

**Visión de la realidad en la cultura japonesa.
El caso de Dogen, maestro de Zen**

JUSTINO RODRÍGUEZ
Universidad Tenri, Nara (Japón)

El Gran Camino de todos los Budas y el objetivo último en el budismo es librarse de la vida y de la muerte y alcanzar la iluminación. La vida y la muerte, ambas son la apariencia actual de la verdad. Todos y cada uno de los instantes tienen existencia total¹.

INTRODUCCIÓN

Japón no es como muchos occidentales se imaginan. Sin embargo desde mediados del siglo XIX cuando lo visitaron los rusos y lo presionaron los americanos para que abriera sus puertos al mundo y, después, cuando reestableció el poder imperial pasando de las manos de los guerreros a la corte imperial en 1867, Japón ha estado en el punto de mira y ha sido objeto de estudio del Occidente. Japón ha sabido permanecer envuelto en una nube de misterio, de misticismo, como el velo o celosía (*misu*) que separaba al emperador de sus súbditos. Detrás de ese velo, el monarca veía al súbdito visitante, pero el súbdito no podía ver al monarca porque se lo impedía la celosía.

Ha pasado ya más de un siglo y medio, sin embargo Japón sigue siendo un país admirado, pero desconocido. Ha sabido crear una especie de misterio alrededor de esa realidad que es Japón que lo mantiene en gran manera mítico.

¹ Dogen: *Shobogenzo, A complete English translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law)*, translated by Kosen Nishiyama and John Stevens, Vol. I, Daihokkaikaku, 1975, p. 81. (Sección Zenki).

Unos 250 años antes de la Reforma Meiji, España y Portugal sabían bastante más de Japón que conocemos ahora, porque durante unos 80 años estuvieron presentes en el Japón del s. XVI y principios del s. XVII y dejaron en él la impronta de su cultura: la imprenta, la música, los hospitales, la arquitectura, el pensamiento, restos de su lengua, una semilla muy notable de cristianos y 24 mártires canonizados, uno de ellos gallego: San Francisco Blanco, natural de Orense². Este período constituye una parte importante de nuestra historia que deberíamos volver a estudiar y valorar con mayor objetividad y conocimiento.

Aunque parece que me estoy alejando del tema de mi ponencia, quería decir que, especialmente para nosotros, los españoles, el Japón en el siglo XXI sigue siendo desconocido, lo estamos contemplando a través de los cristales de nuestra cultura y nos parece ver en él casi todo lo que a nosotros nos falta: espíritu, paz, un alto nivel de respeto social, finura y exquisitez poética y artística, profundidad de pensamiento, originalidad, etc. Otros países que lo conocen mejor tienen expresiones más duras: MacArthur, por ejemplo, decía que los japoneses son niños de 12 años. Yo, sin embargo, sí creo que el conocimiento del Japón es uno de los retos más interesantes y, en la misma medida, difíciles que tiene la filosofía occidental.

El escritor y novelista japonés, Shusaku Endo, dijo que la cultura de Japón es como un lodazal (*numa*) que transforma los genes de toda semilla que cae en él. Nakamura Hajime en su libro *Ways of thinking of Eastern Peoples—India, China, Tibet and Japan*³, dice: «La cultura transforma las ideas. Por tanto, una pista para conocer las características de una cultura, es estudiar los cambios de las ideas en las distintas culturas, ver cómo han sido asimiladas y cómo las han transmitido en su forma nueva»⁴.

En el caso de Japón, esto parece ser cierto, aunque normalmente suele ocurrir por el proceso contrario.

La creencia o convicción de que Japón es una tierra que llega a transformar las semillas que en ella se siembran se originó en épocas anteriores y la desarrollaron los pensadores confucionistas de los s. XVII y posteriores, de una manera abierta para defender la idiosincracia y la superioridad de la cultura japonesa. Pensadores como Ogyu Sorai 荻生徂徠 (1666-1728) y Aizawa Seishisai 会沢正志齋 (1782-1863), la aplicaron, además, a la teoría de gobierno, en estudios muy documentados. Usan, para demostrarlo, el ideograma chino «ka» (化) que se aplica a transformaciones químicas y que Bob Tadashi Wakabayashi traduce como «*inducing influence*» (influen-

² San Francisco Blanco fue bautizado en la parroquia de Sobrado do Bispo el 25 de diciembre de 1573, natural de Presada de Punxín, y fue martizado en Nagasaki, Japón, el día 5 de febrero de 1597.

³ NAKAMURA, H.: *Ways of thinking of Eastern Peoples—India, China, Tibet and Japan*, Edited by Philip P. Wiener, University Press of Hawaii, 1981, p. 345.

⁴ Hay que advertir que el concepto de cultura en Japón es parcialmente distinto del occidental. En Japón el concepto abarca a la cultura y a la civilización. (Nota: autor).

cia inducente o persuasiva)⁵. Persiste, pues la idea básica de *fuera*, aunque *persuasiva*. Este ideograma se usa en los cosméticos 化粧品, en el vocablo de ciencia química 化学 y, por supuesto, en el de cultura 文化. El sistema de gobierno que practicaba el emperador consistía en ser considerado como *padre* de todos sus *hijos*, los súbditos, asumiendo también la figura de sumo sacerdote de la religión estatal, el shintoísmo. El emperador debía aparecer como *virtuoso* y estar respaldado por la divinidad solar Amaterasu, los súbditos (hijos) tenían que tener fe en él. Sustentando esta sociedad estaba la cultura (*cultus*), que con su enorme *fuera* (influencia moral) transformaba el pensar y sentir, la mente y el corazón de los súbditos, garantizando la paz y la estabilidad de la nación. Una persona no nacida en Japón, que hubiera recibido esa «profunda transformación» por la fuerza de su elevada cultura, podía ser reconocida como *hijo* (japonés) y el vocablo nacionalidad (naturalización) se denomina «kika» (帰化), retorno-transformación que el diccionario en una de las acepciones interpreta como *kunshu no tokka ni kifuku suru* 君主の徳化に帰服する (revestirse de la virtud del emperador)⁶.

Debido a que no puedo detenerme ahora en este punto citaré a Wakabayashi donde resume parte de una obra clásica del nacionalismo japonés titulada *Kokutai* (Lo esencial para una nación).

1. «Es conveniente y natural que nuestro divino País alumbre el universo entero y que la fuerza moral (kouka 教化) del Emperador no conozca límites»⁷.
2. «Los ritos religiosos y el gobierno son una misma cosa»⁸.
3. Los sabios monarcas son conscientes de que las instituciones políticas y las leyes son insuficientes para darle la paz y la estabilidad al pueblo, por eso crearon el ritual y la música, para ejercer *influencia transformante* (ka, 化) sobre él⁹.
4. Ellos (los monarcas sabios) guiarán subrepticamente al pueblo con la «técnica» del ritual y la música para mantener a los súbditos bajo su influencia. Lo cual tendrá como efecto que el pueblo obedezca sin saber que su sumisión ha sido manipulada¹⁰.

⁵ WAKABAYASHI, Tadashi Bob: *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan*, Council of East Asian Studies, Harvard University, 1986, p. 149. Es una obra que aconsejamos.

⁶ Al final de la entrevista que tuvieron los frailes menores con Hideyoshi, dice Ribadeneira, «y diciendo los frailes que ellos se querían quedar, en confirmación de esta amistad, en su reino, y tenerle por padre, él los recibió por hijos, y los proveería de lo necesario para su sustento». RIBADENEIRA, M.: *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Edit. Católica, Madrid, 1947, p. 337.

⁷ WAKABAYASHI, T. B.: Op. cit., p. 149.

⁸ Ibid., p. 154.

⁹ Ibid., p. 117.

¹⁰ Ibid., p. 119.

I. EL PROBLEMA

1.1. La cultura de China en Japón

El budismo entró en Japón en el siglo VI. A medida que fue pasando de India a China y desde China a Japón, fue sufriendo cambios y transformaciones, pero llegó a ser, y todavía es, una parte esencial de la historia y del modo de pensar de este país. Con el budismo llegó lo más representativo de la cultura y civilización chinas, como la arquitectura, la escritura, las costumbres y el sistema político y filosófico. Los japoneses mantuvieron su lengua propia pero tuvieron que expresar gran parte de sus ideas en la escritura china. La influencia de estas ideas importadas de china sobre los módulos del pensamiento japonés es muy considerable. La fecha de la llegada del budismo, vía Corea, tuvo lugar entre el año 552 y 558. En el año 607 Japón envía su primera embajada a China¹¹.

Según las Primeras Crónicas del Japón (*Nihon Shoki*), los primeros conocimientos que la aristocracia de Yamato tuvo del confucianismo se deben a un tal Wani que vino a Japón en el s.V o VI. Fue, sin duda, durante este tiempo cuando entró la escritura china en Japón, aunque los conocimientos de los ideogramas chinos se limitaran a los inmigrantes educados de Corea, a quienes la corte de Yamato les daba el título de *fuhto* o escribanos¹².

El proceso de asimilación de la lengua y escritura china en Japón fue bastante lento. En algunos poemas religiosos de la Colección Manyoshu, recopilada a finales del s. VIII, aparecen algunos vocablos del sánscrito como *tou*, (estupa o pagoda), *baramin* (brahmin), y pocos más.

Japón empezó a enviar embajadas a China en el año 607 y continuaron hasta el s. IX, durante las dinastías Sui y T'ang. Debido a estos contactos directos con el continente, entre los intelectuales japoneses se fue extendiendo el conocimiento de la lengua china. Pronto encontramos personas que la escribían y hablaban. El pueblo usaba algunos vocablos chinos mezclados con la lengua nativa. En la época de Kamakura (1185-1333), el pueblo, por la influencia de los bonzos y monjes budistas,

¹¹ WHITNEY, Hall, J.: *Japan-From Prehistory to Modern Times*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo 1995, p. 35. Otros datos a modo de información: La última embajada que Japón envía a China, la duodécima, tuvo lugar en el año 838. Desde el siglo V hasta el año 668 en que el reino de Silla, con la ayuda de China, expulsó a Japón y unió a Corea, Japón fue muy activo en la península coreana, lugar extratético en la ruta marina hacia China. La gran reforma de Taika, verdadero golpe de estado, ocurrió en el año 645. En 702 se promulgó el código de Taiho. El templo del Gran Buda de Nara se bendijo en el año 752. El emperador Kanmu reinó desde 781 al 806.

¹² WHITNEY, H.J.: Op. cit., p. 35.

ya usaba bastantes expresiones de la lengua china. El uso del chino siguió extendiéndose durante la época de Edo (1600-1867) hasta la apertura de Japón a Occidente que ocurrió durante la Reforma Meiji¹³.

1.2. El budismo chino y el budismo japonés

Aunque ahora no voy a tratar del individuo, he querido resumir aquí unas breves ideas sobre el tema citando a un experto en esta materia, Trevor Ling, porque creo que nos ayudarán a comprender mejor el tema que intento desarrollar. Según Ling, el budismo no se propone salvar al individuo; al contrario, el individuo constituye un problema que hay que erradicar. Dice a este respecto: *El sujeto que hay que sanar no es el individuo. Sería más exacto decir que el individualismo es la enfermedad que hay que curar*¹⁴. Y en otro lugar: *Podemos decir que la intención de la moralidad budista es el minar, erosionar o debilitar la idea de una individualidad permanente*¹⁵. *Y como este apego es importante para la individualidad la cual, según Buda, fue la raíz y la causa de los males, su destrucción era la condición esencial para curar esa misma enfermedad*¹⁶.

Hablando sobre la relación entre el budismo chino y el budismo japonés, Daito Shimaji dice que el budismo japonés ...«no es más que una rama del budismo de China»¹⁷. Añade, además: *Aunque la influencia del budismo de China en Japón fue muy grande, la aportación del budismo japonés al chino, a pesar de los esfuerzos del monje Genshin (Eshin), fue prácticamente nula*¹⁸.

Japón, según Daito, recibió, pero no aportó ideas nuevas a China, a pesar de que lo intentaran monjes como Genshin.

Las razones que se han dado para explicar por qué fue recibido en Japón con tanta facilidad, se basan en que entre China y Japón hay un modo semejante de razonar y de juzgar y porque tienen unas estructuras sociales y económicas semejantes.

¹³ Muchos monjes budistas y maestros confucianos escribieron libros en chino hasta bien entrado el siglo XVIII. Dos buenos ejemplos son Miura Baien (1723-1789): *Sobre razón y lógica*, y Nakamoto Tominaga (1715- 1746), antitradicionalista y precursor de los estudios de antropología en Japón.

¹⁴ TREVOR, Ling: *Buddha, Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Pelican Books, 1973, p. 136.

¹⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶ *Ibid.*, p. 138. Un estudio exhaustivo del individuo dentro del sistema político japonés que recomendamos es: KOSCHMANN, J. Victor: *Authority and Individual in Japan*, University of Tokyo Press, 1978.

¹⁷ DAITO, Shimaji: *Nihon Bukkyou Kyougakushi*, (Historia de las doctrinas del budismo japonés), Meiji Shoin, Tokio, 1935, p. 346. (Mientras no se diga expresamente, las traducciones tanto del inglés como del japonés son del autor.)

¹⁸ GENSHIN o Eshin Souzu, (942-1017), monje educado en la secta de Tendai (Hiei) que influyó notablemente en Ryounin, Honen y Shinran, los tres fundadores, a su vez, de nuevas sectas, y él mismo considerado como el promotor de la doctrina de Jodokyo o de la Secta del Paraíso.

Matsumiya Kanzan (1686-1780), insiste en que tanto las costumbres como la cortesía y las ideas básicas religiosas son semejantes. Según él, el shintoísmo tendría puntos comunes con el confucianismo e incluso con la cultura y religión indias. Al llegar el budismo la religión que se practicaba en Japón era el shinto. Una característica de la religión de los antiguos japoneses era la creencia en los espíritus residiendo en todas las cosas, animadas e inanimadas. Los japoneses personificaban tanto a los espíritus que residían en las cosas como a los de los antepasados, y los tenían por dioses ancestrales. Creían que todos los espíritus eran seres divinos. Cuando sintieron la necesidad de venerarlos con ritos y ceremonias, construyeron santuarios para reunir en ellos a los espíritus y divinidades. La forma más antigua de los ritos religiosos consistía en invocar y hacer bajar a estos espíritus sobre montañas, bosques, árboles, piedras, ríos, fuentes, etc. Estos lugares sagrados, separados de los profanos por un puente, un arco, un seto o una simple cuerda, existen por todas partes. El shinto es, pues, una religión animista. Takasumi Senge, sacerdote shintoísta, dice que en el shintoísmo «no existe ni una sombra de una cosa, donde no resida la divinidad: en los picos de los montes, en los pinos, en las criptomeras, en las montañas, en los ríos, en el mar, en los pueblos y villas, en las llanuras y en los campos, en todas partes hay un espíritu o una divinidad»¹⁹. Así, pues, estas creencias facilitarían la entrada del budismo en Japón.

Sin embargo, y por fin vamos entrando en el tema que nos preocupa. Nakamura Hajime añade que el pensamiento chino no fue aceptado por los japoneses en su forma más prístina, sino que tanto los maestros confucianos como los budistas *lo alteraron* e incluso lo *distorsionaron*²⁰. Y la razón sería, en primer lugar, siguiendo a Nakamura, porque los japoneses son proclives e intencionalmente desean aceptar el mundo de los fenómenos aparentes como lo Absoluto, porque tienen disposición a poner un gran énfasis en los eventos concretos y sensibles, en vez de los universales. Además, este modo de pensar resalta lo inconsistente de las cosas, considera el mundo fenomenológico en sí como lo Absoluto y no reconoce existencia alguna sobre y por encima del mundo de los fenómenos²¹. Estas ideas de que el mundo fenomenológico es el verdaderamente real, fueron repetidas después con insistencia por los filósofos de la Reforma Meiji y se hallan profundamente enraizadas en la tradición y cultura japonesas²².

¹⁹ SENGE, Takasumi: *Fukyo Hyakushu Kosetsu* (Conferencia sobre «Wild Winds Eight-Hundred Fold»).

²⁰ NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 649.

²¹ Ibid., p. 350.

²² Que Dogen distorsionó intencionadamente el significado de los textos originales es opinión general. Kino Katsuyoshi no critica la falta de fidelidad al texto de Dogen sino que alaba su talento porque «nos revela la originalidad de pensamiento de los japoneses». KINO, Katsuyoshi : «Sobogenzo: Diez años de conferencias», en *Nikkei Shinbun*, 3, marzo, 1981.

Las razones para explicar la distorsión de los textos originales chinos, suelen ser dos. Una, la ignorancia o insuficiente conocimiento de la lengua de los bonzos que iban a estudiar a China y las diferencias culturales. No hay datos sobre la capacidad ligüística oral de los bonzos aunque sabemos que al principio la comunicación se hacía escribiendo los idiogramas que eran comunes. También las diferencias culturales obstaculizarían la comprensión, pero no se puede insistir demasiado en estos dos aspectos porque se opondría a esa semejanza cultural de que hablaban Shimaji y Matsumiya Kanzan.

Yo creo que se debería al diferente modo de pensar, es decir, a ese «modo japonés» propio de la Escuela de Tendai del Monasterio de Hiei, donde se formaron casi todos estos bonzos, de hacer la exégesis de algunos códices y sutras chinos basada en la doctrina del Gran Vehículo del Budismo, Mahayana, lo cual sin duda podría haber influido en Dogen. En Tendai se hablaba mucho de *Honkaku*, la iluminación o de la entrada al conocimiento último.

El vocablo *Honkaku*, 本覚 aparece en la traducción al chino del sutra indio Mahayana-sradhotpata-sastra que en japonés lleva el título de *Daijokishinron* 大乘起信論 que es un compendio de la teoría del Gran Vehículo del Budismo. Nakamura afirma que en el continente asiático se interpreta como «*la comprensión última de lo que está más allá del mundo fenomenológico*», mientras que en Japón se usa el mismo vocablo para expresar *el conocimiento de las cosas que se encuentran dentro del mundo de los fenómenos*»²³. Con esto podemos ver que la filosofía budista de Tendai, ya desde sus orígenes, se basa en lo que Nakamura llama *Fenomenalism Absoluto*. Lo que ven nuestros ojos es el *ser así* (tathata, sunyata), la verdad última y absoluta.

Al parecer, los monjes japoneses del siglo IX encontraban dificultades en explicar con ideas abstractas el mundo visible y de los sentidos. Y se puede pensar que en Japón, el concepto de lo absoluto, concepto básico en las religiones de India, en Japón no era de origen especulativo, sino psicológico e intuitivo²⁴.

Este empirismo o fenomenalismo absoluto en que se centra el budismo japonés de la principal escuela budista de Tendai va a ser de una importancia muy grande, no sólo en el pensamiento budista, sino también en las costumbres, en los valores, en la visión del mundo y en toda la cultura japonesa en general.

Uno de sus representantes es Nichiren (1222-1288), fundador de la Escuela Nichirenshu, de la que surgieron a su vez la escuela Nichiren Shoshu y la Hokkeshu que se basan en la exégesis del sutra *Hokke* (Flor de Loto). En este sutra hay un pasaje clave referente al Paraíso (Jodo o la Tierra Pura) y el Lugar de Tierra principal donde

²³ NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 351.

²⁴ KONIG, Franz: *Diccionario de las religiones*, Editorial Herder, Barcelona, 1964, pp. 3-4.

Buda se reencarnó. Como allí se repite la misma frase en sentido contrario ha sido causa de diversas interpretaciones, pero es claro que Nichiren inserta el Paraíso en esta misma tierra donde nosotros vivimos. Asegura, también, que en vez de seguir al budismo chino de *obrar según principios*, es mejor *obrar de acuerdo con las cosas* y aboga por ver lo Absoluto en este mundo de los fenómenos. La escuela Zen lo seguirá.

El Sutra del Loto «no se debe leer sólo con la mente, sino que también hay que leerlo con el cuerpo». Según Nichiren este sutra es superior a las demás porque «*reconoce la capacidad de las hierbas y de los árboles para llegar a ser Buda*» (359)... «*si las mira un Buda*».

1.3. El maestro Dogen Zenji

Según el *Kenzeki*, una biografía medieval suya, Dogen nació en Kyoto en el año 1200 de familia noble. Desde muy niño empezó a estudiar los clásicos chinos y con ellos la filosofía, el gobierno y la lengua. Cuando tenía ocho años murió su madre teniendo la primera experiencia de la transitoriedad e impermanencia de las cosas. Empezó a estudiar el budismo y el regente imperial de aquella época lo adoptó con la intención de hacer de él un miembro de la corte, pero Dogen, a los trece años, escogió el Monasterio de Tendai donde tenía un tío monje. A los catorce años recibió las órdenes y comenzó los estudios de «la filosofía de la secta budista de Tendai, las doctrinas secretas de India y los principios del pensamiento del Gran Vehículo junto con las doctrinas esotéricas y exotéricas».

A los 15 años parece que tuvo brevemente por maestro a Eisai, fundador de la Secta Rinzai de Zen, pero al año siguiente murió su maestro y siguió bajo la dirección de Myozen, discípulo de Eisai. El tema de estudio que Dogen presentó a su maestro era: *¿Por qué los budas aspiran y practican el camino de la iluminación siendo que la realidad de la iluminación es inherente a ellos y a las cosas?*

Dogen empezó a practicar el método de meditación llamado «shikan» 止観 (*detenerse y ver*)²⁵ usado en el monasterio. Cuando tenía 24 años fue a China acompañando a su maestro Myozen y estuvo allí hasta 1227. Al regresar a Japón volvió al monasterio *Kenninji*, fundado por Eisai y donde había estudiado. El 1234 se trasladó al templo *Koushou Hourin* a las afueras de Kyoto y allí empezó a reunir discípulos. Entre ellos estaba Koun Ejo, quien sería su primer sucesor. En el año de 1242 Dogen empieza su época de mayor actividad porque comienza a escribir su obra más importante *Shobogenzo*, los nobles le piden dirección espiritual y le ofrecen terrenos para un monasterio en *Echizen* donde funda en 1243 el monasterio *Daibutsuji*, que sigue la escuela Sotou de Zen, aunque en 1246 le cambia el nombre y lo llama *Eiheiji*, donde vivió muchos años, prácticamente hasta su muerte. Tuvo una breve estancia en

²⁵ Este método es tan característico de la Secta de Tendai que la escuela es conocida por el nombre de Shikanshu (止観宗).

Kamakura, la capital del gobierno feudal, pero se vuelve a *Eiheiji*. En 1253, después de nombrar abad del monasterio a *Ejo*, Dogen se trasladó a Kyoto para recibir atención médica donde murió en agosto de ese mismo año de 1253²⁶.

La Escuela *Sotou* de Zen que fundó Dogen, se basa en los textos del zen chino con la interpretación empírica de-este-mundo que caracteriza al budismo de Tendai.

Pondremos algunos ejemplos, lo más escuetamente posible. Este modo de pensar, se revela después al aplicarlo a uno de los conceptos claves del budismo. Me refiero al significado del vocablo del sánscrito «Dharmata»²⁷ que, resumiendo, se interpreta comúnmente como «**el aspecto real de todas las cosas**» refiriéndose a todos los fenómenos de nuestra experiencia. Según esta interpretación, es claro que tenemos dos elementos contrarios y distintos, posteriormente tergiversados e interpretados erróneamente por los monjes japoneses: *todas las cosas* y *el aspecto real*. Los monjes de la escuela de Tendai tradujeron el mismo texto así: «*el aspecto real en todas las cosas*»²⁸.

Así, pues, el «darmataa» de que hablamos arriba, «el aspecto real de todas las cosas», para Dogen es «el aspecto real en todas las cosas». Entendiéndose: el aspecto real es todas las cosas (todo), y queriendo decir que la verdad que buscamos los hombres no es, en realidad, sino el mundo de nuestra experiencia de cada día.

Traduzco del inglés el texto completo que nos da Nakamura: *El aspecto real es todo (lo que existe). Las cosas son esta apariencia, este carácter, este cuerpo, esta mente, este mundo, este viento y esta lluvia, esta secuencia diaria de ir, vivir, estar sentado, acostarse, esta serie de melancolía, de alegría, de acción, de inacción, este bastón y esta batuta, esta sonrisa de Buda, este dar y recibir la doctrina, este estudio y esta práctica, este pino siempre verde y este bambú que se dobla y no se rompe*²⁹.

Para Dogen no existe nada que no se nos haya expuesto, mostrado. Además, el estado de lo Absoluto es la impermanencia misma, el aspecto inconsistente que pasa y fluye. Y Dogen va más adelante: *La impermanencia de la realidad es la naturaleza de Buda 仏性*³⁰. El carácter siempre inestable y cambiante del mundo de los fenómenos

²⁶ He entresacado estos datos de la Introducción de: Dogen, *Shobogenzo, Zen Essays by Dogen*, Traducción de Thomas Cleary, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.

²⁷ «Concepto común del hinduismo, budismo y jansenismo. En el budismo, en general, significa la ley, o sea la doctrina de Buda, tanto en el aspecto teórico como práctico; después, la hipóstasis eterna de la doctrina, o sea lo absoluto, una realidad imperecedera, que es contrapuesta a la realidad empírica, *rupa*, o sea el concepto de la naturaleza eterna y trascendente, que en el Gran Vehículo se identifica con el cuerpo de Buda (naturaleza eterna y trascendente) y el Pequeño Vehículo el vocablo, por el contrario, significa los elementos de la realidad empírica», *Diccionario de las religiones*, p. 360.

²⁸ 大乘起信論 Daijokishinron.

²⁹ NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 352. *Shobogenzo-Shohojishso. (Esencia de la verdadera ley)*.

³⁰ Conviene aclarar que Buda no se refiere a una persona, no es el Sakyamuni histórico iluminado que comprendió la verdadera realidad de las cosas, sino que es la ley natural, lo que está por encima de la transitoriedad de la existencia.

tiene un significado absoluto para Dogen, tanto que lo identifica con la Naturaleza. Impermanencia es la esencia de la ley eterna, es Buda. Dice Dogen:...*La impermanencia y lo efímero de la hierba, de los árboles y de los bosques es en verdad la Naturaleza búdica. La impermanencia y lo efímero del cuerpo del hombre y de su mente, es en verdad la Naturaleza búdica. La impermanencia y lo efímero de la tierra y del paisaje es en verdad la Naturaleza búdica*³¹.

1.4. La Naturaleza-Buda tradicional

Al entrar en el Monasterio de Tendai, Dogen se propuso estudiar el pensamiento relacionado con el Zen de Tendai y el concepto de naturaleza budista con el objetivo de conseguir su realización espiritual.

Nosotros nos vamos a fijar en la Sección *Bussho* (naturaleza-buda) de su obra *Shobogenzo*. Dogen empieza citando el Sutra Nirvana y expresando el principio fundamental del budismo Mahayana: «*Issai no shujou wa kotogotoku busshou o yuu su: Nyorai wa joujuunishite henyaku arukoto nashi*». (Todos los seres vivos (sintientes), sin excepción, tienen la naturaleza-buda: Tathaagata (Buda) permanece siempre igual sin cambio alguno).

Los dos temas inseparables son, a): Todos los seres vivos tienen la naturaleza-buda; b): Tathaagata se mantiene siempre sin cambio alguno.

Los cuatro primeros ideogramas chinos son la clave: *shitsu u busshou*, 悉有仏性. El ideograma «u» puede significar «ser» y «tener». La lectura tradicional es «Todos los seres vivientes, sin excepción **tienen** la naturaleza-buda».

Vamos a detenernos un poco más en la interpretación común de esta frase para conocer las intenciones de Dogen.

- a) «Los seres vivos» (shujou, 衆生) se refiere a todos los seres que se encuentran en el *samsara*, es decir en el ciclo del nacimiento-y-muerte. Los autores lo interpretan en uno de los dos sentidos. Sentido estricto: seres humanos. Sentido amplio: seres vivos. Por eso: *Issai no shujou wa kotogotoku busshou o yuu su*, abarca tanto a los seres humanos como a los seres vivos; ambos poseen la naturaleza-búdica.
- b) Naturaleza-buda 仏性, (en sánscrito *buddhataa*), se refiere a la budeidad, o a la naturaleza que posibilita a los seres humanos alcanzar el estado de buda, es decir, la iluminación.

Podemos concluir, pues, que los seres humanos son semejantes a los seres vivos porque ambos poseen la naturaleza búdica, o la budeidad, que hace que puedan

³¹ NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 352. (*Shobogenzo, Sección sobre la Naturaleza de Buda*).

alcanzar la iluminación y desligarse de las ataduras a que están sometidos en el ciclo de innumerables reencarnaciones.

El budismo por tanto reconoce una dimensión común entre los hombres y los seres vivos (sintientes). Abe Masao dice que la dimensión natural común es el nacer y el morir 『生死』 o lo que él prifiere llamar *shoumetsusei* (生滅性), generación-extinción³².

1.5. La Naturaleza según Dogen

Dogen, a pesar de conocer la exégesis tradicional del texto, da un giro a la traducción e interpreta el sentido así: *Issai wa shujou nari; shitsuu wa busshou nari; Nyorai wa joujuunishite mu nari, henyaku nari*. «Todo(s) son (es) seres vivos, el ser total (todo el ser) es la naturaleza-buda; Tathaagata(Buda) es permanente, **no-ser, ser y cambio**».

Los expertos están de acuerdo en que gramaticalmente es una interpretación equivocada y se preguntan por qué Dogen lo tradujo de esta manera. Autores como Nakamura creen que se trata de una falta de dominio de la lengua china, común entre los jóvenes monjes japoneses que iban a estudiar a China.³³ Otros autores creen que es porque Dogen quería expresar claramente cuál era su interpretación del budismo Mahayana.³⁴ Así trataría de resolver la antinomia, importantísima para la ideología religiosa india ofrecida por el gran vehículo, el cual salva el monismo a cambio de negar la realidad del mundo exterior. La única auténtica realidad es lo Absoluto, por encima del ser y no ser. El mundo exterior es una ilusión, un *maya*, una percepción errónea³⁵.

La lectura común y normal: «Todos los seres vivos, sin excepción, *tienen* la Naturaleza-Buda». Dogen insiste en el significado de los cuatro primeros caracteres chinos: *shitsu u busshou*. Y lo interpreta así: «Todo el ser *es* Naturaleza-Buda».

Razones: 1. Si decimos que todos los seres vivos tienen dentro de sí mismos la naturaleza-buda, y pueden llegar a ser budas, en potencia, esto significaría, según la doctrina budista general que, siendo seres, están actualmente inmersos en el mundo de la ilusión (engaño), aunque pueden ser iluminados, salvados o liberados en el futuro gracias a la budeidad potencial que poseen. En este caso, la natura-buda sería como un objeto poseído y al que, al mismo tiempo, se pretende llegar. Lo cual implica que existe una división entre el sujeto y el objeto; el acto y la potencia; lo interno y lo

³² ABE, M.: Op. cit., p. 36.

³³ NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 347. Cita, además, otros errores de diversos monjes y después fundadores de escuelas o sectas budistas.

³⁴ ABE, Masao: *A Study of Dogen, His Philosophy and Religion*, State University of New York Press, 1992, p. 35.

³⁵ KONIG, Franz: *Diccionario de las religiones*, Herder, 1964, p. 6.

externo; el presente y el futuro. Resultado: una interpretación errónea del principio básico del budismo.

Esta interpretación, la más común, de la naturaleza-buda no sólo no representa el concepto verdadero del Darma que aprendió Dogen sino que lo viola y lo fuerza. Así, pues, Dogen primero rechaza esta interpretación y después, fuerza la lectura, aun rompiendo las normas gramaticales, y se dispone a darnos su teoría propia del *Darma* del budismo.

El primer paso: la lectura. Altera el texto y lo lee: *shitsu wa busshou nari*. «El ser (todo el ser) es la Naturaleza-Buda». El ideograma «u» lo lee con el significado de «ser» y no como «tener».

Esta simple alteración supone un cambio radical en el modo de concebir la naturaleza-buda respecto a los seres vivientes.

1. Dogen se opone al concepto de concebir la naturaleza-buda como potencia, como una semilla capaz de llegar al estado de budeidad (iluminación, liberación). La budeidad no es potencia sino la naturaleza original misma, fundamental de todo el ser, de todos los seres.
2. Enseña que la budeidad no pertenece sólo a los seres vivos, sino que se extiende a todo el Ser (seres). Dirá: «*Todo ser (no sólo los vivos) son originalmente naturaleza-buda*».

Dogen, para poder llegar a afirmar esto, ha tenido que desantropocentrizar al hombre (sacarlo del centro del universo) y a los seres vivos, y poner el Ser en su lugar.

El proceso que siguió es interesante. Veamos.

Antes se decía que el problema del hombre en el budismo era *nacer- morir* 生死 (shouji) en una dimensión sólo humana. La tradición budista trata de resolver el problema diluyéndolo, o abarcando a todos los seres vivos, *generación-extinción* 生滅 (shoumetsu) y es aquí, en esta dimensión de seres vivos o sintientes, desantropocentrizado, donde se comprende y explica el *samsara* o la transmigración budista y la emancipación o liberación en el nirvana. Dogen, sin embargo, lleva la desantropocentrización a un grado más avanzado al decir que *El ser es la naturaleza-buda* y con esto une al hombre, a los seres vivos y a los seres inanimados en una dimensión común. El problema ya no es *nacer-morir, generación-extinción* sino *aparecer-desaparecer* (existir-dejar-de existir) de los seres 有無、生滅 (*u-mu, kimetsu*). El nacer y el morir *del hombre*, como «tales», no existen.

Dogen niega, pues, todo tipo de existencia permanente del yo que Senika defendía ya en tiempo de Buda basada en el concepto de *atman*, realidad inmutable y perdurable. Por supuesto que se opone a la teoría platónica de la realidad de la idea y a la división de cuerpo y alma, al pensamiento de Aristóteles sobre la *energeia*. Por último, afirma que no hay más realidad que la que vemos y que no se nos ha ocultado nada: *el shitsu es todo el Ser*.

Después de explicar el Ser, el segundo paso que tiene que dar Dogen para aclarar su concepto de natura es el de su dimensión infinita o ilimitada para hacerla coincidir con la realidad última, Dios, aunque no lo nombre. Dogen nos acerca a los conceptos conocidos que desarrollará posteriormente Spinoza sobre la natura y se refiere a la Substancia que considera infinita, Absoluta, con seres finitos que son los «modos» de ella. La semejanza entre Spinoza y Dogen es muy grande y el panteísmo a que nos lleva también, pero Dogen se separa de él al afirmar que la naturaleza-buda no es Substancia. Usa una lógica curiosa para negarlo, citando una frase ilógica para superar la lógica misma. Me refiero a la famosa china: ¿Qué es eso que *así* viene? Y, después, en su obra *Sobogenzo* dedicará un capítulo para explicar el vocablo «así» (*immo ni*) (lo que *así* viene).

Dogen afirma que es un error pensar que las cosas tienen substancia, creer que el mundo es estático y no dinámico. Esto no implica que las cosas no sean «reales» y dice: «Montañas, ríos, tierra, no existe nada que no sea real»³⁶. Más adelante afirma que es doctrina herética «pensar que la esencia del agua no sea correr, y que los árboles no pasen por un sinnúmero de vicisitudes. La ley búdica (la budeidad) consiste en esta forma en la que existe. El florecer de las flores y la caída de las hojas son las condiciones en las que existen. A pesar de todo, hay personas poco iluminadas que creen que en el mundo de la esencia no debería haber ‘florecer de flores’, ni caer de hojas»³⁷.

No puedo detenerme más en esto y pasaré al último tema sobre la distorsión de la interpretación de los textos que hizo Dogen sobre la iluminación.

1.6. Alcanzar la iluminación aquí y en este cuerpo

En el sutra Mahaaparinirvana hay una frase que parece indicar que alcanzar el estado de la Naturaleza de Buda, *satori* o iluminación, es algo empíricamente posible y accesible, al mismo tiempo³⁸. Esta es, dice Nakamura, otra de las interpretaciones equivocadas que hizo Dogen de los textos originales del budismo.

Dice el texto: «Aquel que desee conocer el significado de la Naturaleza búdica, debe observar y estar atento a las condiciones y esperar que llegue la ocasión. Cuando llegue la ocasión, se le revelará por sí misma».

Conseguir el estado búdico de la iluminación es posible, pero se requiere mucho tiempo, a veces un sinnúmero de reencarnaciones.

³⁶ Dogen: *Shobogenzo, Zen Essays by Dogen*, Translated by Thomas Cleary. University of Hawaii Press, Honolulu, 1986. p. 122.

³⁷ Dogen: Op. cit., p. 122.

³⁸ Hay una frase de origen chino que se considera relacionada con esta sutra y dice: «En la leche hay crema; en los seres vivientes está la naturaleza de Buda». Y otra: «Si tienes el deseo de buscar, encontrarás». NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 650.

Dogen traduce así la última frase: «*debe observar la oportunidad y las condiciones, porque la ocasión ya ha llegado*»³⁹. Para Dogen la Naturaleza búdica no es algo futuro a lo que aspiramos, sino un estado que se realiza aquí y ahora donde nosotros estamos. El budismo de India, e incluso el de China, enseñaban que sólo se podía llegar al estado de nirvana o de buda, después de muchas reencarnaciones.

Antes que Dogen, monjes de la escuela de Tendai como Annen, 安然 (841-915), familiar de Saichou y discípulo de Ennin, escribieron mucho sobre el «*shokushin jobutsu*» (即心成佛), reinterpretaron el texto y dijeron que se podía llegar a ese estado de iluminación ya en esta vida.

Dogen en la Sección «La Iluminación en este Mundo» (*sokushin zeibutsu*) habla claramente de la posibilidad de alcanzar aquí la iluminación. La Escuela de Tendai rechazaba incluso la expresión de *llegar a ser buda*, porque las hierbas, los ríos, los árboles, las montañas y la tierra toda ya poseen plenamente la naturaleza búdica. Llegar a ser Buda no supone ningún cambio en la naturaleza. La filosofía india, sin embargo, también admite que los seres vivientes llegan a la iluminación, pero sólo a través de una inteligencia iluminada (*vidyaa*), y que los árboles y las plantas llegan al estado de Buda en su estado actual⁴⁰.

En la vida normal de los japoneses de hoy día persiste esta creencia a juzgar por el trato honorífico y de respeto hacia los objetos que usan en la vida diaria y que consiste en poner una «o» delante de sus nombres, como «o-cha» (una expresión honorífica para el té, *cha*) y «o-mizu» (la expresión honorífica del agua, *mizu*), etc. Al parecer no se encuentra esta costumbre en ninguna otra lengua del mundo que revele tener conciencia de lo *sacro* que ven en todo lo que existe.

Dogen, además, usa otro argumento: el del «tiempo» 有時 (*uji*). Naturaleza-buda es tiempo. Aquel que desea conocer el estado de la Naturaleza budista lo podrá conocer conociendo el tiempo, como nos ha sido revelado. Y como nosotros estamos inmersos en el tiempo, el estado Buda no es algo que debemos buscar en el futuro, sino que se realiza aquí y ahora⁴¹.

Dogen, pues, reinterpreta estos textos básicos del budismo y nos da una visión nueva. Como decíamos al principio, quizás se deba a que la cultura japonesa cedió ante el budismo, pero el budismo no pudo librarse del énfasis en «este mundo» de la cultura japonesa.

³⁹ Dogen: *Shobogenzo*, en la sección Busshou (Naturaleza búdica). Vol 1. Anotado por Mizuno, Yaoko. Iwanami, 2005, p. 72.

⁴⁰ NAKAMURA, H.: Op. cit., 360.

⁴¹ Dogen: Op. cit., p. 73.

II. INFLUENCIA DE ESTE PENSAMIENTO EN LA CULTURA JAPONESA

2.1. La muerte como fenómeno natural

Para librarnos del nacer-y-morir tenemos que quedar libres de las ataduras de la generación-extinción común a los seres vivos. Nosotros estamos en el ciclo de la transmigración de una forma a otra de vida y debemos alcanzar el nirvana. Dogen, con el budismo tradicional, admite los seis estados de transmigración. Además, la comunidad de naturaleza entre los seres vivos y los hombres y la transmigración de una forma de vida a otra hace que los hombres creen que los antepasados difuntos puedan encontrarse en alguno de los seres vivos. Lleva también a una intimidad para nosotros inimaginable de cariño y respeto hacia ellos y entre sí y se puede apreciar en casi toda la poesía y arte del Japón. La voz de un jilguero o de un cuco les puede hacer pensar que es la de un ser querido. La vida y la muerte no existen de por sí. Dice Dogen:

«La vida y la muerte pertenecen y son también el mar de la Naturaleza de Buda. Porque hay Buda en el nacimiento y en la muerte, no hay ni nacimiento ni muerte. Además, «como no hay Buda ni en el nacimiento ni en la muerte, uno no es engañado por el nacimiento y la muerte. Estos son las palabras de dos maestros de Zen, Kassan y Jousan⁴² Buscar a Buda fuera del nacimiento y la muerte es como dirigirse al norte cuando uno quiere ir al sur...⁴³ Es un error pensar que nosotros vamos del nacimiento a la muerte. Siendo el nacimiento un instante (punto) en el tiempo, tiene un antes y un después; por tanto en budismo el nacimiento se llama no-nacimiento»⁴⁴.

La vida y la muerte son en sí mismos la vida de Buda. Si la rechazas y no la aprecias pierdes la vida de Buda. Y consiguientemente, cuando tú te aferras a la vida y a la muerte, también pierdes la vida de Buda y te quedas sólo con la forma externa⁴⁵.

2.2. La Mente⁴⁶

También en este tema, Dogen se separa de la visión ideal del Budismo Mahayana de India.

⁴² Dogen: *Shobogenzo, Zen Essays by Dogen*, Translated by Thomas Cleary. University of Hawaii Press, Honolulu, 1986, p. 122.

⁴³ Dogen: *Ibid.*, p. 122.

⁴⁴ Dogen: *Ibid.*, p. 122

⁴⁵ Dogen: *Shobogenzo, A complete English translation of Dogen Zenji's Shobogenzo (The Eye and Treasury of the True Law)*, translated by Kosen Nishiyama and John Stevens, Vol. I, Daihokkaikaku, 1975, p. 21.

⁴⁶ La mente es lo que hay de más espiritual en el alma humana, lo que hace *capaz de Dios* y es la fuente de operaciones inmatrimales de conocimiento y amor. Mental se distingue de espiritual por cuanto es más exclusivamente de orden intencional. Si espiritual se opone a material, mental se opone a sensible, exterior. *Diccionario del Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1974, p. 473.

El texto en sánscrito del Sutra Kegon (Avatamsaka), sería: Todo lo que pertenece a los tres mundos es sólomente uno, la mente. Lo que Buda dijo de las tres Relaciones de la Existencia depende, realmente, sólo de la mente».

La interpretación que hace Dogen es: a) «En los tres mundos sólo la Mente», hay que interpretarlo en el sentido de que «estos tres mundos son como se miren». Rechaza la interpretación idealista de India y afirma que «no es que los tres mundos sean realmente la Mente. La Mente y el objeto no estarían separados de un modo jerárquico o subordinado al otro, sino que la interpretación acertada sería *«una Mente única que es todas las cosas, y que no existirían todas las cosas fuera de la Mente única»*⁴⁷. La Mente transformando la realidad de acuerdo con el subjetivismo de la cultura japonesa. No hay una Mente fuera de las cosas, y no existirían todas las cosas fuera de la Mente única.

Dogen, después, critica también a Ta-hui (1089-1163) que decía que *«ambas, la mente y la esencia de las cosas están por encima del renacer»*. La razón por la que se opone Dogen a Ta-hui es porque enseñó, según él erróneamente, que *«la mente es sólo percepción y conceptualización y la esencia es pura y tranquila»*⁴⁸.

Estamos de nuevo ante la oposición de Dogen, y de los pensadores japoneses, respecto al concepto estático, característica del pensamiento chino y el dinamismo que prefieren los budistas japoneses.

Dogen cree que el pensamiento, a imitación de la representación fotográfica de un ser querido, fosiliza la realidad, la saca del contexto dinámico de la vida que, sin embargo, sigue siendo y cambiando.

2.3. Las cosas rezumando sacralidad

El mundo natural, pues, no tiene nada de abyecto, oprimido, sometido ni maldito. El mundo, las cosas, tal y como aparecen, se identifica con la Naturaleza de la Ley de Buda, con la Naturaleza que aspira a ser epifanía, iluminación. Los japoneses aman la belleza sensible de la naturaleza y en ella buscan la revelación de lo Absoluto⁴⁹.

Así, pues, la Naturaleza es además de Madre, origen de la vida y sostén de la existencia. Es también un libro de filosofía y de moral, un texto sagrado en el que se inspiran.

Dice Dogen: *Existen miles y miles de mundos comparables con los Sutras dentro de una hoja de una hierba. Dentro de una mota de polvo hay innumerables Budas.*

⁴⁷ DOGEN: *Shobogenzo*, vol 1. Anotado por Mizuno, Yaoko. Iwanami, 2005, En la sección *Sangaiyuishin*.

⁴⁸ DOGEN: *Shoubogenzo*, en la sección *Setsushin setsushou*. (Explicando la Mente y explicando la naturaleza búdica).

⁴⁹ NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 359.

*Sólo en un tallo de una hierba y en un árbol encontramos ambos: la mente y el cuerpo (nuestro y de los Budas)*⁵⁰.

Más adelante escribirá que las cosas tienen «*espíritu*» y, por tanto, pueden «*llegar a ser Budas*».

2.4. Influencia en otras sectas o escuelas de pensamiento

El Zen

La naturaleza es el cuerpo de Buda. Sobre el sutra de la Flor de Loto, dice Muju: *Podemos apreciar la voz y la forma de nuestro Buda en todos los sonidos de los torrentes de agua y en la enorme variedad de los colores de las cimas de las montañas*⁵¹.

El confucianismo japonés

Lo mismo que hizo Dogen con el budismo hicieron los confucianistas más destacados con el confucianismo chino. Rechazaron el pensamiento estático de la filosofía de Chu Hsi (1120-1200) y se inclinaron por el dinamismo y realismo japonés. Pondré sólo dos ejemplos.

Ito Jinsai (1627-1705), profesor de la Academia de Horikawa, Kyoto, repitiendo casi con las mismas palabras la frase de Dogen, decía: «El cielo y la tierra evolucionan con gran actividad donde no existe nada más que el eterno desarrollo (la evolución eterna)». Niega, también, la realidad de lo que la gente llama «muerte»: La vida cambia y se desarrolla eterna y constantemente sin cesar. Por eso en verdad se puede decir que nada muere».

Ogyu Sorai (1666-1728), filósofo confucianista, se opuso en algunos puntos a Ito Jinsai, pero defiende los principios semejantes al Zen de Dogen. Por eso dice Nakamura: «Todos los más destacados representantes del pensamiento japonés creen en el mundo de los fenómenos como el modo fundamental de la existencia»⁵². El confucianismo japonés de la época medieval adopta muchas de las escrituras sagradas budistas, especialmente las relacionadas con el aspecto de la realidad de este mundo y rechazan tajantemente las que tienen relación con el otro, en contra de algunas sectas budistas.

El shintoísmo

También el Shinto que en un principio sirvió de base al pensamiento tradicional japonés de que la realidad es lo que aparece, por esta época se identificó notablemente con esta filosofía budista. Sólo veremos un texto.

⁵⁰ DOGEN: *Shobogenzo*, en la sección Hotsumujoushin (Manifestación de la Mente Suprema).

⁵¹ MUJU: *Shakeshu* (Colección de piedras y arena).

⁵² NAKAMURA, H.: Op. cit., p. 355.

Uno de los libros donde se exponen los principios en que se basa la doctrina del Santuario de Ise, *Hoki-Hongi*, anima a los fieles a conseguir la virtud de la sinceridad y de la integridad, las dos virtudes básicas del shintoísmo. «Si así lo hicieran, el pueblo vivirá en paz y armonía, el sol y la luna brillarán con claridad, el viento y la lluvia vendrán en el momento oportuno, la nación se enriquecerá y el pueblo tendrá seguridad». Y ahora compararemos estas frases con las expuestas en el sutra budista *Daimuryoju*: «Por donde pase un buda no habrá región, ciudad, colina o pueblo que no sea iluminado por él. El cielo y la tierra brillarán con claridad. El agua y el viento vendrán en el tiempo oportuno y no habrá calamidades. La nación se enriquecerá y la gente vivirá segura»⁵³.

De hecho hubo un largo proceso de asimilación del shintoísmo por el budismo poniéndole a la mayor parte de las divinidades shintoístas nombres de santos o budas. Además, en los templos budistas construyeron santuarios shintoístas y los fieles veneraban a ambos sin distinción. Desde entonces, el pueblo no distingue bien los «kamis» de los «hotoques», los adoran indiscriminadamente y no tiene escrúpulos en casarse en el rito shintoísta y tener el funeral en el templo budista.

2.5. La literatura

Dogen dejó a los japoneses en un estado de éxtasis, de admiración, de contemplación ante una naturaleza que cubre con el velo de la apariencia algo inefable que el llamó lo Absoluto, lo que es de verdad y lo que somos de verdad. Las cosas, los seres todos, tanto animados como inanimados tienen una naturaleza que los hace capaces de librarse del error, de alcanzar la iluminación, de ser budas.

En la literatura popular encontramos innumerables ejemplos de árboles, de piedras, de ríos, de flores, etc. que alcanzan el estado de la salvación búdica. Sólo y brevemente, pondré algunos ejemplos que son el tema central de los dramas de Noh.

Yugyo yanagi (El sauce del peregrino). Una hermosa obra dramática en la que el monje Yugyo, al pasar por el puerto de la montaña Shirakawa, se encuentra con un viejo sauce. Entabla conversación con él, le habla de la transitoriedad de la vida y el sauce adquiere la iluminación.

La Mariposa solitaria. Una obra preciosa de Noh. La historia de cómo este insecto llega al estado de buda gracias a la virtud y al poder salvífico del sutra de la Flor de Loto.

Además, tenemos la *Flor del Lirio* (Kakisubata), la *Lila* (Fuji), el *Banano*, la *Piedra que destruye la vida* (Sessho-seki) y se convierte en buda al vestirla con un hábito rojo y ponerle una taza de mendicante en la mano.

⁵³ Ver también Deuteronomio 11:13-14.

A modo de conclusión

Creo que es difícil imaginar el asombro místico que adquiere un lirio, un cerezo, una lila, una mariposa, un sauce llorón al ver en ellos lo Absoluto y en una flor la sonrisa velada de unos de nuestros seres queridos.

El sentimiento contemplativo de la cultura japonesa es anterior a Dogen, anterior también a la Escuela de Tendai y, sin duda, procede de esa virtud transformadora que llega a alterar las semillas que caen en tierra nipona y que expresada artísticamente nos ha dado además de la literatura una pintura sublime. La vida diaria del hombre japonés participa de esa elegancia. Los individuos viven del sentimiento, no son lógicos, son intuitivos.

Sin embargo, quisiera terminar citando a Maruyama Masao, uno de los grandes pensadores de la posguerra.

«A la vida intelectual japonesa le falta la tradición de los individuos como sujetos independientes enfrentándose al mundo objetivo y extrayendo de él, a través de un proceso lógico, conceptos significantes que puedan ser elevados a ideas transcendentales»⁵⁴.

La tesis de uno de los ensayos claves es la ausencia en Japón de un sistema intelectual axial comparable al cristianismo en Occidente. «Esto dejó a los japoneses, cuando en el s. XIX fueron expuestos al pensamiento occidental, sin el marco de referencia necesario para absorber, adoptar y asimilar debidamente las ideas occidentales»⁵⁵.

Y por último: «Los japoneses necesitan crear una mente autónoma que pueda funcionar y hacer de intermediaria entre las ideas y la realidad»⁵⁶.

Hoy vamos a dejar a Japón aquí, en esta encrucijada.

⁵⁴ MARUYAMA, M.: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa*, University of Tokyo Press, 1974, p. IX.

⁵⁵ MARUYAMA, M.: *Ibid.*, p. IX.

⁵⁶ MARUYAMA, M.: *Ibid.*, p. IX.