

Éric Rommeluère

**LA EXPERIENCIA CORPORAL
DE LA NO DUALIDAD
EN EL MAESTRO DŌGEN**



Un Zen Occidental

ADVERTENCIA

Este artículo está protegido por la legislación francesa e internacional sobre derechos de autor y propiedad intelectual. Está disponible únicamente para uso personal. Está permitido conservarlo en formato pdf en su ordenador con la finalidad de conservación e impresión sobre papel. Cualquier uso distinto está sometido a autorización previa y expresa. Cualquier difusión, publicación electrónica, reproducción, venta, bajo cualquier forma, parcial o totalmente, está prohibida.

El Maestro Dōgen (1200-1253), fundador de la escuela japonesa Sōtō Zen, pasa, con razón, por ser uno de los grandes filósofos budistas. Es en su obra mayor, el *Shōbōgenzō* (“Tesoro del ojo de la verdadera ley”), que dejó inacabada, donde intento repensar los grandes conceptos del budismo. Este artículo es la versión reelaborada de una conferencia dada por Éric Rommeluère, en el marco de un coloquio interreligioso organizado por el Centro Teológico de Meylan (cerca de Grenoble), en julio de 1999, sobre el tema de la no dualidad.

Ha aparecido sucesivamente en “Lumière sur la voie bouddhique de l'Éveil”, número cuádruple de *Connaissance des Religions*, n° 61-64, Paris, enero-diciembre 2000, pp. 242-253 y en *Chemins de Dialogue*, n° 17, Marsella, mayo 2001, pp. 121-133.

Traducción : Roberto Poveda Anadón.

© 2008 – Un Zen Occidental

55 rue de l'Abbé Carton 75014 Paris

Página web : <http://www.zen-occidental.net>

Correo electrónico : info@zen-occidental.net

Teléfono : 33 [0] 1 40 44 53 94

Documento digital, 1 de junio de 2008

La experiencia corporal de la no dualidad en el Maestro Dōgen

La doctrina de la no dualidad (j. *funi*) entre *nirvāṇa* y *samsāra* funda el pensamiento del Gran Vehículo (s. *mahāyāna*, j. *daijō*). Al proponer la igualdad de ambos términos antinómicos esta nueva corriente rompe con los planteamientos de las antiguas escuelas indias para las que el *nirvāṇa* no podía ser más que una realidad distinta y siempre separada del *samsāra*, el ciclo de renacimientos. El Chan/Zen continua ciertamente las especulaciones de los grandes textos mahayanistas y de sus comentarios chinos sobre esta no dualidad. Una obra célebre como la “Recopilación de la transmisión de la lámpara [de la época] Jingde” (*Jingde Chuandeng lu*, j. *Keitoku dentōroku*), compilada en los alrededores del año mil, verdadera biblia del Chan bajo los Song, retoma por ejemplo una serie de catorce poemas compuestos por un maestro chino pre-chan conocido por el nombre de Maestro Zhi (Zhigong alias Baozhi, j. Hōshi, 418-514). Los títulos son explícitos: “El despertar y las pasiones no son dos”, “El respeto y la trasgresión [de los preceptos] no son dos”, “Los budas y los seres vivientes no son dos”, “La tranquilidad y la confusión no son dos”, “El bien y el mal no son dos”, “La forma y el vacío no son dos”, “La vida y la muerte no son dos”, “Cortar y volver no son dos”, “Lo supremo y lo mundano no son dos”, “Liberarse y atarse no son dos”, “Lo visto y el ver no son dos”, “El movimiento no tiene trabas” y por fin “La ilusión y el despertar no son dos”¹. Estos ejemplares poemas de la literatura budista china no son, de hecho, más que variaciones sobre el tema de esta identidad del *nirvāṇa* y del *samsāra*. El título de la primera pieza evoca la célebre fórmula paradójica de la escuela Tendai, “las pasiones no son distintas al despertar” (j. *bonnō soku bodai*) – fórmula que, dicho sea de paso, no implica permisividad².

Como heredero de la tradición Chan (pero igualmente, aunque es menos conocido, de la tradición Tendai), Dōgen interpretará y jugará con estas fórmulas paradójicas nacidas de la transformación mayor de perspectiva propuesta por el Gran Vehículo indio. Mas no se contenta con abrazar las perspectivas mahayanistas, las repiensa, las vuelve a trabajar hasta modificar su significación original. Es único en esto. Dos equivalencias le son propias y constituyen temas específicamente dogenianos: se trata de los principios según los cuales “la práctica no es diferente de la realización” (j. *shushō ichinyo*) y “el ser no es

diferente del tiempo” (j. *uji funi*); estos han sido, hasta la actualidad, objeto de numerosos comentarios. Pero más que abordar el sentido de estas célebres fórmulas y sus posibles relaciones con la igualdad del *samsāra* y del *nirvāṇa*, ¿no sería necesario en primer lugar abordar otra equivalencia?, muy a menudo olvidada, que aparece como primera y fundadora de su pensamiento, a saber, el principio de no dualidad del cuerpo y el espíritu (j. *shinjin funi*).

Para Dōgen, en efecto, el cuerpo *es* espíritu. Sin embargo, hay que recordarlo, esta identificación no es un dogma general del budismo sino-japonés. Su historia está atravesada precisamente por una controversia recurrente sobre el dualismo del cuerpo y del espíritu: ¿el espíritu es o no es una entidad independiente del cuerpo que sobrevive tras la muerte?, o mejor ¿existe un “alma” (j. *shinrei*)? Los chinos han tenido una cierta dificultad en integrar la noción budista de una trasmigración sin transmigrador y toda una corriente ha desarrollado un pensamiento propiamente reencarnacionista. ¿Acaso Huiyuan (j. Eon, 344-416), uno de los primeros budistas chinos en haber disputado sobre la cuestión, no escribió una obra de título categórico?: “La forma desaparece pero el alma es indestructible”.³

Dōgen toma posición en esta controversia denunciando la antigua herejía Senika (j. *senni gedō*), una de las visiones heterodoxas de la época de Buda, según la cual el espíritu permanece como una entidad inmutable y permanente que se escapa del envoltorio corporal tras la muerte. En un pasaje célebre sobre el “alma” escribe:

*Intentad comprender que el dogma de la unidad del cuerpo y el espíritu ha sido siempre enseñado en el budismo. ¿Como entonces, mientras que este cuerpo nace y desaparece, únicamente el espíritu separado del cuerpo no estaría sujeto al nacimiento y a la desaparición? Si a veces hay unidad y a veces no, entonces la enseñanza de Buda no sería más que mentira. Es más, considerar que el samsāra es a eliminar es una falta que envilece el budismo. ¿No hay que abstenerse de eso? [...] A partir de ahí en este dharma, ¿como podríamos distinguir el cuerpo del espíritu o separar el samsāra del nirvāṇa? Sois hijos de Buda, no prestéis atención a los energúmenos que vociferan puntos de vista heréticos.*⁴

La invectiva final permite comprender que su posición no era compartida por todos sus contemporáneos. La relación establecida entre la no dualidad del cuerpo y del espíritu y del *samsāra* y el *nirvāṇa* no está aquí desprovista de importancia. El espíritu está adosado al cuerpo; o mejor, el espíritu no es diferente del cuerpo. La liberación (la realización del *nirvāṇa*) ya no es una

proyección del espíritu sino una experiencia que devuelve a este cuerpo y a esta vida. Se trata, según una de sus expresiones, de que “el cuerpo y el espíritu practiquen la vía” (j. *shinjin gakudō*)⁵. La liberación no está en otro lugar mas allá de la muerte. Todo pasa aquí (abajo). Las reflexiones sobre los renacimientos no tendrían mucho interés – es decir sentido – para él⁶.

Para que el despertar tenga lugar necesita un sitio. La escuela Zen se designa como escuela del espíritu de Buda (j. *busshinshū*), pero ante todo, para Dōgen, no puede ser sino una escuela del cuerpo. Un cuerpo en el que va a inscribirse precisamente el despertar. Y no es por casualidad si rechaza esta denominación por ser demasiado espiritual desde su punto de vista. Como él escribe:

*Si hay una escuela del espíritu de Buda, debería haber una escuela del cuerpo de Buda, una escuela del ojo de Buda, una escuela de la oreja de Buda, una escuela de la nariz y de la lengua de Buda.*⁷

Quien dice espíritu, forzosamente dice cuerpo. Es afirmando la corporalidad que Dōgen va a desarrollar su sistema filosófico, repitiendo hasta la saciedad que una distinción entre cuerpo y espíritu no es otra cosa que “provisional”⁸.

La inseparabilidad del cuerpo-espíritu funda de entrada la necesidad de practicar con el propio cuerpo. Como dice en las “Notas ajustadas al Tesoro del ojo de la verdadera ley” (*Shōbōgenzō zuimonki*, II-26), el ejercicio de la meditación surge de esta identidad:

¿Se obtiene el despertar por el cuerpo o por el espíritu? Incluso en las escuelas de las escrituras se habla de la unidad del cuerpo y el espíritu y si se ha dicho que se obtiene por el cuerpo es en razón de esta unidad. Precisamente, obtenerlo por el cuerpo no es una cosa evidente. Actualmente, en nuestra escuela, se obtiene por el cuerpo y por el espíritu. Si entre ambos no se considera al budismo mas que con el espíritu, no se obtendría [el despertar] durante diez mil kalpa o durante diez mil vidas. [...] De esta forma obtener el despertar se hace precisamente por el cuerpo. Es por lo que yo enseño y recomiendo únicamente sentarse.

Por eso Dōgen se opone a un cierto naturalismo budista que desacredita la práctica en nombre de una budeidad innata. Se deben criticar, por ejemplo, las tesis de la escuela Daruma-shū, una escuela zen a la que pertenecían muchos de sus discípulos y que, precisamente, despreciaba los preceptos y la meditación.

Pues si “*este dharma es sobreabundante en cada uno, no puede manifestarse sin que se lo cultive, ni alcanzarse sin que se lo realice.*”⁹

La afirmación de la unidad del cuerpo y el espíritu no era evidente en la confusa época de Kamakura. En ese tiempo del fin de la Ley (j. *mappō*) ¿todavía se pensaba poder realizar el despertar en este cuerpo? La teoría ampliamente aceptada, en el Japón medieval, de la degeneración de la Ley budista realmente había establecido un divorcio entre práctica y despertar. Las doctrinas de la Tierra Pura, que surgieron de este sentimiento de impotencia, proponían ciertamente una práctica, la recitación del nombre de Amida, pero ello permitía simplemente renacer en la Tierra Pura. En esta perspectiva el despertar estaba siempre diferido en un mas allá. Dōgen proponía por contra un despertar en el mas acá. Pues si bien la invocación amidista compromete al cuerpo entero, no está subtendida por esta concepción del cuerpo-espíritu como único lugar del despertar¹⁰.

Se ha comentado ampliamente la famosa expresión de Dōgen, alusiva de su despertar bajo la dirección de su maestro, “cuerpo y espíritu desnudos” (j. *shinjin datsuraku*), y sobre el sentido de este “desnudamiento”. Pero, ¿más bien, no se debería desplazar previamente la interrogación sobre esta pareja, “cuerpo y espíritu”? Numerosas expresiones de Dōgen muestran, en efecto, esta necesidad de inscribir la experiencia del despertar en el cuerpo: Son “el cuerpo-espíritu que practican la vía” (j. *shinjin gakudō*), “el salto de cuerpo-espíritu” (j. *shinjin chōsutsu*), o “el salto del cuerpo entero” (j. *konjin chōshutsu*). ¿A donde saltar, si no es al dominio del *nirvāṇa*, con el propio cuerpo de carne, de sangre y de deseo – en una palabra con el propio cuerpo samsárico?

En uno de sus cuartetos chinos, Dōgen precisa:

*Recoger la cabeza y las patas como una tortuga no es no apropiarse,
Eso corresponde a perder o ganar palabras vacías.
Los dragones y las serpientes mezclados tienen el aspecto de dragones y
serpientes,
La sentada total del cuerpo siempre ha tenido alas.*¹¹

Realizar la no dualidad del cuerpo y del espíritu, del *nirvāṇa* y del *samsāra*, no vuelve a solidificarse nunca en la unidad. Para Dōgen, literalmente, no se podrá nunca retornar al Uno (según la célebre fórmula zen). La no dualidad no excluye la dualidad.

Repetidas veces Dōgen diserta sobre dos palabras vacías de la lengua china, el comparativo “como” (j. *nyo*) y la cópula “este” (j. *ze*), que asociadas, forman la palabra “así” (j. *nyoze*), que es posible leer como una variante del término budista “talidad” (j. *shinnyo*), el dominio de las cosas “tal como ellas son”. Dōgen vuelve a dar a estas dos palabras un pleno sentido, describiéndolas implícitamente como dos modos de la no dualidad: la similitud y la equivalencia. La equivalencia siempre deja subsistir una separación entre sus dos términos. La talidad se convierte pues en el reino de las contradicciones, un espacio que no reabsorbe las oposiciones sino que las mantiene sin que se obstaculicen mutuamente. El no dos no es el uno. Ni fusión, ni amalgama, es la contradicción misma, el entrelazamiento o, por retomar un término zen tradicional, la mezcla (j. *kattō*) de los contrarios. Como Dōgen escribe, en su estilo tan particular, en un pasaje sobre el no yo (j. *muga*):

Un perro no tiene la budeidad y un perro tiene la budeidad. Todos los seres no tienen la budeidad y todas las budeidades no tienen el ser. Los budas no tienen el ser y los budas no son el buda. Todos los seres no tienen ser. [...]. Comprended que saltar de un cuerpo entero es en si una mezcla. (Shirubeshi, chōshutsu konjin ji kattō nari).¹²

La realización del no yo no puede ser concebida como una aniquilación recíproca de un yo y un tú. En este sentido la no dualidad permanece siempre más acá de la unificación; la talidad/no dualidad no hace más que reunir (por similitud-equivalencia). No es desaparición, sino más bien intimidad (j. *shinsetsu*, *shimimitsu*). Se podría incluso decir que la alteridad no es alterada radicalmente, toma simplemente (o, más bien, se inscribe en) otra expresión. Ello es particularmente claro en sus consideraciones sobre las relaciones de maestro y discípulo: Dōgen pensará la transmisión como un reencuentro, no como una transmisión-infusión (según la imagen, clásica sin embargo, del agua que fluye de un vaso). El no yo jamás puede hacer advenir el tú, igual que buda no puede jamás hacer advenir otro buda. El yo y el tú de maestro y discípulo deben mostrarse en toda su plenitud y, al mismo tiempo, no pueden reencontrarse más que en el no yo. Dōgen cita a menudo un diálogo entre el sexto patriarca y su discípulo Nanyue (j. Nangaku, 677-744). El primero pregunta al segundo: “¿Entonces dependes o no de la práctica y la realización?” Nangaku responde: “No es que no halla práctica y realización pero no puedo mancharlas.” Y el sexto patriarca concluye: “Esta no mancha es observada por todos los budas. Tu eres como esto (j. *nyoze*), yo soy también como esto, hasta los maestros-patriarcas de los cielos del oeste eran también como esto.” En uno de sus comentarios Dōgen escribe:

En esta no mancha el yo, que es como tal un yo que todos los budas han preservado, forma las actitudes majestuosas de los budas en su práctica. El tú, que es como tal un tú que todos los budas han preservado, forma las actitudes majestuosas de los budas en su práctica. El maestro es notable por “también yo”, el discípulo es excelente por “también tú”. El maestro notable y el discípulo excelente son dotados de ciencia y de práctica entre los budas en su práctica. Sabed que “lo que todos los budas han preservado” es “también yo” y “también tú”.¹³

La no mancha (j. *fuzenna*), expresión retomada del dialogo, se entiende aquí como no dualidad. No hay nada entre el cuerpo y el espíritu, entre la práctica y la realización, nada entre el yo y el tú, nada entre el *samsāra* y el *nirvāṇa*. Por otra parte, sin embargo los pares, no están disueltos. Igual que, en la meditación, “yo soy buda” pero yo no desaparezco en buda¹⁴. La meditación que Dōgen califica como “práctica-realización sin mancha” (j. *fuzenna no shushō*)¹⁵, la gran puerta que permite acceder al *nirvāṇa*.

¿Antes incluso de hablar de intimidad, no hay que hablar de interdependencia? Como en este pasaje de *Gabyō*, uno de los capítulos de su *Shōbōgenzō*:

Cuando se manifiestan, cada manifestación puede manifestarse sin fundirse con las otras. Esta es la esencia de la enseñanza de los ancianos. No confundáis las consideraciones sobre la identidad y la diferencia con la fuerza del estudio. Es por eso que ha sido dicho: “Si se penetra un dharma, se penetran diez mil.” En “Si se penetra un dharma”, donde no se entiende la ocultación de su rostro, tampoco la creación de una oposición mutua o de una no oposición. Crear una no oposición es un impedimento mutuo. Si se actúa de tal manera que la penetración no se impida a si misma, una penetración vale diez mil. Una penetración es un dharma y penetrar un dharma se convierte en penetrar diez mil.¹⁶

Frecuentemente se pasa en silencio sobre la tensión implícita en la identificación de *samsāra* y *nirvāṇa*: mantener la equivalencia es sin embargo arriesgado¹⁷. Riesgo de confusión: decir que las pasiones son el despertar puede justificar el abandono, incluso la trasgresión de la moral. Riesgo igualmente de caer en una tautología estéril donde el *samsāra* no sería más que el *samsāra*, o la ilusión no sería más que una ilusoria ilusión. El no actuar no es en realidad reposar completamente. Hay que mantener siempre las condiciones de la equivalencia, a la vez en el cuerpo y en el espíritu. Ecuación resuelta, para Dōgen, por la meditación sentada.

El Zen tiene esta metáfora famosa del espejo al que se le quita el polvo. A la búsqueda de un sucesor el quinto patriarca pide a sus discípulos que compongan un poema. El jefe de los discípulos escribe:

*El cuerpo es el árbol del despertar,
El espíritu se parece al soporte de un reluciente espejo
Aplicaros en limpiarlo constantemente
De manera que ninguna mota de polvo se deposite en el.*

Como respuesta un iletrado, Huineng, escribe (¡o mas bien hace escribir!):

*En el origen no hay árbol del despertar
Y el reluciente espejo no tiene soporte
Ya que la naturaleza de Buda es siempre pura e inmaculada
¿Donde pues se adheriría el polvo?¹⁸*

Este segundo poema será considerado superior y es Huineng el que recibirá la sucesión, convirtiéndose así en el sexto patriarca de la escuela Zen. ¿Pensaba negar así todo valor a la práctica, sacrificada sobre el altar de la vacuidad? Dōgen ha comentado repetidas veces un famoso diálogo sobre la meditación entre los maestros chinos Nanyue Huairang (j. Nangaku Ejō, 677-744) y Mazu Daoyi (j. Baso Dōitsu, 708-788). Nanyue pregunta a este último qué es lo que busca en la meditación. Mazu le responde que busca convertirse en Buda. Entonces Nanyue coge una teja y se pone a pulirla. Baso le pregunta la razón. “Para hacer un espejo”, responde Nanyue. “¿Como puede hacerse un espejo puliendo una teja?”, pregunta Mazu. Y Nanyue le responde “¿Como se puede convertir uno en buda por la meditación sentada?” En sus comentarios Dōgen toma a contracorriente la interpretación tradicional de esta conversación y declara: Sí, hay que pulir; sí, hay que hacer al buda (j. *sabutsu*); sí, hay que comprometer el cuerpo y el espíritu – pues la meditación no es distinta que el pulido de una teja.

No hay polvo sobre la teja, solo pulimos la teja como a una teja. Allí se manifiestan los méritos de hacer un espejo, se trata del trabajo de budas y patriarcas. Si el pulido de una teja no hace un espejo, incluso el pulido de un espejo no podría hacer un espejo. Quién sabría comprender que en este hacer hay un devenir buda y un hacer espejo.¹⁹

La liberación reside en el acto de hacer buda. La teja no se transforma en un espejo y sin embargo, en la acción misma de pulir, la teja se hace espejo. La

equivalencia “el *samsāra* es el *nirvāṇa*” es realizada (actualizada) por la acción y la tensión disuelta. Y si las teorías del Gran Vehículo aparecen como paradójicas, Dōgen nos propone una nueva paradoja: la de un espejo no manchado al que hay que quitar sin cesar el polvo. Pues si no se le quitara nunca el polvo se caería precisamente en la encrucijada del naturalismo y el *samsāra* no sería a partir de entonces más que un triste *samsāra*.

En la expresión “tan solo sentarse” (j. *shikantaza*), una de las palabras maestras de Dōgen, no se incluye tan solo el hecho de “tan solo sentarse” (i.e. “no hacer mas que”) en meditación sino igualmente toda la exactitud, toda la adecuación de la práctica y la realización (j. *shushō ichinyo*) evocada al principio del artículo. Una práctica corporal, una realización espiritual:

Pensar que práctica y realización no están en unidad no es aquí mas una concepción herética. En el budismo práctica y realización son idénticas. Puesto que, en el mismo instante, es una práctica fundada sobre la realización, la negociación de la vía del principiante no es distinta de la completa realización original. [...] Por poco que hubiera una realización en la práctica, no hay fin a la realización, por poco que hubiera una práctica en la realización, no hay comienzo de la práctica.²⁰

Como en un juego de espejos las equivalencias cuerpo-espíritu, práctica-realización, *samsāra-nirvāṇa*, se remiten unas a otras.

Pero no se podría comprender totalmente esta no dualidad de la práctica y la realización en Dōgen sin evocar rápidamente su filosofía del tiempo. Si la práctica es realización, ¿no es igualmente simultánea a la realización, nunca anterior, nunca posterior? La cópula es también temporal. Experimentar la talidad, así como la no dualidad, tiene que ver con el tiempo. “La talidad es el cuerpo-espíritu del presente” (j. *nyoze wa nikon no shinjin nari*)²¹ escribe precisamente Dōgen. ¿Como comprender esta críptica fórmula? La talidad no se confunde únicamente con el presente. Se trata, dice, del cuerpo-espíritu del presente. Para Dōgen, la experiencia lineal del paso del tiempo pertenece a lo vulgar: él apunta a otro aspecto del tiempo. El presente del cual habla Dōgen es el presente del *nirvāṇa*, un presente singular que no tiene comienzo ni fin, donde el ser es el tiempo. Sin embargo este presente es vivido siempre en el seno de la temporalidad *samsārica*. Es precisamente en la meditación que se manifiesta. He aquí porqué el cuerpo y el espíritu deben insertarse entre la talidad y la temporalidad. “La talidad es el cuerpo-espíritu del presente”: ¿no deberíamos más bien decir que el cuerpo-espíritu se revela en nosotros, en el proceso

meditativo, como presente de la talidad? Dōgen nos indica comprender lo que es este cuerpo de carne y sangre y el presente de este cuerpo. En resumen, comprender esta verdad del Gran Vehículo, que el *samsāra* es el *nirvāṇa*, que todo lo que es nacido no está solamente destinado a la muerte sino que fundamentalmente es no nacido. La meditación es la vía regia hacia esta comprensión.

Éric Rommeluère (julio 1999).

NOTAS

1. *Jingde Chuandeng lu*, j. *Keitoku dentōroku*, *Taishō*, volumen 2076, sección 29.

2. Cf. Por ejemplo el comentario del maestro japonés Gishin (833) de la escuela Tendai en su “Compendio de doctrinas de la escuela del Loto” (*Hokkeshūgishū*): “*La distinción entre error y comprensión interviene en función de las condiciones, pero desde el punto de vista del aspecto inmutable, pureza y suciedad son substancialmente uno. He aquí porque sostenemos que las pasiones son idénticas al despertar y que el ciclo de muertes y nacimientos [el samsāra] es idéntico a la extinción [el nirvāṇa].*” (Traducción de Jean-Noël Robert, *Les doctrines de l'école japonaise Tendai au début du IXe siècle : Gishin et le Hokke-shū gi shū*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, p. 151).

3. ¿La oposición/yuxtaposición de cuerpo y espíritu, no es constitutiva de cierto pensamiento chino? En el Taoísmo lo sabios no cesan de abandonar su envoltura corporal para retozar en el Tao. Su éxtasis es una desposesión del cuerpo en la que el espíritu se va a “cabalgar el viento”. Y si los inmortales llevan su cuerpo al mas allá, dejando un ataúd vacío, es un cuerpo refinado, transformado, espiritualizado, un cuerpo de gloria, que se llevan con ellos. Sobre el debate budista leer el resumen de Anne Cheng en su *Histoire de la pensée chinoise*, “La controverse sur le corps et l'esprit”, Paris, Éditions du Seuil, 1997, pp. 356-360.

4. *Shōbōgenzō* capítulo *Bendōwa*, “Declaración sobre la negociación de la vía”, 1231.

5. La traducción, leída a menudo, del *shinjin gakudō* por “el estudio de la vía por medio de/por/con el cuerpo-espíritu” introduce una separación entre la persona y el cuerpo completamente extraña en el pensamiento oriental (*shin* significa a la vez “cuerpo” y “persona”).

6. A pesar de que retome incidentalmente la teoría de los períodos sucesivos de siete días de la existencia intermediaria (entre dos vidas). Cf. *Shōbōgenzō* capítulo *Dōshin*, “El espíritu de la vía”, sin fecha.

7. *Shōbōgenzō*, capítulo *Butsudō*, “La vía de Buda”, 1243.

8. Cf., por ejemplo, *Shōbōgenzō* capítulo *Shinjin gakudō*, “El cuerpo y el espíritu estudian la vía”, 1242.

9. *Shōbōgenzō* capítulo *Bendōwa*. Según la traducción de Bernard Faure, *La Vision immédiate*, p. 75.

10. No podríamos resumir aquí en pocas palabras las diferentes concepciones del despertar y sus evoluciones en las doctrinas de la Tierra Pura. Shinran (1173-1262), que funda su propia escuela, dice “la verdadera escuela de la Tierra Pura” (jap. Jōdōshinshū), retoma el principio de la igualdad entre el *samsāra* y el *nirvāṇa*; considera que el corazón del practicante, solo por su fe, ya se encuentra en la Tierra Pura. Cf. *Sur le vrai bouddhisme de la Terre Pure*, textos escogidos, introducidos, traducidos y anotados por Jean Eracle, París, Éditions du Seuil, 1994, pp. 43-46.

11. *Eihei kōroku*, “La colección completa [las charlas] de Eihei [Dōgen]”, IX. 85.

12. *Shōbōgenzō* capítulo *Sanjūshichihon bodaibumpō*, “Las treinta y siete marcas del despertar”, 1244.

13. *Shōbōgenzō* capítulo *Gyōbutsu igi*, “Las majestuosas actitudes de los budas en su práctica”, 1241.

14. Es así que hay que leer la frase enigmática de su *Shōbōgenzō*, capítulo *Zazenshin*, “Tratado de meditación sentada”, 1242: “*En el no pensamiento hay otro y es este otro lo que me preserva.*”

15. *Shōbōgenzō* capítulo *Zazengi*, “Las reglas de la meditación sentada”, 1243.

16. *Shōbōgenzō* capítulo *Gabyō*, “La imagen de un pastel de arroz”, 1242.

17. Retomo aquí algunas consideraciones desarrolladas por Bernard Faure en *Visions of Power: Imagining medieval Japanese Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1996, por ejemplo p. 17.

18. Las circunstancias de la transmisión entre Hongren (601-674) y Huineng, quinto y sexto patriarcas, desde luego recogen mas de leyenda que de realidad histórica.

19. *Shōbōgenzō* capítulo *Kokyō*, “El viejo espejo”, 1241.

20. *Shōbōgenzō* capítulo *Bendōwa*.

21. *Shōbōgenzō* capítulo *Hotsumujōshin*, “La producción del espíritu insuperable”, 1244.