

## ***El disfrute del camino***<sup>1</sup>

*El disfrute del camino* es el título de un poema de la era temprana del zen chino, el cual se presenta aquí por primera vez en traducción al inglés.<sup>2</sup> Pero permítaseme comenzar con algunos comentarios introductorios.

Últimamente he viajado por Europa y el norte de América. Por todos lados veo estatuillas de budas: en tiendas, jardines, salas. ¿En qué radica su atractivo, incluso para aquellas personas que no se consideran ni siquiera budistas?

Estas figuras, que a menudo muestran a un buda sentado en meditación, a veces presentan un aire de recogimiento o sereno reposo. Las estatuillas varían en calidad, pero las mejor hechas expresan una calma imperturbable, una total e inquebrantable entereza. Este es uno de los aspectos centrales del budismo.

Pero no es sólo eso. También se expresa en él un júbilo infinito. Vean, por ejemplo, esas estatuillas un tanto kitsch del "buda sonriente" que suelen encontrarse a la entrada de restaurantes chinos en todo el mundo; o, mejor aún, las delicadas pinturas en tinta china que representan al legendario Hanshan (Kanzan, el excéntrico monje chino "Montaña Fría").

Las actitudes de calma y júbilo podrían incluso parecer actitudes encontradas: si estás en calma no estás jubiloso; si estás jubiloso, no estás en calma. Y, sin embargo, ambos estados —y muchos otros— se encuentran expresados en todo tipo de obras escultóricas, pintura, y demás.

¿De dónde brotan esta calma y este júbilo inagotables? Estas representaciones concretas realizadas en madera y metal, o en papel, son en realidad la personificación en abstracto del despertar. ¿Y qué es esto? Es precisamente lo que aquí (en esta práctica) nos toca descubrir y trascender.

---

1 Traducción original al inglés y comentarios de Jeff Shore, del libro *Zen Classics for the Modern World*, Diane Publishing Company, 2011.

2 El poema, claro, es traducción al español de la traducción al inglés. Ignoro si hay una versión anterior a ésta en español. (Nota del traductor.)

Hoy en día es mucha la confusión que rodea la práctica budista zen, y parte de ella proviene de esta idea de calma imperturbable y júbilo infinito con que se le asocia. Por ejemplo, a veces se habla de la práctica zen como la de dejar que las cosas sigan tranquila y naturalmente su curso. Otros hablan de ella como un deliberado esfuerzo por pasar de súbito a un dichoso “estado de iluminación”. Pero, al igual que las cursilonas figurillas del Buda, tales descripciones a lo mucho presentan tan sólo una cara, y hasta eso distorsionada.

La práctica del zen no es de esfuerzo deliberado. Nunca vas a llegar por mera fuerza de voluntad. De hecho, no necesitas más energía que de la que ya dispones en este momento. Pero *sí* es necesario tener muy claro el asunto que nos ocupa, a fin de encauzar dicha energía y no malgastarla o dejar que se disperse. A lo largo de nuestro retiro aprenderemos a lograr esto.

Entonces, ¿es la práctica del zen cuestión de dejar que las cosas sigan naturalmente su curso? El budismo zen es simple y es natural. Sin embargo, no se reduce a una postura física, ni se trata meramente de una disciplina mental. Desde la antigüedad, el budismo ha sido descrito como una práctica de cuerpo-palabra-mente. Muchas personas *hablan* del zen como algo simple y natural. ¿Pero son ellas mismas simples y naturales? Háganles una pregunta directa, observen el tipo de vida que llevan.

¿Y en cuanto a nosotros? ¿Podemos dejarnos ser *tal y como somos*? ¿Podemos dejar que las cosas sean tal y como son? O, para ser más específicos: ¿*debemos* dejar que todo —problemas, dolor, vida/muerte, bien/mal— sea tal y como es? Si no nos es posible resolver estas cuestiones, ¿qué sentido tiene la práctica?

¿Qué te motiva a ti en tu práctica y en tu vida? ¿Qué te alimenta y te sirve de impulso? ¿Sientes que tu práctica está alimentándose en este momento? Este retiro intensivo muy probablemente será difícil; habrá incomodidad, y por momentos, incluso, dolor. ¿Por qué están aquí? ¿No será porque se han dado cuenta de que no enfrentarlo sería fuente de un mayor *mal-estar*?

Es como tener una fiebre alta. Vas al médico y te examina; tal vez te receta algo, o te sugiere una inyección, o incluso te manda al hospital.

¿Dirías: "Sí, siempre y cuando el tratamiento no me cause molestias"? Una enfermedad recurrente a menudo requiere de un medicamento agresivo. Ciertamente no es nuestra intención *causar* molestias, pero tampoco podemos ignorar el mal-estar subyacente que nos aqueja.

Con un tratamiento adecuado, la fiebre cede y la salud retorna. Uno lo sabe, se alegra y lo celebra. Esto es lo que hacemos aquí. A través de una práctica adecuada, el mal-estar llega a su término, de manera natural. ¿No vale la pena investigar esto más a fondo, e incluso tolerar alguna que otra molestia? Ustedes decidan.

\*\*\*\*\*

También haré referencia a las relaciones humanas, al amor y al cariño. La vida monástica zen parece restarle importancia a este tipo de asuntos "mundanos". Después de todo, los monjes han dejado el mundo, el hogar y la familia para dedicarse de lleno al Camino. A pesar del significativo papel que ha jugado el zen laico, el monje tiende a dar por hecho que se trata de una excepción menor a la norma monástica.

Esto debe cambiar. De hecho, ya está cambiando. En 2007, Keido Fukushima, el abad principal de Tofukuji, el más importante complejo de monasterios rinzai en Kioto, dijo: "Si bien el zen americano le debe mucho al zen japonés, me parece que ha llegado la hora de que aquél se sostenga sobre sus propios pies. A diferencia del 'zen monástico' de Japón, el zen americano es esencialmente un 'zen laico'". Y dicho fenómeno no se limita a América.

Las alegrías y pesares de la vida familiar, el hogar y la carrera no son focos de atención en la vida monástica, ¿cómo podrían serlo? Pero no nos equivoquemos: el budismo zen desborda compasión y constituye sin duda una valiosísima guía práctica para todos. Tal vez el zen monástico se limite al monasterio mismo, pero no así el budismo zen.

¿Qué es lo que hace falta aquí y ahora, en nuestro hogar y trabajo, entre familia, amigos y colegas? La respuesta no ha de hallarse en algún antiguo texto chino o entre los muros de un monasterio. Sólo abriéndonos y aprendiendo a ver con nuestros propios ojos podremos encontrarla. Sólo así

lograremos apreciar la fuerza de la tradición budista zen y la haremos vivir en nuestro mundo, en vez de convertirla en un accesorio artificial o en un mal ajustado apéndice.

Al presidir sobre rituales o encargarse de servicios funerarios, los sacerdotes o monjas de Japón jugaron un papel muy importante en la sociedad de su país. En la nuestra, su papel es mínimo. De hecho, hasta en el mismo Japón comienzan a ser poco relevantes.

El sacerdote japonés no es un modelo útil para nosotros. No somos habitantes del Japón del periodo Edo de hace 300 años, ni estamos viviendo hace 2,500 años al pie de los Himalayas. Dejando a un lado toda pompa y circunstancia, lo que los sacerdotes japoneses hacen en su *trabajo* (pues se trata precisamente de un trabajo como cualquier otro) no es ni más ni menos “religioso” o meritorio, ni más ni menos importante o valioso, que lo que nosotros hacemos en el nuestro. No estamos un escalafón más abajo por ser laicos.

Monásticos o laicos, dedicamos nuestra vida a la práctica. ¿Y esto en qué consiste? ¿Es esto mismo que ahora están haciendo? Como sea, no se trata de dejar un hogar por otro, ni de renunciar a un mundo sólo para ingresar a otro, como nos lo señala con claridad Linji, el padre del zen rinzai. Ciertamente no se trata de reemplazar vestimenta, estilo de peinado o nombre propio, con unos nuevos.

\*\*\*\*\*

Algo que sí nos enseña la vida monástica es el valor de una práctica *constante* y *sostenida*, una *vida* de práctica. Por más valioso que pudiera resultar un retiro, la práctica debe continuar día a día en nuestra vida. En cierto sentido, los monjes “la tienen más fácil”, pues es la comunidad laica la que les da su sustento. Mientras que los laicos debemos practicar en medio del mundo, contribuyendo a la sociedad y manteniendo a nuestras familias. Así, debemos ser igual de dedicados y comprometidos que un monje. Un retiro como éste es prueba de que lo podemos ser. Y la práctica sostenida como la que desarrollamos en mi “ermita” de Kioto es una oportunidad para avanzar aún más en ella.

Dedíquense de todo corazón a una práctica sostenida durante una semana, un mes, o por años. Yo así lo hice; es algo de un valor inestimable. Proporciona un buen impulso inicial, una sólida base. Pero no podemos quedarnos ahí; debemos ir más allá, a fin de hacerla verdaderamente *parte de nuestra vida*.

Ya sea monástico o laico, el budismo zen no es una puerta de escape del mal-estar, ni constituye una negación de nuestros problemas cotidianos. Dicho de manera simple, el propósito del zen es ir a la fuente de dichos problemas de modo que se les pueda de veras enfrentar. La práctica del zen ofrece maneras de hacer esto, incluyendo advertencias acerca de los peligros que podrían presentarse en el camino. El siguiente pasaje es de Boshan, monje zen de la dinastía Ming [Hakusan, 1575-1630]:

Al practicar zen, lo peor es desarrollar apego a la quietud, pues ésta hará que, sin darte cuenta, te veas absorbido en una inmovilidad mortecina. A la mayoría de la gente le desagrada ser molestado, pero la quietud no les importa. Habiendo vivido en medio del ruido y el tráfago de la vida mundana, una vez que experimentas el placer de la quietud, la apetece como el dulce sabor de la miel o como una larga siesta después de una jornada de trabajo. Este es un error difícil de reconocer.

Pero dejemos ya esto de que el monje no sabe sobre nuestros problemas. Después de todo, aunque tal vez el monje no esté muy familiarizado con cambiar los pañales del bebé y pagar impuestos, ha venido al mundo igual que nosotros. Y de hecho, cuando se trata de inmovilidad de muerte, son *ellos* quienes corren mayor peligro. Nosotros no podemos darnos el lujo de caer en ella, o al menos no por mucho tiempo. Aquí y ahora, pues, comprometámonos —lo mismo laicos que monásticos— a entregarnos de cuerpo y alma a la práctica y, al hacerlo, apoyarnos los unos a los otros.

\*\*\*\*\*

El zen genuino —incluidos los textos zen— nos revela tanto el *camino* para llegar a casa como el *lugar* en que ésta se encuentra. ¿Qué es este camino, esta senda? ¿Lo están recorriendo ahora? ¿Lo pueden sentir? ¿Dónde está

la paz, el verdadero hogar que buscan? Y si lo que buscan es dejar la casa para hacer vida monástica, ¿dónde van de encontrar este “dejar la casa”?

Cuando se ha logrado aquietar toda la actividad de la conciencia — como sucede en auténtico zazen— se descubre un umbral. La verdadera práctica comienza cuando, parafraseando a Linji, la actividad del yo y su incesante búsqueda son llevadas a un reposo total. La actividad del yo-ego se detiene de lleno y completamente.

Ni siquiera durante el sueño, cuando el yo se encuentra temporalmente desactivado, logra éste un alto total. El complejo del yo regresa en el momento en que despierta uno del sueño. Cada mañana despiertas siendo tú mismo y cada noche, al momento de dormirte, te dejas ir. Mientras que los pensamientos, las emociones y demás, están en cierta medida sujetos al control consciente, el complejo del yo no lo está. Tú estás sujeto a él, no él a ti.

¿Se entiende cuán generalizado y total es este *mal-estar* del yo? ¿Se dan cuenta de por qué el budismo zen no se ocupa de ciertos estados de conciencia o experiencias, por más sutiles o iluminadores que parezcan ser? Pues tales estados o experiencias siguen siendo producto del yo.

¿Ahora se entiende por qué sentarse en zazen sostenido la noche entera es una práctica tan venerada en el budismo zen? Es relativamente fácil encarar el autoengaño consciente; después de todo, es algo *consciente*. En cambio, resulta mucho más difícil hacer frente a los autoengaños inconscientes o no conscientes. No basta aquí con estabilizar o serenar la conciencia durante cierto periodo de tiempo, pues el complejo del yo permanece. Ésta es la razón de que muchas personas se interesen por un tiempo en la meditación y luego se desilusionen con ella y se den por vencidas. Sin lograr ir más allá de la superficie, son lo suficientemente honestas como para aceptar que sus mentes siguen girando en los mismos círculos viciosos de siempre.

Como se verá, no es difícil sentarse a lo largo de la noche si la práctica es la apropiada. Y esto ayuda a desalojar no sólo los autoengaños conscientes sino también los inconscientes. Estos últimos son los que yacen en el núcleo del autoengaño del yo. ¿Quién es el que se despierta cada

mañana y se vuelve a dormir por la noche? Si realmente lo supieras, ¿habría esta lucha y confusión durante el día?

Es muy difícil arrancar de raíz los autoengaños inconscientes. Nos hemos identificado y aferrado a ellos tan tenazmente a lo largo de nuestras vidas, que han llegado a convertirse en lo que *somos*. No van a desaparecer simplemente por asistir a una plática acerca de ellos o porque se sientan a meditar durante un rato.

Pero con una práctica paciente y correcta es fácil deshacernos de estos engaños, pues, después de todo, son sólo engaño, y éste no puede persistir si no lo alimentamos. Un ejemplo: tal vez ni nos damos cuenta de algunas de nuestras predilecciones e ideas fijas. Pero a menudo resultan tenaces y persistentes. De modo que, por ejemplo, cuando nos encontramos con alguien, son dichas preconcepciones las que comienzan a obrar en nosotros y son *ellas* con las que nos enfrentamos, y no con la persona que tenemos ante nosotros. Mediante una práctica paciente y sostenida, dichas preconcepciones se desanudan y pierden fuerza. Esto nos permite ver a los demás tal y como son, en vez de como pensamos que son. Y nos permite también ver qué y quiénes somos nosotros verdaderamente.

\*\*\*\*\*

*Si tengo hambre, como;  
Si estoy cansado, duermo.  
Los tontos se ríen de mí,  
Pero los sabios entienden.*

“Si estoy cansado, duermo”... ¡y henos aquí comentando sobre las virtudes de sentarse en zazen durante noches enteras! Éste es uno de los pasajes más conocidos de *El disfrute del camino*.

El zen es comer cuando tenemos hambre, dormir cuando tenemos sueño. ¿Pero no hacemos eso de cualquier forma? ¿No es lo mismo? ¡Qué fácilmente tropieza este yo, presa del autoengaño, sobre sus propios engaños! El viejo maestro zen chino Huihai [Ekai] fue abordado por un maestro de los preceptos del *vinaya*:

“Reverendo, ¿sigue usted esforzándose en su práctica del Camino, o no?”

Huihai: “Sí, aún lo hago.”

“¿Qué tipo de esfuerzo realiza?”

Huihai: “Cuando me da hambre, como; cuando me da sueño, duermo.”

“Pero eso sucede con toda la gente. ¿No hace entonces toda esta gente el mismo esfuerzo que usted?”

Huihai: “No, no lo hace.”

“¿Y por qué no?”

Huihai: “Cuando comen no están comiendo; sus mentes andan ocupadas con una serie de deseos encontrados. Cuando duermen no están durmiendo, sino que sus mentes se ven plagadas de miles de pensamientos. Así que no es lo mismo.”

El maestro del *vinaya* se quedó callado.

Cuando me da hambre, como. ¿Sencillo no? Y, sin embargo, la verdad es que cuando comemos a menudo nuestra mente le está dando vueltas a todo tipo de cosas. ¿Hay alguien entre nosotros que no reconozca esto? La respuesta de Huihai fue muy amable.

Hoy en día mucha gente del “primer mundo” ha olvidado lo que es el hambre: comemos tantas golosinas y *snacks* que ya no podemos sentir verdadera hambre. Comemos cuando *no* tenemos hambre, y eso es un *gran* problema. Comemos para aliviar nuestro estrés y aburrimiento. Hasta hemos inventado un extraño término para designar este tipo de alimentos: *comfort food* (comida para reconfortar), a la cual nos entregamos para aliviar nuestra ansiedad.

*Cuando tengo hambre, como.* ¿Ven lo difícil que es? ¡Y todo porque es tan sencillo! ¿En dónde está la piedra del camino? Cuando la descubres, el camino budista se abre bajo tus pies.

Linji hablaba de darle descanso a la actividad del yo en perpetua búsqueda. Dicho de otro modo, el yo que busca algún tipo de experiencia de iluminación, busca escapar de la ansiedad comiendo o ayunando, busca satisfacción tal y como es. Es justo ese yo el que llega a su término. El objetivo de este retiro es lograr esto.

\*\*\*\*\*

*Suelta el enfrente, suelta el atrás, suelta el en medio.  
Más allá de todo lo que es,  
La mente en todo aspecto liberada,  
No vuelves más al nacimiento y la putrefacción.*

Esta estrofa proviene del *Dhammapada*, un bien conocido texto budista del canon Theravada. Según los comentarios, el buda Gautama dijo estas palabras a un acróbata que en ese momento hacía piruetas mientras se balanceaba sobre una alta vara de bambú.

El acróbata, llamado Uggasena, estaba absorto en la práctica de su oficio. Al igual que muchos de nosotros, era un hombre laico que hacía su trabajo. ¿Creen que su mente divagaba en el momento en que se concentraba en su trabajo? ¿La mente de ustedes divaga cuando trabajan? ¿Divaga cuando hacen zazen? ¿Creen que lo que ustedes hacen es más seguro o menos peligroso? Si eso piensan, entonces no están haciendo zazen: están soñando.

Al oír las palabras de Gautama, Uggasema el laico, embebido en su trabajo —¡balanceándose en la punta de un palo de bambú!— “logró convertirse en arhat”. O sea, alcanzó la liberación. ¿Creen que el caso de ustedes es distinto?

“Suelta el enfrente, suelta el atrás...” Los comentarios explican que estas palabras hacen alusión al futuro y al pasado. Nada nuevo aquí: debemos evitar dejarnos atrapar por el pasado o preocupar por el futuro. Hasta aquí es cosa de sentido común.

Y sin embargo, ¿cuántas veces no se pierde el zazen en reminiscencias del pasado o en planes para el futuro? En verdad, es imprescindible estar enteramente presentes *en el presente*. Sin esto no podemos ni siquiera comenzar a practicar.

Con todo, el punto central es lo que sigue: “suelta el *en medio*”; es decir, suelta lo que está en medio de lo que antecede y lo que sigue, suelta

*también* el presente. Es por supuesto importante dejar ir tanto el pasado como el futuro. Pero si estás tratando de balancearte en “el momento presente”, estás todavía atorado. En 1775, Samuel Johnson dijo: “El patriotismo es el último refugio del canalla.” En nuestro contexto: “El momento presente es el último refugio del yo.”

¿Pero dónde está el momento presente? ¿Ahora? O, ¿*ahora*? ¿Y qué tal *ahora*? ¿Lo puedes contener? ¿Puede contenerte a ti? Libre ya del pasado y el futuro, el *ahora* es el engaño que el ego/yo mantiene en pie a fin de conservarse. ¡Miren! No hay un “momento presente”, ni hay yo alguno en el momento presente. El verso de Gautama lo expresa con claridad: al soltar el pasado, el futuro y *el presente*, se pasa “Más allá de todo lo que es, / La mente en todo aspecto liberada, / No vuelves más al nacimiento y la putrefacción.” Esto es de lo que se trata en el budismo. **No** de “estar en el presente”. Ahora, digan, ¿dónde están ustedes?

\*\*\*\*\*

Es necesaria una especie de serena valentía para llevar esta práctica hasta el final y dejar que el yo que busca se aplaque de una vez por todas. ¿Cómo practicar con el yo para hacer que este yo llegue a su término? Si están atrapados en el engaño del yo, necesitan practicar de manera que sea posible soltar a éste. De lo contrario, tal vez acaben por darle más aliento al autoengaño mismo de la búsqueda.

Existen prácticas para ayudar a poner fin al autoengaño del yo. También existen prácticas para cuando dicho autoengaño ha sido superado. En ese momento comienza el verdadero trabajo. Por ejemplo, cuando hay una apertura total somos capaces aliviar el daño emocional y ayudar de veras a otros y a nosotros mismos, y recibir su ayuda.

Un día, hace algunos años, después de una álgida jornada de trabajo en la universidad, llegué a casa y me enojé con mi hijo adolescente por alguna razón. Me contestó diciendo que yo estaba exagerando el problema y que no era solamente él el motivo de mi enojo. Algunos padres de familia

dirían que ése es exactamente el tipo de excusa con la que salen los adolescentes. Pero mi hijo no es ningún tonto. Tenía razón. Su serena valentía le permitió responder de esa forma, y me hizo darme cuenta de que yo había arrastrado hasta la casa una carga emocional que dejé caer sobre él. En ese momento él se convirtió en mi maestro.

Ahora estoy aquí para mi hijo cuando se cansa de la carrera. Y a veces disfrutamos de correr lado a lado, compartiendo nuestra experiencia.

En la sacudida última del despertar al no yo, nada queda: todo engaño desaparece sin dejar rastro. Y, sin embargo, es probable que algunos engaños retornen; en ciertas situaciones tal vez descubran que vuelven a surgir viejos patrones emocionales y de pensamiento, los viejos engranajes que vuelven a girar. Tenemos que mantenernos atentos a esto y ver a través de ellos, agradecidos de que se nos señalen nuestros puntos ciegos y debilidades. Este tipo de práctica es por lo menos tan importante como el despertar mismo.

## ***El disfrute del camino***

[Ledao ge / Rakudo-ka, 樂道歌]

Atribuido a **Nanuye Mingzan**

[Nangaku Myosan, 南嶽明瓚, o Lanzan, 懶瓚; siglo VIII]

### **I**

En paz, sin ataduras —ni una cosa por cambiar.	1	兀然無事無改換
Sin ataduras... ¿para qué más palabras?	2	無事何須論一段
La mente, si es lo real, no se dispersa.	3	真心無散亂
¿A qué, pues, reprimir afanes cotidianos?	4	他事不須斷
El pasado ya ha pasado,	5	過去已過去
No hay manera de dar con el futuro.	6	未來更莫算
Sentado y en paz, sin ataduras,	7	兀然無事坐
¿Quién vendría de grado a visitarme?	8	何曾有人喚
Buscar influir sobre las cosas externas...	9	向外覓功夫
¡Necedad pura!	10	總是癡頑漢

### **II**

En cuanto a provisiones: ni un solo grano;	11	糧不畜一粒
Si ofrecen una comida, sólo zámpatela.	12	逢飯但知嗎
La gente del mundo, sobrada de cuidados,	13	世間多事人
Siempre en busca de esto y lo otro, jamás lo captan.	14	相趁渾不及

### **III**

Yo no deseo un reino celeste	15	我不樂生天
Ni anhelo las bendiciones de este mundo.	16	亦不愛福田
Si tengo hambre, como;	17	饑來即喫飯
Si estoy cansado, duermo.	18	睡來即臥暝
Los tontos se ríen de mí,	19	愚人笑我
Pero los sabios entienden.	20	智乃知賢

No es que uno sea estúpido.	21	不是癡鈍
Es lo que somos desde el principio.	22	本體如然

#### IV

Cuando tengas que irte, vete;	23	要去即去
Cuando tengas que quedarte, quédate.	24	要住即住
Sobre los hombros, una manta desgastada;	25	身被一破納
Al pie, tus pies descalzos.	26	脚着孃生袴
Hablar y hablar, interminablemente,	27	多言復多語
Siempre conduce a error.	28	由來反相誤
¿Te interesa salvar a otros?	29	若欲度衆生
¡Esfuérzate primero en salvarte a ti mismo!	30	無過且自度

#### V

No te apures buscando al buda verdadero.	31	莫謾求真佛
El buda verdadero no ha de hallarse.	32	真佛不可見
¿Es necesario templar o refinar la naturaleza o el espíritu, en sí maravillosos?	33	妙性及靈臺
La mente es esta misma, libre de cuidados;	34	何曾受勲鍊
Este rostro: el del momento del parto.	35	心是無事心
Aunque sea removida la roca de los kalpas,	36	面是孃生面
Él solo permanece, inalterado.	37	劫石可移動
	38	箇中難改變

#### VI

Libre de cuidados es justamente esto.	39	無事本無事
¿Para qué tanta palabra?	40	何須讀文字
Arrancada la raíz del yo ilusorio,	41	削除人我本
Todas las cosas vuelven a su sitio.	42	冥合箇中意

#### VII

En vez de desgastarte con esto y con aquello,	43	種種勞筋骨
Tómate una siesta, en el bosque, tranquilo.	44	不如林間睡兀兀
Alza tu cabeza: el sol ya está en lo alto.	45	舉頭見日高
Gorronea tu almuerzo, luego zámpatelo.	46	乞飯從頭噉

### VIII

Intentando conseguir mejores resultados,	47	將功用功
Sólo atinas a caer aún más en la ignorancia.	48	展轉冥朦
Tratas de asirlo, y se te escapa.	49	取則不得
Lo dejas ir, y ahí lo tienes.	50	不取自通

### IX

Tengo una única “palabra”;	51	吾有一言
Con ella todo concepto o relación desaparece.	52	絕慮忘緣
Rebelde a toda explicación sesuda,	53	巧說不得
Sólo es comunicable por la mente.	54	只用心傳

### X

Una vez más esta única “palabra”,	55	更有一語
Directamente transmitida, sin vehículo.	56	無過直與
Más mínima que lo más mínimo,	57	細如毫末
Sin lugar o dirección desde el principio,	58	本無方所
Desde el principio entera y terminada,	59	本自圓成
Nada que haya sido ensamblado con esfuerzo.	60	不勞機杼

### XI

Perdidos en la tribulación del mundo...	61	世事悠悠
¡Qué más ajeno a la quietud de las montañas!	62	不如山丘
Donde los pinos oscurecen la luz del sol	63	青松弊日

Y los arroyos claros fluyen sin descanso.	64	碧澗長流
Recostado bajo las glicinas,	65	臥藤蘿下
Una piedra lisa por almohada,	66	塊石枕頭
Nubes serranas por cortinas	67	山雲當幕
Y la luna nocturna como anzuelo.	68	夜月為鉤
No incorporándome ni ante el emperador,	69	不朝天子
¿Por qué habría de apetecer favores reales?	70	豈羨王侯
Me tiene sin cuidado el tema nacimiento-muerte,	71	生死無慮
¿Qué motivo de lamento queda?	72	更須何憂

## XII

La luna en el agua no tiene forma fija:	73	水月無形
Así soy siempre.	74	我常只寧
Todas y cada una de las cosas son tal y como son:	75	万法皆爾
Desde el origen no-nacidas.	76	本自無生
Sentado y en paz, sin ataduras,	77	兀然無事坐
La primavera llega; la hierba reverdece por sí sola.	78	春來草自青

## COMENTARIOS AL POEMA

Esta canción —una especie de poema tonal en verso libre— se le atribuye a un antiguo monje-ermitaño chino que vivió en el siglo VIII. Se le conoce como Nanyue Mingzan, pero también recibe el nombre de Lanzas o “Zan el Perezoso [o el Despreocupado]”. Poco se sabe acerca de él o de la historia de su poema. Lo cual se debe en parte a su filiación a lo que luego pasó a denominarse la Escuela del Norte del zen chino, en contraste con la Escuela del Sur fundada por el sexto patriarca. No es necesario entrar en detalle, pero dicha Escuela del Norte, debido a razones sectarias y políticas, se vio a la postre condenada por mantener prácticas dualistas, gradualistas, “paso a paso”, del tipo “pulir el espejo”. Con el tiempo esta escuela desapareció. Pero si leen el poema, no hay mención alguna acerca de tales enseñanzas o prácticas.

A diferencia de la Escuela del Norte, la del Sur del sexto patriarca fue elogiada por su enseñanza de “ni una sola cosa desde el origen” y del “despertar inmediato”, que a menudo ha sido mal traducido como “iluminación repentina”, pues no es ni repentina ni es iluminación. “Repentino” sugiere rapidez temporal, cuando lo que se está designando es *in-mediatez*, es decir, algo *no mediado*. El confinamiento del yo por el tiempo y el espacio —incluido el momento presente— ha desaparecido. La separación del yo que alimenta tal ilusión ha quedado superada.

Alrededor de un siglo después, Linji (Rinzai, en japonés) retomó esta antorcha del despertar inmediato. Incluso llegó a afirmar que las enseñanzas budistas no eran más que papel de baño para limpiarse el trasero. Pero entonces, ¿cuáles eran las enseñanzas de las que Linji echaba mano y en que confiaba? Como veremos más adelante, en *El disfrute del camino* se encuentran algunas de sus líneas favoritas.

El título de este texto se podría traducir literalmente como “Canción del disfrute del camino”, aunque es probable que no recibiera tal título ni su forma actual sino mucho tiempo después. Como sea, el título no es singular en ningún sentido, ya que es genérico, es decir, fue utilizado para designar todo un género de composiciones poéticas.

¿Quién es, entonces, Zan el Perezoso? En el 34o. caso del *Registro del Risco Azul* encontramos el siguiente relato: Zan el Perezoso se había recluso en una cueva de la montaña. Cuando el emperador se enteró de esto, envió a un mensajero con un citatorio para que Zan se presentara en la corte, el máximo honor que un hombre podía aspirar a recibir en vida. El mensajero anunció la orden imperial ante el monje-recluso: “¡Venerable maestro, debe usted levantarse y aceptar el favor imperial!” Zan el Perezoso no sólo no contestó, sino que permaneció en cuclillas, inclinado sobre su hornilla de estiércol, de donde extrajo un camote cocido y comenzó a comérselo. Era invierno y los mocos corrían por su barbilla. Finalmente, el mensajero, riéndose, exclamó: “Venerable maestro, ¿podría por lo menos limpiarse la nariz!” “¿Por qué habría de preocuparme por un hombre de mundo?”, contestó Zan el Perezoso. Para ese momento no se había ni siquiera levantado. El mensajero regresó a la corte y relató lo sucedido. El emperador quedó admirado. Es poco probable que no exista *ni siquiera un poco* de verdad histórica en tales detalles.

El *Registro del Risco Azul* cierra la sección dedicada a este monje con el siguiente elogio: “Alguien tan puro y sereno, tan claro y directo, no está a disposición de otros; se mantiene inamovible, como hecho de hierro fundido.” “No está a disposición de otros”. Ante alguien así, ¿quién es *otro*?

¿Pero qué tiene que ver con nosotros esta centenaria oda a la tranquilidad y la satisfacción? Si sólo tiene por objeto celebrar los disfrutes de una vida rústica, alejada de toda preocupación mundana, entonces definitivamente tiene muy poco que ver con nosotros y nuestra forma de vivir, salvo, tal vez, como ideal vaporoso, como si se tratara de un paisaje chino tradicional colgado en la pared de nuestra oficina: algo que nos recuerda lo lejos que nos encontramos de ese ideal, o que tal vez nos permite un momento de escape hacia sus contornos neblinosos y escarpados.

¿Pero qué si éste es un canto sobre nuestra realidad, incluida nuestra rutinaria vida laboral y en familia? ¿Qué quiere entonces comunicarnos verdaderamente esta antigua oda? ¿Nada? ¿O tal vez todo?

\*\*\*\*\*

Volvamos ahora al poema, verso por verso. (La separación en doce estrofas obedece al esquema tonal de la rima, que no ha sido mi intención seguir aquí. En las cuatro versiones de este poema que se manejan dentro del canon budista, no hay ningún caso en que se emplee dicha división.)

I

En paz, sin ataduras —ni una cosa por cambiar.	1	兀然無事無改換
Sin ataduras... ¿para qué más palabras?	2	無事何須論一段
La mente, si es lo real, no se dispersa.	3	真心無散亂
¿A qué, pues, reprimir afanes cotidianos?	4	他事不須斷
El pasado ya ha pasado,	5	過去已過去
No hay manera de dar con el futuro.	6	未來更莫算
Sentado y en paz, sin ataduras,	7	兀然無事坐
¿Quién vendría de grado a visitarme?	8	何曾有人喚
Buscar influir sobre las cosas externas...	9	向外覓功夫
¡Necedad pura!	10	總是癡頑漢

Para dar una idea de lo sutil y matizado de estos versos, veamos de cerca los cuatro primeros caracteres de la primera línea. Los dos primeros, que en japonés se pronuncian *gotsu-nen*, forman la frase que he traducido como “en paz”. También cabría utilizar la expresión “muerto para el mundo” o “impasible”. Se trata de una antigua expresión que hace pensar en la imagen taoísta de un árbol marchito o de cenizas muertas. Pero también apunta al sentido de algo bien plantado e imponente, natural, no forzado, imperturbable, libre de afectación o manipulación consciente, inapresable, más allá de la experiencia o el saber de los sentidos.

Los caracteres tercero y cuarto de esta primera línea, que en japonés se pronuncian *bu-ji*, se traducen aquí como “sin ataduras”. Literalmente, ambos caracteres, juntos, significan “ni una sola cosa” (esto es, nada en

absoluto que hacer o lograr, ningún asunto, nada). Al igual que la frase precedente, *gotsu-nen*, también comporta un sentido positivo de libertad de todo hacer, libre de cosas, libre de búsqueda alguna, *tal y como es* sin añadidura. “Sin una sola cosa” es una traducción bastante literal, pero “satisfecho sin nada más” capta mejor el sentido. Ésta era una de las frases favoritas de Linji, la cual expresa la esencia de su zen.

Tal vez suene algo extraño y vago. Pero consideren la Divinidad que Meister Eckhart define como “silencioso desierto donde no asoma distinción alguna, donde no hay ni padre ni hijo ni espíritu santo”; o la descripción que hace del alma como lo eternamente virgen y libre de obstáculos, “tan libre como era cuando aún no era”. Volvamos ahora al primer verso.

En esta primera línea está resumido el poema completo: todo está aquí ya. Si entendemos con claridad lo que hay detrás de esos primeros cuatro caracteres chinos, salta a la vista que el “ni una sola cosa que cambiar” (con que termina la primera línea) no expresa mera aceptación pasiva, sino un “no hacer nada— y, sin embargo, nada queda por hacer”. [Véanse los clásicos taoístas *Dao De Jing*, cap. 48, y *Zhuangzi*, cap. 22.]

La segunda línea juguetonamente nos ofrece palabras que al instante retira, pues aquí las palabras son útiles, mas no necesarias. Los manuales de zazen nos proporcionan instrucciones paso a paso, muy útiles, cierto; pero aquí no nos están dando nada; por el contrario: las líneas tercera y cuarta apuntan, de manera directa e inmediata, al corazón del asunto. No hay práctica gradual alguna en este texto: ningún medio o método que el yo/ego pudiera corromper.

El sentir expresado en la quinta y sexta líneas lo conocemos de sobra. La séptima, que hace eco de los cuatro primeros caracteres de la primera línea, nos habla del acto de sentarse en meditación. ¿Qué es este sentarse en paz y sin ataduras? ¿Es un sentarse para llegar a cierto punto? ¿O un sentarse que ya llegó? ¿O es un sentarse libre de todo este tipo de precisiones?

En la octava línea el autor al parecer se ríe de sí mismo: ¿por qué habría alguien de querer visitar a este viejo bueno para nada? Volveremos a esto más adelante. Las líneas novena y quinta las cita Linji en uno de los más poderosos pasajes del *Registro de Linji*:

Un hombre de antaño dijo: “Buscar influir sobre las cosas externas: ¡qué necesidad!” Sólo sé cada situación en el momento mismo en que se manifiesta, y ahí donde te plantes será verdad. Sea cual sea la circunstancia que se dé, no podrá afectarte. Aunque recaiga sobre ti el efecto de pasados engaños de tu mente, o del karma de los cinco pecados cardinales, ¡éstos por sí mismos se convierten en el océano de la emancipación!

Estas palabras del *Registro de Linji* se utilizaron durante muchos años en la Estación Central de Kioto como publicidad para la universidad de filiación budista zen en la que actualmente enseño. Es un pasaje maravilloso, aunque tal vez un poco exagerado para muchos de los que pasaban apurados día a día frente a él. ¿Qué habrá significado para esta gente? ¿Qué es lo que en realidad está diciendo?

Por cierto, una edición de *El disfrute del camino* del canon budista contiene al parecer un error de transcripción, de modo que la línea 9 que debería decir “Buscar influir sobre las cosas externas”, dice “Buscar influir sobre las cosas internas o externas”. Lo que no deja de ser muy sugerente, especialmente si lo vemos a la luz de la postura de Linji.

## II

En cuanto a provisiones: ni un solo grano;	11	糧不畜一粒
Si ofrecen una comida, sólo zámpatela.	12	逢飯但知嗎
La gente del mundo, sobrada de cuidados,	13	世間多事人
Siempre en busca de esto y lo otro, jamás lo captan.	14	相趁渾不及

Es natural que un monje tenga pocas provisiones. Pero ¿“ni un solo grano”? ¿a qué se está refiriendo? La línea 12 habla de zamparse una ofrenda de alimento. ¿Esta forma de comer se deberá a estrés o aburrimiento? Siempre preocupados, buscando y buscando, sentados en zazen hora tras hora, ¿hasta cuándo lo entenderán?

Tal vez se sientan frustrados a esta altura de su práctica: un trabajo duro que no lleva a nada. Parece interminable. Sin embargo, el contenido de la conciencia es limitado. Como el pequeño reloj de arena de la cocina: le das la vuelta y en unos minutos la mitad superior ya ha quedado vacía. Ni un solo grano.

La práctica que nos ocupa no habrá de concluir en unos cuantos minutos. Pero si se lleva a cabo de manera correcta, podremos muy pronto confirmar por nosotros mismos que el contenido de la conciencia tiene límites.

¿Pero por qué parece que no los tiene? Porque, aunque el yo, en su interminable e inquieta búsqueda, le da vuelta al reloj, a los pocos minutos comienza a ponerse ansioso, a aburrirse, a confundirse, ¡y lo vuelve a voltear! Y de nuevo lo voltea, una y otra vez. Así las cosas, por supuesto que es algo interminable. Nunca llegaremos al final, aunque éste es limitado y se llega a él en sólo unos minutos.

Esto es lo que hace el yo en su inquieta búsqueda, lo que hace el subibaja de la mente. Incluso cuando intenta practicar o meditar. Un retiro consiste en dar vuelta al reloj de arena y ver qué pasa si lo dejamos reposar, permaneciendo sentados. Entonces podrán confirmar por sí mismos que el contenido de la conciencia es limitado. Ni siquiera es necesario atender mis palabras.

### III

Yo no deseo un reino celeste	15	我不樂生天
Ni anhelo las bendiciones de este mundo.	16	亦不愛福田
Si tengo hambre, como;	17	饑來即喫飯
Si estoy cansado, duermo.	18	睡來即臥暝
Los tontos se ríen de mí,	19	愚人笑我
Pero los sabios entienden.	20	智乃知賢
No es que uno sea estúpido.	21	不是癡鈍
Es lo que somos desde el principio.	22	本體如然

Una vez que el yo, empeñado en su búsqueda, entra en reposo, las dos primeras líneas cobran resonancia. Mientras que lo que dicen los dos siguientes versos, difícilmente podría ser más prosaico: comer cuando se tiene hambre, cerrar los ojos cuando se tiene sueño. Como ya se había mencionado, para el yo resulta casi imposible llevar a cabo estas sencillas acciones cotidianas de manera fluida y completa. ¿Por qué sucede esto? ¿Dónde está el obstáculo?

Cuando tengas hambre, come. Aquí no se está refiriendo sólo a ti y a mí. ¿Cuántas personas en el mundo hoy día ni siquiera *tienen* qué comer? ¿Se entiende el desafío que comportan estas palabras? Encontrarse “en paz, sin ataduras” es pasar hambre en tanto haya una sola persona sin comer.

Para el yo que está en perpetua búsqueda, nada será suficiente para brindarle satisfacción duradera. Una vez disuelto el yo, lo más sencillo y común es más que suficiente. “Si tengo hambre, como; / Si estoy cansado, duermo.” Sí, el tonto tendrá sus motivos para reír: ¿es ésta la culminación de una vida de práctica religiosa? Y, sin embargo, qué extraordinariamente ordinarios son los sucesos inmediatos de nuestra vida diaria ya libre de toda manipulación tediosa y búsqueda autocomplaciente. No hay aquí nada esotérico, más allá de las nubes. Lejos de ser algo estúpido o soso, es sabiduría intrínseca. Una sabiduría que actúa en el mundo de manera natural.

Las siguientes palabras de Linji desbordan el espíritu de *El disfrute del camino*, y concluyen con una paráfrasis de las líneas 17 a 20 del mismo:

En cuanto al Dharma del Buda, no hace falta esfuerzo. Basta con ser una persona ordinaria y libre de cuidados: cagar, mear, vestirse, comer, y echarte a dormir cuando estás cansado. Los tontos se ríen de mí, pero los sabios entienden.

#### IV

Cuando tengas que irte, vete;	23	要去即去
Cuando tengas que quedarte, quédate.	24	要住即住
Sobre los hombros, una manta desgastada;	25	身被一破納

Al pie, tus pies descalzos.	26	脚着孃生袴
Hablar y hablar, interminablemente,	27	多言復多語
Siempre conduce a error.	28	由来反相誤
¿Te interesa salvar a otros?	29	若欲度衆生
¡Esfuérzate primero en salvarte a ti mismo!	30	無過且自度

Las dos primeras líneas sirven para recordarnos que aquí no se trata de entregarse a una especie de quietismo, sino de hacer lo que hay que hacer. ¿Cuánto tiempo no la pasamos soñando despiertos, imaginándonos en cualquier otro lugar menos éste? La manta desgastada y los pies descalzos sugieren libertad de cualquier vínculo y de la ambición: nada superfluo, ningún residuo. Lo de pies descalzos es, literalmente: “las polainas recibidas de mamá [al nacer]”, es decir, espiritualmente desnudo y libre.

Las líneas 27 y 28 nos remiten nuevamente al límite —la trampa— del lenguaje, a cómo las palabras pueden atravesarse en el camino. Las dos últimas líneas nos obligan, en cambio, a verdaderamente *ver* a través de las palabras. El primero de nuestros *Cuatro grandes votos*: “Seres sin número: ¡libéralos!” [literalmente: “Hago el voto de liberar a los seres sin número”]: aquí es donde, y como, *empezamos* a practicar. ¿Se logra discernir, en estas últimas dos líneas, la valiosísima advertencia sobre lo ambicioso del deseo de salvar a otros?

Tanto el tono como el tenor de esta estrofa, especialmente en las dos primeras líneas, de nuevo encuentran eco en el Registro de Linji, que de manera fluida nos lleva a la siguiente estrofa:

De conformidad con las circunstancias tal y como son, [el verdadero practicante del Camino] agota su karma pasado: aceptando las cosas tal y como se presentan, se pone su ropa. Cuando tiene que caminar, camina; cuando tiene que sentarse, se sienta. No pasa por su mente el más mínimo deseo de buscar la budeidad.

No te apures buscando al buda verdadero.	31	莫謾求真佛
El buda verdadero no ha de hallarse.	32	真佛不可見
¿Es necesario templar o refinar	33	妙性及靈臺
la naturaleza o el espíritu, en sí maravillosos?	34	何曾受勲鍊
La mente es esta misma, libre de cuidados;	35	心是無事心
Este rostro: el del momento del parto.	36	面是孃生面
Aunque sea removida la roca de los kalpas,	37	劫石可移動
Él solo permanece, inalterado.	38	箇中難改變

¿Por qué no puede verse al Buda verdadero ni afuera ni adentro? Aquí, sólo la realidad viva y desnuda nos sirve, nada de estatuas o estados mentales. Como gustaba decir Linji: “El buda verdadero es sin forma.”

Sí hace mucha falta templar y refinar con paciencia y cuidado. Pero *El disfrute del camino* canta la realidad fundamental que está más allá de todo este retoque y manipulación. Aquí la palabra “naturaleza” alude a nuestra naturaleza original y verdadera, no tanto al mundo natural.

Y donde finalmente desembocamos es en esta mente “libre de cuidados”. *Tú* —libre de *yo*. Punto final de cualquier búsqueda. Nada trascendente, nada esotérico. Tu rostro al momento de nacer. O, para adoptar una expresión más del “zen”: tu rostro original, anterior al nacimiento de tus padres.

La roca de los kalpas removida o desgastada alude a un tiempo sin término. Más eterno aún que aquellos periodos de doloroso zazen. *Esto* —¿qué es *este rostro?*— permanece inalterado. ¿Puede *esto* ir o venir? ¿Es posible templarlo, hacerle mejoras, modificarlo de alguna forma? Podrán aliviar la tensión y el estrés todo lo que quieran y cuantas veces quieran, pero nunca conseguirán captar *esto*.

## VI

Libre de cuidados es justamente <i>esto</i> .	39	無事本無事
¿Para qué tanta palabra?	40	何須讀文字
Arrancada la raíz del yo ilusorio,	41	削除人我本

Los primeros dos versos retoman el tema de las palabras y su límite. Cuando sabes, sabes. ¿Tiene algún sentido, entonces, estar siquiera leyendo esto? Agucemos el oído: ¡Zan el Perezoso ríe alegremente con nosotros!

El término “raíz del yo ilusorio” (o el yo que se engaña a sí mismo) también sugiere la búsqueda de ventaja sobre los demás. Una vez eliminado esto, encontramos que, a fin de cuentas, no había habido nunca nada que faltara. A partir de ahí no podemos más que trabajar, con cuerpo, con palabra y mente, con sangre, sudor y lágrimas, para todo aquel que padece hambre y sed. *Eso mismo* es actividad libre de cuidados (*bu-ji*).

## VII

En vez de desgastarte con esto y con aquello,	43	種種勞筋骨
Tómate una siesta, en el bosque, tranquilo.	44	不如林間睡兀兀
Alza tu cabeza: el sol ya está en lo alto.	45	舉頭見日高
Gorronea tu almuerzo, luego zámpatelo.	46	乞飯從頭噉

¿Está el autor cayendo aquí en una mortal pasividad o quietismo? ¿O es que se trata de un dinamismo actuante, libre del yo, no tocado por la ambición mundana o los deseos?

“Un día sin trabajo es un día sin alimento.” Al maestro Baizhang [Hyakujô], quien hizo de estas palabras su lema de vida, también se le atribuye la creación de singulares reglas monásticas. Junto con Bodhidharma y Linji, Baizhang es considerado uno de los fundadores de la escuela del zen.

Se dice que, cuando Baizhang ya estaba viejo, algunos de sus monjes le escondieron sus herramientas a fin de ahorrarle la fatiga del trabajo. Sin sus herramientas el maestro no trabajó ese día. Pero tampoco tomó sus palillos para comer. Tal era el grado de fidelidad a sus propias palabras: “Un día sin trabajo es un día sin alimento.” Éste era su zen en acción, rebotante de compasión y sabiduría.

¿No es esto igual a “cuando tengas hambre, come”, a devorar y zamparte tu comida? ¿Cómo sobrevive un minero atrapado durante días, con casi nada de alimento? Si ciegamente aceptan estas expresiones del zen y no las insuflan de vida, tanto ustedes como las expresiones ¡están ya muertos!

## VIII

Intentando conseguir mejores resultados,	47	將功用功
Sólo atinas a caer aún más en la ignorancia.	48	展轉冥朦
Tratas de asirlo, y se te escapa.	49	取則不得
Lo dejas ir, y ahí lo tienes.	50	不取自通

¿Escucharon la parvada de gansos que pasaron volando hoy durante el zazen matutino?

*Los gansos salvajes no dejan rastro,  
El agua no tiene mente que absorba su imagen.*

*Tú —tú eres el agua, sin mente que reciba la imagen. Tú —tú eres el ave que atraviesa aleteando el cielo ilimitado. ¿Es esto un quietismo sin vida, o es la fuente misma de la actividad más dinámica? Todo está aquí, pleno de salud y vitalidad, cada ala en movimiento impecablemente reflejada, pero sin intención autoconsciente.*

Casi como comentando sobre lo mismo, Rainer Maria Rilke, en la primera de sus *Elegías de Duino*, dice:

*¿Lo ignoras todavía?  
Arroja ya el vacío que ciñes con tus brazos  
al vacío del viento que respiras.  
Tal vez las aves en su vuelo íntimo  
sientan en toda su amplitud el aire.*

[Traducción del alemán de Uwe Frisch]

## IX

Tengo una única “palabra”;	51	吾有一言
Con ella todo concepto o relación desaparece.	52	絕慮忘緣
Rebelde a toda explicación sesuda,	53	巧說不得
Sólo es comunicable por la mente.	54	只用心傳

Después de decir una y otra vez que no hay necesidad de palabras o lenguaje, el autor ahora nos presenta con esta “palabra única” suya. Si todo concepto o relación se diluyen en ella, ¿de qué palabra se trata? El término “comunicable” sugiere la transmisión de mente *a través de, para, hacia y como* mente propia del budismo zen. Mente transmitiendo mente. ¿Qué tipo de mente es ésta? No hay más que decir.

## X

Una vez más esta única “palabra”,	55	更有一語
Directamente transmitida, sin vehículo.	56	無過直與
Más mínima que lo más mínimo,	57	細如毫末
Sin lugar o dirección desde el principio,	58	本無方所
Desde el principio entera y terminada,	59	本自圓成
Nada que haya sido ensamblado con esfuerzo.	60	不勞機杼

De nuevo, el autor nos presenta con esta palabra, y sin embargo ésta es directa, sin mediación. ¿Es suya? ¿Es tuya? ¿La vamos a perfeccionar o pulir de alguna forma? Al caer en la cuenta de esto —“Desde el principio entera y terminada”—, trabajamos con sangre, sudor y lágrimas para perfeccionar lo que es perfectible, para pulir aquello que debe brillar.

No se trata de un estado de la mente, ni de una experiencia o un acontecimiento, no importa cuán elevado o iluminador sea. El yo es en verdad ser susceptible a tales estados y experiencias. Pero esto no es zen. Así, Linji nos habla del yo mismo que busca llegando a su término. Si el complejo del yo permanece, cualquier estado de la mente o experiencia —no importa lo profundo o elevado que sea— puede convertirse en una trampa, y causar más daño que bien. ¡Cuidado!

## XI

Perdidos en la tribulación del mundo...	61	世事悠悠
¡Qué más ajeno a la quietud de las montañas!	62	不如山丘
Donde los pinos oscurecen la luz del sol	63	青松弊日
Y los arroyos claros fluyen sin descanso.	64	碧澗長流
Recostado bajo las glicinas,	65	臥藤蘿下
Una piedra lisa por almohada,	66	塊石枕頭
Nubes serranas por cortinas	67	山雲當幕
Y la luna nocturna como anzuelo.	68	夜月為鉤
No incorporándome ni ante el emperador,	69	不朝天子
¿Por qué habría de apetecer favores reales?	70	豈羨王侯
Me tiene sin cuidado el tema nacimiento-muerte,	71	生死無慮
¿Qué motivo de lamento queda?	72	更須何憂

Esta estrofa, con sus deslumbrantes imágenes alusivas al mundo natural, constituye el núcleo del poema. No deben tomarse demasiado literalmente las imágenes. No es necesario vernos rodeados por la quietud de las montañas ni acostarnos bajo las flores de una glicina. Basta con no vernos enredados en nosotros mismos.

Las líneas 69 y 70 hacen alusión al mensajero del emperador. (Véase el verso 8 de la primera estrofa.)

## XII

La luna en el agua no tiene forma fija:	73	水月無形
Así soy siempre.	74	我常只寧
Todas y cada una de las cosas son tal y como son:	75	万法皆爾
Desde el origen no-nacidas.	76	本自無生
Sentado y en paz, sin ataduras,	77	兀然無事坐
La primavera llega; la hierba reverdece por sí sola.	78	春來草自青

La línea 77 es idéntica al verso 7 de la primera estrofa. Los dos últimos versos a menudo aparecen citados. Como sucede en una buena parte del poema, estos últimos dos versos podrían tomarse como expresión de mera resignación pasiva. Dicho sin rodeos, “sentado y en paz, sin ataduras” es sentarse sin yo. Cuando en verdad eres sin yo, resulta claro que **todo** es sin yo. Al descubrirse esto se devela la preciosa dignidad de todas y cada una de las cosas. No se trata de resignación pasiva.

\*\*\*\*\*

Ahora permítaseme introducir unos versos en alabanza a Zan el Perezoso de un maestro de la dinastía Song, Xutang Zhiyu [Kidô Chigu, 1185-1269]. Con gran penetración y magnífica destreza literaria, Xutang —maestro zen de maestros zen—, en una compacta estrofa de cuatro versos de cuatro caracteres cada uno, resume de manera concisa el zen de Zan el Perezoso, y aún más que esto:

*Almohada de piedra congelada.*  
*Olor de camotes asados en estiércol.*  
*Sondea hasta lo hondo: helo aquí:*  
*El dejo del sabor por todos lados.*

Las primeras dos líneas nos pintan toda la escena brindándonos mucho de lo poco que se sabe acerca de este hombre: Zen el Perezoso vivía

en una cueva de piedra y se encontraba cocinando unos camotes en una fogata de estiércol en el momento en que llegó el mensajero imperial. ¿Dieron ya con el rastro?

El tercer verso se ha traducido de manera más libre. Literalmente los cuatro caracteres dicen algo así como: “Sondea hondura, consigue superficie.” Aquí hay contenidas numerosas alusiones. Se sugiere que mediante un sondear profundo y paciente, lo que antes parecía difícil de alcanzar ahora está por fin a la mano. Aquí se está haciendo referencia a los camotes asados, así como al resultado de una práctica rigurosa al servicio de todos. El sabor entonces permanece, en vez de apestar a zen.

Familia, amigos y colegas, todos han hecho sacrificios para que ustedes pudieran participar en este retiro. Hagan buen uso del tiempo que les queda, y muéstrense agradecidos al volver a casa. No regresen “a medio cocer”.

Así como aquí se entregaron de lleno a la práctica, cuando vuelvan a casa y al trabajo, entréguese a lo que sea necesario hacer allí. Así no habrá interrupción alguna en su práctica.

Ciertamente, habrá retos y escollos. Agradezcan que los haya. Inclínense ante ellos en agradecimiento y se volverán sus maestros. De esta manera nada podrá realmente interponerse en su camino; el dejo del buen sabor se habrá de percibir por todas partes.

\* \*

Permítanme despedirlos con un pasaje de otra canción de disfrute del Camino:

*A pie y de ánimo boyante, tomo el camino abierto,  
Pleno de salud, libre —ante mí el mundo,  
La larga senda parda frente a mí, llevándome a donde más me place.  
A partir de hoy no pido ya buena fortuna; yo mismo soy buena fortuna.  
A partir de hoy no más de lloriqueos, no más aplazamientos, no más  
necesidad de nada.*

*Ya no más quejas tras las puertas de la casa, ya no más bibliotecas,  
críticas plañideras;  
Fuerte y feliz, ando por el camino abierto.*

*La tierra es más que suficiente.  
No quiero más cercanas las constelaciones.  
Sé que están muy bien ahí donde se encuentran.  
Sé que les bastan a aquellos que pertenecen a ellas.*

*(Aún aquí cargo mis viejos y deliciosos fardos,  
Los cargo —hombres, mujeres—, los cargo conmigo a donde sea que  
vaya;  
Lo juro: es imposible desembarazarme de ellos,  
Estoy repleto de ellos, y yo a mi vez los dejaré repletos.)*

¿Cuál fue el gran maestro zen autor de estas líneas? Este es el inicio de la versión de 1881 de la *Canción del camino abierto* de Walt Whitman. El “no más necesidad de nada” de la segunda estrofa podría servir como traducción de *bu-ji*.

La última estrofa citada resulta especialmente pertinente dado que retoma el ideal del bodhisattva, en una forma que no vemos en *El disfrute del camino*. ¿Qué son estos “deliciosos fardos”? ¿Por qué no es posible deshacernos de ellos? Aquí se los dejo.

[Traducción de Sergio Negrete]