

**EL PROBLEMA DE LA PRÁCTICA
EN LAS DOCTRINAS DE ILUMINACION SÚBITA**

Traduzco hoy fragmentos (bueno, casi el 80% del texto) de este ensayo de Hoyu Ishida publicado en diciembre de 1.996 en los Academic Reports of the University Center for Intercultural Education, en la Universidad de la prefectura de Shiga. Pues contiene reflexiones interesantes que comparto en gran medida.

Disculpen que en esta ocasión nos dedicamos a un trabajo casi erudito, pero aún así no exento de sabiduría práctica que es posible aplicar.

Trataremos el lío del Zen con la no-práctica y el conflicto de iluminación súbita contra gradual.

Espero os resulte de interés.

=====

Después de Bodhidharma (m. 532), el primer patriarca del budismo chino Ch'an, Hui neng (638-713) es considerado tradicionalmente la figura más importante en la historia de Budismo Chan y Zen. Es considerado como el Sexto Patriarca por la tradición que ha dominado la mayoría de las principales tendencias del movimiento Ch'an y Zen en China y Japón hasta el día de hoy.

Shen-hui (670-762), discípulo de Hui-neng, contribuyó en gran medida al dominio de la escuela de Hui-neng y su posterior desarrollo con su enseñanza de iluminación súbita.

Shen-hui afirmó que la enseñanza de Hui-neng sobre la iluminación directa y repentina era el mensaje correcto y auténtico transmitido directamente desde Bodhidharma como originalmente enseñado por los Siete Budas a través de los Patriarcas. También afirmó que la enseñanza de Shen-hsiu (605?-706) [*parad atención pues los nombres de ambos son casi iguales*], uno de los sacerdotes Ch'an más influyentes de esa época, y de la escuela del norte, representaba la línea menos ortodoxa de la enseñanza de la iluminación gradual.

En 732 en un debate en el Templo Ta-yün en Hua-t'ai, Shen-hui

argumentó en contra de la enseñanza gradual de P'u-chi (651-739), el sucesor de Shen-hsiu, y apoyó la autenticidad o la ortodoxia de la escuela súbita del sur. Chuang-yüan representó la escuela del norte en este debate. Las propuestas de Shen-hui están resumidas por un erudito zen japonés moderno, Seizan Yanagida, en cuatro puntos:

- 1) Bodhidharma es el fundador de la escuela del sur y es quien transmitió el Chan del Buda.
- 2) Al llegar a China, Bodhidharma se reunió con el emperador de Liang y rechazó sus acciones de construir templos e imágenes, ayudar a los monjes y copiar sutras como no meritorias.
- 3) Cuando Bodhidharma aprobó la iluminación de Hui-k'o en el templo Shao-lin en Chung-shan, entregó su túnica a Hui-k'o como símbolo de la transmisión del Dharma.
- 4) Esta túnica fue entregada a Hui-neng, y él es el Sexto Patriarca de la correcta escuela sureña.

Rechazando el enfoque gradual de la iluminación defendido por Shen-hsiu, Shen-hui insistió en que su interpretación de la iluminación repentina era la verdadera enseñanza del Ch'an, tal como se transmite a través de Hui-neng.

Sin embargo, al rechazar la noción gradual de la escuela del norte, Shen-hui cae en un problema pragmático.

Criticando la manera paulatina de la escuela norteña de alcanzar la iluminación como otro obstáculo más para la realización real, Shen-hui sostuvo que los humanos son originalmente iluminados. Por lo tanto, la iluminación no llega mientras uno está atrapado en la enseñanza y todavía apegado a ser iluminado como el mensaje de escuela gradual sugería.

Según Shen-hui, uno está iluminado tal como es, sin la necesidad de luchar. Shen-hui rechaza el uso de la meditación de la escuela del norte como un método, afirmando que tal práctica no lo llevará a uno a la meta de la iluminación. Más aún, uno solo tiene que volverse repentina e inmediatamente consciente de su verdadera naturaleza, que es originalmente iluminada. Porque no hay nada

defectuoso en la persona desde el principio, el método de concentración como un medio para la iluminación sigue siendo una técnica no iluminada, ya que no deja de ser una forma de apego a una enseñanza externa.

Claramente, tal crítica plantea la pregunta de qué es la práctica para los seguidores de Shen hui. Tradicionalmente, la práctica es un método o medio por el cual uno alcanza la iluminación. Y siempre ha sido una parte muy importante de la enseñanza budista. Pero cuando la práctica como medio es negado, ¿qué puede uno hacer prácticamente para obtener o realizar la iluminación? ¿está Shen-hui sugiriendo un tipo diferente de práctica, algún tipo de práctica repentina, en lugar de la práctica tradicional del budismo? Si es así, ¿qué es esta práctica repentina? Si es una práctica, ¿sirve también como un medio para alcanzar la iluminación? Si es así, ¿entonces no es esto práctica también gradual, es decir, utilizada como un medio para un fin? Examinaremos estas cuestiones a la luz de la enseñanza repentina de Shen-hui, especialmente en lo que respecta a la noción de práctica.

[...]

Shen-hui sostuvo que la práctica de la meditación era para personas de bajo nivel, y argumentó que el patriarca Bodhidharma jamás alcanzó la iluminación de esta manera. De acuerdo a la posición de Shen-hui siempre y cuando uno intente por cualquier forma, como un método de concentración, sentado y controlando, uno todavía está apegado al hecho mismo de que lo está intentando.

Para Shen-hui, la enseñanza más elevada es una iluminación repentina en la que, sin querer, uno se vuelve consciente de su naturaleza de Buda, que es originalmente inherente a la persona. Esta consciencia se obtiene renunciando a todas las prácticas y simplemente viendo en el interior de uno mismo su naturaleza. Para la mente engañada, un obstáculo para la iluminación es el apego al intento para librarse de ese engaño. El apego tiene lugar tan pronto como uno intenta superarlo. Utilizando la metáfora de

pulir (práctica) un espejo (naturaleza de Buda), el enfoque gradual trató de pulir el espejo para dejarlo limpio.

De acuerdo con el acercamiento repentino, sin embargo, dado que el espejo está originalmente limpio tal como está, el acto de pulirlo solo lo hace más sucio.

Tanto la escuela gradual como la súbita aceptaron la noción de la naturaleza de Buda. De acuerdo con la escuela gradual del norte, definida por Shen-hui, la naturaleza de Buda puede ser entendido como algo así como una posibilidad o una semilla de convertirse en un Buda. Uno alcanza la iluminación al hacer realidad esta posibilidad. Así como una semilla crece, una persona puede iluminarse a través de prácticas de concentración.

Por otra parte, según la escuela repentina del sur, la naturaleza de Buda es la iluminación misma. Todo lo que uno necesita para la iluminación es simplemente volverse consciente de la naturaleza de Buda que uno ya es. Y el intento de iluminarse se ve como una lucha engañosa. Más bien hay que desechar todos los intentos de realizar la naturaleza de Buda. En el momento mismo de desechar todo y por lo tanto, al ver en la naturaleza real de uno, uno se ilumina: la naturaleza de Buda se manifiesta o se revela de repente.

[...]

Es posible, aunque peligroso, concluir aquí que según la escuela del sur uno no tiene que hacer o no debe hacer nada en absoluto para ser iluminado, porque si uno trata de hacer algo, como pulir el espejo, sigue siendo apego, como manchar el espejo. Así, renunciar a todo y no hacer nada en absoluto, como un muerto, es lo mejor porque el no hacer nada no mancha la naturaleza originalmente pura y limpia de uno. Esta interpretación radical es lógica y teóricamente posible, pero no es correcta. Los versos de Hui neng no dicen que no hagamos nada en absoluto. Más bien abogan por una experiencia iluminada obtenida al darse cuenta de la mente originalmente iluminada de uno. Cosa que es opuesta al estilo de Shen-hsiu de estar atrapado en un apego a su propia

intencionalidad y esfuerzo, que impide que una persona vea su verdadera naturaleza. Por lo tanto, Hui-neng y Shen-hui rechazan la noción de luchar por la iluminación porque la intencionalidad, que es apego, niega el intento mismo. Pero esto rechaza la práctica gradual, sin la cual un el practicante ni siquiera puede comenzar a entrenar.

Así, el problema central de la escuela súbita radica en su noción de práctica.

Mientras en la escuela norteña de iluminación gradual propuesta por Shen-hsiu, la práctica es explícita (concentrar, calmar, realizar y controlar la propia mente), en la escuela sureña no existe una noción específica de práctica, porque rechaza la práctica como algo que impide ver en su verdadera naturaleza. Para la escuela sureña nos damos cuenta de nuestra verdadera naturaleza sin ningún intento intencional o método de práctica.

Si seguimos fielmente la posición de la escuela del sur, debemos darnos cuenta de que si «tratamos» de tomar conciencia de nuestra verdadera naturaleza (parece que uno tiene que intentarlo en algún momento), este mismo intento se convierte en el práctica que Shen-hui rechaza porque nos impide ver nuestra verdadera naturaleza. La escuela sureña nos dice que tales intentos no funcionarán. Pero como debemos empezar por algún lugar, nos encontramos con el problema de la enseñanza súbita.

Uno de los conceptos importantes de la escuela sureña es wu-nien o no-pensamiento [sin-pensamiento 无恁], que se utiliza para transmitir la idea de pensamiento verdadero o pensamiento sin apego. Como la doctrina principal del Sutra de la Plataforma, el no-pensamiento es “estar sin mancha en todos los ambientes». El texto explica además:

El Dharma del no pensamiento significa: aunque veas todas las cosas, no te apegas a ellas, sino que, manteniendo siempre pura tu propia naturaleza, haces que los seis ladrones salgan por las seis puertas. Aunque tú estés en medio de las seis contaminaciones, no te apartas de ellos, pero no te manchas con ellos y son libres de ir

y venir.

El no-pensamiento no es, por lo tanto, ni una construcción humana ni un método intencional como la concentración para el logro de la iluminación, más bien es natural, libre, sin límites pensamiento. El texto continúa diciendo que “ser libre y haber logrado la liberación es conocido como la práctica del no-pensamiento”; sin embargo, si “haces que tu pensamiento se corte, estarás atado en el Dharma”, lo que apunta al hecho de que los métodos intencionales impiden que una persona vea su verdadera naturaleza.

Siguiendo el Sutra de la plataforma, Shen-hui afirma que “Tathatâ es la sustancia (o esencia) del no-pensamiento. Si hay alguien que ve en el no-pensamiento, aunque sea acompañado de ver, oír, sentir y saber, [su pensamiento es] siempre vacío y tranquilo.” Por lo tanto, el no-pensamiento no es intencional ni tiene un propósito. Es idéntico a La naturaleza de Buda como la función de Tathatâ, porque Tathatâ es su sustancia. Por lo tanto, si uno se vuelve consciente del no-pensamiento, la mente de uno se vacía y, por lo tanto, se ilumina. Para Shen-hui, en la experiencia del no-pensamiento, “síla, samâdhi y prajñâ» simultáneamente se vuelven idénticos, diez mil prácticas están hechas, y el conocimiento de uno se vuelve lo mismo que el conocimiento de Tathâgata.... Por lo tanto, al volverse consciente de la verdadera naturaleza – «ser libre y haber logrado la liberación», toda la práctica que se necesita – «la práctica del no-pensamiento” está contenida en el momento. En esta experiencia iluminada, no hay diferencia entre síla, samâdhi y prajñâ. Para Shen-hui esta práctica es directa, inmediata y repentina, teniendo lugar espontáneamente. Así, la experiencia iluminada, que es claramente diferente de la práctica gradual utilizada como medio para la iluminación, es un no-medio. La experiencia simplemente sucede: práctica súbita.

Sin embargo, el problema de la práctica aún no está resuelto, porque el no pensamiento o el pensamiento no intencional tiene lugar solo después o en el momento de la experiencia de la iluminación. Queda aún la pregunta de ¿qué se debe hacer antes de esta experiencia de no-pensamiento para realizar la iluminación? La pregunta para los practicantes es la de la práctica

misma, es decir, ¿qué medios conducirán a la iluminación? ¿qué se puede hacer cuando se niega la práctica como medio? Esta pregunta parece surgir de las afirmaciones hechas sobre la naturaleza búdica y las condiciones originalmente iluminadas de los humanos.

Cuando Śâkyamuni el Buda alcanzó la iluminación hace unos 2.500 años en la India, no había ninguna enseñanza específica sobre la naturaleza de Buda o la iluminación original. Buda, al menos, no realizó la iluminación a través de la doctrina de la «naturaleza de Buda», como posteriormente se ha desarrollado. Según los informes, se despertó a través de dhyana o samâdhi, dándose cuenta de la principio de pratîysamutpâda (“origen dependiente”). El descubrimiento de Buda fue que la vida es fundamentalmente dukkha («sufrimiento») y la causa del sufrimiento es la ignorancia o apego a lo que es impermanente. Porque todo es impermanente y transitorio, el sufrimiento es inevitable debido al anhelo humano de apegarse al mundo impermanente, incluyendo su propio yo.

El objetivo de la enseñanza del Buda, entonces, es deshacerse de sufrimiento al liberarse de él, alcanzando así el nirvâna o la iluminación. La inevitabilidad del sufrimiento se explica a través de la enseñanza de causa y efecto. Por ejemplo, la fórmula de causalidad de doce eslabones rastrea la causa de la vejez y la muerte, la causa del sufrimiento fundamental, de vuelta a la ignorancia y enseña que podemos liberarnos del sufrimiento deshaciéndonos de la ignorancia.

Al examinar la forma de alcanzar la iluminación en el budismo primitivo, vemos que la idea de la naturaleza de Buda no se explicó específicamente y que el punto de la enseñanza es deshacerse de, o liberarse de, la ignorancia. Esto parece ser una enseñanza muy gradual. Después de que el Buda entró en Mahâparinirvâna, sus seguidores gradualmente desarrollaron la idea de que los humanos son originalmente válidos al menos en términos de ser capaces de alcanzar la iluminación, de lo contrario una persona no podría convertirse en un Buda. Ideas como tathâgata-garbha y la naturaleza de Buda fueron introducidos y desarrollados,

especialmente por Budistas Mahâyâna.

Al comienzo del desarrollo de estas ideas, la naturaleza de Buda era entendida como una posibilidad o algo así como una semilla que crece a medida que uno la cultiva para Budeidad. Con esta suposición, los budistas practicaron, en el sentido gradual, trabajar para que sus semillas florezcan plenamente. Sin práctica uno no podría alcanzar la meta más alta de la Budeidad. Sin práctica uno permanece en el reino del samsara o nacimiento y muerte, atrapado en la ignorancia. Encontramos esta idea de práctica expresada explícitamente en el conocido texto Mahâyâna, Mahâparinirvâna-sûtra, al que incluso Shen-hui se refiere a menudo para corroborar su posición sobre la capacidad de una persona para la iluminación.

A medida que se desarrolló la idea de la naturaleza de Buda, se amplió de solo una posibilidad (semilla) a **la afirmación de que uno ya está iluminado originalmente**. Así, el camino para los budistas se convirtió en la realización de la naturaleza original de uno tal como él o ella ya es. Si uno intenta pulir su naturaleza original, el mismo intento se convierte en un signo de no comprender la verdadera naturaleza de uno y una obstrucción para realmente verla. Cuanto más se acentúa esta idea de la naturaleza de Buda, menos importante se vuelve el proceso gradual. La enseñanza de Shen-hui de darse cuenta repentinamente de que uno ya es siempre un Buda es la forma más extrema de este tipo de budismo. En lugar de una búsqueda de la iluminación a través de un cultivo gradual, Shen-hui propone una realización de la realidad que ya es completamente iluminada debido a la naturaleza original de uno.

Aunque Shen-hui aboga por el no-pensamiento como la práctica de la enseñanza repentina, debemos argumentar que no podemos rechazar el enfoque gradual de la práctica. Mientras que la enseñanza súbita es una experiencia despierta, la práctica gradual es necesaria antes de la experiencia de iluminación.

Incluso en el acercamiento gradual a la práctica, cuando uno alcanza la iluminación siempre es repentina e inmediata en ese

momento.

En la enseñanza repentina uno necesita comenzar con algo, una práctica de algún tipo, que en la práctica siempre es gradual, de lo contrario uno no hace nada. Por lo tanto, lo que defiende Shen-hsiu es realmente la experiencia de realización en sí misma después de pasar por prácticas graduales. Cuando uno finalmente abandona la práctica, que sólo puede hacerlo a través de la práctica, uno se da cuenta de su verdadera naturaleza. En este momento, la naturaleza de Buda se revela dentro de la mente de uno como el verdadero uno mismo. Pero es este método de la escuela del norte el que Shen-hui rechaza explícitamente.

El rechazo de Shen-hui a la escuela del norte parece haber sido el resultado de un serio conflicto entre las dos escuelas. Cualquiera que haya sido el conflicto real, Shen-hui puso demasiado énfasis en la enseñanza repentina que rechazaba el esfuerzo humano de la práctica gradual. Si bien es evidente que Shen-hui rechaza la práctica gradual como medio para alcanzar iluminación, todavía tenemos que examinar si él también rechaza la enseñanza gradual en términos de “iluminación gradual”.

La iluminación gradual puede entenderse como una serie de experiencias esclarecedoras que se vuelven más y más profundas a medida que uno se da cuenta o se despierta a uno mismo. La iluminación súbita, por otro lado, es la consciencia directa y final en este momento. Si Shen-hui rechaza la iluminación gradual en su crítica de la escuela del norte, entonces hay una contradicción en Shen-hui y la escuela del sur. En el Sutra de la Plataforma, por ejemplo, Hui-neng, el Sexto Patriarca, experimenta diferentes niveles de despertar. De joven, al escuchar el Sutra del diamante, Hui-neng recuerda que su mente se volvió clara y fue despertado— inicialmente despertado. Inmediatamente se despertó de nuevo cuando escuchó el Quinto Patriarca exponiendo el Sutra del Diamante. Cuando Hui-neng abandonó el templo después de recibir la túnica y el Dharma como el Sexto Patriarca, nuevamente se iluminó instantáneamente.

Estos episodios en la vida de Hui-neng evidencian una iluminación

gradual e ilustran la contradicción dentro de la escuela sureña.

Una forma de explicar la iluminación gradual de Hui-neng es que el Sutra de la plataforma fue escrito mucho más tarde que las obras de Shen-hui. Cuando Shen-hui estaba predicando (o escribiendo) su sermón, tuvo que enfatizar la enseñanza súbita porque la escuela del norte era influyente. Sin embargo, en el momento de completar el Sutra de la Plataforma, el mensaje de Shen-hui había ganado ventaja sobre la escuela del norte. Por lo tanto, la escuela del sur podía adoptar el despertar gradual y profundo de Hui-neng, porque no había ninguna amenaza de ser criticado por la escuela del norte que había perdido influencia.

Se podría argumentar que la serie de despertares de Hui-neng fueron episodios de la misma iluminación, no un proceso gradual de profundización de su iluminación. También se podría argumentar que estas diferentes experiencias de iluminación se utilizaron para demostrar la superioridad de el Sutra del Diamante sobre el Lankâvatâra Sutra, el texto principal de la escuela del norte, ya que los episodios del despertar de Hui-neng se asociaron frecuentemente con el Sutra del Diamante. Si bien estas son posibles interpretaciones, aún permanece el hecho de que el texto relata diversas experiencias de iluminación de Hui-Neng.

=====

Conclusiones *[del autor]*

Hemos visto que en términos de práctica, si uno enfatiza demasiado la enseñanza súbita basada en la naturaleza original de Buda, entonces necesariamente se ignora la práctica gradual como un medio para la iluminación. Parecería, pues, que no se debe hacer nada para alcanzar iluminación. De la evidencia que tenemos, parece que Shen-hui enfatizó iluminación repentina con el fin de establecer su escuela contra la del norte, gradualista. Esta necesidad de establecer diferencias entre estas escuelas parece haberlo llevado a enfatizar demasiado la iluminación repentina y rechazar la práctica como un medio para iluminación.

Yo diría que tiene razón al afirmar que en la experiencia de iluminación, la práctica en sí misma es una experiencia iluminada, por lo tanto, la práctica ya no es utilizada como un medio para el logro de la iluminación. Pero Shen-hui no proporciona mucha ayuda para aquellos que aún no han tenido esta experiencia de iluminación, dejándonos aparentemente sin medios o métodos para alcanzar ese fin.

Si bien Shen-hui no proporciona ayudas prácticas explícitas para la práctica, si leemos con cuidado sus obras, encontramos un indicio de una forma de práctica. Lo que sugiere Shen-hui es que simplemente nos demos cuenta de lo que ocurre en nuestras mentes. Por ejemplo, “cuando la mente esté afligida levántate, toma conciencia de ella”, porque esta “conciencia es la naturaleza original de mente no-permanente». Aquí parece estar indicando que el simple hecho de volverse consciente de la propia mente afligida en sí misma es un tipo de práctica. Uno se ilumina cuando realmente ve su mente, ya que esta mente, aunque afligida antes de la realización, es originalmente pura e iluminada en su esencia. Si esto es una práctica, claramente difiere de la de Shen-hsiu, quien aboga por una «concentración» de la mente. Más que concentración, Shen-hsiu propone “tomar consciencia” de la propia mente afligida, es decir, ver dentro de la propia naturaleza original. Pero si la consciencia de Shen-hui es una práctica, el problema esencial no está resuelto. «Tratar de tomar consciencia” de la mente afligida de uno se convierte inevitablemente en un esfuerzo humano, algo como la concentración antes de la realización, que es lo que argumentó Shen-hui que evita que uno se dé cuenta.

Sin algún tipo de práctica gradual como medio, no hay lugar para los practicantes por donde comenzar. Por lo tanto, diría que la práctica y la iluminación no pueden estar separados, la práctica es un método para alcanzar la iluminación antes de la propia la realización y la práctica es igual a la iluminación sólo cuando uno está iluminado. Desde esta perspectiva, la posición de Shen-hui parece carecer del método adecuado. Pero su enseñanza del despertar repentino apunta correctamente a la experiencia iluminada como el núcleo del budismo.

Conclusiones (del blogger)

Espero os haya parecido interesante este texto, en mi opinión es bastante certero y neutral, e indica en qué punto el budismo Zen (Chan en aquella época pues aún no había salido de China) empezó a «liarse» y cuales fueron las razones de esos líos pues se empezaron a sostener argumentos insostenibles, que han generado cierta confusión y creado ese carácter «indescifrable y paradójico» de algunos textos zen.

Eso es en gran parte debido, no tanto a la doctrina de iluminación súbita, sino a la, en mi opinión incorrecta, doctrina del «ya originalmente iluminado», cosa que no creo que estemos (ver más adelante). Y que es una degeneración, aparentemente peligrosa, de la idea de «naturaleza de buda» que no dice eso exactamente. Es decir es una posible degeneración del tercer giro de la rueda del dharma (y por eso aparece tan tardíamente).

De hecho literalmente Tathagatagarbha significa embrión (garbha), luego no, el tercer giro de la rueda del Dharma no dice que estés naturalmente iluminado. Solo que tienes el embrión, la semilla del Así-Ido. Has de hacerla brotar y luego crecer y eso es gradual.

La palabra embrión no fue elegida al azar, expresa justo lo que desea expresarse. Si se hubiera querido decir Ya-Así-Ido o Desde-siempre-Así-Ido, se hubiera dicho así. Pero incluso «Así-Ido» (que es Tathagata) implica que antes no lo estaba (ido) pues «ir» implica movimiento en el tiempo. Si tuviéramos que expresar que siempre ha estado allí diríamos «El-que-reside-en-la-otra-orilla» o similar. Pero no se dice así.

Ese lío debido a esta idea del «originalmente ya iluminado», continuó después en Japón donde se desarrolló el Zen que más conocemos en occidente (pues todo lo tratado por el autor ocurrió en China).

Dogen (en realidad la secta Chan Caodong que es donde meditó, aprendió y se realizó Dogen), no mejoró la situación demasiado intentando demostrar que sí era posible «meditar» y mantener los

principios de «ya iluminado» de Shen-hui a la vez. Lo cual lo obligó a «argumentar» que sentarse en shikantaza era ser ya un Buda (práctica-realización) y no forma alguna de gradualidad, entrenamiento o práctica que es lo que realmente es, pues admitir que lo es hubiera ido contra los principios de Hui-neng y sobre todo de Shen-hui.

Así negando lo obvio, no hacemos más que complicar y liarlo todo un poco más...

Si leemos partes del Shobogenzo con esto en mente, podremos entender lo que Dogen pretendía armonizar y como de paradójico era el hecho de siquiera intentarlo.

Que meditar (en shikantaza) no sea un entrenamiento sino budeidad, es un argumento insostenible y que genera confusión. De hecho «una budeidad de quita y pon», que sería eso, no es en absoluto budeidad. Y todo eso concediendo además que meditando seas un budha cosa que es muy, muy discutible (bueno, es falso, para que suavizarlo).

Ese tipo de argumentos pertenecen a lo que hoy se suelen llamar «métodos directos» que siguen con la idea de «ya iluminado» y por tanto «no práctica» o al menos «no entrenamiento o progreso». Es decir se afirma que no hay progreso posible en la vía del Dharma al estar ya «naturalmente iluminados» desde el principio. Lo cual sería coherente si fuera cierto que ya estás iluminado, pero no lo es (porque no lo estás).

Y así obtuvimos una aparente práctica-realización-no-práctica en Dogen (o secta Soto) que es lo que hoy se llama un método directo, complicando un poco más las propuestas de camino espiritual del Zen y la justificación de la razón de esas propuestas tan exóticas.

Todo este laberinto conceptual es lo que ha convertido el Zen en algo tan complicado de entender hasta por sus practicantes senior, incluso a veces auto-contradictorio. A menudo su complejidad surge por intentar armonizar principios demasiado radicalizados (y

algunos claramente falsos), evitando con ello, otros que también son necesarios y razonables (y que están en casi todos los sutras y doctrinas budistas).

Ha habido también, debido al método koan, a toda la épica zen de sus maestros clásicos y sus respuestas paradójicas, un cierto «recrearse» en ese «no entender nada» que tampoco creo que sea demasiado positivo. Como si hubiera un concurso para ver quién es más paradójico y oscuro, en lugar de intentar aclarar términos a los practicantes. También a veces porque el propio maestro no podría dar una respuesta razonable que no contradiga esos principios insostenibles, luego se ve obligado a seguir con el lenguaje paradójico.

Y ha acabado también llevando a algunas sub-escuelas o linajes al extremo de ese Zen del «no explicar nada», es decir, siéntate a meditar y nada más, pues no hay nada que entender. Lo cual también será carencial pues hay ausencia de prajna.

Esta idea del «solo medita» ha encajado muy bien en occidente pues permite relajarse del día a día, vestirse de persona espiritual, pero no tener que comprometerse fuertemente con principios budistas que puedan ser molestos, sean los paramitas, la misma idea de anatman, la causalidad o incluso la necesidad de cierto estudio de sutras y textos que puedan ser beneficiosos. Pero esa gran carencia va a pasar factura en forma de no progreso o bien desviaciones. Incluso si ocurre un kensho casi por azar (eso pasa, pero también pasa fuera del Zen), el practicante estará perdido a posteriori.

De hecho en cierta manera ese sería un zen sin budismo a pesar de toda la parafernalia y folclore, como el mindfulness sin budismo, y dará resultados parecidos (pocos). Ya he leído por ahí de labios de alguien decir que «es que el zen no es budismo»... y no le falta razón en ciertos casos... pero eso no es algo positivo en mi opinión, ni era la idea original. También por eso se hace posible el Zen cristiano, pues ya no es budismo como tal y por tanto el alma (atman) cristiana o la creencia en un Dios omnipotente, la voluntad

antes el pecado, etc... ya no son problema alguno...

¿Hay Mahamudra cristiano? No, lógicamente no, y es porque los principios budistas y los cristianos son incompatibles. Uno no puede creer y no creer en atmanes a la vez... y así con todo...

Y acabando con la evolución que **caricaturizamos aquí**, llegó el Zen del «no conseguir nada». Es ese Zen en que uno a veces incluso se recrea en no haber avanzado en la vía del Dharma en absoluto, porque afirma que no hay nada que lograr (se deriva de nuevo y siempre del error de «originalmente ya iluminado»), cuando la vida e historia del mismísimo Buddha está repleta de justo el mensaje contrario.

Además estos últimos aspectos, ese zen, es sorprendentemente coherente con propuestas como el neo-advaitismo más teórico (el de los Satsangs como forma de Camino). Cuyas características y trampas, **tratamos aquí** en el pasado (por cierto el artículo mejor valorado del blog es su tercera parte). Vale la pena leer y comparar.

Es decir, que ese Zen apenas budista del nada que hacer y nada que lograr, no es demasiado diferente de las doctrinas neo-advaitas menos operantes. Aunque al menos en el Zen se medita...

Resumiendo: al perder el Zen el punto medio o de equilibrio, y sobre todo caer en la trampa de la idea de «ya originalmente iluminado» todos los extremos tienen pegos y carencias pues el sendero budista es multi-dimensional necesariamente. No se pueden/debe quitar dimensiones y hay argumentos que son insostenibles aunque los sostenga alguien con reputación.

Así no es tanto que las doctrinas súbitas tengan un problema con la práctica ¿por qué iba a ser así? ¿no practican koans en el Zen Rinzai para obtener realizaciones? ¿hay algo más súbito que ese Zen Rinzai? ¿y no es gracias a la práctica y entrenamiento que se obtienen esas realizaciones?

Para ser exactos el problema con la práctica del Zen sobre todo Soto, proviene de la idea del «originalmente ya iluminado». Retirada esa idea, no queda problema alguno con las prácticas ni con la disyuntiva súbito-gradual o el entrenamiento sentado.

Lo más probable es que (y como también afirma Theravada, Mahamudra o Dzogchen) no hay problema alguno con las prácticas mientras sean las adecuadas (y hay muchas adecuadas), incluso post-kensho, cuando serán prácticas más directas, menos conceptuales pero que no dejan de ser entrenamiento y gradualidad (como así lo son los tres últimos yogas Mahamudra).

Y también que las realizaciones son súbitas dentro de un camino inevitablemente gradual. Y no es una realización solamente.

Que la naturaleza de Buda es nuestro potencial de liberarnos, que está para todos, y no «una cosa» o «un ser» que se pueda encontrarse como si fuera un diamante en un bolsillo. Aunque existen capas más profundas en nuestra mente que hay que realizar y eso es lo que se tiende a confundir con el diamante.

Y que mucho menos estamos ya todos completamente iluminados aunque tuviéramos el diamante dentro, pues estar iluminados es haber dejado caer todo sufrimiento (la definición del budismo es muy clara) y eso obviamente no lo tenemos ahora mismo. Con diamante o sin diamante.

Por otro lado es muy cierto que no es la propuesta Mahayana entender el camino budista como un limpiar algo de sus defectos, sea lo que sea. Sea algo trascendente (nuestra naturaleza búdica) o bien nuestra forma de comportamiento. Nada de eso necesita ser limpiado de defectos. Esa aproximación, más primigenia, puede funcionar, lo desconozco pero no es el camino Mahayana.

Y todo ello sin renunciar al seguimiento de los paramitas como solución temporal y adecuada durante el camino para obtener las condiciones de entorno adecuadas. Pues sin ellos, esas condiciones serán casi imposibles y sin las condiciones también

será casi imposible la liberación.

Y es posible que hasta la meditación sea opcional si se sigue el camino de sabiduría adecuado, pero una meditación de no-acción que precisamente se basa en entrenar nuestra no-intencionalidad, es tremendamente efectiva y desactiva completamente el argumento de que meditar es ejercer una intención y por eso pervierte el intento; pues precisamente, en Mahayana, nos sentamos en meditación para aprender cómo no tener intenciones (que son apegos) de forma directa. Eso es la meditación de no-acción o meditación Mahayana de la cual el Shikantaza es una variante más.

Y acabando con lo bueno, por crear un cierto equilibrio: el Zen tiene en mi opinión grandes cosas que ofrecer al budismo, aunque algunas ya se han perdido en algunas ramas del Zen actual o van camino de...

Por ejemplo la renuncia al folclore y ritualidad. Esa limpieza en el intento. Esa pureza en la Vía. Folclore al que curiosamente se apegan algunas sectas en occidente, cosa que no he llegado a entender.

La renuncia a la mitificación de personajes. Si el buda molesta, mántalo, aquí no construimos ídolos. Buda era una persona, dejemos de tratarlo como un Dios. Pero sin mitificar tampoco el Zen...

El «arte» de la docencia tan especial del Zen, con sus frases, gritos, golpes, saltos...

La renuncia a la erudición excesiva, y relativización del intelecto y la lógica. El intelecto sirve para transmitir algo que nos sea útil. Fin. Pero sirve para eso. No buscamos una mente sin intelecto alguno (Fushiryo) sino con la adecuada relación con el intelecto (Hishiryo) habiendo sido éste trascendido.

La transmisión directa y más allá de las escrituras y la experiencia propia como punto fundamental a tratar. Esa relación humana tan

directa y próxima entre maestro y discípulo. Casi familia y basada en hechos acaecidos, no teorías.

La incorporación del trabajo a la vida monástica (además en forma de forma de auto-consumo). Algo tremendamente actual y además excelente para crear condiciones fisiológicas adecuadas.

La incorporación del arte a la vía del zen (shodo, sumi-e, kyudo, haikus, etc...) y en general esa «estética zen» que tanto vende hoy día pero que tiene un valor real en la vía al ser artes que se ejecutan más allá del intelecto. Véase «Zen en el arte del tiro con arco» por ejemplo.

En general la sencillez y minimalismo de métodos, estética y sobre todo en el estilo de vida. Que ha dado lugar a la llamada estética Zen o vida Zen que crea condiciones adecuadas y además muy positivas para la sociedad y el planeta.

Y ¿por qué no? Algunas de las mejores descripciones de las meditaciones de no-acción, shikantaza, de muchos autores Zen.

Etc y etc...

Tantas y tantas cuestiones que han hecho del Zen algo merecidamente conocido, especial y admirable. La lista no es exhaustiva.

Gracias por leer y espero que los zenistas me perdonen.