p. 49)

El budismo de la tierra pura propone que es por la entrega a Amida mediante el *nembutsu* o *Myogo* que se logra el nacimiento en la Tierra Pura. Una cualidad que debemos tener en mente es que en esta Tierra, la po-

tente luz de Amida, quien es el mismo bodisattva Darmākara devenido Buda, ilumina todas las tierras búdicas, por eso se le llama el Buda de la Luz infinita, el Buda de la luz sin límite, que alcanza cualquier lugar, por lejos que se encuentre, por lo cual las multitudes de *bodisattvas* y *shrāvākas* existentes en las diez direcciones adorarán a Amida Buda, Buda de la Tierra Pura realizada, que es la Tierra Pura del Oeste. Sin lugar a duda, la Tierra Pura y Amida han desatado en el *Sutra de la contemplación* todas las potencias imaginativas del ser humano al convertirse en objeto de meditación y visualización, lo cual permitiría el renacimiento en la Tierra Pura. Debemos recordar lo dicho por Hōnen: “Mi shinjin ha sido dado por Amida (...) Una persona con diferente shinjin no va a la Tierra Pura a la cual iré yo” (Bloom y Habito, 2007, p 49). Para Soga Ryojin la Tierra Pura no es la posibilidad de una tierra lejana, la realización de la Tierra Pura supone la liberación no de uno, sino de todos los seres. Esta más íntima aspiración del ser humano, como señalan Soga Ryojin y Suzuki, esto es, practicar en beneficio de todos los seres fue realizada por primera vez por el bodisattva Dharmākara y llega a su máxima expresión como señala Suzuki en Shinran. “De todas las evoluciones del budismo Mahayana en el Asia oriental, la más notable es la doctrina Shin del budismo de la Tierra Pura. Es notable desde el punto de vista histórico porque es el desarrollo último y el punto más álgido alcanzado por el Mahāyana y por la tradición de la Tierra Pura” (Suzuki, 2001, p. 23). En Shinran el punto central con respecto a la Tierra Pura es que el devoto no permanece en el gozo de la Tierra Pura, no se detiene en el movimiento de ir a la Tierra Pura, sino que por el poder del voto de Amida de liberar a todos los seres, el practicante regresa al mundo para enseñar a otros y abrir la puerta de la iluminación a los demás. Es decir, el aspecto de ir a la Tierra Pura, ha de estar acompañado, con el aspecto de regresar a este mundo, como guía y enseñanza de los otros. Leemos en los comentarios de Shinran (1997) a Tan-Luan: “Ya se trate del aspecto de ir a la Tierra Pura o el aspecto de retorno a este mundo, no hay nada que no haya sido cumplido sino por la conducción o dirección de la virtud por parte del Thatāgata a todos los seres fuera de la mente del Voto. Reflexiona sobre esto” (p. 300). El retorno al mundo desde la tierra Pura e ir a la tierra Pura desde este mundo, son movimientos que Hajime Tanabe en *Filosofía como metanoética* considera profundamente entrelazados.

El regreso al mundo tiene el sentido de la enseñanza, la comprensión de que salvarse a sí mismo es salvarse a los demás, tiene el sentido de comprenderse en una medialidad o en convertirse en un *ūpaya* (medio hábil) para que los demás sean salvados. Esta es la respuesta que da Shinran a la crisis de su tiempo. Esto concuerda con lo dicho por Hannah Arendt: en las épocas de más honda crisis los seres humanos huyen a su mundo interior, pero la salida del mundo interior y de la propia salvación es el regreso al mundo, camino que buscó Shinran.

III. Camino del Zazen

Nacido en 1200, Dōgen ingresó en el monasterio del Monte Hiei en 1212. La pregunta de Dōgen al abandonar el Monte Hiei en 1216, es: porqué la búsqueda de la iluminación si todos los seres tienen la naturaleza de Buda, como afirma Saicho y el budismo Tendai. Esta cuestión de la relación entre la naturaleza de Buda y el despertar, llevó a Dōgen con el monje Kōin, quien no pudo ayudarlo, porque tenía poco que había tomado refugio en Amida Buda. Así que fue a parar al Kennin-ji en 1217 en la escuela de Myozen, sucesor de Eisai (el otro gran reformador budista de la era Kamakura) donde enseñaban ritos tántricos, sutras y, sobre todo, Zen de la Escuela de Rinzai. Sin embargo, su profundo deseo permaneció insatisfecho, así que en 1223 decidió ir más lejos, al lugar del nacimiento del Zen, a China, donde los maestros de la tradición del Sexto Patriarca del Zen serían capaces de enseñarle el camino de la iluminación.

¿Qué encuentra Dōgen en su viaje a China? En primer lugar a un cocinero. Un jefe de cocina del monasterio de Mont A-yu-wang, con quien Dōgen al sostener una intensa conversación, luego de un rato, el cocinero manifestó la urgencia de irse, por lo cual Dōgen le imploró permanecer un rato más, a lo cual el cocinero declinó pues tenía que volver a su trabajo en el monasterio. Cuando Dogen le señaló qué tan importante podía ser esa práctica, el respondió que su trabajo en la cocina era su práctica del Zen. Este episodio, le trajo a él la comprensión de cómo cualquier actividad puede ser práctica Zen (Dumoulin, 2005, p. 54). Así que si Shinran volcó su práctica señaladamente a la enseñanza del mayor número de personas, esto es, a la salvación universal, mediante el nembutsu, el regreso al mundo de Dogen tendrá una marca, un regreso a la vida ordinaria, como lugar de salvación desde donde cualquier actividad puede ser un servicio prestado a la comunidad. Sin embargo hubo algo más que marcó para siempre y hasta el día de hoy la existencia de un camino al interior del zen. En China en 1225, mientras entrenaba con el maestro Ju-ching, abad del monasterio soto zen en el Monte T'ien-t'un., una noche sentado en la sala de zazen, cuando un monje cae dormido Ju-shing dice: “En el zen, cuerpo y alma son abandonados, ¿Porqué duermes?” (Dumoulin, 2005, p. 56). Dōgen tras escuchar esto experimenta la iluminación. Dōgen declara: “cuando escuché a Ju-ching hablar acerca del abandono me inundé de la vía del Buda” (Dumoulin, 2005, p. 56). Según Dōgen sin importar escuela el sentarse en silencio con las piernas y manos entrelazadas es el camino. Así Dōgen en el *Fukanzazengi* o *Instrucciones universalmente recomendadas para el zazen*, nos dice

Piensa en Sakyamuni [...] a pesar de que fue sabio como un pájaro, los trazos de sus 6 años de sentarse honestamente pueden todavía ser vistos. O, en Bodhidharma [...], a pesar de que había transmitido la mente de confirmación, sus nueve años frente a la pared, son

todavía celebrados. Si incluso los antiguos sabios hicieron lo mismo ¿cómo podríamos en la actualidad ser eximidos de la práctica incondicional?” (Dōgen, 2004, p. 532)³

Así, de manera definitiva se abren dos de las vías en el periodo Kamakura, la vía del *zazen* y la vía del *nenbutsu*, establecidas por cada escuela como prácticas incondicionales.

Dōgen regresa de China en 1227, reparó el Kenin-ji, en Kioto, luego de tres años en 1230, se traslada a Fukakusa al templo de An'yō-in, lugar que se transformó en un punto focal de la práctica Zen. Posteriormente en 1233, se traslada al Kannondoori-in, un monasterio dedicado al Boddhisatva Kannon o Avalokiteshvara, cuyo templo era Kosho-ji, donde pasó los más fructíferos años de su vida, alrededor de 10 años. En 1243, cuando “nubes de enemistad cubren a Kioto” se traslada al norte de Uji, a Echizen, a la actual prefectura de Fukui, probablemente por el avance del Zen Rinzai. Ahí en Echizen funda un nuevo monasterio zen que fue llamado Eihei-ji (Templo de la paz eterna), concretizando así su sueño de fundar una auténtica comunidad monástica que continúa en funciones hasta el día de hoy. Sin embargo, antes de trasladarse al Eihei-ji, en Kannondoori-in, entre 1239 y 1241, Dōgen hace referencias específicas a la Tierra Pura, en 4 fascículos del *Shōbōgenzō* (*El tesoro del ojo del verdadero Dharma*) su obra fundamental, tratando de arrojar luz sobre la Tierra Pura y su postura con respecto a ella. Los fascículos del *Shōbōgenzō* donde aparece y hay menciones a la Tierra Pura son: *Sobre el lavarse con esmero y cuidado* (*Senjō*), del 21 de noviembre de 1239; *El florecimiento del Dharma establece el florecimiento del dharma en movimiento* (*Hokke Ten Hokke*) del verano de 1241, *Sobre el comportamiento en la vida diaria de un Buda que hace su práctica* (*Gyobutsu Iggi*) de noviembre de 1241 y *La naturaleza de buda* escrito también en noviembre de 1241.

En *Hooke Ten Hokke* se puede colegir que Dōgen busca romper todo dualismo temporal y espacial entre aquí y allá, pasado y futuro, toda distancia, señalando que el único gran asunto que han enseñado todos los Budas “se manifiesta en el mundo ahora: este se manifiesta justo aquí” (Dōgen, 2007, p. 174). Los Budas han realizado un tiempo no separado del espacio, un espacio no separado del tiempo y que se expresa en un insistente y repetido “justo aquí”. Un justo aquí que además de no indicar separación tampoco indica una continuidad dogmática que se pretenda absoluta, sino un cada momento. De ahí que para Dōgen el momento presente es el único gran vehículo,

3 Casi la misma idea se encuentra en “El Rey Samadhi de los Samadhis” o Kaiin Zammai: “El buda Sakyamuni, sentado con las piernas cruzadas bajo el árbol del Bodhi, pasó 50 pequeños kalpas, pasó 60 kalpas. Sentado con las piernas cruzadas por veintiún días, sentado con las piernas cruzadas por un tiempo, giró la rueda del maravilloso dharma, es la enseñanza del Budha de una época. Ahí nada falta. Ésta es la rueda amarilla y la rueda bermellón. La vida viendo al buda es este tiempo. Éste es precisamente el tiempo en que los seres logran la budeidad” (Dōgen, 2007, p. 781).

constituye la enseñanza que ha dado lugar al florecimiento del Dharma. Con ello Dōgen no dará cabida a la idea de ir más allá del nacimiento y la muerte, como tampoco el movimiento de ir a la Tierra Pura y regresar de la Tierra Pura: Es desde esa perspectiva abierta por Dōgen donde existe la posibilidad genuina de disolver la idea de pasado, presente o futuro, y abrir la particularidad de cada momento que de acuerdo con Dōgen una vez realizado plenamente el justo aquí y ahora se inaugura la interpenetración de todos los momentos, como lo señala en Uji (2015): “La gente no presta atención a la existencia-tiempo porque cree que el tiempo es solo algo que pasa y se va. En una palabra todas las existencias del universo entero son tiempos entrelazados. Yo y todas las existencias somos una única existencia-tiempo” (p. 162). Que el justo ahora sea realizado plenamente permite que cada momento acontezca sin obstáculos y sin impedimento, incluida la simultaneidad de este mundo con todas las tierras puras.

En el texto dedicado a la limpieza y aseo de los monjes, *Sobre el lavarse con esmero y cuidado* señala que “aquellos que se imaginan que las formas de comportamiento dignificado de los Budas en este mundo de seres ordinarios no son las mismas para los Budas de las Tierras Puras, no es aprender la vía de los Budas” (Dōgen, 2007, p. 62). Para Dōgen para quienes entrenan en las salas de los Budas no hay una diferencia de comportamiento entre las Tierras de los Budas y este mundo de seres ordinarios, porque las “palabras y actos que surgen naturalmente desde las formas del comportamiento dignificado” es la conducta cotidiana de los Budas y de los ancestros, tanto en este mundo como en las Tierras Puras (Dōgen, 2007, p. 62). Encontramos que si el budismo de la Tierra Pura propone como solución el logro del nacimiento en la Tierra Pura, señalando a la postre, que es importante luego guiar a la tierra pura enseñando a otros y sirviendo de guía a otros, Dōgen señalará, en cambio, que es en la disciplina y la aplicación en el comportamiento cotidiano donde es posible la unidad entre este mundo y las Tierras Puras, entre las Tierras Puras y los reinos manchados de la existencia, entre los budas del pasado y los budas del futuro y la transmisión del dharma de un Buda a otro. Dōgen deja de manifiesto como refiere en *El comportamiento cotidiano de un Buda haciendo su práctica* que para los Budas los seis mundos son las Tierras Puras, y las Tierras Puras son los 6 mundos, de la misma manera las actividades cotidianas son actividades cotidianas aquí y ahora, tanto en los seis mundos como en las Tierras Puras.

En Dōgen, no hay un ir a la Tierra Pura ni un regreso al mundo desde la Tierra pura, justo al anular cualquier separación en este instante entre las Tierras Puras y este mundo, el comportamiento y los actos cotidianos desde el justo ahora, reúnen en el momento, las Tierras Puras y este mundo, el aquí y el allá, siendo ese aquí y ese ahora el lugar de la reunión de los tiempos y de la no separación de los lugares. Para Dōgen (2007) la actividad de los budas realizando su práctica no tiene impedi-

mento, “[ofrece] instrucción tanto para los elevados” como para la “gente ordinaria” y beneficia “tanto a una flor singular”, “como al mundo entero” (p. 289). Quien actúa sin obstáculo y utiliza el Gran vehículo del aquí ahora: “Él va al Cielo Tushita aquí y ahora, y viene del Cielo Tushita aquí y ahora, y su verdadero aquí y ahora es el Cielo Tushita” (Dōgen, 2007, pp. 289-290). En esencia, este momento es el gozne que permite unir todas las tierras puras, la enseñanza de sabios e ignorantes, liberar a todos los seres por pequeños que sean y al universo entero. La enseñanza del justo ahora, o de este momento, es lo que llama Dōgen «esto». Tal es el único gran asunto, por lo que el Buda vino. Dōgen repite en múltiples formas en *Sobre el florecimiento del dharma* (2007): “Abrirse a esto, manifestar esto, despertar a esto” (p. 176). Sin embargo, abrir, despertar y manifestar esto es “el florecimiento de la forma de las cosas tal y como son” (Dōgen, 2007, p. 179). De manera que cuando tú estás al interior de este carruaje, de la entrega concentrada al ahora, tanto “si entras al interior de una casa ardiendo”, como tanto si sales a los campos abiertos “te abres a esto, manifiestas esto, despiertas a esto”, en cada momento y en todo tiempo (Dōgen, 2007, pp. 206).

Para Dōgen, la fe no es la entrega al Otro poder, sino la entrega a esto concentradamente justo aquí y ahora tras abandonar todas las capas de miríadas de pensamientos surgidos en la mente que deambulan de inquietud en inquietud. Dice Dogen (2007): “Por todos los medios, tu deberías tener fe aquí y ahora porque aquello que un buda directamente conoce esta junto al interior de tu propio corazón” (p. 176). Si es posible estar en ese lugar abriéndose a esto, manifestando a esto, despertando a esto, te encuentras, dice Dogen (2007), con un maravilloso tesoro “que ha sido transmitido a ti y que puede proceder de ti hacia otros, y que ellos pueden recibirlo para su uso” (p. 176).

Estos textos, con poca distancia entre ellos, como en el texto de *Sobre la naturaleza de Buda*, todas las referencias a las Tierras Puras, además de mostrar una intensa conversación con Shinran, están encaminados a señalar que:

Cualquier cosa que hagamos en este momento es la apertura de un portal y este no se abre sin la experiencia de no impedimento. Cuando simplemente vivimos no estamos restringidos por la vida, y cuando simplemente morimos, no estamos puestos en un torbellino de muerte. Ambos son los lugares donde la naturaleza de Buda reside. Estar constantemente perturbados y desgastados por ellos no es un comportamiento budista. Conocer las vanas condiciones y circunstancias que surgen ante nuestros ojos es la vía de estar sin obstáculos en el trato con ellas. Éste es el último vehículo: esto es ser Buda. Donde sea que uno pueda residir al interior de este estado de ser Buda, deviene una maravillosa Tierra Pura. (Dōgen, 2007, p. 176)

Finalmente, no se trata en Dōgen, de liberar de la vida y la muerte; tanto si entras o sales de ella, es una maravillosa Tierra Pura.

Para Shinran es necesario el abandono a Amida, al Otro Poder, para Dogen es necesario abandonarse a sí mismo a través del zazen donde cuerpo y mente son abandonados porque zazen es “la práctica, la iluminación, y el nirvana de los budas y los ancestros”, es la vía para el logro de la talidad (de las cosas como son). El lugar mismo de los Budas. Sin embargo, hay algo en común en Shinran y Dogen, ambos apuntan al no-pensamiento, al no cálculo, así Shinran habla del no cálculo y del *jinen honi* o de la naturalidad sin esfuerzo como lo que es así desde sí mismo gracias al abandono del propio poder y Dogen habla del zazen como práctica del no-pensamiento. Encontramos dos aproximaciones a lo mismo, desde dos planteamientos muy diferentes de la condición humana, que finalmente llevan a su a su liberación.

IV

Este trabajo trató de introducirse en Shinran y Dogen como dos grandes fundadores budistas de la era Kamakura, como dos respuestas a una época de incertidumbre. Ambos nos hacen ver algo: es necesario iluminarse a sí mismo para iluminar la realidad, para alumbrarla de otra manera. Para uno, es necesario ir a la Tierra Pura y realizar el camino de vuelta al mundo, por mediación de la compasión de Amida, para el otro: justo ahora está la salvación tanto si se entra un campo abierto o si se entra a una casa en llamas, tanto si se entra a la vida o a la muerte.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. (2008). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Bloom, Alfred y Habito, Ruben. (2007). *The Essential Shinran. A buddhist Path of the True Entrusting*. Bloomington: World Wisdom.
- Dōgen. (2004). *Dōgen's Extensive Record, Eihei Koroku*. Boston: Wisdom Publication.
- Dōgen. (2007). *Shōbōgenzō: The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. California: Shasta Abbey Press.
- Dōgen. (2015). *Shōbōgensō*. Barcelona: Kairós.
- Dumoulin, Heinrich. (2005). *Zen Buddhism A History Japan*. Bloomington: World Wisdom.
- Kasulis, Thomas P. (2001). Shin Buddhist Ethics in our Postmodern Age of Mappō. *The Eastern Buddhists New Series*, 334(1), pp. 16-37.

- Ryōjin, Soga. (2004). “Dharmākara Bodhisattva”. En *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries* (pp. 229-240). Bloomington: World Wisdom.
- Shinran. (1997). “Passages on the Pure Land Way”. En *The Collected Works of Shinran*. Vol. I (Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga y Ryushin Uryuzu, Trads.). Kyoto: Shin Buddhism Translation Series.
- Susuki, Daisetz. (2001). *El buda de la Luz Infinita*. Barcelona - Buenos Aires: Paidós Orientalia.
- Susuki, Daisetz. (2004). “Shin Buddhism”. En Alfred Bloom, *Living in Amida’s Universal Vow, Essays in Shin Buddhism* (pp. 31-47). Bloomington: World Wisdom.
- The Larger Sutra. (2003). En *The Three Pure Land Sutras* (Hisao Inagaki, Trad.). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Yusa, Michiko. (2005). *Religiones de Japón*. España: Akal.

