



VIDA DE
EIHEI DŌGEN ZENJI

Buddha Soto Zen es una organización ubicada en Hialeah, Florida. Entre sus objetivos está el traducir al español las enseñanzas del Eminentísimo Patriarca Eihei Dōgen y otros textos Budistas o comentarios hechos por prominentes autores budistas.

Las traducciones que ofrecemos están a disposición del público para ser descargadas **gratuitamente** a través de nuestra web. Este es nuestro modo de practicar *dhamma dana*; dar generosamente el Dharma a todos aquellos interesados en el estudio y práctica de la meditación y las maravillosas enseñanzas del Buda.

www.buddhasotozen.org

VIDA DE EIHEI DŌGEN ZENJI

por Buddha Soto Zen-Traducciones
www.buddhasotozen.org

Nota del editor en español: Esta es la traducción del Apéndice 3 del libro del maestro Shohaku Okumura, *Realizing Genjo Koan. the key to Dogen's Shobogenzo* (Boston: Wisdom Publications, 2010), pp. 211-261. La traducción en español se presenta al público gracias al permiso de la casa editorial Wisdom Publications.

Apéndice 3 Vida de Dōgen

Traducido por Densho Quintero

Nota: Agradezco profundamente la generosidad de Wisdom Publications al permitirme reimprimir el capítulo 2 del libro clásico de Hee-jin Kim, *Eihei Dōgen – Mystical Realist* (antes publicado como *Dōgen Kigen – Mystical Realist*). El libro del Dr. Kim todavía es la visión general más comprensible escrita en inglés sobre la vida de Dōgen y su relevancia en la historia del Budismo Zen japonés. Me tomé la libertad de añadir algunas anotaciones a este capítulo donde las investigaciones recientes han aportado nueva luz a algunos detalles de la biografía de Dōgen y sus enseñanzas. Por favor, también tengan en cuenta que el sistema Wade-Giles se usó para los nombres de las personas, libros y lugares chinos en el escrito del Dr. Kim. En este libro, usamos el sistema Pinyin. Por esto, hay algunas diferencias en la manera como son deletreadas las palabras chinas entre el apéndice 3 y el resto del libro. Por ejemplo, el Dr. Kim escribe el nombre del maestro de Dōgen como “Juching” pero el mismo nombre está escrito como “Rujing” en otros lugares. – S.O.

RELIGIÓN es un modelo con símbolos, valores, creencias y prácticas que nos permiten como individuos y como colectividad, alcanzar la liberación espiritual y aprehender el significado de la existencia. Estos dos elementos de la religión, a su vez, están intrincadamente entrelazados con las condiciones de nuestra estructura biológica y psicológica, tanto como con las condiciones culturales e históricas. Así, el resultado neto es un tejido único de la realidad característica de un individuo.

Dōgen heredó el modelo simbólico del budismo a través de su crianza, su educación y entrenamiento en Japón y China, y de acuerdo con esto, su pensamiento se movió dentro del marco de este modelo. Algunos valores básicos del budismo, en especial del zen, fueron evidentes en su vida y pensamiento, sin embargo se modificaron tanto por su vida personal como por las condiciones sociales y culturales del inicio del período Kamakura en el que vivió. En lo que sigue, trataré de revisar y comprender algunos rasgos característicos de la vida de Dōgen para allanar la comprensión de su pensamiento.

La vida de Dōgen puede ser estudiada de acuerdo con los períodos siguientes: Niñez temprana (1200-1212); aprendizaje del budismo (1212-27), que puede ser dividido en su lucha espiritual en Hiei y en Kenninji (1212-23) y su estudio en China (1223-27); y el período creativo en Japón, que comenzó luego de su regreso de China en 1227 y duró hasta su muerte en 1253, y que puede ser dividido en los períodos Yamashiro y Echizen. Antes de embarcarnos en el relato del peregrinaje espiritual de Dōgen, debemos observar brevemente el trasfondo social de la era en la que la vida de Dōgen y su pensamiento surgieron.

TRASFONDO HISTÓRICO Y SOCIAL DEL PERÍODO KAMAKURA TEMPRANO

La primera mitad del siglo XIII, llamado el período Kamakura temprano en el cual Dōgen vivió y murió, y su fase inmediatamente anterior, el período Heian, tuvieron muchas características importantes relevantes para nuestra investigación de la vida y el pensamiento de Dōgen. Estos pueden ser explicados en términos de la lucha de poder de la nobleza guerrera, el estado corrupto del budismo y los movimientos tradicionales de las masas populares.

Había dos fuerzas sociales opuestas en Japón en esos días: la nobleza cortesana en Kioto y la clase militar en Kamakura. La aristocracia cortesana (el complejo imperial Fujiwara) ya había estado avanzando hacia su colapso a finales del período Heian. Muy alejada de su principio de “Gloria y esplendor” (*eiga*) de Fujiwara no Michinaga, se aferró desesperadamente a cualquier vestigio residual de su poder decadente, que había finalizado formalmente desde su dimisión en la Guerra Jōkyū en 1221. Su vida era muy similar a la de la aristocracia Heian descrita en *Genji monogatari* (La Historia de Genji). Sus actividades se centraban exclusivamente en objetivos políticos, aventuras amorosas e indulgencias poéticas y artísticas, derivadas de las riquezas obtenidas de enormes recaudos de los estados libres de impuesto (*shōen*). Es posible que ninguna sociedad en la historia de la humanidad haya enfatizado tanto el refinamiento estético como la corte noble japonesa de aquellos días. Como lo observa hábilmente Ivan Morris, “La vida de la clase alta Heian estaba marcada por la poesía de principio a fin y ningún evento importante estaba completo sin ella”. A esta estética estaban asociados dos sentimientos fundamentales de la época – el sentido de calidad afectiva hacia la vida y el mundo (*mono no aware*) y el sentido de impermanencia (*mujō*). A pesar de su pomposidad externa, la vida aristocrática estaba impregnada por la conciencia de belleza, ensombrecida por un sentido de aflicción debido al carácter efímero inherente a la belleza. Los nobles cortesanos captaban algo religioso en la belleza y viceversa. La belleza inspiraba en ellos un sentimiento religioso, una evocación de los límites últimos de la vida, impermanencia y muerte. La religión, de igual manera, les inspiraba razones estéticas, más que éticas. El sentido de la vida aristocrática fue interpretado como resultado del karma o el destino (*sukuse* o *suguse*), al cual ellos se resignaron. Fueron indiferentes a las masas, como si su sensibilidad ética fuera incompatible con su sensibilidad estética. La vida y el pensamiento de Dōgen pueden ser entendidos adecuadamente sólo en contra de esta tradición aristocrática excesivamente refinada y decadente en la cual nació.

Luego de una decisiva victoria sobre los Tairas en la batalla de Dannoura en 1185, la familia Minamoto estableció su hegemonía sobre Japón con la creación de su gobierno feudal (*bakufu*) en 1192. Esto estableció el escenario para el surgimiento de la clase samurái y el gradual surgimiento de su estilo de vida conocido como “la vía de los guerreros” (*bushidō*). (En su etapa inicial, “la vía de los guerreros” se centró estrictamente en calculados negocios, codiciosos y depredadores con poco o ningún sentido de lealtad o sacrificio – estaba lejos del estilo de vida romántico que se desarrolló posteriormente en el período Tokugawa). Aunque los

guerreros eran culturalmente “provincianos” y eran vistos como inferiores por los aristócratas, su poder político, económico y militar creció y se consolidó día a día – fueron emergiendo gradualmente como una clase separada de los aristócratas, granjeros, mercaderes y artesanos. Las artes marciales eran su profesión y estaban agudamente conscientes del significado último de su profesión – la destrucción de vidas humanas.

Los Minamoto operaban básicamente dentro del antiguo marco político: ejercían el poder delegado a ellos por la casa imperial pero eran los regentes de facto de Japón, sin tratar de desplazar la casa imperial. A este respecto, siguieron los precedentes que habían sido establecidos por los Fujiwara, quienes habían creado una situación política increíblemente compleja donde tanto la clase aristocrática como la militar estaban impotentemente atrapadas. Un historiador lo describe muy bien:

“Encontramos en el Japón del siglo trece un emperador que era tan sólo un títere en manos de un emperador retirado y de una gran familia cortesana, los Fujiwara, quienes controlaban juntos al gobierno, dominado por completo por el gobierno privado del Shōgun – quien a su vez era un títere en manos del regente Hōjō. El hombre detrás del trono se había convertido en un grupo de hombres, cada uno a su vez controlado por el hombre detrás de él mismo”.

Adicional a esta situación política caótica estaban las infinitamente complicadas transacciones que involucraban a los estados libres de impuesto – tal vez la institución económica más significativa que moldeó la vida japonesa desde finales del siglo octavo hasta finales del siglo dieciséis. Para finales de la era Heian, cerca del 80 por ciento de las tierras productoras de arroz en el país pertenecían al sistema señorial que se disputaban los nobles cortesanos y los guerreros samuraáis.

En esta lucha de poder también se encontraban las órdenes religiosas. Durante el período Heian, las instituciones religiosas acumularon gigantescas tierras libres de impuesto que eran protegidas por una contradictoria institución japonesa, los monjes soldados (*sōhei*). Desde mediados del siglo décimo, los grandes monasterios budistas como el templo Enryakuji en el Monte Hiei, el templo Onjōji en Miidera y los templos Tōdaiji y Kōfukuji en Nara, tenían ejércitos permanentes para resolver sus conflictos con otras instituciones religiosas y con el

gobierno. Destruían monasterios rivales, hacían manifestaciones en las calles de la capital, presentaban peticiones a la corte imperial por la fuerza (*gōso*) y se involucraron en muchas otras acciones militares notorias. Aunque la riqueza, el prestigio y el poder de algunos monasterios establecidos sin duda crecieron, su vida moral, intelectual y religiosa se estaba desintegrando peligrosamente. Los monjes soldados eran muy activos en tiempos de Dōgen y sus enredos en esta feroz situación tenía muchas ramificaciones psicológicas y sociales sórdidas.

Otra característica del budismo de la época en este período era su inseparable asociación con la aristocracia Heian. Uno de los ejemplos más evidentes de esto era el monopolio de importantes puestos en centros monásticos por miembros de la casa imperial y de la familia Fujiwara. Esto desembocó en la formación de camarillas clericales (*monzeki*) que excluían a los aspirantes que no eran Fujiwara. Como las carreras políticas se hicieron excesivamente esquivas debido al creciente número del clan Fujiwara, algunos vieron la profesión monástica como la siguiente manera de enriquecerse y obtener poder, independiente de su motivación religiosa. Además, las actividades de muchos centros monásticos giraban alrededor de ritos y oraciones mágico-religiosos (*kaji-kitō*) del budismo esotérico que habían sido designados para protección de la nación y el bienestar de la aristocracia cortesana. La completa secularización (es decir, aristocratización) del budismo, sin distinción entre la ley de Buddha (*buppō*) y la ley seglar (*ōbō*), estaba firmemente establecida cuando Dōgen ingresó al Monte Hiei en su juventud.

En este período, la doctrina budista de las Tres Eras (*shō-zō-matsu no sanjissetsu*) era ampliamente aceptada. Las Tres Eras eran la Era de la Correcta Ley (*shōbō*) en la cual el genuino auténtico Dharma (verdad universal y rectitud) prevalecía, la Era de la Imitación de la Ley (*zōbō*) en la cual tan sólo las formas del Dharma dominaban y la Era de la Ley Decadente (*mappō*) en la cual el Dharma había decaído por completo. En el primer estadio, la enseñanza, la práctica y el logro de la iluminación prevalecían; en el segundo, sólo la enseñanza y la práctica; y en el tercero, sólo quedaba la enseñanza. La Era de la Ley Decadente, tal como ha sido interpretada por algunos círculos budistas en Japón, se creía que había empezado en 1052. Este cálculo era aceptado tanto por los aristócratas como por el pueblo en general; los líderes budistas de la época basaban su diagnóstico de la situación religiosa en curso, basado en esta doctrina. Esta creencia estaba reforzada por los incesantes terremotos, incendios, asesinatos, epidemias y hambrunas de finales del período Heian y comienzos del Kamakura. Así, se desarrolló una conciencia histórica

que estaba basada en un sentido de “crisis apocalíptica” y la convicción de la profunda miseria e impotencia de la humanidad, junto con la concomitante exigencia espiritual que desembocó en la fe hacia la compasión incondicional y la gracia del Buddha Amida.

Dōgen, mediante el uso del esquema de las Tres Eras, rechazó tal pesimismo romántico hacia la naturaleza y la historia de la humanidad. Para él la naturaleza humana poseía los elementos tanto de grandeza como de miseria, independiente de tiempo y lugar. Así, comentó:

“Los antiguos sabios no eran necesariamente de carácter firme, ni todos los antepasados estaban ricamente dotados. No ha pasado mucho tiempo desde la muerte del Buddha Shakyamuni y si tenemos en cuenta los tiempos del Buddha no todas las personas eran superiores: había ovejas y cabras. Entre los monjes algunos eran villanos inimaginables y otros eran de la peor calaña”.

Que los humanos fueran notables o miserables no dependía de las condiciones externas, sino de la manera en que se relacionaran unos con otros. Esta doctrina era significativa para Dōgen hasta el punto que determinaba la crisis espiritual de su época y ayudaba a los individuos a confrontar su crisis. De otra manera, no sería más que un síntoma del fracaso humano para lidiar con la vida y el mundo.

Al dirigir nuestra atención de los asuntos de los nobles, guerreros y religiosos a las masas, vemos que los granjeros, mercaderes y artesanos de esos tiempos estaban en un estado de opresión, aunque habían ganado poder económico y social. La corrupción y la indiferencia de la clase gobernante, las caóticas condiciones políticas y el preponderante sufrimiento y miseria llevaron a esta gente desamparada hacia algo radicalmente nuevo que prometiera revitalizar su vida espiritual. Sus anhelos primitivos habían sido más a menudo asociados con varias tradiciones folclóricas de contracorriente, más profundas que las ideologías del budismo y el confucionismo. En particular, los llamados santos (*hijiri*) – con prácticas y creencias chamánicas, mágico-religiosas – estaban activos entre las masas de finales del siglo décimo en adelante, disseminando la “importancia esencial de la fe individual y lo inmaterial”, que estaba en desacuerdo con el budismo institucional. Como lo enfatiza Hori, el movimiento *hijiri* era parte esencial del antiautoritarismo, anti secularismo folclórico tradicional; preparó el terreno para el nuevo budismo de Kamakura, en particular el budismo de la Tierra Pura. Los monjes laicos

(*shami*) también crecieron en número y en silencio se ocuparon de la revitalización espiritual de la gente común. En un sentido muy real, estos hombres santos y monjes laicos fueron los predecesores del budismo de Kamakura, que puede ser visto como la purificación cultural e intelectual, y la cristalización de la apasionada fe personal que ellos promovían.

El budismo zen de Dōgen no era una excepción en cuanto también era parte de este movimiento general que se desarrollaba en el Japón medieval. Además, la tradición popular de Japón tenía muchos otros aspectos relevantes a nuestra materia – en especial la tradición *dāzoku* (una especie de sistema familiar) en la estructura social de Japón y la tradición de los ascetas de montaña y la purificación, profundamente enraizada en la mentalidad folclórica japonesa. Tal vez ningún budista kamakura podía estar más alejado de esta tradición popular que Dōgen – anti mágico, elitista, eremita – y sin embargo, la suya era una religión del pueblo que se originó y fue sustentada mediante la elaboración de su creatividad y vitalidad a partir de una fuente más profunda y más nativa que las debilitadas ideologías y aventuras de la tradición aristocrática

NIÑEZ TEMPRANA: INICIACIÓN EN LA IMPERMANENCIA

Dōgen nació Kioto en el primer mes de 1200, tal vez como hijo ilegítimo de Koga Michichika y de la hija de Motofusa Fujiwara. Fue uno de los once hijos de Michichika.¹ La familia Koga (o Minamoto) fue descendiente del príncipe Tomohira, hijo del emperador Murakami (r. 946-57). Durante la vida de Michichika, entonces Señor Guardián del Sello Privado, la familia estaba en lo más alto de su poder y prosperidad y controlaba tanto el poder dominante de la familia Fujiwara como la fuerza pro-shōgun dentro del círculo noble en Kioto. Adicionalmente, la presencia de Michichika no tenía parangón en el círculo literario (la fama literaria de Murakami Genji era bien conocida) y fue un infatigable devoto de la familia imperial (los Murakami Genji tenían la tradición de pelear por la restauración del régimen imperial). Su

¹ Hoy día muchos académicos creen que Minamoto Michichika (1148-1202) fue en realidad el abuelo de Dōgen y que Michitomo (1169-1227), segundo hijo de Michichika fue su padre.

madre era una hermosa, aunque desafortunada mujer, quien de acuerdo con un relato, se casó y separó de Kiso Yoshinaka² y posteriormente se casó con Koga Michichika.

Michichika murió repentinamente en 1202 cuando Dōgen tenía sólo dos años. Luego de la muerte de su padre, Dōgen fue criado por su madre y su medio hermano, Michitomo, en una atmósfera cultural ultra refinada.³ Muchos de sus hermanos y hermanas ocuparon importantes posiciones en la corte imperial y fueron versados en poesía y en los clásicos. No es difícil imaginar que Dōgen debió haber sido sistemáticamente educado en los clásicos chinos y japoneses, y bien entrenado en habilidades técnicas que eran el *sine qua non* de la vida aristocrática. Dōgen recordaría más tarde: “En mi niñez estudié historia y literatura con entusiasmo”. También escribió:

“Como resultado de mi predilección por estudiar desde la niñez, incluso ahora me inclino a examinar las expresiones retóricas de los clásicos no budistas y a consultar el *Wên-hsüan* [una antología de prosa y versos clásicos]. Pero creo que esto es irrelevante y debería ser descartado de una vez por todas”.

Dōgen urgía a sus discípulos a no poner tanta atención a la retórica, a pesar de lo valiosa que pudiera ser, como al contenido de los textos de estudio. Sin embargo, su sensibilidad hacia el lenguaje fue cultivada en un ambiente de refinamiento literario, como se evidencia en su excelencia poética, su afición por el uso de un estilo medieval japonés fluido en lugar del estilo chino, sus instrucciones sobre el “discurso amoroso” (*aigo*) y su profunda comprensión de la naturaleza del lenguaje y símbolos del pensamiento humano. Dōgen renunció a la estética arrogante, pero nunca a su sensibilidad poética.

A la edad de siete, en 1207, Dōgen perdió a su madre, quien en su lecho de muerte le pidió con insistencia que se hiciera monje para buscar la verdad del budismo y que se esforzara en aliviar el trágico sufrimiento de la humanidad. A diferencia de la muerte de su padre, que tuvo

² Muchos estudiosos creen ahora que la madre de Dōgen no pudo haber sido la persona que se casó con Kiso Yoshinaka.

³ Aunque muchos expertos todavía creen que la madre era la hija de Fujiwara Motofusa quien murió cuando Dōgen tenía siete años, muchos ahora sostienen que Michitomo fue su padre y que Dōgen fue adoptado por su tío materno (ver nota 1. Anterior).

lugar cuando tenía sólo dos años,⁴ la muerte de su madre debió haber sido un serio golpe en la frágil y sensible mente de Dōgen. Se nos ha dicho que en medio de la profunda pena, Dōgen experimentó la impermanencia de todas las cosas mientras veía el incienso que ascendía en el servicio funerario de su madre.

Esta experiencia dejó una imborrable impresión en Dōgen, la cual sin duda determinó la dirección de su subsiguiente camino espiritual. Más tarde, Dōgen enfatizaría, una y otra vez, la íntima relación entre el deseo de la iluminación (*bodaishin*), y la conciencia de la impermanencia (*mujō*) y la muerte. Para Dōgen, la lúcida comprensión de la vida y la minuciosa penetración de la muerte (*ryōshōtasshi*), que es la completa comprensión del significado (*dōri*) de la impermanencia y la muerte, eran el alfa y omega de la religión. Dōgen comprendió el carácter impermanente de la vida en términos religiosos y metafísicos más que de manera filosófica o estética y vivió su comprensión en su vida monástica.

Cinco años después de la muerte de su madre, Dōgen fue confrontado por otra crisis. Luego de quedar huérfano, fue adoptado por Fujiwara Moroie, el hermano menor de su madre, quien con más de cuarenta años no tenía heredero y en consecuencia quería entrenar a Dōgen para este honor. Esto significaba la promesa de una brillante carrera para Dōgen en la tradición de la hegemonía Fujiwara, aún cuando esta hegemonía estaba en decadencia durante la época. En la primavera de 1212, Moroie planeaba realizar la ceremonia de *gempuku* para Dōgen, marcando su iniciación en la masculinidad aristocrática. En esta coyuntura, Dōgen fue obligado a escoger entre convertirse en monje o seguir el deseo de su tío. Dōgen decidió hacerse monje y visitó a Ryōkan, otro tío materno, en el templo Onjōji a los pies del Monte Hiei, para tener una conversación inteligente sobre el asunto. Profundamente conmovido por la determinación y motivación de Dōgen, Ryōkan le recomendó que estudiara en el Senkōbō en Yokawa-Hannyadani en el Monte Hiei, uno de los más afamados centros de estudios budistas de la época. Luego de escuchar la decisión de Dōgen de hacerse monje, Moroie estuvo muy decepcionado.

Para Dōgen no había conflicto entre su decisión y su amor filial por Moroie. Como él lo veía, estudiar budismo era cumplir su obligación con Moroie. Escribió que la devoción filial no

⁴ Si el padre de Dōgen era en realidad Minamoto Michitomo (ver nota 1), Dōgen no hubiera sido huérfano, ya que Michitomo vivió hasta 1227, el año en que Dōgen regresó de China. De hecho, muchos de los materiales biográficos más antiguos sobre Dōgen, incluyendo el *Denkōroku* de Keizan, dicen que el padre de Dōgen estaba aún vivo cuando este se ordenó monje a los trece años de edad.

estaba limitada sólo a los propios padres, sino que se extendía a todos los seres y más tarde dijo: “Seguir la Vía de manera obediente en nuestra vida día a día y en nuestro estudio de momento a momento – esa es la primera obligación filial”. En una declaración más reveladora que señala su estilo único de Zen, Dōgen escribió:

“Los buddhas y ancestros tampoco carecen de sentimientos de ternura y afectos (*on'ai*) pero se han deshecho de ellos. Los buddhas y ancestros, tampoco carecen de diversos vínculos, sin embargo han renunciado a ellos. Aunque las aprecies, no puedes apegarte a las condiciones directas e indirectas. Si no abandonas los vínculos afectivos, ellos por su parte te desamparán. Si debes ocuparte de sentimientos de ternura, trátalos con compasión; tratarlos con compasión significa renunciar a ellos de manera decidida”.⁵

Por lo tanto: “los estudiantes del budismo no deben estudiar el Dharma para su propio provecho sino por el Dharma mismo.” La Vía, por el bien de la Vía, aunque pueda sonar despiadado, era el núcleo de la búsqueda espiritual de Dōgen de comienzo a fin.

APRENDIZAJE EN EL BUDISMO

En el cuarto mes de 1213, la ceremonia de ordenación de Dōgen fue celebrada por Kōen, abad del templo Enryakuji en el Monte Hiei. Después de esto Dōgen se sumergió profundamente en el estudio sistemático de los sutras budistas en Senkōbō. En aquellos días, no se hubiera podido encontrar un ambiente educativo más favorable que en Hiei. Dōgen devoró estos estudios con su mente privilegiada. Su búsqueda sería por la verdad en esa época y en adelante puede verse en el énfasis que puso en la necesidad de vivir con seriedad. Unos veinte años después, Dōgen sostuvo repetidas veces en el Shōbōgenzō Zuimonki: “El surgimiento y decadencia de todas las cosas ocurre velozmente; vida-y-muerte es en extremo importante” (*mujō-jinsoku shōji-jidai*). La impermanencia de la existencia no lo llevó al fatalismo o al pesimismo que prevalecía

⁵. N.T. Por claridad del texto, para la traducción de esta cita se utilizó la versión corregida de la edición de 2004 de “Eihei Dōgen Mystical Realist de Hee-jin Kim.

en la época; por el contrario lo condujo a una elevada vitalidad en la búsqueda de la Vía. Dōgen aconsejó: “Ya que tu vida es transitoria, no deberías implicarte en nada diferente de la Vía”:

“En un clásico chino está escrito: “Estaré contento de morir en la noche si al menos escucho la Vía en la mañana”. Aunque fueras a morir de inanición o de frío, deberías seguir la vía incluso por un sólo día o sólo una hora. ¿Cuántas veces podremos morir una y otra vez en infinidad de eones y renacimientos? Tal esperanza no es más que un ciego apego a las condiciones mundanas. Muere de inanición siguiendo la vía de una vez por todas en esta vida y podrás encontrar paz eterna y tranquilidad... Si no buscas la iluminación aquí y ahora bajo el pretexto de la Era de la Ley Decadente o de que eres desafortunado, ¿en qué nacimiento esperas alcanzarla?”

Y: “En ningún momento esperes a mañana. Piensa en este día y en esta hora solamente, y en ser fiel a la Vía mientras que la vida existe sólo hoy, ya que el momento siguiente es incierto y desconocido” En otra parte Dōgen dijo:

“Un estudiante de budismo debería pensar en la inevitabilidad de la muerte. Mientras que es una verdad demasiado obvia para ser expresada en estos términos, no deberías perder tu precioso tiempo haciendo cosas vanas, por el contrario, dedícate a cosas meritorias. Entre muchas cosas loables, sólo una – de hecho todo lo demás es inútil – es de vital importancia: la vía de la vida de los buddhas y ancestros (*bussō no anri*)”.

“La vida de hoy no garantiza la de mañana. La posibilidad y el peligro están siempre a mano.” Esta frase, a pesar de haber sido escrita mucho más tarde en su vida, sin duda refleja la seriedad del cometido religioso que Dōgen asumió en Senkōbō luego de su iniciación en el budismo.

Mientras estaba estudiando los sutras en Senkōbō, Dōgen fue confrontado con una pregunta aparentemente insoluble que de acuerdo con sus biografías, fue la siguiente:

“Al estudiar tanto las escuelas exotéricas como esotéricas del budismo, todas sostienen que desde el nacimiento los seres humanos están dotados de la naturaleza del Dharma. Si este es el caso, ¿por qué los buddhas de todos los tiempos – sin duda

en posesión de la iluminación - tuvieron que buscar la iluminación y se comprometieron en la práctica espiritual?”

Nadie en el Monte Hiei pudo darle una respuesta satisfactoria a su problema espiritual. La pregunta, no obstante, era de tal magnitud en la lucha religiosa de Dōgen que a partir de entonces permaneció intranquilo hasta que finalmente encontró la respuesta de Ju-ching en 1225, en el monasterio T'ien-t'ung.

La pregunta de Dōgen tenía que ver con las doctrinas tradicionales del Mahayana de la iluminación original (*hongaku*) y la iluminación adquirida (*shikaku*). La doctrina de la iluminación original era propuesta principalmente por el budismo Tendai, que era responsable de la síntesis de diversas corrientes de pensamiento budista tales como Tendai, Kegon, Shingon y Zen. Aunque la doctrina misma era tan antigua como la historia de los comienzos del Mahayana, su interpretación más radical fue formulada en Japón durante los períodos Heian y Kamakura, por la mayoría de los pensadores Tendai, quienes forzaron la doctrina hasta su extremo lógico. Algunos aspectos de la doctrina eran: La iluminación original era eterna en cuanto no era un suceso ocasional que tuviera un principio o un fin en el tiempo. Los opuestos tales como iluminación y engaño, vida y muerte, ser y no ser, uno y muchos, eran negados dialécticamente y al mismo tiempo afirmados sin minimizar su respectivo estatus absoluto. Relacionado con esto estaba la unidad de iluminación y práctica en la cual el énfasis no se hacía tanto en formas especiales de disciplina religiosa como en las actividades de la vida diaria. El estado metafísico de los fenómenos (*ji*) estaba ahora construido como primario, en contraste con el principio (*ri*). En consecuencia, las realidades existenciales de una situación dada adquirían importancia suprema. Las cosas, los eventos, los valores tal como existían en el presente, eran eternizados no como manifestación del principio, sino precisamente por virtud del estatus intrínseco de los fenómenos mismos. Los estudios doctrinales eran considerados sin valor alguno y en cambio, se aseguraba la liberación instantánea aquí y ahora a través de la fe en la iluminación original.

Adicionalmente, la doctrina de la iluminación original estaba acompañada por una doctrina afin de “este cuerpo mismo es Buddha” (*sokushin-jōbutusu*), que a su vez fue radicalizada por el budismo japonés. Este principio aceptaba la iluminación inmediata de la existencia psicofísica con todas sus particularidades, que no era, como lo dirían los budistas zen, “un dedo señalando la

Luna”, sino la Luna misma, o dicho de manera diferente, no la acomodaticia manifestación del Cuerpo de la Ley (*dharmakāya; hosshin*), sino el Cuerpo mismo de la Ley. Esta doctrina del budismo esotérico, tanto la versión Shingon como la Tendai, influyeron en los rasgos distintivos de la época. La existencia mundana fue santificada, tal como lo fue la doctrina de la iluminación original.

Las doctrinas de la iluminación original y de “este cuerpo mismo es Buddha” estaban mano a mano con el refuerzo de la eficacia de la fe, la absolutización de los fenómenos y la obtención de la liberación instantánea. Cuando se negó la división metafísica entre principio y fenómeno, no obstante, incluso las doctrinas Mahayana más profundas se volvieron peligrosamente indiferenciables de una cruda e irresponsable aceptación de cualquier cosa que existiera en el mundo, sacrificando los esfuerzos espirituales. De hecho, muchas peligrosas malas interpretaciones de estas doctrinas se propagaron a finales del período Heian y se hicieron especialmente evidentes entre los budistas de mentalidad mundana que trataron de racionalizar la búsqueda de sus intereses egoístas. Por otra parte, el derecho exclusivo de una fe que no requería arduo esfuerzo moral o religioso, fue rápidamente asociado con el cinismo antinómico inspirado en la Era de la Ley Degenerada.

Vale la pena notar que esta crisis moral, intelectual y religiosa coincidió con la popularidad de las doctrinas de la iluminación original y “este cuerpo mismo es Buddha”. Esto último sirvió involuntariamente para justificar el impasible estado de las cosas. El significado de la pregunta original de Dōgen en el Monte Hiei y sus tentativas posteriores sólo pueden ser apropiadamente entendidos a la luz de su sentido agudo sobre esta crisis de la época en que vivió.

Si estamos originalmente iluminados y en consecuencia liberados aquí y ahora en esta existencia cuerpo-mente, entonces, ¿para qué tenemos que practicar? ¿Cuál es el significado de las actividades y esfuerzos intelectuales, morales, culturales y religiosos? Dōgen no dudó la verdad de la iluminación original, sino que creía en ella con su corazón y su mente. No obstante, cuestionó el significado de las actividades que constituyen la existencia humana, lo cual equivale a preguntar, “¿cuál es el significado de la existencia?”⁶

⁶ Desde la década de 1980, los académicos Sōtō Zen han debatido tanto la naturaleza de la pregunta doctrinal clave de Dōgen surgida en el Monte Hiei como su visión de la teoría de la iluminación original. La discusión comenzó con

Sin respuesta a su pregunta, Dōgen finalmente abandonó Hiei cuando Kōen renunció como abad. Él le hizo esta pregunta a Kōin (1145-1216) en el templo Onjōji en Miidera, en la provincia de Ōmi. Sin embargo, Kōin fue incapaz de responder a su pregunta; en cambio, este último lo refirió a Eisai (1141-1215),⁷ quien había regresado de China a fundar el Zen Rinzai y vivía en el templo Kenninji en Kyoto. Dōgen más tarde escribiría:

“Como resultado de este deseo de iluminación que surgió inicialmente en mi mente a través de la conciencia de la impermanencia de la existencia, viajé extensamente a varios lugares y finalmente después de descender del Monte Hiei me establecí en el templo Kenninji. Hasta entonces nunca había encontrado ni un buen maestro ni un buen amigo y en consecuencia me había extraviado en pensamientos erróneos”.

Dōgen aparentemente visitó a Eisai en Kenninji en 1214. Fundado por Eisai en 1202, el templo Kenninji era en esa época no sólo un centro zen, sino también un centro de estudios tendai, shingon y otras escuelas del budismo. De hecho, Kenninji era rival de Hiei y visitar a Eisai en tales circunstancias hubiera sido una osada aventura para un joven de sólo catorce años. De todos modos, “Dōgen entró la escuela de Eisai y escuchó el budismo Rinzai por la primera vez”. A pesar del hecho de que fue un tiempo demasiado corto entre la visita de Dōgen en 1214 y la muerte de Eisai en 1215, y que probablemente Dōgen no pudo tener contactos personales íntimos y frecuentes con Eisai⁸, debido a los frecuentes viajes de este último entre Kioto y

los estudiosos de la Universidad de Komazawa que proponían la hipótesis de un budismo crítico. Ellos insistían en que la teoría del Tathagata-garba (naturaleza de Buddha), una variante de la teoría de la iluminación original, es incompatible con las auténticas enseñanzas budistas. En este contexto el profesor Yamauchi Shunyū, un experto tanto en el tendai chino como en las enseñanzas medievales del tendai japonés sobre la teoría de la iluminación original, dice que la pregunta incluida en la biografía de Dōgen era muy elemental y común en ese tiempo, y que hay muchos ejemplos de respuestas dadas a tales preguntas en las enseñanzas tendai de la época. Yamauchi sugiere que la pregunta fue inventada por un autor de una de las biografías de Dōgen con el fin de explicar por qué Dōgen dejó el Monte Hiei a tan temprana edad. Yamauchi también sugiere que Dōgen fue persistentemente crítico de la teoría de la iluminación original.

⁷ En las fuentes biográficas más antiguas, Kōin le aconseja a Dōgen viajar a China a estudiar budismo; no lo alienta a visitar a Eisai en Kenninji. En el Shōbōgenzō Zuimonki, Dōgen mismo cita el consejo general que recibió de Kōin: “El surgimiento de la mente que aspira al despertar es estudiar la puerta dhármica (enseñanza) de los ‘tres mil mundos en un solo momento del pensamiento’ y en mantenerlos en la mente. Esto se llama la mente que aspira al despertar. Vagar sin sentido en confusión con un sombrero de bambú colgando del cuello se llama una acción influida por un demonio.”

⁸ Es incierto que Dōgen y Eisai se hubieran encontrado alguna vez y muchos eruditos dudan en especial de la posibilidad de que se hayan encontrado en Kenninji. El Kenzeiki revisado de Menzan declara que Dōgen fue al Monte Hiei en 1212, hizo su famosa pregunta durante el año siguiente a su ordenación en 1213, visitó a Kōin en 1214 y visitó a Eisai posteriormente en 1214 en Kenninji, cuando comenzó a practicar bajo la guía de Eisai. El relato dice que luego de la muerte de Eisai en 1215, Dōgen siguió practicando con Myōzen, discípulo de Eisai hasta 1223.

Kamakura para propagar el zen, la perdurable influencia que dejó Eisai en Dōgen no puede ser negada. No obstante, la visita a Kenninji fue sólo una parada entre muchos de los extensos viajes de Dōgen. Su voluntad de aprender de diversas fuentes fue una señal de su determinación moral y su apertura intelectual, y revela su aproximación “inter-sectaria” al budismo que posteriormente revitalizaría la religión de su tiempo.

Luego de tres años de peregrinaje,⁹ Dōgen se estableció de nuevo en el templo Kenninji en 1217 para recibir instrucciones de Myōzen (1184-1225) y permaneció allí hasta 1223, cuando salió para estudiar en China. Durante este período, Dōgen estudió el zen Rinzai de manera sistemática; al mismo tiempo se desarrolló una afectuosa relación entre Myōzen y Dōgen mientras estudiaban juntos como maestro y discípulo. Tal vez es razonable decir que el conocimiento de Dōgen sobre el budismo zen fue adquirido de Myōzen, quien era el discípulo de mayor rango de Eisai y su sucesor. Unos diez años después, Dōgen escribió sobre Myōzen con respeto y afecto: “Myōzen Zenji, el discípulo más importante del fundador Eisai – sólo él transmitió el supremo Dharma correctamente. Ninguno de los otros puede igualársele a este respecto”. Sin duda los seis años de estudio de Dōgen con Myōzen, durante los cuales recibió constante aliento y asistencia de su maestro, debieron haber sido tan trascendentales como el estudio que recibió en Hiei.

Sin embargo, Dōgen no pudo borrar un sentimiento de insatisfacción. Él recordaría más tarde:

“Aunque mis maestros eran tan distinguidos como muchos otros en el mundo de la academia budista, lo que ellos me enseñaron fue a llegar a ser famoso en la nación y a traer honor a todo el país. Por lo tanto, en mi estudio del budismo, pensé, sobre todas las cosas, en llegar a ser igual a los antiguos sabios de este país y a aquellos

No obstante, fuentes más antiguas afirman que no fue sino hasta 1217 que Dōgen dejó el Monte Hiei para comenzar su práctica zen con Myōzen en Kenninji. A pesar de que no podemos descartar por completo la posibilidad de que mientras aún vivía en el Monte Hiei Dōgen visitara a Eisai, es un hecho cierto que no se mudó a Kenninji en 1214. Aunque Dōgen y Eisai se hubieran encontrado durante el tiempo en que Dōgen vivía en el Monte Hiei, el encuentro debió haber sido de poca importancia para Dōgen ya que sin duda conoció a muchos maestros de alto rango durante su estancia en el monasterio tendai.

⁹ Los académicos contemporáneos indican que es poco probable que Dōgen hubiera estado deambulando por tres años durante esta época (ver nota 7 anterior). Las fuentes biográficas más antiguas afirman que él practicó en la tradición tendai por seis años en el Monte Hiei, desde 1212 hasta 1217. El profundo conocimiento de Dōgen y su comprensión del Sutra del Loto y de las enseñanzas tendai parecen corroborar esta evidencia.

que tenían el título de Gran Maestro (*daishi*). Al leer en este sentido el *Kao-sêng ch'uan* (Biografías de monjes budistas eminentes, de Hui-chao) y el *Hsü kao-sêng ch'uan* (Biografías posteriores de monjes budistas eminentes, de Tau-hsüan) y otros, y estudié a los monjes budistas y académicos célebres de la dinastía T'ang, llegué a comprender que ellos disentían de lo que me habían enseñado mis maestros. Más aún, comprendí que pensamientos como los míos, de acuerdo a sus tratados y biografías, eran despreciados por ellos. Habiendo contemplado el asunto finalmente, pensé que en cambio debería sentirme humilde ante los antiguos sabios y los futuros hombres y mujeres de bien, en lugar de ser exaltado por las alabanzas de despreciables contemporáneos. En cuanto a la aspiración de grandeza, quise emular la grandeza de los monjes y estudiosos de India y China en lugar de la de mis compatriotas. También, que debería aspirar a ser igual a los dioses de los cielos y de los mundos invisibles, a los buddhas y bodhisattvas. En vista de esta realización, los poseedores del título de Gran Maestro en este país me parecieron fútiles, como tejas de barro, y mi vida cambió por completo”.

Este pasaje resume los más de diez años de lucha espiritual de Dōgen en Hiei y en Kenninji. Su pregunta original permaneció sin respuesta; él no pudo encontrar un maestro adecuado y las circunstancias generales del budismo japonés de su tiempo eran desfavorables para él. Con respecto a esta imposibilidad de encontrar un buen maestro (*shōshi*), Dōgen escribió:

“Desde tiempos remotos no han aparecido en nuestro país, maestros adecuados. ¿Cómo podemos decir esto? Observa sus afirmaciones. Ellos son como aquellos que tratan de entender la fuente de un arroyo tomando una manotada de agua. Aunque los antiguos maestros de este país escribieron libros, enseñaron a discípulos y expusieron enseñanzas a humanos y a dioses, sus discursos estaban verdes y sus expresiones aún inmaduras. Ellos no alcanzaron la cima de una comprensión intelectual de las doctrinas, mucho menos las proximidades de la iluminación. “Simplemente transmitieron palabras y letras, mientras sus discípulos recitaban nombres y sonidos. Día y noche contaron las riquezas de otros por nada. Aquí yace mi acusación a los antiguos maestros. Algunos guiaron a las personas a buscar la iluminación fuera de

las condiciones de la mente, mientras otros los guiaron a querer renacer en otras tierras. De esto surgió la confusión y se originó el engaño....

¡Ay! el budismo no ha sido diseminado aún en este pequeño y remoto país, y maestros adecuados no han aparecido aún. Si quieres estudiar lo mejor del budismo, deberías consultar a los eruditos de la China lejana y reflexionar profundamente en la vía viva que trasciende la mente engañada. Si no encuentras a un maestro correcto, es mejor que no estudies el budismo en absoluto”.

Afirmado por un hombre de marco mental esencialmente conservador, estas palabras eran un ataque chocante en el inmaduro budismo japonés contemporáneo.

Tal vez como resultado de esta desilusión, la posibilidad (o mejor aún la necesidad) de estudiar en China, que había sido originalmente sugerida por Kōin, pudo emerger en la mente de Dōgen como el siguiente paso necesario para la culminación de su búsqueda de la verdad. O como Takeuchi conjetura, la Guerra Jōkyū (o Shōkyū) en 1221 con todas sus miserias y sufrimiento – especialmente el destierro de tres emperadores (todos relacionados con la familia de Dōgen), incontables ejecuciones sangrientas y la participación de los monjes soldados – pudieron haber inspirado la decisión de Dōgen de estudiar en China. Dōgen trajo el asunto a Myōzen y ambos comenzaron a preparar su estudio en el extranjero inmediatamente después de la Guerra Jōkyū. En el segundo mes de 1223, luego de las respectivas formalidades, un grupo conformado por Myōzen, Dōgen y otros, dejó Kenninji y hacia finales de tercer mes zarparon rumbo a China desde Hakata en Chikuzen.

El viaje del grupo en el mar Oriental de China no siempre estuvo apacible. Particularmente para Dōgen – un hombre de contextura frágil quien probablemente no tenía ninguna experiencia previa en un bote, el viaje tuvo que haber sido muy duro. A comienzos del cuarto mes, el barco llegó a Ch’ing-yüan-fu en Mingchou (actual provincia de Chekiang). Mientras que Myōzen ingresó de inmediato en el templo Ching-tê-ssû en el monte T’ien-t’ung, Dōgen vivió en el barco, visitó varios otros templos y observó las costumbres chinas hasta que a comienzos del séptimo mes, pudo ingresar en el templo Ching-tê-ssû.

Durante el tiempo en que vivió en el barco, un viejo monje que tenía sesenta y un años de edad, subió a bordo para comprar *shiitake* japoneses (una especie de hongo para sopa). Era el cocinero jefe del monasterio en el monte A-yü-wang (Yüwang), situado a unas ochenta y cinco millas (aprox. 140 km) de donde estaba anclado el barco. En el curso de una animada conversación, Dōgen, en un gesto de cortesía hacia el anciano, lo invitó a quedarse durante la noche para conversar un poco más. El viejo, no obstante, rechazó la invitación e insistió en que debía regresar al monasterio inmediatamente después de comprar los *shiitake*. Dōgen aparentemente no pudo entender porqué este hombre debía regresar con tal prisa, a pesar del hecho de que la comida del monasterio, según su opinión, podía ser preparada por otros cocineros sin él. En respuesta a la perplejidad de Dōgen, el viejo dijo: “La razón por la que soy el cocinero jefe en esta edad avanzada, es porque considero este deber como la práctica de la Vía (*bendō*) para el resto de mi vida. ¿Cómo puedo dejar mi práctica a otra persona? Además, no obtuve permiso para permanecer fuera”. Entonces, Dōgen preguntó: “¿por qué usted, una persona de edad avanzada, se ocupa de una tarea tan molesta como cocinero jefe en lugar de dedicarse a practicar zazen o leer los *kōanes* de antiguos maestros? ¿Hay algo meritorio en su trabajo?” A esta pregunta el viejo monje rió sonoramente y dijo: “Tú, un buen hombre de un país extranjero, tal vez no entiendas lo que es la práctica de la Vía, ni lo que son las palabras y las letras (*monji*)”. Luego de oír este comentario del anciano, Dōgen se sintió “repentinamente contrariado y profundamente avergonzado.” Luego de prometerle a Dōgen que en algún día futuro volvería a hablar de este asunto, el viejo desapareció de prisa en el crepúsculo que se avecinaba.

En el séptimo mes de 1223, Dōgen finalmente dejó el barco y se alistó en el Templo Ching-tê-ssû en el monte T'ien-t'ung en el cual Liao-p'ai (m. 1224) era abad. Este era el mismo templo donde Eisai había estudiado y, como uno de las “Cinco Montañas”, uno de los centros principales del budismo zen en China. Estaba sostenido por la corte real china y tenía una población de monjes que según reportes, nunca fue inferior a mil.

Un día en el séptimo mes, poco después del ingreso de Dōgen al templo Ching-tê-ssû, tuvo lugar un segundo encuentro entre Dōgen y el viejo cocinero jefe. El anciano estaba a punto de retirarse de su puesto en el monasterio A-yü-wang y se disponía a viajar a su pueblo nativo. Ambos retomaron la conversación donde había quedado antes. Dōgen preguntó: “¿Qué son las

palabras y las letras?” La respuesta fue: “Uno, dos, tres, cuatro, cinco”. ¿Cuál es la práctica de la Vía, entonces?” preguntó Dōgen. “Nada en todo el universo está oculto” (*henkai-fuzōzō*) fue la respuesta del viejo. Su animada conversación continuó sin que ellos supieran dónde acabarla. Dōgen escribió más tarde:

“Así como las palabras y letras que hasta ahora he visto son uno, dos, tres, cuatro y cinco, así las palabras y las letras que veo ahora son también seis, siete, ocho, nueve y diez. Los monjes de las futuras generaciones podrán entender un zen no discriminatorio (*ichimizen*) basado en las palabras y las letras, si dedican sus esfuerzos a la práctica espiritual viendo el universo a través de las palabras y las letras, y las palabras y las letras a través del universo”.

Los encuentros de Dōgen con el viejo cocinero jefe en estas dos ocasiones fueron decisivos en su vida y pensamiento posteriores. Fue durante esta conversación que comprendió que había estado reflexionando sobre la relación entre práctica y lenguaje, entre acciones y palabras, entre actividades y expresiones – específicamente en la importancia de las palabras y las letras (*monji*) con respecto las cosas. A diferencia de otros budistas zen de la época, Dōgen reconoció los límites y peligros del lenguaje, así como, y aún más importante, la posibilidad de usarlo para la liberación espiritual mediante el entendimiento de la “razón de las palabras y las letras” (*monji no dōri*). Para él, el lenguaje y los símbolos tenían el potencial de abrir, en lugar de circunscribir, la realidad; en consecuencia, necesitaban ser reintegrados en su legítimo lugar dentro del contexto total de los esfuerzos espirituales.

En esta coyuntura vale la pena revisar el lugar del budismo en general y del Zen (Chan) en particular, durante el período Sung. Cuando Dōgen visitó China, había pasado cerca de un siglo después del establecimiento de la dinastía Sung del Sur (1127-1279), con su capital en Hangchow (Lin-an), que gobernó el centro y el sur de China. (La China del Norte estaba controlada por los Chin). China sufría constantes amenazas de invasiones extranjeras, divisiones políticas internas y debilitamiento militar, mientras que al mismo tiempo disfrutaba avances económicos, tecnológicos y culturales sin precedentes. El Neo-confucianismo era la ideología predominante en aquellos días y estaba destinada a convertirse en el aprendizaje oficial de China.

El budismo había estado decayendo progresivamente en aquellos días, en contraste con su edad dorada durante el período Sui-T'ang (581-907).

Esto se debía a diversos factores, como lo observa Ch'en: (1) la degeneración moral de las comunidades monásticas debido a la venta de certificados monacales y títulos clericales por el gobierno chino, con el fin de hacer frente a sus graves dificultades financieras; (2) la elevación del confucianismo a eminencia intelectual; (3) el sistema de examen del servicio civil, que sedujo a muchos hombres capaces a estudiar los clásicos confucionistas por prestigio y poder; (4) la popularidad de las escuelas Zen y Tierra Pura del budismo, que tendían a ser anti-textuales y anti-escolásticas y no produjeron grandes pensadores comparables a aquellos del período T'ang; y (5) la caída del budismo en India durante los siglos once y doce, que terminó con los intercambios culturales entre los budistas indios y chinos. A pesar de esto, el Zen y la escuela Tierra Pura estaban aún activas y el zen en particular era tenido en gran estima. Aunque los confucionistas rechazaban el Zen, su pensamiento contenía elementos budistas y zen y el período le debe tanto al budismo zen como al neo-confucianismo. Aunque las comunidades zen se estaban expandiendo físicamente y sus actividades económicas era vigorosas, el Zen carecía del rigor, la autenticidad y el brillo que había tenido en el período anterior y mostraba su empobrecimiento interno y decadencia. Más aún, los maestros zen comenzaron a entrometerse en política y los monasterios zen muy pronto se convirtieron en centros de vida política y social.

En varias ocasiones, Dōgen mismo escribió sobre este estado de los asuntos del budismo zen, de los cuales fue testigo durante su estancia en China. Por ejemplo:

“Aquellos que dicen estudiar el Vinaya en el gran país de los Sung beben copiosamente y están intoxicados, en contradicción con el nombre *śrāvaka* – sin embargo, no están avergonzados, ni dan muestras de arrepentimiento, ni están conscientes del hecho de que están transmitiendo una herencia familiar completamente ajena a su propia tradición”.

“Aunque hay en China un gran número de aquellos que se proclaman a sí mismos descendientes de los buddhas y ancestros, hay sólo pocos que estudian la verdad y en consecuencia, hay pocos que enseñan la verdad.... Así, estas personas que no tienen

la menor idea de lo que es la gran Vía de los buddhas y ancestros, se han convertido ahora en maestros de los monjes”.

“...En el país de los Sung últimamente hay aquellos que se llaman a sí mismos maestros zen. No obstante, ellos no entienden la riqueza y profundidad del Dharma y carecen de experiencia. Al recitar algunas palabras de Lin-chi y Yün-mên, las toman como la verdad total del budismo. Si el budismo hubiera sido agotado con unas pocas palabras de Lin-chi y Yün-mên, no hubiera sobrevivido hasta nuestros días.... Estas personas, estúpidas y tontas, no pueden comprender el espíritu de los sutras, los difaman de manera arbitraria y son negligentes al estudiarlos. Son en verdad un montón de no-budistas”.

Esta crítica directa fue realizada como resultado de las agudas observaciones de Dōgen sobre el budismo zen en China. Como lo muestran estas citas, la situación religiosa en China no estaba lejos de lo que Dōgen había experimentado en su propio país.

Otro aspecto del budismo y del zen contemporáneos criticados por Dōgen era la teoría de la “unión de las tres religiones” (*sankyō-itchi*), confucianismo, taoísmo y budismo. Esta teoría era defendida no sólo desde afuera, sino incluso adentro del círculo budista, probablemente porque la supervivencia del budismo estaba garantizada sólo si llegaba a un acuerdo con el confucianismo y el taoísmo bajo condiciones extremadamente desfavorables. Dōgen fue testigo de muchos que sostenían esta opinión popular:

“Últimamente, un número de personas superficiales en el país Sung no entiende el sentido y la sustancia [de la doctrina de “todas las cosas mismas son la realidad última” (*shohō-jissō*)] y consideran falsas las afirmaciones de la realidad última (*jissō*). Más aún, estudian las doctrinas de Lao-tzû y Chuang-tzû, sosteniendo que son lo mismo que la Vía de los buddhas y ancestros. También, hay una opinión de la unidad del confucianismo, el taoísmo y el budismo. Algunos dicen que estas tres son lo mismo que las tres patas del trípode de una tetera, que no puede estar de pie si le falta una. No hay nada parecido a la necesidad de esta opinión”.

Además del estado general del budismo y del zen, las críticas de Dōgen estaban dirigidas principalmente a la secta Lin-chi (rinzai) que era popular en esta época. Como escribió Dōgen, “En el país Sung sólo la secta Lin-chi prevalece en todas partes”. De las dos líneas separadas de transmisión en la secta, el linaje de Huang-lung Hui-nan (1002-69) y la línea de Yang-ch’i Fang-hui (992-1049), esta última tuvo el más alto desarrollo en el budismo zen chino. Aunque Dōgen ya estaba familiarizado con la línea Huang-lung transmitida por Eisai, que él había estudiado en el templo Kenninji, lo que encontró en China fue la tradición Yang-ch’i, cuyo más conocido representante era Ta-hui Tsung-kaō (1089-1163). Dōgen lo denunció a él y a sus seguidores sin tregua; pudo haber tenido prejuicio hasta cierto punto, pero su primera razón parece haber sido su participación en política y otros intereses y asuntos seculares y su interpretación trascendental del zen, la cual tendremos la oportunidad de revisar más adelante.

Es fácil entender la gran desilusión de Dōgen con la condición general del budismo y en particular la del zen en China. Aunque estuvo en el templo Ching-tê-ssû por cerca de dos años, bajo la dirección de Wu-chi Liaop’ai, las necesidades de Dōgen no fueron completamente satisfechas. Parece que Dōgen visitó varios monasterios zen en las proximidades. Luego de la muerte de Wu-chi hacia finales de 1224, Dōgen salió del Monte T’ien-t’ung y comenzó a viajar extensivamente y visitó varios templos y monasterios de las “Cinco Montañas” y estudió las características de la “Cinco Casas” del budismo zen chino. Como resultado de su peregrinaje, Dōgen obtuvo un conocimiento directo del budismo chino pero todavía no había encontrado un maestro adecuado.

Con un corazón profundamente descontento, Dōgen decidió regresar a casa después de comprender la inutilidad de permanecer en China por más tiempo y se preparó para realizar una última visita al Monte T’ien-t’ung donde Myōzen había estado enfermo por algún tiempo. De camino a T’ien-t’ung, Dōgen se enteró de la muerte de su antiguo maestro, Wu-chi Liao-p’ai y su corazón se entristeció profundamente. Mientras visitaba el templo Wan-shou-ssû, Dōgen encontró a un viejo monje que le contó sobre Ju-ching (1163-1228), muy conocido como un maestro incomparable en el budismo zen, que había sido nombrado abad del monasterio del

Monte T'ien-t'ung por la corte real de China y a quien el viejo monje urgía a Dōgen ver cuanto antes.

Fue a comienzos del quinto mes de 1225 cuando Dōgen encontró a Ju-ching finalmente en Miao-kao-t'ai, en sus recintos privados. “Encontré al maestro Ju-ching cara a cara. Este fue un encuentro de hombre a hombre”, escribiría Dōgen más tarde. La calurosa acogida de Ju-ching a Dōgen fue la de un amoroso padre recibiendo a su amado hijo; le dijo a Dōgen que lo visitara y le hiciera preguntas con libertad en sus aposentos privados en cualquier momento, sin la menor ceremonia. Esta disponibilidad del gran maestro reavivó en la joven mente inquisitiva un ardiente deseo por la verdad. ¡Con cuanta ansia había anhelado Dōgen un encuentro como este! Como lo observamos antes, en cierta ocasión Dōgen llegó a decir: “Si no has encontrado a un maestro adecuado, es mejor no estudiar el budismo”.

También escribió: “Sin encontrar a un correcto maestro, tú no escuchas el verdadero Dharma”. Dōgen estaba convencido de que la actualización o la perfección del Dharma dependía en gran medida de la habilidad y competencia de un maestro para moldear al discípulo, al igual que un artesano da forma al material burdo.

Más importante, no obstante, el encuentro personal fue absolutamente necesario en la visión de Dōgen, ya que el Dharma no surgió en el vacío sino que invariablemente apareció en un contexto social concreto, en el cual las personas estaban significativamente relacionadas entre sí. “Cuando una persona encuentra a una persona, las palabras íntimas se escuchan y se descifran.” La estación estaba madura para que el misterio del Dharma se desplegara de manera decisiva en el encuentro entre Ju-ching y Dōgen en el Monte T'ien-t'ung.

Permítanme divagar un poco en este punto. Ju-ching, un nativo de Yüeh-chou, salió de allí a la edad de diecinueve, viajó por China, visitó templos y monasterios zen y estudió budismo bajo diversos maestros. Más tarde, se hizo discípulo de Tsu-an (Chih-chien) en el monte Hsüeh-t'ou y alcanzó la iluminación. Luego fue en peregrinación a través del país por cerca de cuarenta años y presidió varios monasterios famosos tales como Ch'ingliang en Chien-k'ang, Shui-yen en T'ai-chou, Ching-tz'û en Lin-an, Shuiyen en Ming-chou, Ching-tz'û de nuevo y finalmente, T'ien-t'ung. Aunque el monasterio T'ien-tung era tradicionalmente presidido por abades de la

secta Linchi, Ju-ching pertenecía a la tradición de la secta Ts'ao-tung (Sōtō), y más específicamente al linaje de Chen-hsieh de esta secta en China.

Se nos dice que durante este período, Ju-ching nunca dejó, incluso por un solo día, de practicar zazén, la forma tradicional de meditación budista que enfatizaba la postura sedente de loto erguida, con una respiración apacible y libertad mental de todos los apegos, deseos, conceptos y juicios. Ju-ching dedicó tanto tiempo a zazén que la carne de sus nalgas en repetidas ocasiones, se desgarró en llagas, no obstante, cuando esto sucedía, practicaba con mayor ahínco. El método educativo de Ju-ching reflejaba su rigor disciplinario y su ascetismo monástico. Como escribió Dōgen:

“Cuando estuve alojado en el monasterio en T'ien-t'ung, vi que Ju-ching en compañía de otros monjes mayores en la sala de los monjes, practicaba zazén hasta las once de la noche y comenzaba en la madrugada tan temprano como a las dos treinta o tres; nunca dejó de practicar así, ni siquiera una sola noche”.

Este rigor pertinaz, ya fuera consigo mismo o con sus discípulos, estaba combinado con una sinceridad absoluta y con calidez personal. Dōgen recuenta el siguiente episodio conmovedor:

“Ju-ching mi antiguo maestro y abad del monasterio T'ien-t'ung, amonestó a aquellos que se quedaban dormidos durante zazén en la sala de los monjes, golpeándolos con su sandalia y regañándolos con palabras fuertes. No obstante los monjes disfrutaban siendo golpeados por el maestro y lo admiraban. En una ocasión habló a la congregación en la sala: “En una edad tan avanzada, debería retirarme ahora de la comunidad monástica, internarme en una cabaña y ocuparme de mis últimos días. Sin embargo, estoy en la posición de abad como su líder con el fin de ayudar a cada uno de ustedes a deshacer el engaño y encontrar la vía. Por esta razón a veces profiero palabras de regaño y los golpeo con una vara de bambú, aunque lo hago con mucho cuidado. Este es un método para educar a las personas en lugar del Buddha. Así, hermanos, perdonenme con compasión.” Entonces todos los monjes lloraron”.

Así, Dōgen tuvo a su maestro en una alta estima sin reservas, quien defendía “sólo-zazén” (*shikan-taza*), lo cual más tarde se convertiría en el corazón de la religión y la filosofía de Dōgen:

“A través del país de los gran Sung hay no sólo cien o doscientos sino miles de aquellos que defienden la práctica de la meditación y con esto profesan ser descendientes remotos de los ancestros. Sin embargo, no he escuchado a ninguno hablar de sólo-zazén. A lo largo de China, sólo el maestro Ju-ching [es la excepción]”.

La idea religiosa y filosófica central de Ju-ching, sólo-zazén es el “cuerpo–mente abandonado” (*Shinjin-datsuraku*) – la frase repetida incansablemente por Dōgen a lo largo de sus escritos.

Ju-ching fue también famoso por su raro desinterés en la fama y el beneficio mundanos, que habían corrompido al budismo de la época hasta la médula. Dōgen subrayó:

“Mi antiguo maestro nunca se acercó a un emperador ni conoció a ninguno. No tuvo relación íntima con ministros ni oficiales del gobierno. No sólo rechazó el hábito púrpura y el título de Gran Maestro sino que tampoco vistió hábitos de colores – por el contrario, siempre vistió un hábito negro o una toga simple de una sola pieza, ya fuera durante las charlas o en las sesiones privadas”.

Ju-ching fue en extremo indiferente al beneficio económico; Dōgen declaró haber sido testigo de esta cualidad sólo en su maestro y en nadie más.

Durante el período Sung, las así llamadas “Cinco Casas del Zen estaban en pugna, aunque la secta Lin-chi dominaba a todas las otras. Ju-ching, a pesar de haber sido nutrido en la tradición Ts’ao-tung, detestaba las divisiones sectarias e incluso le desagradaba el uso del nombre zen, como opuesto a las otras escuelas y sectas budistas. Él apuntaba a la universalidad del budismo en general. Podemos vislumbrar el pensamiento de Ju-ching en la siguiente descripción de Dōgen:

“Mi antiguo maestro Ju-ching, una vez dio un sermón a los monjes: ‘En tiempos recientes las personas aseguran seriamente que hay distintas tradiciones de Yûn-mên, Fa-yen, Wei-yang, Lin-chi y Ts’ao-tung. Esto no es budismo ni las enseñanzas de los buddhas y ancestros. Tal interpretación de la Vía no puede encontrarse ni siquiera en un milenio, pero sólo el Maestro lo comprende. Tampoco se oye en las diez direcciones del universo, pero sólo el Maestro la escucha”.

Y después:

“Debe quedar claro que nada puede ser un error más serio que llamarla “una escuela zen”. Personas necias piensan que si no tienen la designación de una escuela o una secta, sería un fracaso dentro de la academia budista, no seguir la moda de “la escuela del realismo”, “La escuela del nihilismo”, etc. Esta no es la Vía del budismo. Nunca nadie la llamó “la escuela zen”. Sin embargo, personas mediocres en tiempos recientes son tan tontas como para desconocer la antigua tradición y sin tener instrucción de los buddhas sostienen erróneamente que hay cinco diferentes tradiciones en el budismo [zen]. Esto muestra su decadencia natural. Nadie ha venido a enmendar esta situación excepto mi maestro, Ju-ching, quien fue el primero en estar muy preocupado con esto. La humanidad ha tenido suerte; el Dharma se ha profundizado”.

Ju-ching también se opuso a la opinión popular de la unidad de las tres religiones. Sus tendencias sincretistas debieron haber sido bastante repugnantes para el purismo de sus principios religiosos.

Lo que surge del examen del Hōkyōki de Dōgen, Shōbōgenzō y los otros escritos concernientes al carácter y al pensamiento de Ju-ching es claro. Tenía una personalidad fuerte, dinámica y carismática con una pasión intransigente por el ascetismo monástico de sólo-zazén como el *sine qua non* del budismo. Para él, el budismo no estaba al servicio de la gloria ni del poder mundano; se contentaba con la virtud de la pobreza y vivir silenciosamente en lo profundo de las montañas. El Dharma era buscado sólo por el Dharma. Se opuso enérgicamente al predominante sectarismo budista en general y zen en particular. Ju-ching buscó un budismo universal libre de divisiones sectarias. En breve, era la personificación del idealismo y la pureza

del monacato zen que era el Buddha-dharma correctamente transmitido (*shōden no buppō*). Estos principios (sin duda escogidos y enfatizados por Dōgen) eran probablemente de Ju-ching¹⁰ y Dōgen entusiastamente los aceptó y devotamente los transmitió, transformándolos a través de sus propios rasgos distintivos japoneses.

Dōgen consideró que Ju-ching era el maestro apropiado que había estado buscando. De acuerdo con Dōgen, un verdadero maestro se describía de la siguiente manera.

“Un maestro verdadero es alguien que sin importar su avanzada edad o estatura, comprende el auténtico Dharma con claridad y recibe la certificación de un maestro legítimo. No da importancia a las palabras, a las letras, o a la comprensión intelectual. Con una habilidad inusual y con extraordinaria fuerza de voluntad, no se apega al egoísmo ni se complace en el sentimentalismo. Es el individuo en quien su estilo de vida y su comprensión se corresponden entre sí (*gyōge-sōō*)”.

Dōgen debió haber recordado el carácter y el pensamiento de su mentor cuando escribió estas palabras unos diez años después. En verdad, Ju-ching encaja con el anterior criterio para un verdadero maestro, o viceversa. De cualquier modo, Dōgen exaltó y adoró a su maestro – con lágrimas de gratitud y alegría – tanto que su retórica pudo haber superado cualquier descripción real de Ju-ching. De cualquier modo, no podemos más que reconocer la imagen de una personalidad elevada que de manera decisiva moldeó la vida subsiguiente de Dōgen.

Lo que es significativo es la absoluta devoción de Dōgen hacia la persona que consideró el verdadero maestro y en consecuencia la autoridad y la tradición que el maestro representaba. Tal fue el caso a pesar del también indomable desdén por el poder político y la autoridad, y del respeto por la independencia intelectual de Dōgen.

¹⁰ El profesor Kagamishima Genryū dice en su libro *Tendō Nyojō Zenji no Kenkyū* (Estudio sobre Tendō Nyojō Zenji) que las enseñanzas de Rujing como son presentadas en el *Registro de las Enseñanzas de Tiantong Rujing*, recopilado en China cerca de la muerte de Rujing, y las enseñanzas como fueron presentadas por Dōgen en el *Shōbōgenzō*, el *Eihei Kōroku* y el *Hōkyōki*, son muy diferentes. El texto chino presenta las enseñanzas de Rujing muy similares a aquellas de los otros maestros en la China Sung. Kagamishima sugiere que la imagen de Rujing como el antiguo-buddha (*kobutsu*) fue creada por Dōgen.

A su vez, Ju-ching admiró a su discípulo japonés y una vez le pidió a Dōgen que fuera su asistente, diciéndole: “A pesar de ser un extranjero, tú Dōgen, eres un hombre de carácter superior”. Sin embargo, Dōgen “declinó de manera categórica el ofrecimiento”.

Como tal, maestro y discípulo estudiaron y practicaron juntos por dos años (1225-1227) en una relación casi ideal. Esto, no obstante, no debe sugerir que entre ellos hubo una ausencia total de conflictos. Dōgen más tarde reconocería que los conflictos entre maestro y discípulo son una condición necesaria para la correcta transmisión del Dharma. Escribió: “el esfuerzo común de maestro y discípulo en la práctica y la comprensión constituye las vides entrelazadas de los buddhas y ancestros, (*busso no katō*), esto es, la fuerza vital de la piel-carne-huesos-médula del Dharma (*hiniku-kotsuzui-no meimyaku*)”. “Vides entrelazadas” en el argot zen tradicional se refiere a la retórica doctrinal, a los enredos intelectuales y a los conflictos. Contrario a la tradición zen, Dōgen vio los valores positivos de tales conflictos en el encuentro personal entre maestro y discípulo. Tanto maestro como discípulo crecen juntos a través de tales vides entrelazadas.

Bajo la guía de Ju-ching, Dōgen estudió y practicó meditación sin descanso. Dōgen recordaría más tarde:

“Luego de escuchar esta verdad [la sola importancia de zazen] de las instrucciones de mi antiguo maestro de T’ien-tung, practiqué zazen día y noche. Mientras otros monjes abandonaban zazen por un tiempo por miedo a caer enfermos en tiempos de extremo calor o frío, yo pensé: “Debo dedicarme más a zazen incluso si llego a morir enfermo. Si no practico zazen no estando enfermo, ¿cuál es el objetivo de cuidar mi cuerpo? Debería estar muy satisfecho si muero por enfermedad. Qué buena fortuna es practicar zazen con un maestro tan grande del país Sung, para acabar mi vida y ser inhumado por buenos monjes...” Pensando en esto con frecuencia, resolví sentarme en zazen día y noche, y nunca me enfermé”.

El aprendizaje de Dōgen maduró día a día en un ascetismo tan perseverante.

En 1225, un momento decisivo de iluminación en la vida de Dōgen llegó por fin durante una sesión de zazen de madrugada en el *geango* (el período de tres meses de retiro de meditación

intensiva). Durante la meditación, un monje al lado de Dōgen se durmió sin darse cuenta. Luego de advertir al monje, Ju-ching de manera estruendosa le dijo: “En zazen es imperioso abandonar el cuerpo y la mente. ¿Cómo puedes disfrutar durmiendo?” Esta observación sacudió todo el ser de Dōgen hasta la médula y en ese momento una dicha extática inexpresable, desbordó su corazón. En los aposentos privados de Ju-ching esa misma mañana, Dōgen ofreció incienso y veneró al Buddha. Esta acción inusual de Dōgen llevó a Ju-ching a preguntar: ¿A qué se debe el incienso?” El discípulo respondió eufórico: “¡Mi cuerpo y mente han sido abandonados!”¹¹ “El cuerpo y la mente están abandonados” (*shinjin-datsuraku*), añadió el maestro, “abandonados están cuerpo y mente” (*datsuraku-shinjin*). Así, Ju-ching reconoció la autenticidad de la iluminación de Dōgen.

Este evento, repentino y transformador, no era algo separado sino el fruto del largo esfuerzo espiritual de Dōgen. Aquello que la mente de Dōgen había tentado consciente e inconscientemente y en lo que había reflexionado, finalmente tomó forma de manera dramática en estas circunstancias únicas. Fue en este momento que la pregunta de Dōgen, con la que había

¹¹ Uno de los puntos de mayor debate entre los estudiosos de Dōgen es la naturaleza y el momento de su experiencia de abandonar el cuerpo y la mente. La historia tradicional de la experiencia de Dōgen mientras estaba sentado junto al monje reprendido, contada arriba por el profesor Kim, se dice que ocurrió en 1225 o 1226, mientras que en su libro, *Dōgen Zenji*, Kagamishima Genryū dice que sucedió en 1227, el año en que Dōgen recibió la transmisión del Dharma de Rujing y regresó a Japón.

Sugio de la Universidad de Yamaguchi cuestiona la historia, sugiriendo que es un relato ficticio creado por los primeros biógrafos de Dōgen. Sugio afirma que Dōgen alcanzó abandonar el cuerpo y la mente en su primer encuentro con Ruying, como él mismo lo escribió en la conclusión del *Shōbōgenzō Menju* (transmisión cara-a-cara): “[Yo,] Dōgen, en el primer día del quinto mes, en el primer año de la era Baoqing (Hōkyō), en la Gran China Song, me prostré ante mi fallecido maestro Tiantong, el antiguo Buddha y recibí su transmisión cara-a-cara por primera vez. Se me permitió entonces entrar a su refugio más privado. Abandonando [sólo] un poco cuerpo y mente, sin embargo [no menos importante] al haber podido recibir y mantener la transmisión cara-a-cara, regresé a Japón.”

El profesor Ishii Shūdo critica el relato tradicional como una llamativa invención diciendo “No creo que el relato de [Dōgen] abandonando el cuerpo y la mente en el momento del regaño de Rujing sea históricamente verdadero. Soy de la opinión de que este relato causa muchos malos entendidos con respecto a la esencia del zen de Dōgen. En ninguna parte en los escritos de Dōgen, creo, hay una sola afirmación que revele una intención de sugerir el mensaje subyacente que implica la historia”. Ishii dice que a diferencia de la experiencia de *kenshō* en la práctica del zen rinzai, el abandonar cuerpo y mente de Dōgen no es una experiencia psicológica momentánea de iluminación, y por tanto no hay un evento particular en la biografía de Dōgen que pueda ser señalado como el definitivo en su abandono del cuerpo y la mente.

Matusoka Yukako de la Universidad de Hanazono básicamente concuerda con Ishii sobre la naturaleza ficticia del relato, no obstante ella dice que aunque su abandono del cuerpo y la mente no fue una experiencia momentánea, debió haber un punto en el cual Dōgen entendió por primera vez el significado de abandonar el cuerpo y la mente. Ella cree que esta comprensión ocurrió cuando Dōgen recibió las enseñanzas de Rujing sobre el asunto, tal como fue registrado por Dōgen mismo en el *Hōkyōki*. Yo introduje el registro de esta discusión con Rujing sobre abandonar el cuerpo y la mente en el capítulo 6 de este libro.

Muchos académicos han presentado diferentes ideas sobre el significado de la frase “abandonar el cuerpo y la mente”, pero ninguna única hipótesis ha sido universalmente aceptada.

vivido desde su residencia en el Monte Hiei, se resolvió finalmente. El significado de la noción clave de “abandonar el cuerpo y la mente” en el contexto de la vida y el pensamiento de Dōgen fue que sólo-zazén, como el arquetipo mítico-cultural, simboliza la totalidad de la identidad y el mundo, y representa aquello en lo cual la naturaleza de buddha llega a plasmarse. Abandonar el cuerpo y la mente no anula la existencia histórica y social tanto como para ponerla en acción y que se convierta en el propio yo-creador y el yo-expresivo de la naturaleza-de-buddha. Al ser “abandonada”, no obstante, la concreta existencia humana estaba moldeada en la forma de una libertad radical – sin propósito, sin objetivo, sin meta y sin sentido. La naturaleza de buda no estaba envuelta en las actividades y expresiones humanas, sino que se desplegaba a través de ellas. El significado de la existencia fue finalmente liberado de y autenticado por sus condiciones demasiado-humanas sólo si, y en tanto que viviera co-eternamente con el sinsentido último.

Lo que estaba sucediendo en la mente de Dōgen era una desmitificación radical y a al mismo tiempo, una re-mitificación de todo el complejo-simbólico de la iluminación original del budismo, la naturaleza de buddha, la vacuidad y otras ideas y prácticas relacionadas. El punto crucial de su visión radica en una afirmación realista y en la transformación de lo que es relativo, finito y temporal, en una visión no dualista del sí mismo y del mundo. Entender la dualidad con lucidez y penetrarla profundamente dentro de un modo de existencia no dualista era la solución final de Dōgen. El resto de su vida consistió en esfuerzos intelectuales, morales y culturales para comportarse de acuerdo con esta visión y esclarecerla en las condiciones históricas y sociales concretas de su tiempo.

En el noveno mes de 1225, Ju-ching confirió a Dōgen el certificado de la sucesión ancestral del linaje Che-hsieh de la secta Ts'aotung. En este día, la secta vio la sucesión en un monje japonés por primera vez en la historia del budismo chino.

Un día en 1227, Dōgen le contó a Ju-ching su intención de regresar a Japón; este último le dio el hábito sacerdotal transmitido desde la época de Fuyung Tao-chiai (1043-1118), el documento genealógico de la sucesión ancestral, su propio retrato y otros objetos preciosos. Excepto por estos objetos que recibió de Ju-ching, Dōgen regresó a Japón “con las manos vacías” (*kūshu-genkyō*). A diferencia de otros budistas que habían estudiado antes en China, Dōgen no trajo consigo sutras, imágenes o documentos. Su único souvenir presentado a sus

compatriotas fue su cuerpo, mente y existencia total, ahora completamente liberada y transformada. Él mismo era la segura evidencia del Dharma y como tal, Dōgen transmitió el linaje de Chen-hsieh del zen Sōtō en Japón. La fecha del regreso de Dōgen a Japón fue probablemente en algún momento del otoño de 1227. Ju-ching murió un año más tarde en 1228.¹²

Mientras tanto, Myōzen, que había estado estudiando en el monasterio T'ien-t'ung desde su llegada a China, murió en 1225, poco después de que Dōgen conociera a Ju-ching. Dōgen trajo los restos de Myōzen a Japón con él y poco tiempo después escribió el *Sharisōdenki* (Recuento de la muerte de Myōzen Zenji). Dōgen concluyó el período de su aprendizaje con lo siguiente:

“Así, fui a la gran Sung, visité a buenos maestros a través de la provincia de Chekiang e investigué las diversas tradiciones de las cinco Casas. Finalmente, me hice discípulo de Ju-ching en T'ai-pai fêng [el templo Ching-tê-ssû en el Monte T'ien-t'ung] y el gran asunto de toda mi vida (*isshō sangaku no daiji*) se resolvió”.

TRANSMISIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA VÍA EN JAPÓN

Luego de su llegada a Japón, Dōgen inmediatamente regresó al templo Kenninji luego de cuatro años de ausencia. La situación caótica que había presenciado antes, no había cambiado mucho. De hecho, había empeorado en todos los aspectos. Dōgen, sin embargo expresó su sentido de misión de la siguiente manera: “En el primer año de la era Shao-ting [1228-33] de la dinastía Sung regresé a mi lugar de nacimiento [Kioto] e hice el voto de propagar el Dharma y salvar a todos los seres del mundo. Sentí entonces una pesada carga sobre mis hombros”. En el otoño de ese mismo año, Dōgen escribió el *Fukanzazengi* (Recomendación General sobre los principios de Zazén), el cual debió haber sido visto como el manifiesto del nuevo budismo de Dōgen con relación al instaurado budismo de Japón. Al comienzo del libro del libro, Dōgen proclamó:

¹² El *Kenzeki* revisado de Menzan, afirma que Rujing murió en 1228, un año después del regreso de Dōgen a Japón. No obstante, luego de estudiar el registro de las enseñanzas de Rujing y los de otros maestros zen de la época, Satō Shūkō de Komazawa sugiere que la muerte de Rujing sucedió en el séptimo mes de 1227. Esto fue muy cercano al momento en que Dōgen regresó a Japón, más o menos un mes después de su partida de China.

“Si la vía es originalmente perfecta y universal, ¿por qué diferenciamos entre práctica e iluminación? Si el supremo Dharma está libre, ¿por qué necesitamos esforzarnos para alcanzarlo? Puesto que toda la verdad total no tiene nada que ver con el polvo del mundo, ¿por qué creemos que hay medios para desempolvlarla? La Vía no está separada de aquí y ahora; entonces, ¿cuál es el sentido de emprender la práctica? No obstante, cuando hay la menor brecha entre dos opuestos, se crean extremos tan separados como el cielo y la Tierra. Cuando “a favor” y “en contra” están diferenciados, aunque sea inconscientemente, estamos condenados a perder la mente de Buddha. Debería quedar perfectamente claro que las infinitas recurrencias del renacimiento son debidas a nuestra discriminación mental, mientras que el engaño de este mundo surge de la incesante persistencia en la deliberación egoísta. Si quieres sobrepasar incluso la cima del avance espiritual, deberías entender claramente el aquí y ahora tal como es (*jikige no jōtō*). Aunque hagas alardes de tu comprensión del Dharma y estés ricamente dotado de iluminación, aunque alcances la vía e ilumines tu mente, aunque estés a punto de entrar al mundo de la iluminación con un espíritu elevado, estás aun lejos de la liberación total en la cual la iluminación misma es trascendida (*shusshin no ro*). Si bien el Buddha estaba provisto de conocimiento natural, se sentó en zazen por seis años. Bodhidharma nos dejó el legado de la mente que aspira el despertar, y sin embargo se sentó frente al muro por nueve años. Estos eran los sabios de la antigüedad. ¿Por qué no podemos practica como ellos? Por tanto, desiste de perseguir las palabras y las letras intelectualmente y reflexiona sobre tí mismo hacia adentro (*ekō-henshō*). Así tu cuerpo y mente serán abandonados naturalmente y tu naturaleza original (*honrai no memmoku*) será realizada. Si quieres alcanzarlo, practica zazen de inmediato”.

La afirmación anterior indica la dirección y el carácter del pensamiento y la actividad de Dōgen en el siguiente período de su vida. En la más simple y pura forma de sólo-zazen, Dōgen encontró la esencia y prototipo del culto budista tanto como el mito y la cristalización de la práctica e iluminación.

Dōgen permaneció en Kenninji por tres años. Mientras tanto, a medida que las características de su zen se manifestaban en sus enseñanzas y educación de sus discípulos, y su

nombre se hizo cada vez más famoso, parece que las enemistades tanto de Kenninji como de Hiei se agravaron. Fue tal vez este antagonismo lo que al final llevó a Dōgen a mudarse en 1230 a un templo abandonado llamado An'yōin en Fukakusa. Mientras estaba en An'yōin, Dōgen escribió el Shōbōgenzō, “Bendōwa”,¹³ que expone sus principios básicos en forma de dieciocho preguntas y respuestas. Expandiendo el pensamiento básico del Fukanzazengi, Dōgen aclara el propósito de escribir este capítulo, lo cual también se aplica a sus escritos posteriores:

“En nuestro país, los principios de la práctica de zazen no han sido transmitidos. Es una situación triste para aquellos que tratan de entender zazen. Por esta razón me he esforzado en organizar lo que aprendí en China, para transcribir las enseñanzas de algunos maestros sabios y por tanto, impartirlas a aquellos que desean practicar y entender zazen”.

Así, con el Fukanzazengi y el capítulo “Bendōwa”, Dōgen sentó la piedra angular de su baluarte religioso y filosófico. Sobre esta base, el budismo zen de Dōgen, aunque inicialmente trasplantado de China, gradualmente se desarrolló en una forma distintiva japonesa que era producto del modelo simbólico que Dōgen había heredado de las tradiciones budistas (las cuales fueron desarrolladas en gran medida más tarde), su propia idiosincrasia y las peculiaridades históricas del Japón del siglo trece. La vía fue transmitida y transformada.

Mientras el número de sus seguidores se fue incrementando progresivamente, Dōgen se mudó de nuevo en 1233, esta vez al templo Kannon-dōriin en Fukakusa que había sido construido como el templo Gokurakuji y sostenido por la familia Fujiwara por generaciones. La vida de Dōgen durante los siguientes diez años (1233-1243) fue su período más creativo literariamente y por otro lado: expandió el templo Kannon-dōriin en el templo Kōshō-hōrinji, aceptó a Kōun Ejō (1198-1280) como su discípulo y monje líder (*shuso*) del templo y escribió cuarenta y cuatro capítulos del Shōbōgenzō, incluyendo capítulos tan crucialmente importantes

¹³ El Bendōwa no fue considerado originalmente parte de la colección del Shōbōgenzō, ya que no fue descubierto sino hasta el siglo diecisiete. Cuando el maestro Sōtō Manzan Dōhaku (1636-1715) compiló el Shōbōgenzō de ochenta y cuatro capítulos, por ejemplo, fue añadido como un apéndice. Fue incluido como el primer capítulo del Shōbōgenzō de noventa y cinco capítulos en 1816, la primera publicación grabada en madera del Shōbōgenzō, y desde entonces, hasta hace muy poco, el Bendōwa ha sido considerado el primer capítulo de la gran obra filosófica de Dōgen. Hoy día los académicos no consideran al Bendōwa como parte de la compilación del Shōbōgenzō y lo consideran un apéndice.

como el “Genjōkōan” y “Busshō”, el *Eihei shoso gakudō yōjinshū*, y el Tenzo-Kyōkun. Estos eventos estaban íntimamente conectados entre sí.

En el invierno de 1234, Ejō se hizo discípulo de Dōgen. Desde los diecisiete años Ejō había estado estudiando escuelas del budismo tales como Tendai, Shingon, Kusha (Abhidharmakośa) Jōjitsu (Satyasiddhi) y Hossō (Yogācāra) en el Monte Hiei y más tarde la escuela de la Tierra Pura de Shōkū (1147-1247) y budismo zen con Kakuan de Tōnomine. Por tanto, Ejō ya era muy versado en budismo en general. Probablemente encontró a Dōgen por primera vez al poco tiempo de su regreso de China. Aunque Ejō era dos años mayor que Dōgen, debió haberse impresionado con su fresca interpretación del budismo en general y del zen en particular. Dos años después de este primer encuentro, Ejō se hizo discípulo de Dōgen. Por cerca de veinte años, a partir de ese momento y hasta la muerte de Dōgen, maestro y discípulo trabajaron juntos para fundar el zen Sōtō en Japón. El momento del discipulado de Ejō fue crucialmente importante ya que Dōgen necesitaba un ayudante capaz para la educación de sus discípulos, la administración del templo y también para la inminente fundación del templo Kōshōji.

En el decimosegundo mes de 1235, Dōgen comenzó una campaña de recolección de fondos para la construcción de la nueva sala de los monjes (*sōdō*), centro de las actividades monásticas. A la luz de las calamitosas circunstancias de la época, esto debió haber sido bastante difícil; no obstante, la terminación de la sala se llevó a cabo en el otoño del siguiente año. En el *Shōbōgenzō Zuimonki*, Ejō reportó las siguientes observaciones hechas por Dōgen:

“No debe pensarse necesariamente que es por el crecimiento del budismo que estamos haciendo campaña para la construcción de la sala de los monjes y nos esmeramos en este proyecto. En el presente, el número de estudiantes es todavía pequeño, de modo que en lugar de no hacer nada y perder el tiempo, quiero ofrecer una oportunidad a aquellos que se han extraviado para que se familiaricen con el budismo y al mismo tiempo, proveer un lugar para que los monjes practiquen zazen. Tampoco deben lamentar si el proyecto original no llega a completarse. No me angustiaraé aunque si las personas en el futuro, viendo sólo una columna, piensen que a pesar de mis intenciones, fracasé en terminarlo”.

En el décimo mes de 1236, la ceremonia de inauguración de la sala monástica se realizó exitosamente y el templo fue oficialmente llamado Kōshō-hōrinji. Como veremos, este fue un evento crucial en la historia del budismo zen japonés, porque fue la realización de la visión de Po-chang en la cual, la sala de los monjes era el centro de la vida monástica. En el decimosegundo mes, Dōgen nombró a Ejō primer discípulo y su función era asistir al abad en todos los asuntos educativos y religiosos en la comunidad monástica. Al mismo tiempo, Ejō dio su primer sermón en lugar de Dōgen. Más o menos un año después, se añadió al templo la sala del Dharma (*hattō*) gracias a los esfuerzos de Shōgaku Zenni. Esto, combinado con la sala del Buddha (*butsuden*) que ya existía desde el comienzo, marcó la realización del sueño de Dōgen en el cual la sala de los monjes, la sala del Dharma y la sala del Buddha se convirtieron en los tres edificios más importantes de una comunidad monástica. El templo Kōshō-hōrinji fue gradualmente tomando forma como uno de los centros más poderosos del budismo en Japón.

Dōgen abrió su comunidad monástica para todos, sin importar la inteligencia, el estatus social, el sexo o la profesión. Su religión fue a carta cabal la religión de la gente, como lo fueron otras “nuevas” sectas budistas de Kamakura. Su universalismo lógico fue intachable, aunque no siempre consistente. Dōgen escribió: “En su exceso de misericordia los buddhas y ancestros han abierto la puerta de la compasión sin límites (*kōdai no jimon*) de modo que los seres sensibles puedan ser llevados a la iluminación. ¿Quién en todos los cielos y en la tierra podría no entrar por ella? Dōgen, al igual que Shinran proclamó: “Hay una vía muy fácil para convertirse en Buddha” y “Sólo-zazén es de la mayor importancia para el crecimiento de un monje zen. A través de la práctica de zazén, independiente de la inteligencia, uno madura de manera natural”. También dijo:

“El verdadero aprendizaje de la Vía no depende de la inteligencia innata o del aprendizaje adquirido, tampoco de la astucia o de la agilidad. Esto no debe interpretarse como un llamado para ser como un ciego, un sordo o un tonto. La verdad no emplea la erudición ni la elevada inteligencia; de modo que no se desesperen de ser dotados de lentitud o inteligencia inferior. Puesto que el verdadero aprendizaje de la Vía debería ser fácil”.

Los trabajos de Dōgen están llenos de frases similares. A pesar de su origen aristocrático y su erudición filosófica, nada era más ajeno a su pensamiento que la condescendencia social o la arrogancia intelectual.

La religión de Dōgen abolió la separación entre monjes y laicos. “Aquellos que creen que la actividad mundana es un obstáculo para el Dharma del Buddha sólo saben que no hay Buddha-dharma en la vida mundana; ellos no saben que no hay vida mundana en el Buddha-dharma.” Monjes y laicos son en esencia uno y lo mismo. “Eso [la iluminación] depende”, escribió Dōgen, “solamente de si tienes un deseo sincero de buscarla, no de si vives en un monasterio o en el mundo secular”.

Sin embargo, Dōgen también escribió:

“De todos los buddhas en los tres períodos y diez direcciones, ni un sólo buddha alcanzó la budeidad en la vida secular. Debido a estos buddhas del pasado, el monacato y la ordenación tienen sus méritos. La obtención de la Vía para los seres sensibles depende necesariamente de la vida monástica y de que reciban los preceptos. De hecho el monacato y el voto de observar los preceptos, al ser la inmutable ley de los buddhas, poseen méritos ilimitados. Aunque en las sagradas enseñanzas existe la opinión que defiende la obtención de la iluminación a través de la vida seglar, esta no es la enseñanza correctamente transmitida.... Lo que los buddhas y ancestros han correctamente transmitido es llegar a ser buddha a través de la vida monástica”.

Dōgen llegó a decir que “incluso si un monje viola los preceptos, es superior a una persona laica que no haya roto sus preceptos”. Aquí yace uno de los problemas más espinosos en los estudios sobre Dōgen – su visión del monacato y el laicismo. No obstante, como podremos verlo en mayor detalle más adelante, Dōgen sostuvo de comienzo a fin que el “no tener hogar” era la posibilidad ideal o el modelo del budismo correctamente transmitido que trascendía tanto a los monjes como a los laicos en su sentido ordinario. El universalismo de Dōgen se concibió en términos de elitismo monástico, es decir, Dōgen sostuvo la vida monástica como un desafío a sus

contemporáneos budistas tanto como a los partidarios del laicismo de su época. La vida monástica no era un retiro del mundo, sino una protesta, una invitación, una recomendación al mundo. Es en esta luz que entendemos la idealización de Dōgen del monacato y su incansable insistencia de que sus discípulos persiguieran la Vía por el bien de la Vía, sin complacerse con los intereses y las preocupaciones mundanas. Fundamentalmente hablando, el ideal del monacato era el ideal de todo ser humano – nacer era la propia iniciación a la vida monástica. Escribió:

“Por tanto, ya seas un ser celestial, humano, regente o empleado público, ya seas un laico, monje, sirviente o bestia, deberías mantener los preceptos budistas y los hábitos monásticos correctamente transmitidos con el fin de convertirte en hijo de Buddha. De hecho este es el camino más corto para ingresar al rango de Buddha”.

Esto era muy diferente de las aproximaciones adoptadas por sus contemporáneos como Shinran y Nichiren, mientras que igualmente anti-seculares y antiautoritarios, abordaban el asunto de la liberación adaptando la vía a los niveles de personas comunes (*taiki-seppō*) que estaban viviendo en la Era de la Ley Decadente. La vía fácil que instaba a la recitación de “Namu-Amida-Butsu” (*myōgō*) y “Namu-Myōhō-Rengekyō” (*daimoku*), era “superior” a los otros métodos precisamente porque estaba superlativamente adaptada a la situación religiosa de la época. Este era el medio por el cual estos líderes se comprometían con la existencia humana.

Por otro lado, adaptarse a mentes inferiores y mediocres le interesaba muy poco a Dōgen. A este respecto, Dōgen mantuvo su elitismo aristocrático mientras que al mismo tiempo detestaba cualquier adulación al poder y a la autoridad. Debemos recordar que en estos tiempos hubo incesantes terremotos, epidemias incendios, hambrunas, desasosiego social y demás, que trajeron sufrimiento incalculable sobre la población entera. Pero, a diferencia de Shinran y Nichiren, Dōgen parece haber permanecido impassible ante esto, no por falta de compasión sino porque su compasión estaba modulada en una clave diferente, aunque muchos sin duda lo interpretaron como inadecuado e inhumano.

Dōgen repudió, al menos en principio, la discriminación religiosa entre sexos. Con respecto a la pregunta de si zazen puede ser practicado por hombres y mujeres en la vida secular o sólo por monjes, Dōgen respondió: “La comprensión del Dharma, como enseñaron los ancestros, no

depende de las diferencias de sexo ni de rango”. Su defensa de la igualdad de sexos fue afirmado con mayor elocuencia en lo siguiente:

“Algunas personas, tontas al extremo, piensan en una mujer sólo como objeto de placeres sensuales y la ven de esta manera sin corregir su opinión. Un budista no debe hacer esto. Si un hombre detesta a una mujer como objeto sexual, ella debería detestarlo a él por la misma razón. Tanto el hombre como la mujer se convierten en objetos y así llegan a estar igualmente implicados en el engaño”.

Dōgen continúa:

“¿Qué acusación hay contra una mujer? ¿Qué virtud hay en un hombre? Hay hombres malvados en el mundo; hay mujeres virtuosas en el mundo. El deseo de escuchar el Dharma y la búsqueda de la iluminación no dependen forzosamente de la diferencia de sexo.”

Así, Dōgen ridiculizó la práctica budista de “no admisión a mujeres” (*nyonin-kinzei*) como “un asunto risible en Japón”. La rápida expansión del budismo de Dōgen puede verse en el hecho de que hubo necesidad de construir muy pronto un anexo (*jūundō*) a la sala de los monjes en 1239. Para conmemorar este evento, Dōgen escribió las veintiuna instrucciones para la vida en el anexo en su *Kannon-dōri Kōshō-gokokuji jūundōshiki*, que comienza con la frase: “Aquellos que tienen mente creyente y han abandonado los deseos mundanos por fama y ganancia pueden entrar. Aquellos que carecen de sinceridad no deben unirse; si entran equivocadamente deben partir luego de la debida reflexión”. Y: “la congregación en la sala debe estar en armonía unos con otros así como la leche y el agua, y esforzarse por vivir de acuerdo con la Vía”. El libro termina con la observación: “Las anteriores instrucciones son el cuerpo y mente de los buddhas y ancestros: venérenlas y síganlas”.

En 1241, discípulos aptos como Ekan, Gikai (1219-1309), Giin, Gien, Gijun y otros (que habían sido discípulos de Dainichibō Nōnin) se unieron a la comunidad de Dōgen.¹⁴ Es

¹⁴ Ekan no fue discípulo de Dainichi Nōnin. Ekan y Koun Ejō eran hermanos en el Dharma, ambos ordenados por Bucchi Kakuan, heredero en el Dharma de Nōnin. Gikai, Giin, Gien, Gijun y otros monjes” mencionados antes, eran discípulos de Ekan.

significativo notar que Dainichibō Nōnin fue el favorito entre los budistas japoneses para establecer un “zen puro” (*junsui-zen*) en el país, por encima del “zen mezclado” (*kenju-zen*) – esta labor, no obstante, vino a ser consumada por Dōgen y sus discípulos.¹⁵

Así, la orden original de la secta Sōtō en Japón estuvo formada por un compromiso profundo con el zen puro. Como lo veremos, Dōgen quiso establecer un budismo zen en pleno derecho, sin adulteraciones, que estuviera claramente diferenciado de todas las escuelas no-zen del budismo, lo mismo que de aquellas escuelas zen que estaban mezcladas con budismo esotérico. Dōgen, al igual que Dainichibō Nōnin, era apasionadamente purista a este respecto e indomablemente independiente de todas las escuelas budistas.

Debemos anotar que Hatano Yoshishige, un muy conocido miembro de la corte suprema del shogunato en Rokuhara, se convirtió en devoto seguidor de Dōgen y con el tiempo llegó a ser monje. Hatano jugaría un papel importante en el desarrollo posterior de la religión de Dōgen.

La fundación del templo Kōshō-hōrinji y la asistencia de Ejō dieron a Dōgen una oportunidad favorable para el desarrollo de su actividad creativa que mencioné antes. El núcleo del pensamiento de Dōgen maduró durante este período.

¹⁵ Parece que Dōgen no consideró en realidad la enseñanza y práctica de Dainichi Nōnin y su linaje, la *Nihon Daruma-shū* (Escuela Daruma japonesa), como auténtica.

Al estudiar el texto de la *Nihon Daruma-shū* titulado *Jōshōtōkakuron* (Tesis sobre la Obtención del Despertar Último), Ishii Shūdo encontró que la enseñanza de Nōnin estaba esencialmente basada en Zongjinglu (j.: Sugyōroku; Colección de la Fuente del Verdadero Espejo) de Yongming Yan-shou (j.: Yōmyō Enju, 904-75). Yongming apoyó la unificación de las escuelas de enseñanza con la escuela zen, una recomendación que Dōgen criticaba.

También Nōnin recibió la transmisión del Dharma del maestro zen rinzai chino Zhuoan Deguang (j.: Setsuan Tokkō, 1121-1203), un heredero de Dahui Zonggao (j.: Daie Sōkō, 1089-1163) quien era un defensor del zen *kenshō* y crítico de la práctica de la iluminación silenciosa de la escuela Sōtō. Dōgen fue muy crítico del linaje y la práctica del *kenshō jōbutsu* (hacerse buddha viendo la naturaleza). En el *Denkōroku* (Transmisión de la Luz), Keizan Jōkin describió el primer encuentro entre Koun Ejō, quien en ese entonces era del linaje *Dharuma-shū*, y Dōgen, quien acababa de regresar de China. De acuerdo con el relato, Ejō pensó para sí, “Entiendo las enseñanzas [Tendai] de las tres cesaciones y las tres contemplaciones y he comprendido la práctica esencial de la aproximación única del budismo de la Tierra Pura. Más aún, he estudiado en Tōnomine [con Kakuan] y captado el fondo de ver la naturaleza esencial, llegar a ser buddha en seguida. ¿Qué pudo haber traído Dōgen [de China]? (Registro de la Transmisión de la Luz: *Denkōroku* del maestro Keizan, p. 267).

Durante el encuentro, las palabras iniciales de Dōgen concordaban con la comprensión de Ejō, pero luego de varios días de conversación, Dōgen cambió su perspectiva radicalmente. El relato dice que Ejō trató de discutir las afirmaciones de Dōgen pero pronto se dio cuenta que la comprensión del Dharma de Dōgen era superior a la suya. Como resultado de este encuentro Ejō le pidió a Dōgen que lo aceptara como discípulo. Esta anécdota y de hecho los propios escritos de Dōgen, ilustran con claridad que Dōgen era crítico de las prácticas orientadas al *kenshō* tal como la práctica *kenshō jōbutsu* de la *Nihon Daruma-shū*.

La aceptación de Ekan y sus discípulos fortaleció la sangha de Dōgen, pero luego de su muerte, surgieron disputas y desarmonía entre sus discípulos, que con el tiempo produjeron la división de la sangha en varias facciones.

A medida que el tiempo pasó, el mismo Dōgen se sintió impulsado a articular su posición de manera más definitiva, con el fin de diferenciarse de las otras escuelas del budismo. Como ya lo noté, criticó de manera decidida, tanto el budismo establecido como el nuevo. Temprano en su carrera, reprochó el budismo de la Tierra Pura con lo siguiente:

“¿Sabes cuáles son los méritos obtenidos de la lectura de los sutras y la práctica del *nembutsu*? Es de lo más lamentable que alguien crea en la virtud de mover la lengua o alzar la voz. Al tomarlo por el Dharma, ellos se alejan cada vez más.... Tratar de realizar la Vía por medio del *nembutsu* – moviendo la lengua tontamente diez millones de veces – puede compararse a salir para Yüeh [sur] dirigiendo las ruedas de su carroza hacia el norte.... Alzar la voz incesantemente es lo mismo que una rana croando día y noche en un campo de arroz en la primavera. Es, después de todo, inútil”.

En el contexto de esta crítica de escuelas como Hokke, Kegon, y Shingon, Dōgen escribió: “Un budista no debería discutir sobre la superioridad o la inferioridad de las doctrinas, ni establecer disputas sobre la profundidad o superficialidad de las enseñanzas, sino sólo sobre la autenticidad o ilegitimidad de la práctica”. Dōgen criticó incansablemente a los budistas de estas escuelas, llamándolos “los estudiosos que cuentan palabras y letras” (*monju o kazouru gakusha*). De modo incisivo Dōgen se alejó del budismo de orientación académica, definiendo su propia religión como la intención de la autenticidad de la práctica, por la cual él tenía un ardiente sentido de misión y un obstinado purismo.

Junto con su popularidad creciente, esta obstinación y sentido de misión no dejaron de irritar a los budistas de mente conservadora, en especial aquellos en el monte Hiei. La posición de Dōgen en el templo Kōshō-hōrinji estuvo crecientemente amenazada por estos tradicionalistas. Al mismo tiempo, sin embargo, Dōgen recibió una atractiva invitación de Hōjō Yasutoki para visitar Kamakura aunque la rechazó de plano, tal vez porque su espíritu antiautoritario no le permitía aceptarla.¹⁶

¹⁶ No se encuentra evidencia en ningún material biográfico que indique que Hōjō Yasutoki, el regente del gobierno de Kamakura, hubiera invitado a Dōgen a Kamakura. En el Shōbōgenzō Zuimonki Dōgen simplemente dice que alguien lo invitó a esa ciudad.

A pesar de esto, Dōgen dedicó el *Gokoku Shōbōgi* (Significado del Dharma Correcto para la protección de la Nación) a la autoridad imperial, lo cual provocó la furia Hiei hacia él. Al hacerlo, Dōgen siguió los pasos de otros budistas japoneses y/o la leal tradición familiar de los Murakami Genji, lo que reveló su profundo compromiso con otros religiosos, nobles y guerreros – el bien conocido campo tripartita del más elevado escalón del Japón Kamakura.

Una propuesta para mudar su centro monástico a la provincia de Echizen llegó de Hatano Yoshishige, quien le ofreció su propiedad en la provincia para la construcción de un nuevo monasterio. La aceptación de Dōgen de esta propuesta pudo haber sido precipitada por varios factores:¹⁷ (1) Como lo vimos, la presión ejercida por el budismo establecido llevó a Dōgen a la comprensión de que la visión original del ideal de vida monástica era insuperablemente difícil de cumplir en su entorno presente. (2) Como lo sostiene Furuta, su sentido de rivalidad con la secta Rinzai, en particular con Enni Ben'en (1202-80) del templo Tōfukuji – el contemporáneo más poderoso de Dōgen – pudo haberlo llevado a un esfuerzo más introspectivo de establecer el Sōtō zen como opuesto al zen Rinzai, a pesar de su defensa de un budismo universal. Muy significativo, sus afirmaciones anti-rinzai se hicieron especialmente frecuentes alrededor de 1243 y de ahí en adelante. (3) Dōgen era cada vez más consciente de las observaciones de Ju-ching: “No permanezcas en el centro de ciudades o pueblos. No hagas amistad con regentes o ministros de estado. Permanece en montañas y valles profundos para comprender la verdadera naturaleza de la humanidad”. (4) Los anhelos insaciables de Dōgen por la naturaleza en lugar de la conmoción urbana crecieron en este período como lo expresa en su exaltación de las montañas y las aguas (*sansui*): “Desde un comienzo inmemorial las montañas han sido el hábitat de los grandes sabios. Hombres sabios han hecho de las montañas sus aposentos secretos, su cuerpo y su mente. Por ellos las montañas son comprendidas”. Finalmente: (5) estas circunstancias y factores reforzaron su creencia original en el budismo monástico (*shukke-Bukkyō*), en lugar del budismo laico (*zaike-Bukkyō*). El budismo monástico fue visto por Dōgen desde un comienzo de manera consistente, como el modelo de budismo. Tristemente, Dōgen tuvo que haber comprendido la imposibilidad de este ideal de monacato universal en el ambiente mundano. Tal

¹⁷ Steve Heine comenta algunas hipótesis recientes de estudiosos de Dōgen con respecto a las razones para Dōgen moverse de Kioto a Echizen en su libro *Did Dōgen Go to China?* (¿Fue Dōgen a China?, Oxford: Oxford University Press, 2006), p.155, sección 5.

vez, un poco pesimista, estuvo cada vez más atraído hacia una comunidad de pocos elegidos para lograr su visión utópica.

Este cambio en el énfasis, aunque no en la esencia, contrastó significativamente con su postura inicial, llámese la diseminación más amplia posible y la popularización del zen en Japón. No obstante, su nuevo hincapié en el elitismo, en lugar del universalismo, no implicó en lo más mínimo el abandono de su misión de cambiar el mundo tanto como a sí mismo. No debemos minimizar el significado social del ascetismo monástico a este respecto.

En el séptimo mes de 1243, Dōgen dejó el cuidado del templo Kōshōji a su discípulo Gijun y llegó a la provincia de Echizen. Inmediatamente entró en un pequeño templo llamado Kippōji, que se encontraba en mal estado desde hacía tiempo. Dōgen permaneció en Kippōji y ocasionalmente iba a Yamashibu a predicar. Aunque el período de Kippōji duró poco menos de un año, alejado del mundo por la pesada nieve, predicó y trabajó tan enérgicamente como siempre y produjo veintinueve capítulos del *Shōbōgenzō*. Estuvo incuestionablemente firme en lo más alto de su productividad literaria.

Al mismo tiempo, Hatano Yoshishige y otros discípulos laicos se habían puesto en la construcción del templo Daibutsuji, al cual Dōgen se trasladó el séptimo mes de 1244. La sala del Dharma y la sala de los monjes fueron construidas rápidamente una después de la otra y en 1245, Dōgen anunció la observación del período de *geango* por primera vez en la historia de la nueva sede.

En 1246, Dōgen cambió el nombre de Daibutsuji por el de Eihei-ji. “Eihei” significa “eterna paz” y fue el nombre de la era en la última dinastía Han durante el cual se dice que el budismo fue introducido en China. Con este nombramiento, Dōgen señalaba la introducción de la paz eterna del budismo en Japón. Finalmente había realizado su tan anhelado sueño – del establecimiento de una comunidad monástica ideal, tal como había sido previsto por Po-chang Huai-hai (720-814), en el seno de montañas y valles. Echizen era un lugar ideal para tal comunidad, ya que estaba físicamente alejado de Kioto y Kamakura y por lo tanto, libre del budismo establecido, del complejo de poder imperial Fujiwara y de la clase guerrera. El templo Eihei-ji se convirtió en símbolo del “centro del mundo” (*axis mundi*) en la religión de Dōgen y sus seguidores.

En el período de Daibutsuji-Eiheiji (1244- 53), Dōgen escribió sólo ocho capítulos del Shōbōgenzō. Dirigió sus esfuerzos primeramente a la formulación y orientación de los preceptos morales y las reglas disciplinarias para la comunidad monástica, en lugar de la manifestación de su pensamiento.¹⁸ Este periodo estuvo caracterizado por su concentración en los rituales de cada aspecto de la vida monástica. Escribió, por ejemplo, el *Taidaiko goge jarihō* (1244), el cual establece las sesenta y dos reglas de comportamiento de los miembros más jóvenes de la comunidad monástica (a diferencia de aquellos que han recibido entrenamiento por cinco años o más); el *Nihinkoku Echizen Eiheiji chji Shingi* (1246), en el cual los seis líderes administrativos eran instruidos en su tratamiento de los menores (En contraste con el *Taidaiko goge jarihō*, escrito para los líderes monásticos); el *Bendōhō* (hacia 1244-46), que contenía instrucciones minuciosas para el zazen de madrugada, de mañana, tarde y noche, todos los aspectos de la vida diaria en la sala de los monjes tales como lavarse la cara, vestir el hábito y dormir; el *Eiheiji jikuimmon* (1246), en el cual Dōgen exalta el significado espiritual de preparar y tomar la comida (sus instrucciones estaban impregnadas de su creencia de que comer en sí mismo era un asunto espiritual); el *Fushuku hampō* (alrededor de 1246-53), que especificaba en detalle minucioso las maneras y reglas en las comidas siguiendo la metafísica de Dōgen para comer, en la cual la comida y el Dharma son indiferenciadamente uno; el *Kichijōzan Eiheiji shuryō Shingi* (1249), en donde Dōgen formuló el código de conducta para la biblioteca monástica, que era vista como el centro de la vida intelectual, y el *Eihei jūryo seiki* (1249), en el cual aconseja a los discípulos no involucrarse o atender a los poderes políticos o religiosos. Tales formulaciones morales y culturales estaban derivadas directamente de su concepción de sacralidad de cada aspecto de la vida; estaban vistos como expresiones libres de la naturaleza de buddha y no sólo como reglas y códigos que regulaban la vida de los monjes ordinarios.

Así el monasterio Eiheiji fue una exclusiva comunidad religiosa y educativa de los mejores buscadores que tenían una inquebrantable determinación de crecer en la sabiduría y la compasión de la vía del bodhisattva y en ese aspecto convertirse en miembros de la tradición familiar de los

¹⁸ En cualquier período de la vida de Dōgen podemos medir el nivel de sus actividades docentes al estudiar el número de sermones en el Dharma registrados en el Eihei Kōroku (Extenso registro de Dōgen). De 531 sermones en el dharma registrados en el Eihei Kōroku, sólo 126 fueron dados en Kōshōji antes de que su asamblea se moviera a Echizen. Los otros 405 fueron dados durante el período Daibutsuji/Eiheiji de 1245 a 1252. Sólo en 1246, por ejemplo, dio setenta y cuatro, aproximadamente uno cada cinco días. Dōgen también revisó los viejos capítulos del Shōbōgenzō durante esta época y escribió doce nuevos (posteriormente llamados la versión del Shōbōgenzō de doce capítulos). Por lo tanto es claro que su productividad no declinó luego de mudarse a Echizen.

buddhas y ancestros (*busso no kafū*). Esta comunidad estaba también designada como la comunidad de la verdad (*shinjitsu-sō*), la comunidad de paz y armonía (*wagō-sō*) y la comunidad de la pureza (*shōjō-sō*).

Por cerca de siete meses entre el octavo mes de 1247 y el tercer mes de 1248, Dōgen predicó ante Hōjō Tokiyori del gobierno de Kamakura, pero declinó su ofrecimiento de una propiedad en la provincia de Echizen. A la luz de su rechazo a la invitación de Yasutoki, la visita de Dōgen a Kamakura pudo haberse interpretado como una contradicción a sí mismo; su cumplimiento pudo haberse debido probablemente a una solicitud de Hatano Yoshishige. Hay diversas especulaciones sobre lo que Dōgen recomendó o conversó con Tokiyori durante su estadía en Kamakura; la cuestión aún está abierta a una mayor investigación.

En 1250, el ex-emperador Gosaga envió a Dōgen el ofrecimiento de otorgarle el hábito púrpura.¹⁹ Dōgen lo rechazó más de una vez, pero finalmente lo aceptó ante la insistencia imperial. No obstante, Dōgen no vistió el hábito hasta el final de su vida. Desde cerca de 1250 en adelante, sufrió de una salud enfermiza, y su participación en las actividades monásticas se vio²⁰ bastante obstruida. Su condición empeoró cerca del verano de 1252. Sin embargo en el primer mes de 1253, Dōgen escribió el Shōbōgenzō “Hachi-dainingaku”, que sería su último mensaje a sus discípulos en anticipación a su próxima muerte. De acuerdo con las observaciones de Gien y de Ejō, insertadas al final de ese capítulo, Dōgen quería componer un total de cien capítulos para

¹⁹ La historia de Dōgen recibiendo el hábito púrpura del ex-emperador aparece sólo en el Kenzeiki revisado de Menzan. Ningún material biográfico anterior la menciona y los académicos de hoy día la consideran ficticia.

²⁰ De acuerdo con el Eihei Kōroku, Dōgen dio cincuenta y un sermones en el Dharma en 1252 y el último sermón formal registrado con una fecha fue dado el día de la iluminación de Buddha, el octavo día del decimosegundo mes de 1252. Parece que Dōgen estuvo activo hasta esta ocasión y escribió el Hachi-dainingaku (Ocho Despertares de los Grandes Seres) el siguiente mes.

Traducción: © 2012 Buddha Soto Zen. Traducido por Densho Quintero.

Original: © 2010, Shohaku Okumura “*Realizing Genjo Koan. The key to Dogen’s Shobogenzo*” (Boston: Wisdom Publications, 2010), Appendix 3, pp. 211-261. La traducción en español del **Apéndice 3** del libro mencionado, se presenta al público gracias al permiso de la casa editorial Wisdom Publications. **Uso:** Se puede copiar, reproducir en otro formato, imprimir, publicar y distribuir esta traducción al español a través de cualquier medio siempre que: (1) se ofrezca lo descrito *gratis* solamente; (2) se indique claramente que todo trabajo derivado de éste, incluyendo traducciones, proviene de esta fuente y (3) se incluya el texto completo de esta autorización en cualquiera de los productos derivados de esta traducción. En todo lo demás los derechos sobre la traducción en español están reservados.

el Shōbōgenzō, pero no pudo. Ejō escribió: “Desafortunadamente no podemos ver una versión de cien capítulos. Este es un motivo de gran pena”.

En el séptimo mes, Dōgen nombró a Ejō su sucesor como superior del monasterio Eihei-ji. Siguiendo los consejos de Hatano Yoshishige, de mala gana Dōgen dejó Echizen hacia Kioto en el siguiente mes para buscar cuidado médico, acompañado por Ejō y algunos otros discípulos. Fue tratado en casa de su discípulo laico Kakunen en Kioto. Sin embargo, su enfermedad, tal vez agravada por el viaje, estaba ya demasiado avanzada para ser curada por algún tratamiento médico.

En el octavo mes de 1253, Dōgen se despidió de sus dolientes discípulos y murió en postura de zazen.