

# FILOSOFÍA JAPONESA: EL GIRO KAMAKURA

Carlos Barbosa Cepeda<sup>1</sup>  
ENSAYO

1

Es filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, doctor en Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra. Miembro de la European Network of Japanese Philosophy, vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Intercultural y columnista en la Revista Horizonte Independiente. Actualmente trabaja como docente en la Universidad Pedagógica de Colombia. Ha publicado textos como "Por qué limitar la formación humanística al acervo occidental es una pésima idea" (2021), "Ecología, budismo y filosofía" (2021) y "Tu eres eso (tat tvam asi)" (2021).

# FILOSOFÍA JAPONESA: EL GIRO KAMAKURA <sup>2</sup>

## Japanese philosophy: the Kamakura turn

Carlos Barbosa Cepeda

---

### RESUMEN:

En el siglo XIII, el escenario budista japonés experimentó profundos y radicales cambios. Estos cambios también tuvieron gran impacto en la filosofía. En el presente texto expondremos panorámicamente la vida y obra de cuatro figuras de este periodo que fueron clave tanto en la evolución del budismo como de la filosofía en Japón. Son los cuatro protagonistas de lo que podríamos llamar “giro Kamakura”: Hōnen, Shinran, Dōgen y Nichiren. La exposición está basada en la charla “La reforma Kamakura”, ofrecida en mayo de 2022 como parte del ciclo *Conversaciones de filosofía japonesa*, organizado por RHI, ALAFI y ENOJP.

**Palabras clave:** giro Kamakura, Hōnen, Shinran, Dōgen, Nichiren.

### ABSTRACT:

In the 13th century, the Japanese Buddhist world underwent profound and radical changes. These changes also had a great impact on philosophy. Here we will give an overview of the life and work of four figures of this period who were key to the evolution of both Buddhism and philosophy in Japan. They are the four protagonists of what we might call the “Kamakura turn”: Hōnen, Shinran, Dōgen and Nichiren. The present text is based on the talk “The Kamakura Reformation,” given in May 2022 as part of the series *Conversations on Japanese Philosophy*, organized by RHI, ALAFI and ENOJP.

**Key words:** Kamakura turn, Hōnen, Shinran, Dōgen, Nichiren.

---

<sup>2</sup>Recibido: 13 de julio 2022. Aceptado: 15 de julio 2022.

---

## INTRODUCCIÓN:

**E**n estas páginas quisiera presentar un episodio vital en la historia de la filosofía japonesa, un episodio que podríamos denominar “giro Kamakura”, el cual aconteció durante el siglo XIII. Le diremos así porque ocurre en los inicios del llamado periodo Kamakura (1185-1333), una época de profundas transformaciones políticas en Japón debido a que la corte imperial pierde el poder fáctico sobre el país, poder que acaba en manos del clan Minamoto (este clan establece su palacio en Kamakura, al sur de Kioto, y de ahí el nombre del periodo). Ahora bien, al decir giro Kamakura nos referiremos aquí al surgimiento de varias figuras e ideas que contribuirían a una radical reconfiguración del ambiente budista en Japón. Filosóficamente, este episodio significó una constelación de reinterpretaciones de tópicos budistas tradicionales y nuevos conceptos cuyo profundo impacto se puede rastrear, incluso hasta nuestros tiempos, en la manera como numerosos filósofos japoneses han concebido la mente, las posibilidades del conocimiento, las condiciones y carácter de la ética, la relación entre el ser humano y la realidad, o la liberación del sufrimiento, por mencionar algunos temas.

La presentación se centrará en cuatro personajes clave —que iré presentando oportunamente. Por mor de ofrecer un panorama relativamente amplio, no resultará muy detallada la discusión de los conceptos; pero con suerte habrá oportunidad de hacerlo en otro escrito después. Sea como sea, antes que nada hará falta contextualizar en qué entorno político, religioso e intelectual sucede el giro Kamakura.

## I. LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA JAPONESA. LA INFLUENCIA BUDISTA

**A**poyémonos en dos figuras clave en los comienzos de la filosofía en Japón, figuras que traen enseñanzas budistas desde China. Una es Saichō (767-822), fundador de la escuela Tendai (chino Tiantai) en territorio nipón. Él trae las enseñanzas Tendai de China y establece el monasterio de Enryakuji en el monte Hiei, lugar que se convierte en la sede central de la escuela. Por otro lado, está Kūkai (774-835), quien establece la escuela Shingon (chino Zhenyan,

lit. “palabra verdadera”), la cual desaparece completamente de China con el tiempo y solamente se preserva en Japón.

Los dos, toca decir, terminaron pugnando por espacio dentro del establecimiento budista. Desde muy temprano, para poder establecer un monasterio en Japón —más aún, toda una escuela—, era clave tener patrocinio oficial. Por varios siglos, de hecho, esa fue la manera: tener el patrocinio de señores importantes en la corte imperial o en otros círculos del poder. A medida que precisamente la corte imperial empieza a perder poder, otros clanes también se vuelven patronos destacables de las distintas escuelas budistas. No vamos a hablar aquí de filosofía todavía sino del contexto histórico. El caso es que termina, digámoslo así, preponderando el Tendai. El Shingon sigue teniendo un lugar, e incluso hoy en día está presente; pero el Tendai termina volviéndose un gran sistema que acapara gran parte del escenario budista de Japón hasta el siglo XIII —incluso el XIV, podríamos decir. Es a partir del siglo XIV que la situación se empieza a invertir y las fuerzas predominantes en el escenario budista japonés se vuelven más bien el budismo Shin (del que hablaremos un poco más adelante) y la escuela Rinzai del Zen. Esa es la situación en la que vamos a enmarcar nuestro tema de hoy: la predominancia del sistema Tendai desde el siglo de Saichō (el siglo IX) hasta el siglo XIV.

El monte Hiei, donde se erige Enryakuji, está al noreste de la ciudad de Kioto. Por razones de geomancia (la adivinación por las posiciones de los lugares, muy influenciada por ideas taoístas e ideas alquímicas taoístas, algunas familiares del feng shui), Enryakuji tenía una posición privilegiada porque el noreste se asocia con la protección. Efectivamente, los maestros Tendai lograron ganarse el patrocinio de la corte imperial porque la persuadieron de que sus rituales efectivamente ayudaban a la protección de la familia imperial y del Estado. Así, con el tiempo efectivamente se volvió el sistema preponderante.

Esto en términos de las ideas significó la preponderancia de ciertas cosas. Ciertamente que el sistema Tendai desde China, a decir verdad, intentaba (como lo mencionamos la vez pasada) unificar los distintos textos, doctrinas y

prácticas budistas en un solo sistema consistente, un sistema que aglutinara todo. La idea era: hay que tenerlo todo en cuenta, no hay que dejar nada por fuera. Pero no se trataba de una colección al azar, una colección asistemática. Todo lo contrario. Desde China, la idea del Tendai era precisamente hacer sistema: un sistema que permitiese no simplemente colocar todos los textos, doctrinas y prácticas budistas en su lugar, sino que además permitiera jerarquizarlas; identificar cuáles de esas eran más abarcales. En eso Saichō siguió la tendencia de sus maestros en China, que era el construir sistema y remitirse en últimas al *Sutra del loto*. No que los otros sutras no sean importantes, pero la escuela Tendai le da gran importancia a este. El texto es de origen indio, originalmente escrito en sánscrito y luego es traducido por primera vez al chino hacia el siglo IV. Llega a ser un sutra importante en China, pero es especialmente en Japón donde se vuelve un sutra de especial relevancia debido al papel que tiene la escuela Tendai en ponerlo en el lugar preponderante. Desde muy temprano llega a ganar el lugar de preponderancia. Eso significa que ciertas ideas tienen un calado especialmente importante dentro del escenario, inicialmente, del budismo japonés. Dos de esas nociones son despertar originario (*hongaku*) y medios hábiles (*hōben*).

*Medios hábiles* es una noción que muy claramente viene desde la India. Es una noción muy asociada al budismo mahayana. La idea es la siguiente: desde la óptica del mahayana, en últimas todos los discursos, en el sentido de que uno intentase hacer de los discursos espejos de la realidad —como reflejos perfectos de la verdad de las cosas—, resultan falsos. Pero eso no quiere decir que sobren. El mahayana no dice que hay que quemar todos los textos, sino que revaloriza el papel del lenguaje y por tanto el papel de las enseñanzas escritas (o preservadas, en todo caso), sea por vía oral o sea textualmente escritas. Si bien no pueden ellas mismas contener la verdad, las enseñanzas orales o escritas van a tener el papel de ser medios hábiles para aquella persona que va tras la verdad.

De hecho, se puede decir que esta noción de medios hábiles está inspirada en la misma prédica del Buda Shakyamuni. Desde el comienzo del budismo como filosofía y como religiosidad, se prelude la idea de medios hábiles,

concretamente en el símil de la balsa. Para decirlo rápido, el Buda le dice a sus discípulos que la enseñanza que él les da no es algo a lo que apegarse. Si uno la concibe como una posesión, algo que uno posee, puede terminar apegándose a ella. No es algo a lo que apegarse, sino un medio para cruzar a la otra orilla, que sería la orilla del nirvana, la orilla del despertar (MN 22: Alagaddūpama sutta, 39)<sup>3</sup>. En esa dirección, en el pensamiento mahayana se acuña entonces la noción de medio hábil precisamente como formas o como herramientas que ayudan en el camino hacia la comprensión de la verdad. Estas herramientas pueden ser ciertas escrituras como bien pueden ser ciertas prácticas. En todo caso, lo importante es que ninguna refleja la verdad. Aun así, en el marco de la tradición mahayana existe de todas maneras la pregunta de en qué consiste la enseñanza definitiva, y eso es muy importante para la hermenéutica de dicha tradición. En el Tíbet toma una dirección muy diferente, pero en últimas siempre hay una tendencia dentro de la gran colección de textos budistas mahayana (de sutras, de enseñanzas, de tratados) a preguntarse cómo hacer para organizarlos y en función de ello determinar qué lugar tienen en el camino hacia la enseñanza definitiva.

Volvamos al escenario japonés. En la versión de Kūkai, la enseñanza definitiva yace en la transmisión esotérica; mientras que para Saichō se halla tanto en las enseñanzas esotéricas como en las exotéricas. *El Sutra del loto* tiene enorme incidencia en la manera como la escuela Tendai de Saichō entiende los medios hábiles. Una de las imágenes más famosas (si no la más famosa del *Sutra del loto*) es precisamente una muy relacionada con esa noción de medios hábiles: la historia de la casa en llamas. La historia narra que hay unos niños dentro de una casa. Alguien ve desde fuera y ve que la casa se está quemando, pero los niños aún no lo saben, no lo advierten. Quien está afuera se da cuenta de que para cuando los niños lo adviertan será demasiado tarde. Entonces piensa en avisarles que hay fuego en la casa para que salgan. Pero los niños, piensa él, no van a salir. Si les dice: “¡salgan, hay fuego en la casa!”, los niños pensarán: “este está loco, ¿quién es?, nosotros estamos muy bien aquí” y no saldrán. Entonces,

---

<sup>3</sup>Las referencias a los discursos del Buda se toman del canon pali, que aún se conserva y transmite íntegro. Hay traducciones confiables al castellano en [bosquetheravada.org](http://bosquetheravada.org).

la persona que está afuera utiliza artes de prestidigitación para hacerles creer a los niños que tiene juguetes y dulces y otras cosas lindas. Ahí sí los niños salen de la casa, y una vez salen descubren que no había tales juguetes ni dulces, que era todo un arte de prestidigitador, pero al tiempo el prestidigitador les dice: “Miren, lo que realmente pasa es que la casa está en llamas, los acabo de sacar de ahí”. Esa es una forma de entender los medios hábiles: como trucos. Pero eso no los haría tramposos. Alguien podría pensar que esto es una trampa, pero técnicamente hablando la validez de esos medios hábiles —y entonces también la validez de los textos, las enseñanzas, los tratados— no se pone en función de su verdad, sino en función de su eficacia.

Así pues, uno puede concebir que cierta enseñanza, por ejemplo el *Sutra del diamante*, puede ser de utilidad provisional para alguien que está orientado a la verdad desde cierto lugar en el mundo. Sin embargo, en algún momento uno tiene que caer en cuenta de que era una enseñanza provisional que eventualmente debe ser superada. En todo caso sigue la pregunta: en qué consiste la enseñanza definitiva. Y en el período Kamakura habrá una manera bien curiosa de abordar esa pregunta, como veremos más adelante.

La otra noción que tenemos que tocar aquí es la de *despertar originario*. El budismo Tendai desarrolla la idea de naturaleza búdica que tiene el mahayana. Prácticamente todo el mahayana concuerda en que la budeidad (el despertar, ese poder ver las cosas tal como son que a la vez es la liberación del sufrimiento) no es algo que esté por fuera de nosotros, completamente trascendente a nosotros, y que debamos entonces ir a buscar. No es algo en lo que tengamos que convertirnos. Al contrario: es nuestra naturaleza primigenia. Todos los seres sintientes tienen naturaleza de buda, es decir, esencialmente ya estamos despiertos porque la realidad ya es serena, despierta. De hecho, en *Fundamentos de la vía media*, una obra filosóficamente fundacional para el mahayana (y también religiosamente, podríamos decir), Nāgārjuna ya dice que precisamente la realidad ya es serena, ya está apaciguada (MKK 18: 9). Desde esa óptica, se puede decir que nuestra naturaleza primigenia es búdica, es despierta, es serena,

apaciguada. Pero entonces el camino hacia el despertar no es el de quien busca algo que no tiene, sino el de quien intenta deshacerse de las cadenas y de las oscuridades que le impiden que se manifieste su naturaleza originaria. Y esa sería la noción (explicada de un plumazo, claro) de naturaleza búdica. La escuela Tendai desarrolla esa noción hacia la de despertar originario: la naturaleza búdica implicaría que todos nosotros estamos ya despiertos. Con lo cual, claro, surge la pregunta: si estamos ya despiertos, ¿cuál es el punto de practicar? Eso eso no tiene una única respuesta, valga decir.

Para cerrar este preludeo, expliquemos las circunstancias históricas del budismo Kamakura, circunstancias en las que se enmarcan los cuatro personajes que veremos. La situación que conduce a las preguntas de estos personajes es una situación sociopolítica complicada. Es el tránsito de un periodo de preponderancia de la corte imperial y de un gobierno centrado en el emperador, a un gobierno ya de un clan diferente, la familia Minamoto. Eso habría ocurrido en el año 1185 (hay discusiones acerca de realmente cuándo es: si en 1185, cuando el clan Minamoto se hace al poder de facto; o si es en 1192, que es cuando oficialmente el primer sogún de los Minamoto, Minamoto no Yoritomo, es declarado oficialmente sogún). Ahora bien, lo podemos decir así con el beneficio de la retrospectiva; pero, si tratamos de ponernos en los zapatos de la gente de esa época, la cuestión es que fue una época muy convulsa, realmente muy convulsa, porque el clan Minamoto se hace al poder no sin resistencia, así que es un periodo muy caótico. ¿Cómo se llega a ese gran aprieto?

Barbara O'Brien expone una respuesta detallada a esta pregunta, a la que aquí nos referiremos rápidamente. Bien, inicialmente la familia imperial estaba relativamente unificada, pero a diferencia de lo que pasaba en las familias reales europeas, donde hay una línea de sucesión, en el caso de la familia imperial japonesa no había una línea de sucesión clara: virtualmente cualquier hijo del emperador podía ser el sucesor al trono, y el emperador tenía además de su esposa varias consortes. Técnicamente cualesquiera de sus hijos, sea su esposa o sus consortes, podían ser eventualmente aspirantes al trono. La cuestión, entonces, implicaba



tensiones de poder que la corte imperial empezó a notar, especialmente por el lugar de aquellos que eran los hijos de las consortes y que en todo caso por eso tenían un lugar secundario. Lo que deciden hacer en la corte imperial es lo siguiente: como el país está creciendo (Japón no siempre tuvo todo el archipiélago japonés, iba creciendo), en esa medida a los hijos de las consortes se les iban dando territorios, se les concedían territorios en las fronteras. Como eran territorios vecinos con otros pueblos distintos del pueblo Yamato (como se nombra a sí mismo el pueblo japonés desde antaño), estos personajes tenían que organizar buenos ejércitos. Tenían que tener una muy buena formación militar y ejércitos bastante buenos para defender los territorios, y al tiempo ampliarlos. Con el tiempo, eso implicó que de facto los hijos de las consortes, esos otros clanes secundarios dentro de la gran familia imperial, tenían más poder militar que la misma familia imperial. Eventualmente eso permitió que uno de los clanes, el clan Minamoto, se hiciera al poder.

El emperador empieza a ser una figura políticamente secundaria a partir de entonces y hasta 1868, cuando empieza la reforma Meiji. En todo ese periodo, son más bien clanes con gran poder militar los que gobiernan. Eso es inicialmente lo que pasa aquí: ese primer importante período de esos gobiernos (sogunatos), gobiernos de señores generales o señores de la guerra, empieza con el clan Minamoto. Pero recordemos: no era el único clan. Eso significa que hay pugnas de poder dentro de Japón, lo cual significará periodos muy convulsos en esta época de finales del siglo XII —cuando el clan Minamoto se hace al poder—, y luego comienzos del siglo XIII —cuando empieza a establecer su gobierno. Es un periodo de mucha inestabilidad y eso lo siente la gente. En términos religiosos, esa sensación de inseguridad es leída en términos de una idea ya conocida en Japón (incluso puede retrotraerse hasta la India), pero que en esta convulsa época gana más popularidad. Es la idea de la *era del fin del Dharma* (japonés *mappō*). Expliquémonos.

Hay una noción de los tres períodos del Dharma: un período de 500 años desde que el Buda Shakyamuni estaba vivo en este mundo. Este es un periodo en que supuestamente la gente puede despertar rápidamente al

escuchar las enseñanzas. Luego viene un periodo intermedio en el cual eso ya no es posible, aunque sí se puede alcanzar el despertar después de un asiduo entrenamiento. Pero luego viene, en tercer lugar, el largo periodo del fin del Dharma o el final del Dharma (el final de la enseñanza), en el cual ya no es posible alcanzar el despertar y la liberación ni practicando asiduamente, ni escuchando las enseñanzas. ¿Por qué? Porque el mundo está demasiado corrompido y esto se manifiesta precisamente en guerras, tensiones, hambre, inseguridad y hasta calamidades naturales —más de una calamidad natural asoló a Kioto en esos tiempos, precisamente. Podemos decir que esa es otra idea clave que nos permite entender el posicionamiento de los pensadores del siglo XIII en Japón.

Ese es el escenario. Y en ese escenario vemos algunos conceptos clave: despertar original, medios hábiles, fin del Dharma y cómo se posicionan los distintos pensadores al respecto. Eso abre preguntas: ¿si todos estamos originalmente despiertos, por qué practicar, cuál es el punto de practicar? Y por el lado del final del Dharma, hay unos pensadores que se suscribirán a esa noción y otros que no. Deberíamos mencionar, además, una actitud hacia las distintas enseñanzas budistas precisamente permeada por ese debate del final del Dharma y por la influencia de la escuela Tendai: el debate acerca de cuál vendría a ser la enseñanza definitiva o la práctica clave —antes que la enseñanza clave, más bien, se trata de cuál es la práctica clave. Esa es una pregunta cargada, sí: uno podría preguntar por qué tiene que haber una. El sistema Tendai pensaba lo contrario: no hay la enseñanza clave, lo importante es sistematizar y entender el lugar de cada una de las distintas prácticas enseñanzas y textos budistas. Es todo un sistema. Pero esa actitud va a dar un vuelco completo precisamente en el siglo XIII, sobre todo la primera mitad del siglo XIII. Para ejemplificarla vamos a ver cuatro figuras. Pero el hecho de que nos enfoquemos en estas figuras no quiere decir que no hay nada más que hablar de filosofía japonesa de aquí hasta el siglo XVII. La cuestión es que son figuras que precisamente marcan la pauta de esos acontecimientos en el escenario filosófico japonés —y también en el escenario budista japonés— de ahí hasta el siglo XVII, e incluso después. Las figuras que vamos a discutir aquí son Hōnen, Shinran, Dōgen y Nichiren.

Baste, pues, lo expuesto hasta aquí para plantear los términos de la problemática alrededor de la cual pensarán nuestros cuatro personajes de hoy, y luego sus sucesores.

## II. HŌNEN

**H**ōnen nace en el periodo Heian en 1133, una época aún de predominio de la familia imperial. Es interesante cómo él vive en un tiempo en el cual eso cambia radicalmente. Muere en 1212, en una época en la que el gobierno Minamoto ya está establecido pero también una época muy convulsa, como veíamos antes. Y el pensamiento de Hōnen, de hecho, parece una respuesta a ese cambio. Precisamente, él suscribe la idea del final del Dharma, es decir, efectivamente piensa que la difícil situación del país señala que ya no es posible liberarse uno por sus esfuerzos individuales.

Es de hecho Hōnen —aunque vamos a ver eso más en Shinran— quien empieza a hablar precisamente de ello en términos de propio poder versus otro poder: ya no es posible para uno liberarse por su propio poder, entender las enseñanzas y practicar asiduamente para llegar a la liberación. A ese camino de la práctica asidua él lo llama, con tono irónico, la *vía de los sabios*. La vía de los sabios, afirma, realmente no está disponible sino para unos pocos. Es más, no solo para unos pocos: en realidad ya no está disponible para nadie. No es la vía, o en el mejor de los casos solo podría ser la de algunos muy pocos privilegiados, pero no es la vía para todos, y por consiguiente no podría ser ese el camino aconsejable. Frente a la vía de los sabios, o vía difícil, opone la vía fácil: la vía fácil en el sentido en que para conducirse por ella no es necesario estudiar muchísimos textos budistas y hacer muchísimas prácticas diferentes, sino simplemente concentrarse en una sola, a saber, en la recitación del *nenbutsu*: el nombre del buda Amida.

Pero esta última no es una idea que Hōnen introduce. Esa idea ya estaba en el budismo Tendai. De hecho, Hōnen era un monje Tendai (es más, todos los cuatro personajes que vamos a ver aquí eran originalmente monjes Tendai), y siempre se consideró a sí mismo como tal. Él no estaba intentando inaugurar

una escuela religiosa nueva —aunque eso es lo que termina pasando—, sino más bien reformar la situación dentro del budismo Tendai con el objetivo de responder a las necesidades de esta época nueva. Volvamos al *nenbutsu*: el recuerdo del nombre del buda Amida. *Nenbutsu* literalmente significa “nombre del buda”, pero se puede entender como recordar o invocar a un buda. Las prácticas del recuerdo de Buda o recuerdo de uno u otro buda vienen desde la India y son muy tempranas, por demás; pero tienen sus desarrollos posteriores. En el caso de Japón llega principalmente de esta forma: Amida termina siendo el bodhisattva más popular en Japón incluso hasta hoy.

La manera como Hōnen pone la cuestión es la siguiente: no es posible ya liberarse con los propios esfuerzos individuales. Lo que hay que hacer es confiarse al poder salvífico del buda Amida. Como cuenta el *Sutra mayor de la tierra pura*, Amida era un humano de nombre Dharmākara, que logra despertar gracias a ponerse bajo la orientación de un rey que era un gran maestro, y gracias a esto Dharmākara despierta, se libera. Pero como tenía mentalidad mahayana, no sale de la rueda del samsara, sino que toma 48 votos (que el sutra enuncia uno por uno) para el bien de todos los seres sintientes. Entre ellos destaca el número 18, que en la tradición de la Tierra Pura es llamado *voto originario*, a saber: Amida toma el voto de que todos aquellos que con sinceridad pronuncien su nombre renacerán en su tierra pura. Esta noción de tierra pura también tiene raíces indias, pero en China y en Japón tiene una destacada importancia. En Japón la idea es esta: no puedo liberarme por mi propio poder pero si invoco el nombre de Amida se cumple el voto originario. Es decir, Amida me ayuda a renacer en su tierra pura, una tierra supuestamente muy al occidente de nosotros, en la cual las condiciones son completamente propicias para efectivamente escuchar la enseñanza, entenderla y liberarse definitivamente.

Interesante: uno podría pensar que hay una suerte de negación del mundo, una tendencia de negación del mundo aquí. Habría que pensárselo. Al menos Hōnen pareciera ir en esa dirección, pero no es del todo claro. No hay completa claridad de que sus sucesores inmediatos hubieran entendido las ideas del maestro tal como él las predicó. Por un lado, Hōnen escribió

bastante, aunque podemos destacar dos textos: *Compendio de enseñanzas de la Tierra Pura* y *El significado de las tres mentalidades* (o “tres actitudes mentales”), ambos escritos en 1212 (hay algunos pasajes selectos en *La filosofía japonesa en sus textos*, pp. 269-274). Por otro, la edición de sus escritos estuvo a cargo de varios de sus discípulos, que no terminaban de ponerse de acuerdo sobre varios puntos de controversia. Uno de los más destacables, si no el principal, tiene que ver con cuántas recitaciones son suficientes. Veamos.

Los sucesores del maestro parecen inclinarse a decir: lo que hay que hacer es recitar el *nenbutsu*: “*namu Amida butsu*” (“tomo refugio en el buda Amida), y recitarlo muchísimas veces, una indefinida cantidad de veces. No es tan claro que Hōnen hubiera pensado que efectivamente había que hacer eso: algunos pasajes sugieren que bastan diez recitaciones sinceras; o incluso una sola recitación sincera sería suficiente para invocar y hacer posible que el voto de Amida se cumpliera. Parece que estuviéramos aquí ante una minucia exegética, pero tiene implicaciones filosóficas de fondo. Quien respalde la necesidad de recitar innumerables veces parece inclinarse a pensar que liberarse del sufrimiento y de la carga kármica de los propios actos requiere un gigantesco esfuerzo psicofísico; quien, por el contrario, respalda la suficiencia de pocas o una sola recitación parecería que en realidad el punto no es la cantidad de esfuerzo, sino la actitud mental adecuada: una actitud de total confianza y entrega sin reservas o, dicho de otra forma, de fe.

A ustedes les parecerá un poco extraño que hablemos de fe aquí, pero si alguien pensó que lo que está en juego es la noción de fe, y en este caso concretamente fe en el poder salvífico de Amida, esa es la cuestión en juego. Vamos a mirar esto un poco más a la luz de un discípulo de Hōnen que mencionaremos enseguida.

### III. SHINRAN

Nuestro segundo personaje es, como les decía, discípulo de Hōnen. Su nombre en el Dharma es Shinran —a veces se le conoce como Shinran

Shōnin. Nace en 1173 (40 años después de su maestro Hōnen) y muere en 1268. Tiene una larga vida. Quizá algunos pensarán que estoy hablando de un personaje de otra época cuando les narre un poco de la vida de Shinran. Pasa que se ordena monje Tendai, entonces dentro del establecimiento oficial del budismo en Japón, pero empieza a tener serias dudas acerca de la doctrina recibida. Eso lo lleva a hacerse discípulo de Hōnen y a adoptar sus ideas. De hecho, siempre se considera sucesor de las ideas de Hōnen, pero las interpreta en un sentido muy diferente al de sus condiscípulos. Pone un énfasis aún mayor en la fe, que termina siendo preponderante desde su visión. Y después empieza a tener también dudas acerca de la importancia del voto de castidad que tienen que tener los monjes budistas. Le consulta entonces a su maestro Hōnen si no sería mejor que se casara y tuviera hijos, y su maestro dice: no creo que haya impedimento (cosa muy sorprendente en el entorno budista). Shinran decide entonces casarse, tiene un hijo, y más tarde su hijo llega a ser muy importante para la consolidación de la escuela que se volverá el budismo Shin.

A algunos de ustedes esta historia les podrá hacer pensar en Lutero. En efecto, los paralelos con Lutero son, vistos de un plumazo, muy sorprendentes. Es una vida parecida si la describimos de esa forma. Son obviamente paralelos que tienen sus límites muy grandes, pero posteriormente el budismo Shin, en el escenario de la modernización japonesa, era muy criticado por ello. En general el budismo era muy criticado a finales del siglo XIX, pero la escuela que tenía más que perder era el Shin, porque precisamente ponía tanto énfasis en la fe en el poder salvífico de Amida que, fuera de ser criticado por ser budismo, dentro de los budistas se le criticaba porque parecía más una forma de cristianismo que de budismo. Lo interesante es que en realidad todo el budismo de la Tierra Pura —y como lo entiende Shinran inclusive— tiene raíces en el budismo mahayana. Hay un consenso entre los especialistas y dentro del budismo Shin de que en general el budismo de la Tierra Pura no es cristianismo encubierto ni tiene influencia cristiana: proviene de ideas mahayana.

Amén de esto, veamos cómo piensa Shinran y por qué tiene relevancia filosófica. Despliega una oratoria tremenda, y por eso atrajo una gran

cantidad de seguidores, a pesar de que fue perseguido. Así como Hōnen, padeció una prohibición de sus enseñanzas y fue exiliado —si bien cada cual padeció el exilio en momentos y destinos diferentes. Eventualmente las órdenes de exilio serían removidas pocos años después. Introdujeron ideas muy nuevas dentro del establecimiento Tendai, cosa que el oficialismo veía como una erosión de su poder. Los persiguieron por eso. Pero así como Hōnen, Shinran nunca se pensó como fundador de una escuela nueva: siempre se consideró monje Tendai. La cuestión era que quería cambiar el enfoque. En ambos personajes se empieza a manifestar esta idea de que el camino a la liberación no se trata de “hacerlo todo”: seguir todas las prácticas y estudiar todos los textos. En realidad hay una práctica fundamental.

Shinran comparte con Hōnen la idea de que la práctica fundamental es la recitación del nombre de Amida. Pero aquí no estaría de acuerdo con otros seguidores de Hōnen en decir que uno logra invocar el poder salvífico de Amida recitando su nombre muchas veces. Primero que todo, Shinran es mucho más enfático en que no vale de nada recitar el nombre de Amida miles o incluso millones de veces si no se hace con un corazón sincero, que es una de las tres mentes: una mente sincera (una de las tres mentes que menciona Hōnen). Y la cuestión es que si la recitación se hace con mente sincera, una sola recitación es suficiente.

Esto que en el caso del pensamiento de Hōnen no se ha establecido del todo, a saber, cuál era la verdadera visión de Hōnen (entre otras porque algunas de sus páginas se perdieron), en el caso de Shinran es bastante claro. No es solamente que baste una recitación sincera. Además, esa no produce el poder salvífico de Amida. Decir que uno invoca el poder salvífico de Amida de esa manera sería como insistir en que uno por su propio poder se puede salvar. Y Shinran es más enfático en criticar el propio poder y en decir que no es posible por nuestro propio poder liberarnos. Recordemos que eso tiene que ver con la doctrina del final del Dharma. Es decir, así como Hōnen, Shinran adopta esa idea y en esos términos es que articula su idea de que no es posible salvarnos por nuestro propio poder. Pero la implicación de ello es más grande para él: si esto es así, realmente

no podemos decir que si recordamos el nombre de Amida, o que si recitamos en nuestro corazón el nombre de Amida, entonces se nos salva. Shinran dice, más bien, que en realidad ya hemos sido salvados. El poder salvífico de Amida ya se manifiesta en nosotros. Lo que hacemos al recitar es agradecerlo; y al agradecerlo lo aceptamos. Ahí el único poder que nos quedaría desde ese punto de vista es entonces el de renunciar radicalmente a nuestra propio poder. Y gracias a eso es posible que el otro poder (que viene a ser el poder salvífico de Amida) nos redima. Pero la cuestión es que ya estamos redimidos; lo que nos queda por hacer es aceptar esa redención.

Esto tiene una dimensión filosófica importante porque aquí lo que está en juego es precisamente un profundo y radical cuestionamiento de la voluntad humana —una idea que podríamos poner hoy en términos de *voluntad de control*. Toda la vida actuamos cotidianamente como si las cosas estuvieran bajo control, e incluso aquellas que no están bajo nuestro control relativamente lo están en la medida en que sentimos que las entendemos. Un ejemplo que podemos poner es ver las estrellas. Las estrellas a lo lejos en el cielo están completamente fuera de nuestro control, si nos centramos en la acción. Ciertamente no las podemos controlar: brillan o no brillan por ellas solas, no porque queramos o no queramos. Pero lo que sí podemos hacer es entenderlas: podemos llegar a pensar por ejemplo que son astros a cientos de miles o millones de años-luz de nosotros, y su luz llega hasta nosotros a una rapidez constante, y por eso las vemos. Podemos incluso analizar la luz de las estrellas, pasarlas por un espectrograma y mirando precisamente el grado de luz de cada punto en el espectrograma podemos incluso hacer estimaciones de cuáles pueden ser los componentes de cada una de esas estrellas. De esa manera, aunque sean incontrolables para nosotros, las estrellas se nos hacen controlables en el sentido que las podemos entender. Así vamos por la vida, por lo general.

Muchas creencias y prácticas en cierto sentido mágicas, o algunos agüeros populares, derivarían precisamente de esa mentalidad que busca afanosamente controlar las circunstancias. Por ejemplo, en el fútbol no solo los aficionados sino también los jugadores tienen muchos agüeros o prácticas: hacen ciertas cosas, por ejemplo antes de entrar al campo



de juego, y eso les hace sentir que tienen las circunstancias bajo control. El aficionado, mirando desde su televisor o en el estadio, siente que tiene que hacer algo: hace alguna cosa (como llevar puesta la camiseta del equipo) y gracias a eso estaría ayudando a que el equipo gane. Ahora bien, supongamos que él está animando al equipo y su amigo que está al lado pronuncia el nombre del equipo rival por algún motivo, y al poco rato el equipo rival anota. Entonces uno se dirige a su amigo y dice: “¿eres tonto?, ¿por qué pronunciaste ese nombre?, ¿sí ves?, ahora vamos perdiendo”. Podríamos pensar que en este ejemplo la cuestión se agota en decir que se trata de pensamiento supersticioso y ya. Pero el asunto es más profundo.

El asunto en realidad es que de distintas formas intentamos vivir con esa ilusión, esa fantasía de que controlamos las circunstancias, o al menos las entendemos. Y por más que uno pudiera ser un positivista, o en todo caso un negador completo de todo agüero y superstición, si uno incluso pensara así, de todas maneras confía en que los recursos científicos y tecnológicos que tenemos hoy en día nos van a ayudar efectivamente a controlar las circunstancias —tal vez no todas, pero al menos nos ayudarán a hacer lo suficiente para que la vida humana esté bajo control. La pandemia de covid-19 nos puso prueba al respecto —y toca decir: para lo que la humanidad ha aguantado, es una prueba realmente pequeña, porque la humanidad realmente hemos pasado por mucho más; inclusive, cualquiera puede individualmente pasar por circunstancias en las cuales no solamente no puede controlar los acontecimientos, sino que ni siquiera puede entender qué es lo que está pasando.

En suma, en situaciones de crisis precisamente se vive esa crisis del propio poder. Desde un punto de vista como el de Shinran, la cuestión es que no hay realmente cómo uno con su propio poder pueda resolver la crisis. El único camino que le queda a uno es confiar: la acción que consiste en uno soltar su propio poder, soltar la voluntad de control (si podemos interpretarlo de esa manera), y eso abre el espacio de la fe, que es un “confiarse a”. Shinran lo articula en términos de fe en Amida. Pero podríamos ponerlo en otros términos. Hay gente que hoy en día simplemente le dice a uno: confía. O bien, como según Mario Mendoza reza

un poema navajo: “salta, ya aparecerá el piso”. Tiene que ver con esto, precisamente. Desde esta óptica encontramos una idea bastante honda, una crítica radical a la voluntad de control, que podríamos considerar incluso elemental de la vida humana, pero que hace falta soltar en ciertas circunstancias.

Desde esa óptica, podríamos colegir que la fe es una parte esencial de la vida humana. No es una cuestión de que alguien esté en una religión o no, sino una cuestión que se le presenta a aquel cuya voluntad de control está en crisis. Y la cuestión es: renunciando uno a su voluntad de control, se abre la posibilidad de la fe, uno confía, y esa confianza se ve recompensada. Como Shinran lo expone, el camino de la liberación tiene esas tres fases: acción (de renunciar al propio poder), fe (en el otro poder), y confirmación (liberación por la acción del otro poder). Hay un efecto, una confirmación de esa fe. Pero precisamente porque solamente se puede abrir así, no puede ser demostrada. La posibilidad de que un individuo supere una crisis de vida no puede ser demostrada. El individuo tiene que pasar por ahí.

Una perspectiva como esa parece estar completamente del otro lado de gran parte del pensamiento moderno. Los modernos que solemos leer parecieran presuponer más bien lo contrario: que el ser humano puede controlar su camino hacia la superación de la crisis de sentido o las crisis de la vida mediante el uso de la razón, una razón que supuestamente todos tenemos por igual y que a todos nos permite llegar a la verdad si nos aplicamos con suficiente esmero. Desde un punto de vista como el de Shinran eso sería una barbaridad, porque precisamente nuestros poderes de deliberación y de pensamiento intelectual (lo que hoy llamaríamos razón) ya están radicalmente permeados por nuestra corrupción, es decir, por nuestros errores, por el karma que hemos heredado del pasado. Entonces en realidad no podríamos decir que el primado de la razón hace obsoleta la fe, ni siquiera que sea posible someter la segunda a la primera. Es interesante porque si vamos a ver críticos de esa actitud moderna también los encontramos en la modernidad, como es el caso de Pascal. Pues bien, aquí ya está la idea en Shinran. Y probablemente es difícil encontrar un lugar donde esta crítica al propio poder humano sea tan marcada.

Shinran escribió mucho, pero sus dos obras principales sin duda son el *Kyōgyōshinshō* y el *Tannishō*. *Kyōgyōshinshō* traduciría más o menos “La enseñanza de la acción, fe y confirmación” —hablamos de eso precisamente hace un momento: la acción de renunciar al propio poder, la fe que que con eso se puede abrir, y la confirmación de esa fe. Shinran escribe esta obra probablemente en 1224 (aunque hay dudas). Más adelante, escribe el *Tannishō*, cuya fecha no se sabe con exactitud, pero fue mucho tiempo después, muy probablemente cerca del final de sus días; en realidad, de hecho, es una compilación de su discípulo Yuien, quien intenta recopilar las palabras del maestro. El título *Tannishō* significa algo así como “Lamentación por las diferencias”. En el *Kyōgyōshinshō*, Shinran presenta de manera muy ordenada su visión de la salvación por el otro poder. En el *Tannishō* (una obra también muy citada posteriormente), lo que él hace es otra cosa: interpelar interpretaciones divergentes de varios de sus seguidores. Un largo tiempo después de dejar a varios discípulos, a su regreso se da cuenta de que empiezan a tener disputas acerca de lo que el maestro enseñó. Este advierte que están retrotrayéndose a puntos de vista del propio poder, así que decide interpelarlos. Tanto una obra como la otra tienen traducciones al inglés; principalmente la misma escuela Shin —la escuela que se configura posteriormente alrededor de la figura de Shinran— ha organizado algunas traducciones, entonces eso relativamente está disponible. En castellano ignoro que haya cualquier cosa traducida de Shinran, y no creería la verdad que haya traducciones de Shinran al castellano. Pero eventualmente esperamos que eso cambie en las próximas dos décadas. En todo caso, como les digo, de estas dos obras principales hay traducción al inglés: *Kyōgyōshinshō: On Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment* (2003), y *Tannishō: passages deploring deviations of faith* (1996).

#### IV. DŌGEN

**H**e querido aquí poner el foco sobre todo en Shinran y Dōgen; no solo por la riqueza y la complejidad de su pensamiento filosóficamente hablando, sino también por su influencia posterior. Los dos son influencias muy importantes en una expresión tan destacada de la filosofía japonesa

contemporánea como la Escuela de Kioto. Yendo precisamente a Dōgen, él se ubica entre 1200 y 1253. En el budismo también empezó como monje Tendai. Por su obra poética en japonés y en chino, se podría decir que tuvo que haber sido hijo de cortesanos, precisamente porque conocía no solamente la escritura, sino también porque conocía las reglas tanto de la poesía china como de la poesía de estilo japonés (el waka), y tiene varias composiciones de ambos estilos. Sin embargo, sobre la vida de Dōgen es muy difícil saber: solo tenemos una biografía, que es una biografía oficial. No obstante, uno tiene que mirar siempre las biografías oficiales con reservas. No es porque sean falsas —pueden informarnos mucho—; lo que pasa, más bien, es que a menudo tienen no simplemente el interés de decir objetivamente qué pasó sin ningún compromiso, sino más bien de dar ejemplo de vida para un grupo —en este caso para la escuela Sōtō, la escuela que Dōgen establece en Japón. Otro problema es que fue escrita siglo y medio después de la muerte del maestro, por lo que seguramente se basa en testimonios orales que no tenemos ni idea de cómo rastrear ni de cómo pudieron haber cambiado con el tiempo (uno piensa que 150 años es poco, pero en términos de número de generaciones que se van contando la misma historia puede ser bastante).

En todo caso, lo que sabemos de Dōgen es que había perdido a su padre a los dos años, y a su madre a los siete años: muy tempranamente. Estando en el funeral de su madre, viendo el humo del incienso subir, tiene una captación muy profunda y vivaz de la impermanencia. Eso lo conduce con el tiempo a hacerse monje. A pesar de la oposición de su familia, termina logrando, con la ayuda de un tío, el hacerse ordenar en 1212 como monje Tendai. Y como monje Tendai, con el tiempo va empezando a inquietarse mucho por una pregunta, una que les comentaba ya hace un rato: si ya todos somos despiertos originalmente, ¿porque tenemos que practicar? Él no encuentra una respuesta satisfactoria en los distintos monasterios a los que va en Japón, así que decide embarcarse con su entonces maestro, Myōzen, a China. Su maestro muere durante el transcurso en China y Dōgen logra entrar (no sin algunas dificultades) al monasterio *Tiantong* (japonés *Tendo*) cerca a la costa del sur de China, cuyo maestro era *Tiantong Rujing* (japonés *Tendo Nyōjō*). Tras un tiempo de intensa práctica,

su nuevo maestro le transmite las enseñanzas de la escuela *Sōtō* (en chino *Caodong*). Esa es la enseñanza que Dōgen lleva a Japón. Alrededor de 1227, vuelve a Japón y empieza a predicar en su natal Kioto, pero pronto ve oposición del sistema Tendai (desde luego) y también de la escuela Daruma. La Daruma es una muy particular escuela Zen que había surgido poco antes en Japón y que termina siendo absorbida dentro del *Sōtō* (hay algunas discusiones entre los académicos acerca de en qué medida el *Sōtō* la absorbió, o más bien la Daruma sobrevive sutilmente en varias formas dentro de la escuela *Sōtō* hoy en día; pero ese tema no nos ocupa tanto hoy). Después de esa tensión incluso peligrosa que vive en su natal Kioto, Dōgen decide irse y gracias al favor de un señor de la guerra termina haciéndose a una tierra ya más al occidente de Japón. Allí establece su templo, Eihei, que hoy en día es uno de los dos principales templos de la escuela *Sōtō* y uno de los principales templos de Japón. Allí pasa prácticamente el resto de sus días.

A decir verdad, el pensamiento de Dōgen es bien complejo. Su forma de escribir también es muy compleja y tiene varias capas. Es más, tiene una dimensión bilingüe. La lingua franca de la alta cultura en Japón hasta bien entrado el siglo XIX era el kanbun: el chino escrito tal como se cultivaba en Japón. Dōgen también la utilizó e incluso escribió poesía de estilo chino; y sus prédicas en el templo Eihei fueron compiladas póstumamente en kanbun por sus discípulos (se encuentran en el volumen titulado *Eihei kōroku*, traducido al inglés como *Dōgen's extensive record*). Pero también escribió bastante en japonés, lo cual es interesante: no era la práctica habitual, pero podríamos decir que en eso seguía la instrucción del Buda de traducir la enseñanza a varios idiomas. Dōgen estaba intentando aproximarse lo más directamente posible a la gente.

Una de sus principales obras, y la filosóficamente más compleja, el *Shōbōgenzō*, está escrito precisamente en japonés. Un japonés lleno de términos chinos, claro, porque en todo caso está hablando de doctrina budista, lo cual inevitablemente en Japón implicaba introducir una gran cantidad de términos chinos. Pero en todo caso es interesante ese gesto: está escribiendo en japonés. Su idea con el *Shōbōgenzō* era escribir textos

de estudio orientados a su comunidad de monjes. Escribe en japonés para que los monjes los puedan seguir. Su plan original era completar 100 capítulos, pero infortunadamente la vida no le alcanza sino para 95, que redacta entre 1230 y 1253.

Valga aclarar que la historia de la compilación del *Shōbōgenzō* es larga: hay una versión inicial con menos capítulos, y luego se le añaden más. Esto comporta complicaciones para los estudiosos del texto y para saber en algunos puntos qué tanto realmente está de lo que Dōgen escribió y qué pudo haberse añadido o editado posteriormente. Amén de eso, uno puede encontrar en esta obra hoy en día una manera de pensar relativamente consistente y al tiempo muy compleja. La manera como Dōgen escribe, sobre todo aquí en el *Shōbōgenzō*, desplaza el sentido. Puede empezar anunciando su tema principal y de repente cuenta una pequeña historia. Luego, cuando uno no ha terminado de entender de qué va o qué está sucediendo, cuenta otra. Y así anida varias dentro de un mismo discurso, dentro de un mismo capítulo del *Shōbōgenzō*. Eventualmente, sí, hay un hilo, pero seguir ese hilo depende de que uno mire qué es lo que está pasando, cuál es la pregunta que se plantea inicialmente y cómo rastrearla de una historia a otra. En algún momento uno cree saber lo que quiere decir Dōgen, pero él le tuerce el sentido a lo que uno cree que piensa. En suma, su escritura desplaza continuamente las conclusiones. Por su mismo estilo de escribir, pareciera querer abrir la comprensión a cuestiones muy profundas, pero al tiempo que uno no se case con conclusiones definitivas. Por contraste, en el *Eihei kōroku* suele desplegar un lenguaje notablemente más directo y sencillo. Semejante diferencia se puede explicar en términos de la finalidad de ambas obras. El *Eihei kōroku*, recordemos, consiste en prédicas que entonces el maestro impartía oralmente a sus monjes, reunidos en asamblea. Por otra parte, los fascículos del *Shōbōgenzō* fueron pensados para el estudio individual de cada monje: debían ser juiciosamente leídos, releídos y escudriñados.

Ahora bien, expongamos algunas ideas centrales de Dōgen. También él piensa que hay una práctica fundamental a partir de la cual se abren todas las otras. En su caso, consiste en lo que él llama *shikantaza*. En esa

expresión hay un juego de palabras, típico de él. Los dos primeros caracteres –shikan 只管– se leen “solamente”. Es una palabra de origen chino y simplemente significa “simplemente” o “solamente”. Pero hay un juego de palabras porque con la misma pronunciación pero caracteres distintos se escribe una noción del budismo Tendai: *shi* 止 y *kan* 觀. *Shi* significa *shamatha* (concentración en la respiración) y *kan* significa *vipassana* (atención al flujo de la mente). Estas dos prácticas clave, que uno encuentra en la prédica del Buda Shakyamuni, las recoge el Tendai y terminan siendo el suelo a partir del cual se establecen las otras prácticas. Pero entonces fíjense que Dōgen le cambia el sentido, y con eso sugiere en varios lugares que *shikantaza*, simplemente sentarse, no es ni *shamatha* ni *vipassana*: no es propiamente hablando concentración en la respiración, ni propiamente hablando atención al flujo de los acontecimientos mentales. De hecho, tampoco la fusión de las dos, y al tiempo es finalmente la raíz tanto de *shamatha* como de *vipassana*. Lo que él llama *shikantaza*, ese “simplemente sentarse”, lo describe también como una especie de “más allá del pensamiento”: algo que no es ni pensar ni no pensar. Es simplemente estar ahí presentes. No solo es difícil a veces captar qué es lo que Dōgen quiere decir con esto, sino también ponerlo en práctica. En todo caso, para él esa es la llave de todas las enseñanzas: esa es la práctica fundamental. El papel que en Hōnen y Shinran tiene el *nenbutsu*, en Dōgen lo ostenta *shikantaza*: simplemente sentarse. Ahora bien, esto no es literal, no significa literalmente que lo único que se hace es meditación sedente, sino que eso que despierta o sucede en ella ha de reflejarse en todas las demás actividades: en el trabajo, en la cocina, en los rituales, y en general en la vida entera.

Para explicar un poco más, hay que ver que lo que Dōgen entiende como práctica tiene una relación con el despertar que es nueva y eso apela a cómo él termina encontrando una respuesta a su pregunta: para qué practicamos si ya estamos originalmente despiertos. La manera como él la aborda es la siguiente: sí, estamos ya despiertos; pero debido a nuestras fantasías e ilusiones, no nos damos cuenta, y ese despertar no se manifiesta. Está, pero no se manifiesta. La manera como se manifiesta es mediante *shikantaza*: simplemente estar ahí. Eso que se abre con la práctica

es el mismo despertar. De hecho, para él la práctica no es otra cosa que la manifestación o actualización del despertar en el presente. Eso implica que el despertar de ningún modo se da como el resultado de un proceso gradual, ni puede ser algo que se obtiene definitivamente. Sea de manera súbita o sea de manera gradual, el despertar no se alcanza de una vez y para siempre. Una analogía que a veces empleaba el maestro colombiano Denshō Quintero para explicar la relación entre práctica y despertar es la siguiente. Recordemos una de esas bicicletas que tienen un bombillo al frente activado por una bobina en la rueda trasera. Mientras uno pedalea, se enciende el bombillo; pero cuando uno para de pedalear, el bombillo se apaga. De manera similar, el despertar se manifiesta en cuanto uno practique; en cuanto se deje de la práctica, el despertar se deja de manifestar. Desde esa óptica, para Dōgen lo que hacen los budas es practicar. No es que un buda despierta y al despertar deja de practicar. Practicar es lo que siguen haciendo los budas.

Esto tiene una implicación a su vez en la manera como Dōgen entiende el tiempo y la relación entre el tiempo y la existencia (algunos traducen ser en lugar de existencia, y es toda una discusión cuál traducción es más adecuada; no es una discusión baladí, toda vez que estos dos conceptos son distinguibles en filosofía). Dōgen expone esta idea en un capítulo clave del *Shōbōgenzō* titulado “Uji”. Para él, ser algo no es distinto de ser algo en el tiempo, es más, él no lo formula como ser algo en el tiempo: ser algo es ser tiempo. El tiempo es manifestarse como algo. Que algo exista como exista no es separado o diferente del mismo acontecer de ese algo. Somos tiempo, podemos decir. Siete siglos antes de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger... Eso todavía me despierta muchas preguntas. No es la misma tesis exactamente, pero los ecos son muy grandes.

Otra noción clave en Dōgen es la de *shinjindatsuraku*: dejar caer cuerpo-mente, o más bien caer cuerpo-mente. Aquí no la podemos discutir tanto porque el tiempo está escaso ya. De todas maneras, aquí al menos podemos mencionar que es la manera como él entiende lo que antes llamamos voluntad de control. Tradicionalmente, desde el budismo de la Tierra Pura se dice que todas la otras formas del budismo son budismo del propio



poder y, por tanto, están desorientadas; pero si hay una forma tajantemente clara de budismo del propio poder sería el budismo Zen. Lo curioso es que es un debate que se da en el seno del budismo japonés. Sin embargo, cuando uno examina a fondo la manera como Dōgen entiende la práctica, también hay un agudo y profundo cuestionamiento de la voluntad de control. La manera como se articula en Dōgen no es en términos de la fe en Amida porque Amida no es una figura para nada central en el Zen en general, ni tampoco en la escuela Sōtō del Zen en particular. Pero sí lo articula en términos de lo que llama “dejar caer cuerpo mente” o “caer cuerpo y mente”. La primera es una traducción, me perdonarán, un poco equívoca porque suena como algo que uno hace. Al Dōgen intentar clarificar en qué consiste la práctica de *shikantaza*, dice que en últimas es que cuerpo y mente caen. No en el sentido de que desfallecen, sino que se sueltan *de suyo*, no porque uno lo haga: cuerpo y mente se sueltan, en el sentido de que se liberan, y así pueden manifestarse como son. No es algo que yo produzca, sino que más bien se abre en la medida en que yo suspenda todo intento de actuar por mí mismo.

Desde estas ideas que hemos explorado, hay muchas cuestiones filosóficas que se pueden plantear. De hecho, ahí estamos ante discursos filosóficos que tienen que ver precisamente con, entre otras cosas, el cuestionamiento de la voluntad de control. Pero tienen incluso un importe metafísico: lo que se está intentando comprender aquí es la realidad misma. Cuando uno se dispone en la práctica y suelta enteramente la voluntad de control, lo que se abre es la realidad misma, y la realidad se comprende a sí misma. Ni siquiera se puede hablar propiamente de un individuo que comprende la realidad. Desde esta última óptica realmente solo habría ilusión: el individuo que se pregunte y que intente comprender las cosas siempre caería en la ilusión, nunca podría realmente entender. Solamente entiende cuando deja que las cosas se manifiesten ellas como son en sí mismas. Y eso puede ocurrir cuando uno suspende su intención de intervenir sobre las cosas, sea moviéndose con sus manos físicas, sea moviéndose con “la mano del pensamiento” (para usar la expresión de Uchiyama Kōshō, maestro de la escuela Sōtō en el siglo XX).

En cualquier caso, toda esa acción, la voluntad puesta en acción, terminaría precisamente poniendo siempre un palo en la rueda de la comprensión de la realidad. Pero si la respuesta a cómo comprender es que la voluntad se suspenda completamente, entonces yo mismo no logro comprender. Ni siquiera se podría hablar de que yo comprendo algo, sino que una vez que mediante la suspensión de la voluntad suelto toda intención, en esas circunstancias la comprensión misma emerge naturalmente. Las cosas se comprenden a sí mismas a través de esta práctica, y yo lo atestiguo. Pero entonces no es que el yo tenga éxito en comprender las cosas reales, en comprender la realidad; sino que una vez la realidad puede ocurrir, manifestarse espontáneamente y comprenderse a sí misma, en ese plano el yo auténtico despierta a sí mismo. No al revés.

## V. NICHIREN

Finalmente vamos a mirar una cuarta figura: Nichiren. Nace en 1222 y fallece en 1280. También se forma como monje dentro de la escuela Tendai, y del Tendai hereda un gran énfasis en el Sutra del loto. Vale decir que Dōgen también enfatiza bastante el *Sutra del loto*; pero en el caso de Nichiren se vuelve no solamente la escritura fundamental, sino el principal objeto de devoción. La liberación desde el punto de vista de Nichiren es nada menos y nada más que la misma ley misteriosa que se anuncia en el *Sutra de loto* — parece llegar a esta idea luego de un trance hacia el año 1260. Algunos traducen el término original, *myōhō*, como “ley mística”, pero se puede leer como “ley misteriosa”: a los ojos no entrenados, vista con los ojos de la ignorancia mundana, sería una especie de ley misteriosa en ese sentido de que no se ve, no aparece. Pero finalmente, tras despertar uno de la ilusión, liberado uno del velo de la ignorancia, se vive, se manifiesta esa ley en uno.

Desde esa óptica, Nichiren dirá no simplemente que el *Sutra del loto* sea preponderante. Él es muy beligerante en decir que todas las otras enseñanzas distintas a esa ley misteriosa del *Sutra del loto* son falsas. Ahí vemos una interpretación muy diferente de la doctrina de los medios hábiles: él no dirá que las otras escuelas son provisionalmente verdaderas, o simplemente son partes de la verdad pero no llegan a ella o no de manera definitiva. Muy por el

contrario, la visión de Nichiren es que las otras escuelas son equivocadas porque desorientarían a los demás. De hecho, por eso va hasta la corte imperial y le pide al emperador que prohíba todas las otras escuelas y solamente permita la suya: la escuela y la enseñanza de la ley misteriosa. El emperador, por supuesto, no le hace caso. Y, desde luego, al establecimiento Tendai no le gusta nada lo que está pasando, sobre todo porque Nichiren gana muchos seguidores rápidamente. Entonces lo persiguen. Inclusive, las autoridades Tendai llegan a pedir la pena de muerte para él. Es perseguido, sí, pero luego la pena de muerte se le perdona. Tiempo después, es póstumamente nombrado maestro nacional —como luego pasó también con Dōgen, Hōnen y Shinran. En fin, se puede decir que ese exclusivismo es una marca de la manera como Nichiren piensa, y también de la tradición que posteriormente llevará su nombre: las escuelas Nichiren tienden a ser más beligerantes en ese sentido de afirmar que las otras escuelas se equivocan —esa no es una actitud precisamente común en el escenario budista, pero la tradición Nichiren pareciera tender más en esa dirección.

Nichiren escribió muchísimo, fue un autor muy prolífico, así que es realmente difícil hacerse una idea de su pensamiento sin leer mucho. Además, la disponibilidad de traducciones en lenguas europeas es difícil. Pero al menos cito una obra de 1260 titulada *Risshō ankoku ron* (título traducible como “Sobre el establecimiento del verdadero camino para alcanzar la paz en la nación”). Ya este título refleja la actitud exclusivista que mencionábamos antes. Es interesante notar que para Nichiren también existe, de manera similar a lo que hacen Hōnen y Shinran, la práctica definitiva. Para él, esta es también una invocación, como en el caso del budismo de la Tierra Pura. Pero la invocación no es a una figura personal, sino a la ley misma, al mismo Dharma, a la ley que regula todas las cosas, y que para él se anuncia de manera definitiva en el Sutra del loto. Las otras enseñanzas vienen a ser provisionales y son solamente para algunos, mientras que la enseñanza del Sutra del loto es para todos y muestra la enseñanza en su forma definitiva. La manera como se invoca esta ley misteriosa que lo cubre todo es “*Namu myōhō renge kyō*” (“tomo refugio en el sutra del loto de la ley misteriosa”). La práctica fundamental en el mismo Nichiren es esa invocación.

## VI. LA MUJER

Hay una última cuestión interesante que quisiera mencionar, esta vez sobre el cuestionamiento al lugar de la mujer en la época tanto en Nichiren como en Dōgen. Ambos son muy explícitos en cuestionar el papel social que entonces se le da a la mujer en Japón. Japón hereda las actitudes misóginas que vienen desde la tradición budista india y china. Además, en una cultura que empieza a ser crecientemente militar, la mujer no tiene mucho lugar fuera de la casa. Por eso mismo es difícil identificar las pensadoras budistas (incluso las filósofas japonesas clásicas en general): es una tarea tan difícil como urgente. No es que esas figuras no existan. De hecho, tanto Dōgen como Nichiren tuvieron muchas seguidoras mujeres. Muy probablemente dichas figuras están por ahí, escondidas entre los archivos. La tarea de hallarlas todavía está por hacerse, pero hay quienes ya estamos comenzando. Lo interesante es que, aunque precisamente la tendencia cultural en China y en Japón terminó desde esta época siendo muy represiva de la mujer, había ya en Dōgen y en Nichiren un cuestionamiento a esas ideas. Por ejemplo, Nichiren cuestiona las ideas relacionadas con la impureza de la sangre menstrual. Tanto él como Dōgen cuestionan la idea de que las mujeres no pueden alcanzar el despertar en esta existencia y por tanto su práctica principal debe ser hacer méritos para renacer como varones. Dōgen es explícito en decir que no es así: de hecho cita mujeres en la historia china que son ejemplos de elevado logro en la práctica budista (sobre todo el capítulo “Raihai tokuzui” del *Shōbōgenzō*). No es que en esta cuestión la cultura japonesa haya seguido mayormente a estos dos maestros, pero ellos son precedentes bien interesantes del cuestionamiento de esas estructuras patriarcales.

Hay mucho más que podríamos explicar sobre los autores y temas que aquí apenas hemos sobrevolado. Apenas nos fijamos en un episodio de un cuadro tan amplio como lo es la filosofía japonesa. No podríamos ni siquiera decir que toda la filosofía japonesa sea de influencia budista, si bien esta tiene un peso importante. De todas maneras, espero que lo expuesto en esta ocasión sea suficiente para que puedan orientarse y tener algunas nociones.

## REFERENCIAS:

DŌGEN.

*Dōgen's extensive record: a translation of the Eihei kōroku.* Tr. Taigen Dan Leighton, Shōhaku Okumura. Boston: Wisdom, 2010.

–*Shōbōgenzō: the true Dharma-eye treasury.* 4 vols. Tr. Gūdō Wafu Nishijima, Chōdō Cross. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.

–*Shōbōgenzō: la preciosa visión del Dharma verdadero.* Tr. Dokushō Villalba. Barcelona: Kairós, 2015. [Selección de 25 fascículos]

HEISIG, JAMES, THOMAS KASULIS, JOHN MARALDO, RAQUEL BOUSO GARCÍA.

*La filosofía japonesa en sus textos.* Barcelona: Herder, 2016.

[MKK] NĀGĀRJUNA.

*Fundamentos de la vía media [Mūlamadhyamakakārikāḥ].* Tr. Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela, 2004.

O'BRIEN, BARBARA.

“Early Japanese Buddhism to Eihei Dogen”. *The circle of the way: a concise history of Zen from the Buddha to the modern world.* Boulder: Shambhala, 2019. 181-213.

SHINRAN SHŌNIN.

*Kyōgyōshinshō: on teaching, practice, faith, and enlightenment.* Tr. Hisao Inagaki. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2003.

UCHIYAMA, KŌSHŌ.

*Abrir la mano del pensamiento: fundamentos de la práctica del budismo zen.* Tr. Denshō Quintero. Barcelona: Kairós, 2004.

YUEINBŌ [YUIEN].

*Tannishō: passages deploring deviations of faith.* Tr. Shōjun Bandō, Harold Stewart. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1996.

**PARA SABER MÁS:**

DAVIS, BRET, ED

*The Oxford Handbook of Japanese philosophy.* New York: Oxford University Press, 2020.

KASULIS, THOMAS.

*La filosofía japonesa en su historia.* Tr. Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, 2019.

O'BRIEN, BARBARA.

*The circle of the way: a concise history of Zen from the Buddha to the modern world.* Boulder: Shambhala, 2019.