



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

Facultad de Filosofía y Letras  
Colegio de Pedagogía

Entre la paradoja y el misterio: hacia una filosofía de la educación en el  
*kung-an*, texto de identidad y método para el despertar (*wu*) en el  
budismo *chan*

TESIS

que presenta

Ana Olivares Muñoz-Ledo

Para obtener el título de  
Licenciada en Pedagogía

Asesor:

Dr. Renato Huarte Cuéllar



Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

星とたんぽぽ

青いお空の底ふかく、  
海の小石のそのように、  
夜がくるまで沈んでる、  
昼のお星は眼にみえぬ。  
見えぬけれどもあるんだよ、  
見えぬ物でもあるんだよ。  
散ってすがれたたんぽぽの、  
瓦のすきに、だあまって、  
春のくるまでかくれてる、  
つといその根は眼に見えぬ  
見えぬけれどもあるんだよ、  
見えぬものでもあるんだよ。  
みすず金子

Estrellas y dientes de león

En la profundidad del cielo azul,  
Como guijarros en el mar,  
Sumergidas, hasta que llega la oscuridad,  
están las estrellas, invisibles a la luz del día.  
Aunque no puedes verlas, están ahí.  
Incluso las cosas que no se ven están ahí.

Dientes de león marchitos, ya sin pétalos,  
Escondidos en las grietas de los azulejos,  
Esperan en silencio la llegada de la primavera  
y sus raíces fuertes no se ven.

Aunque no puedas verlas, están ahí.  
Incluso las cosas que no se ven, están ahí.

*El alma de las flores*, Misuzu Kaneko

*Si el perro no tiene naturaleza de buda, pero  
“no” es “nada” y “nada” es “todo”,  
esta tesis va dedicada a los que ya “no están”  
porque son todo, porque están.*

*A Kiwi, por ser el perro con más naturaleza de buda que haya existido jamás.  
A Héctor, mi abuelo, por la imaginación inagotable para pensar en otras posibilidades.*

ありがとうございました！

(Muchas gracias al pasado)

# ÍNDICE

Introducción

Nota aclaratoria sobre las traducciones

Capítulo 1. El contexto del *kung-an*, entre lo oral y lo escrito en el budismo *chan*

1.1. Hacia una definición del budismo

1.1.1. El Buda: tres perspectivas

1.1.2. Los primeros escritos: El canon *pāli*

1.1.3. Budismos: La formación del budismo *mahāyana*

1.2. Migración hacia el este: la llegada del budismo a China

1.2.1. Bodhidharma: la leyenda y la fundación

1.2.2. La transmisión de la lámpara: ¿un linaje?

1.2.3. El genio chino: hacia una identidad china

1.3. La conformación del budismo *chan*: entre la dinastía Tang y la Song

1.3.1. Historias entrelazadas: la dinastía Tang y la Song en el budismo *chan*

1.3.2. Maestro y discípulo: un vínculo indisoluble

1.3.3. Diálogo del encuentro: originalidad del *chan*

Capítulo 2. ¿El perro tiene naturaleza de buda? El *kung-an* como método

2.1 El *kung-an*: el heredero de los registros escritos

2.1.1. Orígenes del *kung-an*: entre el *yulu* y el *denglu*

2.1.2. El Contexto en China: la tradición editora y erudita de los siglos X-XII d. C.

2.1.3. El budismo *chan* en la dinastía Song: hacia una definición del *kung-an*

2.2. Los textos y el método: el *Wu-men kuan* (*La frontera sin puerta*) y el *Bi-yen lu* (*El registro del acantilado azul*)

2.2.1. Los textos y su entorno

2.2.2. Estructura y sistematización: una historia de múltiples voces a través del tiempo

2.2.3. Textos de identidad, paradoja y misterio: distintas vías para llegar al *dharma*

2.3 Interpretar el *kung-an*, vivir el *chan*

2.3.1. Múltiples caminos hacia la interpretación del *kung-an*: la palabra como medio

- 2.3.2. Habitar el monasterio: el interior y el exterior del *chan*
- 2.3.3. La vida monástica y el *kung-an*: hacia la comprensión del *chan*.

### Capítulo 3. El bastón de Yunmen se convierte en dragón: sobre *ser* el *kung-an*

- 3.1. Ser el *kung-an* o estar en la puerta del dragón
  - 3.1.1. ¿Quién eres? La experiencia mística en el olvido del yo
  - 3.1.2. Mirar la mente verdadera: sobre el cultivo de sí (*jiànxing* 見性)
  - 3.1.3. Ser el *kung-an*: la Puerta del Dragón
- 3.2. La vida cotidiana en el monasterio: relación, espacio y acción
  - 3.2.1. La relación educativa: encuentros con el maestro
  - 3.2.2. El espacio educativo: la comida
  - 3.2.3. La experiencia mística *en* el arreo de los bueyes: ¿la acción educativa?
- 3.3. Hacia una filosofía de la educación en el *kung-an*
  - 3.3.1. Olvidarse para encontrarse: lo “educativo” al interior del *kung-an*
  - 3.3.2. La filosofía y la educación: entre historias y metáforas

### Conclusiones

### Fuentes de consulta

### Anexo – Genealogía del *chan*

## INTRODUCCIÓN

Mi paso por la Universidad Nacional Autónoma de México se ha visto permeado por conflictos sociales, globales, como la pandemia del COVID-19, y personales. En este sentido, si bien he pasado cerca de la mitad del ciclo de formación fuera del recinto universitario, considero que, después de llevar a cabo esta investigación, con diligencia y constancia, he aprendido que el verdadero espacio universitario, de cultivo propio y amor al conocimiento, lo llevamos dentro de nosotros mismos.

Así pues, esta tesis comenzó a elucubrarse, probablemente, desde el primer semestre de la Licenciatura en Pedagogía con la asignatura de “Filosofía de la Educación 1” a cargo del Dr. Renato Huarte. En ese momento, nuestro semestre se vio interrumpido por el temblor del 19 de septiembre de 2017. Recuerdo que dicha clase fue la única que seguimos teniendo, aunque implicara reunirnos en “Las islas” de Ciudad Universitaria. En medio de una crisis, recuerdo que llegamos a la clase con ánimos de ver a nuestros amigos nuevos y seguir con la clase, un espacio seguro y reconfortante.

Con este recuerdo en mente escribo estas líneas, a casi un año de que comenzó el confinamiento por la pandemia del coronavirus. Hace un año, en medio de un paro por la violencia contra las mujeres, decidí que quería iniciar esta tesis. Si bien no sabía cuánto tiempo me tomaría hacerla, en aquel entonces estaba segura de que quería regresar a ese espacio de cuestionamiento y posibilidad que ha sido la filosofía de la educación a lo largo de toda mi formación como pedagoga. En este sentido, considero que la investigación que los lectores tienen en sus manos hoy, si bien es producto de una pasión por las culturas de Asia y la educación, sobre todo, es el tejido hecho a lo largo de la pandemia, lleno de esperanza y posibilidad de pensar en *otra* metáfora para nombrar a la educación. Agradezco infinitamente a todas las personas con las cuales he tenido la oportunidad de dialogar, trabajar y compartir mi paso por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

皆さん、頑張ってください！

(A todos: ¡suerte y ánimo!)

En las siguientes líneas haremos un desglose de los términos presentes en el título de esta investigación. Si bien muchos de ellos, como “budismo *chan*” y “*kung-an*”, serán ampliamente problematizados en los siguientes capítulos, hemos notado que es necesaria una “guía” para el lector pues se trata de un estudio sobre una latitud y tradición completamente ajenas a las propias. Este recorrido ha sido fruto del interés por las lenguas y tradiciones asiáticas, así como un cuestionamiento permanente en torno a eso “educativo” que está presente en todas las tradiciones, al ser un fenómeno que compartimos como humanidad. De tal forma, las siguientes páginas pretenden articular las herramientas para el análisis, como puede ser la visión de “filosofía” y “educación” de las que estamos partiendo, con la tradición del budismo *chan* y las colecciones de *kung-an*, estos últimos, el objeto principal de esta tesis.

#### *Primer contacto: budismo chan y los kung-an*

Llegué al budismo *zen (chan)* por primera vez cuando me encontré con un cartel que anunciaba una plática al respecto en la Facultad de Filosofía y Letras durante mi tercer semestre en la licenciatura en Pedagogía en noviembre de 2018. Al asistir a esa plática comencé a elaborar algunas ideas que podían vincularse con la filosofía de la educación, el área del plan de estudios que en ese momento – y hasta la fecha – más me interesaba. Nunca había tenido interés por Asia, pero algo, quizá su lejanía, la dificultad de interpretación y las lenguas tan distintas pero misteriosas y maravillosas a la vez, me atraparon y supe desde entonces que mi tesis sería sobre Asia.

Al pasar los semestres y al adentrarme más en distintos temas, pronto me percaté que el concepto “Asia” es demasiado extenso: miles de años de tradiciones y regiones se entrelazan, más allá del budismo *zen*. Comencé a interesarme, con particular ahínco, en la cultura e idioma japonés principalmente porque, gracias a sus pensadores, es que el budismo *zen* es conocido mundialmente. Un día, intentando desesperadamente encontrar *el* tema sobre el que haría mi tesis, leí un breve apartado, llamado “El koan”, en *Zen* un libro de la investigadora española Raquel Bouso<sup>1</sup>. Sin saberlo aún, había llegado al tema. Inmediatamente me di cuenta del potencial que tenía para hablar de “lo educativo”. Si bien todo el apartado me llamó la atención, en aras de la concreción, el

---

<sup>1</sup> Cfr., Raquel Bouso, *Zen*.

siguiente pasaje fue decisivo:

Cada conversación entre maestro y discípulo es una situación única, a pesar de que las preguntas puedan ser parecidas y las respuestas adapten la misma cuestión de fondo, válida para todos, a la ocasión particular. En el siglo XI se desarrolló el ejercicio del *koan*. [...] Se convirtió así en un método de instrucción, en una práctica religiosa cuyo propósito era llevar al estudiante a una realización directa e intuitiva de la realidad sin recurrir a palabras o conceptos.<sup>2</sup>

¿Por qué son importantes los diálogos entre maestro y discípulo? ¿Por qué Raquel Bouso llamó “método de instrucción” al sistema de *kōan*?<sup>3</sup> Cuando comencé la investigación, pensé que estaría hablando de Japón. Rápidamente me di cuenta de la importancia que tuvo China en la creación de los *kung-an* y, por ende, la India, región donde surge el budismo por primera vez. Así, mi tesis, que pretendía hacer un “recorte” arbitrario en las tradiciones y regiones de Asia, realmente terminó por abarcar a *toda*<sup>4</sup> Asia. Esto ocurrió sin necesariamente quererlo por la extensión de tiempo histórico y de regiones que implica.

Una tesis sobre el *kōan*, la forma japonesa de referirse al *kung-an*, resultó tener un grado alto de complejidad. La conceptualización de este fenómeno requería partir desde la formación y consolidación del budismo *chan* para comprender por qué surgieron los *kung-an* en el momento en el que lo hicieron. ¿A caso los *kung-an* son propios del devenir del budismo *chan* o producto de distintas tensiones en China entre los siglos X-XII? Esta pregunta nos permitió ver el abanico de posibilidades que el *kung-an* tiene para pensar la educación.

Ahora bien, dicho esto, surge una pregunta, la cual tendremos que aguardar casi toda la investigación para responder, ¿qué es un *kung-an*? A pesar de la complejidad de resolver esta pregunta a manera de definición de diccionario, considero pertinente presentar el ideograma

---

<sup>2</sup> R. Bouso, *op.cit.*, pp. 26-27

<sup>3</sup> En la literatura secundaria me he encontrado con una problemática de transliteración recurrente. Al principio usaba la palabra “*kōan*” por ser la más común en la literatura. Sin embargo, conforme me fui adentrando en el tema y contexto específico, me percaté de que *kōan* es la palabra en japonés y dado que estoy investigando el surgimiento en China, opté por usar *kung-an* que es la misma palabra, pero en chino. Además, en aras de mantener el sentido de la palabra en chino, cuando me refiero a *kung-an* puede ser en singular o plural. La distinción la marca el artículo, pero no la palabra. Esto se debe a que en chino y japonés el plural de las palabras no se construye añadiendo letras al final de la palabra. Cuando me refiero en singular al *kung-an*, puedo aludir a un caso en particular o al concepto y en plural me refiero a las colecciones o el conjunto de casos. Sin embargo, en casos en los que cite a fuentes secundarias, como es este caso, en donde se use “*kōan*” en vez de *kung-an*, estoy optando por respetar el estilo del autor.

<sup>4</sup> Cuando digo *toda* es una forma de referirme a que se abarcan las regiones y tradiciones más influyentes de toda Asia, si bien no son todas las culturas, me quiero permitir la generalización como una forma de enfatizar.

utilizado en China y Japón para referirse a dicho fenómeno. Bouso se refiere al *kung-an* como “un método” mientras que Ishii Shudo, investigador japonés, comenta que el *kung-an* puede ser entendido como: “una historia, un diálogo, una pregunta o una declaración, la cual es usada en la práctica del *zen* para cultivar la iluminación”.<sup>5</sup> Desde este momento podemos notar esta doble conceptualización en el *kung-an*: una historia o un diálogo, en texto escrito, agregamos, que a su vez es un “método” para la iluminación, la experiencia mística al centro del *chan*. En este sentido, por *kung-an* estamos entendiendo 公案. El primer ideograma se refiere a “público” u “oficial” y el segundo a “plan”.<sup>6</sup> De tal manera, podemos bosquejar que el *kung-an* se trata de un texto oficial, es decir, de autoridad al interior de la tradición, que se usa como un “plan” o “esbozo” *exclusivamente* para encaminar hacia la iluminación.

A grandes rasgos, podríamos argumentar que los métodos de “transmisión” de la sabiduría para el budismo *chan* del siglo X son los *kung-an*. Sin embargo, con una investigación profunda en el tema, nos hemos percatado de que no sólo se trata de un método de “transmisión”, sino de toda una forma de percibir la realidad a través del texto. La relación entre el maestro y el discípulo está al centro de estas colecciones de casos. De tal manera, cuando pensamos en la relación entre un maestro y un discípulo o bien, las características de uno u de otro, si tenemos un referente de Asia, podríamos aventurarnos a hacer otros estudios comparativos con los nahuas y sus *zazanilli*, los cuentos jasídicos en el judaísmo entre otras tradiciones del mundo. Sin embargo, estas cuestiones tendrán que dejarse para una investigación posterior.

Probablemente el lector o lectora que se encuentre leyendo esto aún tenga dudas acerca de qué es un *kung-an* e incluso, dudas sobre el propio budismo *chan*. Al hacer honra a esta tradición milenaria, debemos señalar que las definiciones acabadas no son parte de sus preceptos. Quien se adentra en el mundo del budismo y del *chan* debe estar advertido de la constante paradoja y el misterio que envuelve a toda la tradición.

---

<sup>5</sup> Ishii Shudo, “Zen and Zen Buddhism: An Overview”, p. 19.

<sup>6</sup> Disponible en: <https://www.kakimashou.com/dictionary/word/%E5%85%AC%E6%A1%88> [consultado el 3 de febrero de 2021]

## *Hacia una filosofía de la educación en el kung-an: referentes teóricos*

Es momento entonces de hablar sobre recorte temático disciplinar de la Pedagogía que nos acompañará y ayudará en el análisis del *kung-an*, es decir, la filosofía de la educación. La reflexión en torno a la educación, desde distintas latitudes y épocas, es una semilla pues si bien no podemos pensar en que estamos inventando algo desde cero o bien, que hemos descubierto la panacea, una semilla representa posibilidad. En este sentido, no podemos pensar tampoco que nuestra reflexión va a cambiar al mundo, pero puede ser parte de la antorcha que alumbre otras formas de entender “educación”. Paul Smeyers comenta que la reflexión en torno a la educación, antes que nada, es un acto de inspiración. Así, continúa: “en suma, puede ser que no haya respuestas finales, pero ciertamente hay respuestas que vale la pena mirar [...] intentando ofrecer una forma de sabiduría especial”.<sup>7</sup> El vínculo entre “filosofía” y “educación”, el cual nace en la reflexión, es precisamente esta sabiduría especial, esta inspiración.

Para llegar a esta sabiduría especial, debemos comenzar por problematizar el término educación. ¿Cuál sería la diferencia entre decir que la educación se piensa *desde* otras latitudes y no *en* otras latitudes? En la primera posibilidad, la importancia recae en el término educación, es decir, nos interesa encontrar elementos en otras tradiciones que contribuyen a formar el universo de la educación. En la segunda posibilidad, la importancia recae en la educación de otras latitudes, como si se tratara de una investigación de corte más histórico o antropológico.

Si bien no considero que dichas conceptualizaciones sean excluyentes una de la otra, en este momento retomaré la primera posibilidad. Esto implica pensar en una cuestión para iniciar el análisis: ¿qué estamos entendiendo por educación? Considero que una acepción de este concepto con la cual podemos trabajar libremente nos invita a llegar tan profundo como cuestionar qué nos hace ser, efectivamente, seres humanos más allá de las cuestiones biológicas. Esta idea la desarrollan David Lewin y Oren Ergas de la siguiente forma: “si la filosofía se preocupa por lo

---

<sup>7</sup> Paul Smeyers, “Philosophy and Education: A Certain Kind of Wisdom”, p. 4.

que significa ser humano entonces se dice que los filósofos de la educación se dedican a atender la pregunta acerca de lo que significa *volverse* humano: ‘la humanización’<sup>8</sup>.

Al pensar en la educación como un problema, es decir, ¿a través de qué vivencias, procesos y situaciones es que nos volvemos seres humanos? Nuestra definición se hace más flexible y deja de circunscribirse a la educación en un entorno escolar u occidental. En este sentido, la educación es una cuestión que apela a todo ser humano simplemente por el hecho de serlo. Ahora bien, ¿cuáles son nuestros criterios para entender a la educación?, ¿desde qué tradiciones es que pensamos en ella? Cada vez que pensamos en la educación o lo educativo desde una tradición desconocida agregamos un hilo al gran tejido del pensamiento humano. No sólo eso, sino que hacer un intento de comprensión sobre qué se entiende por educación nos lleva a cuestionar el propio orden epistemológico que nos ha impuesto la sociedad en la que vivimos el cual, de distintas formas, ha condicionado la noción que tenemos sobre nuestra propia naturaleza. Esta conceptualización de educación será una de nuestras herramientas principales para analizar a la tradición del budismo *chan* y los *kung-an*.

Aunado al término educación, es importante precisar que el de “filosofía”, cuando se analiza en latitudes fuera de lo occidental, también debe ser problematizado. El término “filosofía” ya posee mucha historia en sí mismo, comúnmente circunscrita a lo occidental, teniendo su “origen” en la Antigua Grecia. Es complejo pensar que llegaremos a una *filosofía* a partir del *kung-an* mientras mantengamos una idea occidental de dicho término. Cuando nos referimos a filosofía(s) fuera de la tradición de la cual surgió el concepto, es necesario recordar dos cuestiones. En primer lugar, que la “sistematización” de los saberes será distinta y no será posible, en la mayoría de los casos, notar una diferencia entre “lo filosófico” y “lo religioso”. Por lo tanto y, en segundo lugar, Ninian Smart propone entender filosofía por “visión del mundo”<sup>9</sup> ya que engloba completamente la cosmovisión de una región, cultura o comunidad.

La investigación de esta tesis, como podría esperarse, desde el surgimiento de la idea hasta este

---

<sup>8</sup> Daniel Lewin y Oren Ergas. “Eastern Philosophies of Education: Buddhist, Hindu, Daoist, and Confucian Readings of Plato’s Cave”, p. 479.

<sup>9</sup> Cfr. Ninian Smart, *World Philosophies*, pp. 1-12.

momento, ha trastocado muchos referentes propios sobre la forma de entender el mundo. En este sentido, hay un texto que marcó definitivamente mi formación. Se trata de la introducción a los cuatro volúmenes de *Thinkers on Education*, colección de cien ensayos sobre pensadores en torno a la educación publicada por la UNESCO. Dicha introducción fue hecha por Zaghoul Morsy, titulada “Galaxia Paideia”. Aquí Morsy argumenta las razones para retomar otras tradiciones y sus “filosofías” o, precisamente, su “pensamiento”.

Morsy comenta que, en el contexto actual en donde parece no haber un sentido histórico de la humanidad y donde la filosofía a veces no tiene cabida, es imperativo que regresemos a las fuentes del pensamiento humano, pues una aproximación “global” es quizá la única esperanza para entender a la historia<sup>10</sup> y, por eso mismo, entendernos como humanidad. En segundo lugar, centrándose en la educación, dicho autor comenta que las constantes reformas y opiniones en torno a la educación carecen de un sustento histórico y filosófico. Probablemente aquella propuesta o proyecto ya se pensó en otra latitud o bien el conocimiento de otras tradiciones nos permitiría reflexionar en torno a las posibilidades educativas propias. Así nos dice: “esto quiere decir que hoy, más que nunca, en la política como en la cultura, en la historia como en la educación, necesitamos un marco de referencia, un hilo de Ariadna”.<sup>11</sup>

Además de olvidar el pasado histórico de la humanidad ocurre una división de perspectivas: lo occidental en tanto cultura, región y desarrollo económico y, después, el resto de la humanidad. Empero, ¿qué es el “resto”?, ¿a caso todo cabe bajo la etiqueta de lo “oriental” como opuesto a lo “occidental”? Ninian Smart argumenta que nuestro carácter occidental, mientras no reconozca el impacto colonial que ha tenido y tiene, nos hace pensar solamente en términos de nuestra tradición, sobre todo, dentro de la educación y la cultura.<sup>12</sup> No hay duda de que el estudio del pensamiento occidental sigue siendo vigente. Sin embargo, es momento de romper esas divisiones entre dos formas supuestamente antagónicas de ver el mundo.

Smart llega a la misma conclusión de Morsy al anunciar la necesidad de recordar, a través de la

---

<sup>10</sup> Zaghoul Morsy, “Paideia Galaxy”, p. 8.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>12</sup> N. Smart, *World Philosophies*, p. 1.

investigación, las diversidades del pasado que contribuyen al pensamiento humano. Pensar en las filosofías del mundo implica hacer una defensa constante de ellas ante los embates del orden social, político y epistemológico que ha imperado entre occidente y el resto del mundo. Por ejemplo, el budismo *chan* se inserta dentro de una tradición mayor (el budismo de la India) que se extendió y diversificó en la mayoría del sureste asiático. ¿Cómo podemos encasillarlo bajo la etiqueta de una “tradición oriental”?

Es importante tener en mente que el budismo *chan* es una tradición de pensamiento que, como Smart ya lo señalaba, engloba, de entrada, “lo filosófico” y “lo religioso”. Sin embargo, es necesario profundizar en torno a qué entendemos por tradición. Para esto retomamos a Itzel Casillas y su texto “La historia conceptual como vigilancia hermenéutica de la tradición. Indicaciones sobre el concepto ‘educación no formal’” en *La filosofía de la educación y sus tradiciones*. De esta manera, siguiendo la perspectiva de la hermenéutica gadameriana, la tradición puede ser entendida como un marco de comprensión propio y de la alteridad. Así, comenta Casillas: “la tradición es el horizonte en el cual diferentes interpretaciones a lo largo de la historia se han dado cita y han ido conservándose, reinterpretándose, complejizándose, criticándose, olvidándose o fusionándose”.<sup>13</sup> Para poder hacer un intento de interpretación del budismo *chan* desde el presente, es necesario destacar cómo es que en este horizonte se entrelaza el contexto histórico con el geográfico, la traducción de textos, así como los distintos pensadores que le dieron reinterpretaciones a su propia tradición a través del tiempo, hasta donde la barrera del lenguaje nos permita.

La pretensión de esta tesis, entonces, ha sido la de reflexionar, en primera instancia, en torno a cómo se concibe “lo humano” a partir del *kung-an*. En este sentido, la intención por “hallar” lo educativo siempre ha estado latente. No obstante, debemos ser cautelosos. Cualquier reflexión en torno a la educación que hagamos en una investigación como esta no necesariamente se encontrará *en* la tradición misma o *en* los textos mismos, sino en el acto de interpretación y traducción que han implicado todos los capítulos de esta tesis.

---

<sup>13</sup> Itzel Casillas, “La historia conceptual como vigilancia hermenéutica de la tradición. Indicaciones sobre el concepto “educación no formal”, pp. 26-27.

## *El kung-an en contexto: traducción e interpretación*

Estamos por adentrarnos en la forma de ver la vida de una tradición china e india de hace más de 1,000 años. Esto implica un proceso de traducción de entrada. Los textos originales, si bien muchos se han perdido, muchos se encuentran traducidos al inglés de idiomas tales como el sánscrito y el chino clásico. De entrada, al estar analizando a los propios *kung-an* en inglés cuando originalmente fueron escritos en chino, nos deja un problema de traducción, de suyo importante de notar. Esto se debe a que el chino es un idioma pictográfico, lo cual hace que sus frases, palabras e ideas sean ambiguas y altamente interpretativas. En otras palabras, el chino carece de la “precisión” que otras lenguas tienen, como el inglés o el español.

En este sentido, es pertinente abordar el problema de traducción que es inherente a la investigación. A todo esto, simplemente me interesa resaltar que la “traducción” que ocurrirá a lo largo de la tesis va en dos sentidos, siguiendo la idea de Renato Huarte.<sup>14</sup> Por un lado, vemos la traducción en términos del lenguaje, cómo y en qué sentido cambia del chino al inglés y del inglés al español. En segundo lugar, se trata de una “traducción” de la propia tradición, en otras palabras, la interpretación de una tradición involucra un determinado proceso de traducción. En este sentido, se ensaya una transformación de lo ajeno hacia lo familiar.

Con estas puntualizaciones, puestas a la luz del budismo *chan* y del *kung-an*, podemos dar comienzo a la investigación que se presentará en los siguientes tres capítulos. Si bien en muchas ocasiones la estudiante de licenciatura que finaliza este trabajo duda acerca de la relevancia de hacer reflexiones en torno a la educación, debemos comentar que cada ensayo que se hace, desde la tradición y época que sea, renueva el caudal del pensamiento humano. Las palabras nos nutren y, en última instancia, como diría Smeyers, nos inspiran.<sup>15</sup>

Los siguientes capítulos son una serie de argumentos, los cuales, a través del contexto, el método y los textos, nos permiten pensar el alcance y posibilidad de una filosofía de la educación en los

---

<sup>14</sup> *Cfr.*, Renato Huarte, “Sobre el “Manifiesto por una pedagogía post-crítica”: problemas de traducción a otras tradiciones”, pp. pp. 81-94. Esta idea es recurrente en el pensamiento de R. Huarte pero, para fines demostrativos presentamos el texto antes citado.

<sup>15</sup> P. Smeyers, *op.cit.*, p. 4.

*kung-an*. En el primer capítulo, se hará una exposición detallada y sucinta del origen de la tradición que envuelve al *kung-an*, es decir, el budismo *chan*. Si bien nuestra tesis se centrará en China, es indispensable que establezcamos el punto de origen del budismo *chan* en la India. En el segundo capítulo, aunque se seguirán abordando cuestiones de índole contextual, comenzaremos a esbozar una problematización del término *kung-an*, así como una de sus acepciones: el método. En dicho capítulo, el lector podrá conocer distintos ejemplos de *kung-an* y sus usos al interior de un monasterio budista.

Finalmente, en el tercer capítulo nos centraremos en las cuestiones “filosóficas y religiosas” de la tradición *chan* y cómo el *kung-an* actúa como un medio y un fin en sí mismo para propiciar la experiencia mística. Cada capítulo ha implicado una serie de retos interpretativos. Sin embargo, el tercer capítulo es el que nos permitirá concluir con nuestra postura en torno a la educación o a “lo educativo. Dicha postura, a grandes rasgos, sostiene que el *kung-an* representa o guía a la persona hacia el conocimiento de aquello que le hace ser un ser humano en una tradición determinada.

## Nota aclaratoria sobre las traducciones

Con esta nota aclaratoria queremos dejar en evidencia las cuestiones que se presentaron con las traducciones de ideogramas chinos, el sistema de transliteración del chino y las traducciones en general.

El chino es una lengua pictográfica. Esto quiere decir que no posee un alfabeto como las lenguas europeas. Cada ideograma tiene uno o más sonidos determinados. Sin embargo, la transliteración de dichos tonos es altamente compleja gracias a la variedad dialectal del chino y la cantidad de tonos que no están presentes en lenguas como el español, inglés o francés. En este sentido, existen dos sistemas de transliteración. El primero, llamado Wade-Giles<sup>16</sup>, fue inventado a lo largo del siglo XIX. Se considera superado por el segundo sistema, el Pin-yin, el cual surgió en el siglo XX y es el sistema oficial en China y Taiwán hoy en día.

Si bien no es nuestro interés ahondar más en esto, queremos puntualizar que, cuando se traten de frases chinas en nuestro texto se seguirá el sistema Pin-yin. Sin embargo, en las citas textuales se decidió dejar el sistema utilizado por los autores o bien, las formas japonesas de referirse a ciertos términos como *zen* en el lugar de *chan* o *kōan* en el lugar de *kung-an*. Asimismo, cuando incluyamos ideogramas en el cuerpo del texto, estaremos retomando caracteres que comparten significado con el idioma japonés. Si bien el japonés tiene otra lógica sintáctica a la del chino, en cuestiones de significado de los ideogramas es similar salvo en contadas excepciones. En este sentido, las traducciones propuestas son hechas con ayuda de diccionarios de ideogramas, cierto conocimiento del japonés y fuentes secundarias de apoyo.

Finalmente, la gran mayoría de los textos revisados, fuentes primarias y secundarias, fueron tomados del inglés. En este sentido, todas las citas textuales que cumplan con este criterio son traducciones propias hechas para esta investigación.

---

<sup>16</sup> Cfr., Herbert Giles, *Chinese-English Dictionary*.

Asimismo, es necesario comentar que la versión que se usará para analizar los *kung-an* es la de 1995 de Katsuki Sekida. Se eligió esta versión porque consideramos que es la más completa y apegada a la naturaleza de los idiomas originales. Esto es porque Sekida tradujo del japonés al inglés, siendo el mismo un nipón. Si bien se utilizan otras versiones como punto de comparación, la versión de Sekida será la principal.

## Capítulo 1. El contexto del *kung-an*, entre lo oral y lo escrito en el budismo *chan*

La propuesta del primer capítulo es articular el contexto que envuelve a la creación y consolidación del *kung-an* dentro de la tradición filosófico-religiosa del budismo *chan*. Si bien podríamos exponer primero el objeto, es decir, el *kung-an*, y posteriormente la tradición de la que es parte, hemos considerado que los elementos para comprender holísticamente el *kung-an* están presentes desde el comienzo de la tradición budista en la India. El budismo *chan*, mejor conocido como *zen* gracias a los japoneses del siglo XX, se “consolida” en China hacia el siglo V d. C según algunas fuentes.<sup>17</sup> En este sentido, para cuando el budismo llega al territorio chino, la tradición ya tenía más de siete siglos formando una cosmovisión rica y compleja que no podemos ignorar al momento de hablar del *kung-an* y el budismo *chan*.

Si bien el budismo *chan* siempre tendrá sus raíces en la India, los chinos de siglos posteriores buscaron consolidar una identidad a parte de las tradiciones budistas de la India. Por esto mismo, tenemos la necesidad de describir el origen del budismo en la India para comprender por qué los chinos buscaban una “separación”. Para comprender dicha ruptura, hemos encontrado una problemática constante que nos guiará durante este capítulo, es decir, la transmisión de la sabiduría budista, constantemente oscilando entre lo oral y lo escrito. En este sentido, al mirar a vuelo de pájaro el contexto del budismo en la India, podremos dar cuenta de cómo es que los *kung-an*, más allá de ser textos pertenecientes al *chan*, no sólo fueron una “solución” al debate entre la transmisión oral y la escrita de los saberes budistas, sino también una forma de establecer la identidad del *chan*.

De esta forma, las palabras de Daisetsu Suzuki, estudioso japonés del *zen*, nos indican la importancia de revisar el budismo en la India para intentar comprender al *chan*:

Por esta razón hay personas que declararían que esta rama del budismo en realidad no es budismo en el sentido en el que se acostumbra a entenderlo. Sin embargo, mi argumento es el siguiente: cualquier cosa que tenga vida es un organismo y está en la naturaleza de éste cambiar

---

<sup>17</sup> Cfr., John Maraldo, “Is There Historical Consciousness Within *Ch’an*?”, p. 144. Por el momento, es importante mencionar que, aunque los registros escritos señalan la fundación del budismo *chan* en China con la llegada del personaje mítico Bodhidharma de la India a China, en realidad, hay evidencia historiográfica de que el comercio entre estas dos regiones era muy fuerte y probablemente algunas de las ideas del budismo *mahāyāna*, la rama “madre” del budismo *chan*, ya llevaban años conviviendo con las propias tradiciones filosóficas y religiosas de China.

su estado de existencia constantemente. Una bellota es bastante diferente al joven roble con sus hojas tiernas, así como éste difiere del árbol maduro, majestuoso y gigante, imponiéndose en el cielo. Pero a través de estas fases cambiantes hay una continuación del crecimiento y marcas inconfundibles de identidad.<sup>18</sup>

Aunque hay diversas marcas de identidad que no abordaremos con detalle, como lo podrían ser otros conceptos filosóficos y religiosos similares entre la India y China, encontramos que la dialéctica entre lo oral y lo escrito es una “categoría” que nos permite discernir qué elementos del inmenso pasado del budismo nos ayudan a comprender a los *kung-an* a su vez, podremos ver cómo los *kung-an* tienen un papel dentro de dicha dialéctica.

Ahora bien, una vez que hemos argumentado la necesidad de hacer una revisión amplia del contexto, debemos exponer las problemáticas para el análisis del budismo *chan* con las que nos encontramos desde el principio. Para quien estudia el budismo y el budismo *chan* solamente quedan los registros escritos. Esto, como señala John Maraldo, puede ser un problema y una ventaja al mismo tiempo. Maraldo comenta que en cuanto escuchamos la expresión “tradición *chan*” asumimos que hay una unidad histórica identificable y que se trata de una tradición que logra diferenciarse de sus semejantes e incluso puede reconocer ciertos textos como propios.<sup>19</sup> El problema aquí es, como el autor estadounidense nos dirá, que esta suposición fue “fabricada” *a posteriori*. En este sentido, el registro escrito tiene mucha relevancia. Por un lado, cuenta una historia, una narrativa creada por el propio budismo *chan* para encontrar su identidad en un pasado complejo. Por el otro, no le permite al historiador llevar a cabo un estudio *historiográfico*<sup>20</sup> en estricto sentido.

¿Cuál es la verdadera historia del budismo *chan*? Si bien esta pregunta va más allá de los alcances de la presente tesis, debemos reconocer que, en este capítulo y la tesis en su conjunto, retomamos una serie de textos para comprender el paso de esta tradición a través del tiempo. La historia

---

<sup>18</sup> Daisetsu Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, p. 2.

<sup>19</sup> J. Maraldo, *op.cit.*, pp. 143-144.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 143-145. Este término lo usa el propio Maraldo para referirse a un estudio acucioso de las fuentes primarias y registros históricos del pasado budista, es decir, como la disciplina académica que busca hacer un recuento lo más preciso posible. Esto es en contraposición a las historias que incluyen elementos sobrenaturales o exagerados, como lo son la gran mayoría de los registros escritos del *chan*.

narrativa nos permite ver al interior de la comprensión que la propia tradición tiene sobre sí misma para poder reconstruir un paisaje del cual los *kung-an* son sólo un elemento.

En el presente capítulo, primero abordaremos las cuestiones que conciernen al surgimiento del budismo de la India, como la tradición madre del *chan*<sup>21</sup>. Posteriormente, hablaremos sobre el tránsito, en cuestión de cosmovisiones, que el budismo hizo de la India hacia China, hacia la formación, específicamente, de la escuela del *chan*. Finalmente, llegaremos a la consolidación del *chan* en China. Es necesario que pensemos estos tres apartados como parte de un solo hilo, una dialéctica: la transmisión de la sabiduría última del Buda, entre lo oral y lo escrito. Esto busca servir de contexto a los siguientes capítulos en donde se abordarán los *kung-an* de manera más específica.

### 1.1. Hacia una definición del budismo

En el budismo, como en otras tradiciones filosófico-religiosas, es altamente complejo y problemático intentar hablar sobre definiciones. En primera instancia, nos vemos impelidos a pensar en el fundador de la tradición, puesto que podría llegar a ser un símbolo de autoridad. Si bien esto es importante para el budismo, parecería ser que es más enriquecedor analizar los siglos posteriores a la fundación. En cualquier caso, es indispensable reconocer que el budismo no tiene una esencia por dos cuestiones principales. En primer lugar, está el problema de la autoridad. Paul Williams comenta: “es importante enfatizar la falta de unanimidad al comenzar el análisis del budismo. Estamos lidiando con una religión con cerca de 2,500 años de desarrollo doctrinal. [...] No hay papas budistas, no hay credos y, a pesar de que hubo muchos concilios en los primeros años, no ha habido intentos de imponer uniformidad”.<sup>22</sup> Por esto mismo es que cuando pensamos en “budismo” debemos pensar en todas las ramas que han existido a lo largo de los siglos. En segundo lugar, el budismo, en tanto práctica experiencial, indica que para conocerlo o saber realmente qué *es*, uno debe *vivir* la experiencia mística al centro del budismo, conocida como

---

<sup>21</sup> Es importante mencionar que cuando nos referimos al “budismo de la India” estamos hablando del origen de la tradición. Si bien es necesario reconocer la multiplicidad de budismos en la India y el sureste asiático, las especificidades de cada uno no serán abordadas en esta tesis.

<sup>22</sup> Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, p. 1.

iluminación o despertar. Este momento es conocido en chino como *wu* (無<sup>23</sup>) en chino y como *satori* en japonés y alude precisamente a la vivencia de la nada.<sup>24</sup> De tal manera, tomando en cuenta que difícilmente llegaremos a la experiencia mística, en este primer apartado indicamos una posible vía, partiendo de los problemas señalados, para hacer una serie de conceptualizaciones sobre el budismo, es decir, su fundación y consolidación de sus principales escuelas.

### 1.1.1. El Buda: tres perspectivas

Como hemos señalado con anterioridad, si bien es problemático indicar un momento o una escuela específica que nos ayude a conceptualizar qué es el budismo, consideramos necesario comenzar por la fundación de la tradición filosófico-religiosa con particular atención al origen del término *buda*.<sup>25</sup> Si el sufijo *ismo* ya nos indica una doctrina, primero debemos pensar en torno a qué se desarrolla. Para esto, nos serviremos de una clasificación tripartita<sup>26</sup>, propuesta por Edward Conze, estudioso inglés del budismo, para conceptualizar la palabra “buda” y posteriormente el budismo.

En primer lugar, comenta Conze que el budismo se entiende por su fundador, es decir, el Buda como Siddharta Gautama, aquel ser humano, que tuvo la primera experiencia budista. Esta perspectiva nos invita a pensar en el Buda como personaje histórico. En segundo lugar, el buda como principio espiritual. Elegimos ponerlo con minúscula por no tratarse de un personaje específico. En tercer lugar, el Buda o buda como algo que está entre los dos, es decir, entre lo humano y lo divino. Aquí la mayúscula o minúscula dependerá del contexto como explicaremos más adelante. No obstante, es importante mencionar que la India, región en donde Siddharta

---

<sup>23</sup> Este ideograma alude a la nada o la negación. Desde el budismo, hace referencia al modo de vida del *chan* como un camino o una serie de preceptos. Disponible en línea:

<https://www.kakimashou.com/dictionary/character/%E7%84%A1> [Consultado el 31 de agosto de 2021].

<sup>24</sup> Katsuki Sekida, comp., *The Gateless Gate*, p. 29. Al respecto, como se mencionará profusamente en la tesis, veremos que esta acepción de *wu* en chino se encuentra en uno de los casos más conocidos de *La puerta sin puerta*, una de las colecciones de *kung-an*. Katsuki Sekida, traductor de dicha colección del japonés al inglés comenta: “El *mu* [wu] es equivalente a la nada. Cuando te percatas de *mu* [wu] te das cuenta de la verdad del zen”. Cfr., D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 259. Sobre *satori*, Daisetsu Suzuki comenta que el despertar, como el conocimiento de esta nada es como cuando “una piedra es lanzada al agua en perfecta quietud y el movimiento se esparce por toda la superficie a la vez”.

<sup>25</sup> Cfr., D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, pp. 60-65 y P. Williams, *op. cit.*, p. 20. Ambos autores hacen una problematización más detallada de este término. Por el momento, es suficiente con entender al *buda* y al Buda como “aquel que está completamente iluminado”. Asimismo, las itálicas son para hacer énfasis en el término. De aquí en adelante no se usarán las itálicas para referirnos al término.

<sup>26</sup> Edward Conze, *El budismo: su esencia y su desarrollo*, p. 44.

Gautama y el budismo se desarrollaría, ya contaba con una serie de cosmovisiones que contribuyen a la fundación del budismo.<sup>27</sup>

Consideramos que es interesante la propuesta de Conze porque, efectivamente, el budismo no puede ser definido solamente a través del Buda histórico debido a la importancia que tuvieron los años subsecuentes a la muerte de Siddharta Gautama. Asimismo, el buda como principio espiritual es insuficiente puesto que no contextualiza a la tradición. En este sentido, la división tripartita nos permite una perspectiva holística, atendiendo las problemáticas historiográficas mencionadas. Por lo tanto, hemos dedicado este primer apartado a analizar las tres vías para situarnos tanto en el contexto histórico como en el religioso-filosófico.

#### a) *El Buda: el personaje histórico*

A lo largo de la tesis, éste será probablemente el único momento en el que hablemos del fundador de la tradición dado que los chinos, sobre todo del *chan*, adquirieron una actitud iconoclasta por considerar más importante al buda como principio espiritual y no de adoración a la figura histórica. Ahora bien, como el historiador francés Étienne Lamotte comenta, las fechas exactas en las que Siddharta Gautama vivió no se pueden conocer con certeza. Sin embargo, Lamotte y otros especialistas convienen en que la fecha de su muerte más posible fue en el 486 a. C.<sup>28</sup> La familia de Siddharta Gautama, si bien no es claro su origen, tenía mucha influencia en los asuntos de la casta superior brahmánica en el hinduismo. Sin embargo, a pesar del poder e influencia que la familia de Gautama tenía, en su juventud, éste decidió buscar el camino de la iluminación y se volvió un errante religioso, sólo en este momento fue que se volvió un estudioso de las tradiciones principales de su época.<sup>29</sup>

La historia de cómo Siddharta Gautama se convirtió en el Buda debe ser entendida a través de la narrativa y la metáfora, es decir, a través del registro escrito y cómo una metáfora en tanto que se

---

<sup>27</sup> Cfr. Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, pp. 4-6. Algunos de estos antecedentes los podemos ver en los *Vedas*, el texto más antiguo de la India. Por ejemplo, la palabra sánscrita *dharma* forma parte de la cosmovisión previa al budismo y fue uno de los conceptos más retomados por las escuelas de budismo. Otro ejemplo de esto está en la creencia de las reencarnaciones.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 15.

trata de una búsqueda del sentido de la vida, una cuestión inherente a todo ser sintiente. Por esto mismo, los primeros años de su preparación espiritual pueden ser comprendidos como una lucha entre lo mundano y lo espiritual. Un día, cuenta la leyenda, aproximadamente en el año de 531 a. C, después de hacer grandes ayunos y sacrificios, Siddharta se sentó bajo el árbol de la iluminación<sup>30</sup> en Bodh Gaya y fue ahí que llegó a la máxima experiencia mística de la iluminación: el conocimiento del *dharma*. Durante las siguientes semanas, el Iluminado, conocido también como Sākyamuni, meditó en torno a los conceptos fundamentales de su tradición como las Cuatro Nobles Verdades y la doctrina del no-yo, cuestiones ampliamente retomadas por el budismo *chan*.<sup>31</sup> En cierto sentido, el Buda tuvo que comprender el verdadero sufrimiento para así poder conocer la experiencia de la iluminación.

¿Podríamos decir que el año 486 a.C, es decir el año de la muerte del Buda, marca el inicio de esta tradición? Si bien casi todas las escuelas buscaron la forma de vincularse “directamente” con el Buda histórico, parecería ser que los siglos inmediatos a la muerte del Buda merecen más nuestra atención. Al respecto, Williams y Lamotte señalan un par de problemáticas para indicar el comienzo del budismo.<sup>32</sup> En primer lugar, dichos autores ven en el hecho de que el Buda no haya dejado a un heredero o jerarquía como una de las causas que más contribuyó al colapso en el intento de unidad y formación de sectas. Incluso hoy en día no podemos hablar de un solo budismo cuya sola ubicación es la India. En segundo lugar, precisamente la falta de líder fomentó una serie de concilios, de los cuales sólo los primeros dos son reconocidos. En estos concilios se intentó llegar a una uniformidad en el canon de las escrituras puesto que el Buda mismo no escribió nada.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 16. Lamotte señala que era un árbol perteneciente a la especie de los *ficus religiosa*, endémica a la región de la India y árbol que ya era sagrado previo al episodio narrado.

<sup>31</sup> *Cfr.*, E. Conze, *op.cit.*, pp. 56-57. Las Cuatro Nobles Verdades las podemos entender, a grandes rasgos, así: la noble verdad de lo malo, es decir, el reconocimiento del sufrimiento en la vida mundana. La noble verdad del origen de lo malo, el anhelo del renacimiento y el goce momentáneo. La noble verdad de la terminación de lo malo es renunciar al sufrimiento y los placeres sensuales de la vida. La noble verdad de los pasos que llevan a la terminación de lo malo se refiere al camino óctuple: buenas creencias, buenas intenciones buenas palabras, buena conducta, buena vida, buen esfuerzo, buen pensamiento y buena concentración. La adaptación de estos conceptos se detalla en el capítulo 3 de esta tesis.

<sup>32</sup> *Cfr.*, P. Williams, *op. cit.*, p. 8 y É. Lamotte, *op.cit.*, p. 607. Williams hace énfasis en la importancia de los concilios, pues, a pesar de que no tuvieron mayor un impacto a la larga, sí fueron un intento por homogeneizar las enseñanzas del Buda. Por otro lado, Lamotte señala que los siglos posteriores a la vida del Buda fueron clave para la consolidación de la tradición pues sus seguidores se encargaron de llevar a cabo “una conquista espiritual” a pesar de la diversidad de interpretaciones en torno a qué es el budismo.

Solamente sus discípulos más inmediatos pudieron recuperar algunas de sus “enseñanzas” a través de la oralidad.<sup>33</sup>

En este sentido, podemos ver la dialéctica entre lo oral y lo escrito, es decir, entre todas las “enseñanzas” del Buda después de su iluminación y el intento de conservar dichas enseñanzas a través de un solo canon o una sola voz escrita. Desde el comienzo de la tradición realmente no hay un acuerdo entre las formas o métodos de transmitir la sabiduría. Dicha problemática se llevará a todas las escuelas de budismo y, como podremos intuir, el *chan* no será la excepción.

b) *El buda: principio espiritual*

Ahora bien, ¿por qué fue tan significativo el evento de la iluminación de Siddharta Gautama? Para fines de esta tesis, lo podemos comprender en dos sentidos. En primer lugar, está la propia experiencia mística<sup>34</sup> que comienza a ser el centro de la tradición budista. Con esto nos referimos al conocimiento del *dharma*. Suzuki describe esta experiencia así:

El contenido de esta iluminación fue explicado por el Buda como el *Dharma* el cual tenía que ser percibido de manera directa (*sanditthika*), más allá de los límites del tiempo (*akalika*), ser personalmente vivido (*ehipassika*), totalmente persuasivo (*opanayika*) y, por último, ser comprendido cada uno por el sabio (*paccatam veditaboo viññuhi*). Esto quería decir que el *Dharma* tenía que ser intuido y no abordado analíticamente a través de conceptos. La razón por la que el Buda se rehusaba frecuentemente a contestar problemas metafísicos se debía en parte a su convicción de que la verdad última tenía que ser comprendida en uno mismo a través del esfuerzo propio.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> P. Williams, *op.cit.*, p. 8. Williams comenta que estos concilios se llevaron a cabo muy pronto después de la muerte del Buda. Sin embargo, no se llegó a un acuerdo, que perdurara hasta nuestros días, en términos de escrituras y reglas de convivencia.

<sup>34</sup> Isabel Cabrera y Carmen Silva, “Introducción” en *Umbrales de la mística*, p. 5. Por experiencia mística podemos entender la descripción que hacen Isabel Cabrera y Carmen Silva cuando dicen: “La mística es la búsqueda de un encuentro con el absoluto y este absoluto no siempre nos remite a la idea de un ser supremo; de hecho, la mayoría de los místicos se refieren a él como una realidad o valor últimos, que poco parece tener que ver con el concepto de dios sobre el que reflexionan los teólogos. Los místicos suelen emprender un camino introspectivo, hacer uso de un lenguaje indirecto y muchas veces poético, y apuntar a verdades elusivas. [...] La búsqueda del absoluto se traduce a una sutil sabiduría vital; en otras en una comprensión silente; en algunas más en un intenso encuentro amoroso; en otras en un oscuro conocimiento de la verdad cifrada en los textos revelados”.

<sup>35</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 61.

En este sentido, la iluminación original debajo del ficus en Bodh Gaya le permitió al Buda desarrollar algunos conceptos de la religión, el más importante de ellos siendo el *dharma*. Previo a Siddharta Gautama y sobre todo en la tradición védica, el *dharma* es entendido como un conjunto de reglas. A partir del budismo, dicho término será entendido como la totalidad de la experiencia mística, es decir, el conocimiento último de la realidad. La palabra alude a una experiencia que realmente no puede ser descrita con el lenguaje. Es por esto también que el budismo y el budismo *chan* siempre estarán en conflicto con el uso de la palabra escrita para transmitir el *dharma*. Como Suzuki comenta: “la razón por la que el Buda se rehusaba con tanta frecuencia a contestar preguntas sobre problemas metafísicos era en parte por su convicción de que la verdad última debería conocerse en uno mismo a través del esfuerzo propio”.<sup>36</sup>

Lamotte explica que cuando vemos en la literatura referencias a la “Ley”, normalmente implica una referencia al *dharma*.<sup>37</sup> Si bien la palabra ley podría denotar una cuestión de normatividad o estandarización, debemos rescatar la noción de que el *dharma* está al centro de la práctica. Es el fin último y la razón de ser del budismo, pues es ahí donde se conoce la totalidad del universo. La persona que llegue a este punto en la práctica del budismo sabrá que ha concluido con su desprendimiento y olvidado los cinco *skandhas* o ataduras: el cuerpo, los sentimientos, las percepciones, los impulsos y emociones y los actos de conciencia. Incluso podríamos agregar que la “enseñanza”, en un sentido de “transmisión o “guía”, de la Ley fue de las cuestiones más importantes que hizo el Buda.<sup>38</sup>

Cuando el término buda se piensa en un sentido espiritual utilizamos la minúscula. Esto es porque el principio espiritual es una cuestión que todo ser humano tiene en su interior, como una potencia que puede ser desarrollada: una naturaleza de buda. El budismo parte de la creencia de que ha habido más Budas en el pasado. A este principio le llaman “*Tathāgata*” el cual quiere decir, en sánscrito, el que ha ido y ha venido *así*, queriendo decir que ha habido más personajes que han

---

<sup>36</sup> *Idem*.

<sup>37</sup> É. Lamotte, *op.cit.*, pp. 23.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 26. Etienne Lamotte comenta que, al morir, el Buda dejó una enseñanza: “cuando el Buda, habiéndose desprendido de los vínculos psicológicos y físicos de la existencia y eliminando todo sentimiento individual, entró a una quietud como una flama que se apaga por el soplo del viento. Él escapó de la vista de todos y no pudo hacer más por sus discípulos. Sin embargo, éstos últimos no fueron abandonados por completo: todavía tendrían refugio, pues la Ley iba a ser su refugio. Así dijo Sākyamuni [el Buda]: “Dejen que la Ley sea su isla y su refugio, no busquen otro refugio”.

llegado al mundo, han tenido iluminaciones en *este sentido*<sup>39</sup> y, según escuelas como el *mahāyāna*, han “enseñado” sobre su experiencia tal como lo hizo el Buda Sākyamuni a otros.

No todo ser sintiente puede llegar a un nivel tan elevado como el del Tathāgata. Empero, todos tenemos la sabiduría en potencia, *prajña*. Dicho principio normalmente se traduce por sabiduría. A pesar de que las escuelas posteriores de budismo desarrollaron este concepto de manera distinta, desde los inicios esta sabiduría se entendía como la contemplación metódica de los *dharma*s.<sup>40</sup> El fin último del budismo ocurre cuando somos capaces de percatarnos de la verdad última en nosotros mismos, es decir, el desarrollo de la naturaleza de buda a través del *prajña* pues ésta lleva a la verdadera emancipación de la mente.<sup>41</sup>

c) *El buda y el Buda*: el puente entre lo terrenal y lo místico.

Cuando el Buda murió, los discípulos inmediatos comenzaron a entrar en una crisis lenta, pero segura. Esta situación, como ya hemos señalado, llevará a la creación de distintas escuelas en donde cada una sostiene una vía al despertar “distinta”. Por un lado, hubo quienes optaron por adorar la figura del Buda histórico, cuestión que permaneció en muchas zonas del sureste asiático como Sri Lanka. Por otro lado, y es aquí donde queremos detenernos, escuelas como la del *mahāyāna* comenzaron a desarrollar el tercero de nuestros conceptos: un puente entre el *dharma* y el desarrollo del *prajña* en todo ser sintiente, es decir, el concepto del *bodhisattva*.

El propio término *bodhisattva* hace referencia a alguien que está unido a la iluminación o es un ser de iluminación. El carácter particular de este personaje es que “aunque está perfectamente iluminado y tiene posesión de la omnisciencia del Buda, el *bodhisattva* renuncia a la entrada final en el Nirvana para poder ayudar a los demás seres sintientes en su camino hacia el despertar”.<sup>42</sup> El *bodhisattva* es quien tiene la posibilidad de guiar a los demás hacia el conocimiento del *prajña*.

\*\*\*

---

<sup>39</sup> E. Conze, *op.cit.*, p. 46.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>41</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 64.

<sup>42</sup> Heinrich Dumoulin, *History of Zen Buddhism*, p. 23.

A manera de conclusión, es necesario que repasemos la división tripartita sobre el término buda. En primer lugar, analizamos al Buda histórico. Posteriormente, la realización de la potencia en todo ser sintiente como principio espiritual y, finalmente, la propuesta de que hay seres que *ayudan* a otros seres a conocer el *dharma*, a desarrollar su budeidad. Es aquí donde comenzamos a vislumbrar la importancia en la relación maestro-discípulo para todo el budismo, particularmente las escuelas que siguieron el concepto del *bodhisattva* como lo fue la escuela del budismo *mahāyāna*. Aunque fue el propio Buda quien declaró la imposibilidad de conocer el *dharma* mediante la palabra escrita o hablada, el *bodhisattva* reconoce esta declaración, pero decide no renunciar al mundo terrestre *aún* para ayudar a los demás en el camino de la divinidad.

### 1.1.2 Los primeros escritos: El canon *pāli*

Al principio del capítulo anunciamos la polaridad constante en todo el budismo entre lo oral y lo escrito. Este problema, relevante para la unión e identidad del budismo, comenzó a ocurrir tan pronto acaeció la muerte del Buda histórico. En un primer momento, la lucha entre lo oral y lo escrito representó la supervivencia de la tradición misma. El conflicto que las escuelas como el budismo *chan* tuvieron posteriormente en torno a la poca fiabilidad de las palabras escritas, representaba la misma renuencia a atar una cosmovisión fresca y vivencial al texto escrito. Al respecto, Conze comenta:

La pérdida de la presencia física del Buda y de su guía se sintieron como un duro golpe. No nombró a ningún sucesor. En las palabras de las Escrituras, sólo quedaba la doctrina del Buda (Dharma) para guiar a su comunidad. Esta doctrina, claro está, no existía en forma escrita. Durante cuatro siglos las Escrituras no fueron escritas, y sólo existían en la memoria de los monjes.<sup>43</sup>

Los principales seguidores del Buda histórico y las generaciones subsecuentes tomaron una decisión, según narran los textos, deliberada: habría que transmitir la sabiduría del *dharma* a las demás comunidades de la India, si la tradición había de conservarse, sin pasar por la palabra escrita.

---

<sup>43</sup> E. Conze, *op.cit.*, p. 120.

Dicho proceso provocó la creación de un sin fin de escuelas budistas. Por esto mismo el Buda histórico comenzó a perder fuerza, en tanto figura divina y de autoridad.

En resumen, la problemática que señala Conze derivó en dos cuestiones. Por un lado, está el intento de la transmisión oral, el cual tuvo cierto alcance en los primeros siglos. Por el otro y de manera inevitable, se encuentra la falta de autoridad religiosa derivó en la creación de un canon de escrituras. Si bien dicho canon nunca pudo definirse cabalmente, como sostiene Williams,<sup>44</sup> sí representa un intento sólido por homologar la sabiduría budista a través de la palabra escrita. En este sentido, consideramos pertinente ver a la primera cuestión como una consecuencia de la segunda.

El Buda fue el gran transmisor de la sabiduría del *dharma*. Por lo tanto, se le considera el Maestro de la tradición. La única misión de sus discípulos, en primera instancia, era convertirse en maestros también para poder seguir la transmisión del *dharma*. A los primeros siglos se le denomina comúnmente como la antigua escuela de sabiduría en oposición a las divisiones posteriores más consolidadas como el *mahāyāna* y el *hinayāna*. Étienne Lamotte comenta: “el mayor logro de las sectas durante los últimos tres siglos de la era de la antigua escuela de sabiduría puede resumirse en unas cuantas palabras: la conquista espiritual de la India”.<sup>45</sup> Esto es porque la tarea de transmitir la sabiduría, al ser la única forma de preservar el legado del Buda, se tomó con la mayor seriedad y diligencia posible.

Ahora bien, esta situación nos obliga a pensar una vez más en el lenguaje, pues, más allá de lo oral o lo escrito debemos preguntarnos: ¿en qué lengua se transmitía la palabra del Buda? Esto no es una pregunta menor puesto que, para esos siglos (es decir, III-I a.C) la distinción entre el sánscrito y el *pāli* como lenguas cultas y el resto de las lenguas<sup>46</sup> ya estaba marcada. Es importante

---

<sup>44</sup> P. Williams, *op.cit.*, p. 22.

<sup>45</sup> É. Lamotte, *op.cit.*, p. 549.

<sup>46</sup> *Cfr.*, É. Lamotte, *op.cit.*, pp. 549-551. Si bien el análisis de las lenguas en los siglos III-I a.C en la India supera el alcance de esta tesis, podemos mencionar algunas lenguas que convivían en el mismo territorio como dialectos del indoario-medio, prácrito, *pāli*, entre otras. Hacia finales de la época de la antigua escuela de sabiduría del budismo, las principales lenguas en las escrituras sagradas fueron el *pāli* y el sánscrito, ésta última tuvo más influencia a largo plazo que ninguna otra lengua mencionada.

detenernos en el lenguaje, pues al ser el medio de intercambio de saberes, la elección de este no podía dejarse al azar.

Primero hablemos del sánscrito. Previo al budismo, el sánscrito ya era una lengua utilizada por los brahmanes, la casta superior de la sociedad en la India. Si recordamos el contexto de Gautama, retomamos que él mismo poseía un conocimiento profundo del sánscrito. Por lo tanto, su sabiduría estaba en tal lengua. Los monjes que se abocaron a la tarea de transmitir la sabiduría budista rápidamente se percataron de la necesidad de emplear lenguas más comunes para poder transmitir a más personas el *dharma*. Sin embargo, con el paso del tiempo ocurrió una “vulgarización” del sánscrito más que una traducción a las lenguas indias.<sup>47</sup>

En este sentido, cuando el budismo llega a otros territorios, el intercambio entre lenguas se dio, en casi todos los casos, entre el sánscrito y la lengua de la región receptora, como el chino, tibetano y las lenguas tocharias.<sup>48</sup> En el caso del budismo *chan*, ocurrió una labor de traducción entre el sánscrito y el chino, lenguas notoriamente disímiles. En este caso, dicho sincretismo de lenguas y culturas trajo una serie de adaptaciones a la forma de transmitir la sabiduría del *dharma* original.

La segunda lengua de autoridad para el budismo temprano de la India fue el *pāli*, aunque su origen es complejo. Para fines de esta tesis es suficiente mencionar que es una lengua derivada del sánscrito y del páncrito (ambas lenguas derivadas del indoario), utilizada únicamente con fines religiosos. En este sentido, desde los inicios del budismo, el *pāli* era considerado como una lengua de autoridad. Por esto mismo, el canon, el cual posteriormente se logró establecer, se encontraba escrito en esta lengua. Si bien en un principio el *pāli* fue muy usado en el budismo de la India central, con el paso de los siglos, esta lengua se fue orillando a Ceilán y es ahí donde la mayoría de los textos pueden ser encontrados hoy en día.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 549-550.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 549. Las lenguas tocharias se desarrollaron en el centro de Asia y hoy en día se encuentran extintas.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 563.

A pesar de que la transmisión oral del *dharma* fue una vía exitosa durante los primeros años del budismo, llegó un punto en el que esta forma de desempeñar la tradición budista ya no se pudo sostener. Al respecto, Williams comenta:

Durante los primeros cinco siglos de su historia, el budismo progresó considerablemente, no obstante, tuvo que enfrentar dificultades tanto externas como internas gracias a tendencias divergentes que comenzaron a formarse en el corazón de la comunidad. Algunos monjes cuestionaban la autenticidad de las escrituras más tempranas y reclamaban la adición de nuevos textos. Algunos se inclinaban hacia una interpretación laxa de las reglas de convivencia y los tratados escolásticos, continuamente creciendo en número, se volvieron cada vez más discrepantes.<sup>50</sup>

De tal forma, la falta de autoridad religiosa en el sentido de una figura y un canon de escrituras “estandarizado” comenzó a ser un problema de supervivencia una vez más. El pensamiento budista se había complejizado y diversificado a tal grado que el establecimiento de un estándar representaba un problema mayor a diferencia de la época más cercana a la muerte del Buda.

A lo largo de los siglos hubo una serie de concilios como intentos de establecer un canon, el cual posteriormente se llamó canon *pāli*.<sup>51</sup> Según Lamotte, los concilios más significativos se llamaron Rājagrha y Vaisāli<sup>52</sup> pues son los reconocidos por todas las escuelas de budismo. Los detalles de estos concilios exceden los alcances de este capítulo. Sin embargo, es importante mencionar el “producto” de estas discusiones a través de los siglos el cual fue, precisamente, el canon *pāli*.

El canon *pāli* puede y debe ser entendido como el *Tripitaka*. Este nombre deviene de una frase budista que dice: “La palabra del Buda tiene tres caminos, los cuales son los de las canastas”. Cuando pensemos en el *Tripitaka*, si bien el *chan* no lo retomará explícitamente, debemos notar la precisión con la que se delimita el camino del budismo a través de un canon, entendido como un conjunto de textos e ideas que poseen cierta autoridad.

---

<sup>50</sup> P. Williams, *op.cit.*, p. 22.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 8. Al respecto Williams agrega que sería imposible señalar *el* concilio en el que se decidió el canon de manera terminada pues la mayoría de los textos en el canon *pāli* datan de siglos posteriores a la vida del Buda.

<sup>52</sup> É. Lamotte, *op.cit.*, p. 124.

El *Tripitaka* posee tres canastas.<sup>53</sup> La primera, *Sutrapitaka*, es la canasta de los textos. En esta se buscaba la sistematización de las “enseñanzas” de los sutras. La segunda se llama *Vinayapitaka*, la canasta de la disciplina, es decir, las reglas monásticas. Finalmente, la tercera se llama *Abidharmapitaka* la cual se refiere a la canasta de las reflexiones técnicas en torno a la Ley. Ésta constituye un estudio acucioso del contenido de los sutras y las reflexiones en torno a cada uno de los *dharmas* que componen la realidad del universo<sup>54</sup>. La tercera de estas canastas fue la más antigua y la más cercana a la palabra oral del Buda. En este sentido, es interesante que se tome en consideración un aspecto “técnico”, uno “ético” y uno de “transmisión” o “enseñanza” para conformar el canon.

La formación de este canon representa cierta cohesión en la tradición. Asimismo, la falta de consenso también será el pretexto ideal para que el budismo *mahāyāna* comience a formarse. La tradición budista se había expandido tanto que solamente se lograron acuerdos entre pequeños grupos que después conformarían a las escuelas de budismo.

### 1.1.3 Budismos: La formación del budismo *mahāyāna*

Al comenzar el apartado señalamos la dificultad de encontrar un “esencialismo” entendido como un rasgo definitorio de la tradición budista. Paul Williams, estudioso contemporáneo del budismo, comenta que en la supuesta “evasión” de una esencia budista se encuentra la propia definición del budismo. Williams argumenta lo siguiente: “tan lejos como podemos rastrear las ‘enseñanzas’ del Buda encontramos un análisis penetrante a través del cual las unidades se disuelven en sus partes constitutivas y la verdadera diversidad se revela”.<sup>55</sup> La riqueza del análisis sobre el budismo radica en la posibilidad de conocer las partes que se resguardan bajo el paraguas del “budismo”.

De tal manera, nuestra mirada hacia *una* posible definición del budismo apuntará a una escuela particular. Por esto mismo, el título de este apartado propone dos aparentes contradicciones. Reconocemos que no hay *una* definición de budismo siendo que existen múltiples formas de llegar

---

<sup>53</sup> Cfr. É. Lamotte, *op.cit.*, p. 149. Lamotte hace una explicación muy acuciosa del origen historiográfico del Tripitaka.

<sup>54</sup> P. Williams, *op.cit.*, p. 16.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.2.

al centro de la tradición. En este sentido y también tomando en cuenta que debemos llegar al budismo *chan*, intentamos una definición, a través de su formación, de la escuela de budismo más relevante para el resto del centro y sureste de Asia. Hablaremos entonces del budismo *mahāyāna*, al cual ya hemos hecho referencia.

A grandes rasgos, tal como comenta Conze, el final de la antigua escuela de sabiduría sucede cuando los *mahāsāṃghika*<sup>56</sup> se consolidan como una entidad aparte del resto del budismo, es decir, como el budismo *mahāyāna*. Este evento no es menor ni casual. Si bien Conze tiene razón, no debemos olvidar que este tipo de cambios tan fuertes en una tradición ocurren a lo largo de siglos. Muchas cuestiones se entrelazan para que hoy podamos señalar los cambios de postura de formas tan sencillas.

Ahora bien, normalmente se hace referencia al *mahāyāna* en *contraposición* al *hinayāna*. Esto es porque el *mahāyāna* deviene de las palabras sánscritas “*mahā*” y “*yāna*”, las cuales refieren al “gran camino” o el “camino superior” contrario al “*hinayāna*” que, como podremos intuir, refiere al “camino menor” o “camino inferior”.<sup>57</sup> Sin embargo, hemos decidido no usar esta división puesto que por *hinayāna* podemos entender muchas cuestiones, distintos budismos los cuales probablemente hacían alusión a perspectivas más antiguas de la tradición y rebasa nuestro presente análisis.<sup>58</sup> El *mahāyāna*, en cambio, perduró más, quizá por su propia fuerza y unidad interior. Sobre todo, es a partir del budismo *mahāyāna* que surgirá el *chan*, de ahí nuestro interés particular.

Más allá de ser el “vehículo superior”, ¿cuáles serían los elementos radicalmente distintos del budismo *mahāyāna* en comparación a otros budismos? La evidencia histórica, por un lado, señala que para el siglo V de nuestra era, el budismo se convirtió en aquello en lo que más se había opuesto: una tradición monástica y sedentaria. Aunado a esto, los *mahāyānistas* consolidaron un canon de sutras conocido como los sutras de *prajñāparamitā*<sup>59</sup>. En ellos expondrán la visión de la

---

<sup>56</sup> Esta palabra alude a “*mahā*” en sánscrito que es “gran” o “grande” y la raíz *sāṃgha* alude a una comunidad.

<sup>57</sup> Cfr., P. Williams, *op. cit.*, pp. 1-44.

<sup>58</sup> Cfr., E. Conze, *op.cit.*, pp. 165-167. Conze, por ejemplo, es propenso a pensar en el *mahāyāna* como una escuela completamente antagónica al *hinayāna*. E. Conze, *op.cit.*, pp. 165-167. En cambio, Williams propone ver matices entre estas escuelas dado que, al final de cuentas, son parte de la misma tradición. No obstante, con el paso del tiempo, comenta Williams, comenzó a notarse una rivalidad entre el *mahāyāna* y el resto del budismo. P. Williams, *op.cit.*, pp. 43-44.

<sup>59</sup> P. Williams, *op.cit.*, p. 15. Traducido como sutras del perfeccionamiento del *prajña* o sabiduría.

práctica del budismo y el ser humano que consolidaron. Finalmente y quizá el aspecto más importante, es el concepto del *bodhisattva*, del cual ya hemos hablado.

Analicemos, en primer lugar, la concepción del ser humano en el budismo. La escuela antigua de budismo, y, por ende, todo aquello que conforma al budismo *hinayāna*, retoma al Buda, en tanto ser histórico, y su episodio bajo el ficus como aquello central a la práctica del budismo. En este sentido, la meditación sentada, en sánscrito *dhyāna*,<sup>60</sup> está al centro. Para el budismo *mahāyāna*, esto será distinto, pues sostienen que el mensaje del *Tathāgatha*, es decir, el principio espiritual y mensajero del *dharma*, es lo más importante, no la adoración al Buda Gautama. En este sentido, los *mahāyānistas*, comenta Suzuki, comprendían lo siguiente: “la iluminación era la razón absoluta del universo y la esencia de la budeidad, por lo tanto, obtener la iluminación, significa percatarse en la conciencia propia la verdad última del mundo que es perenne”.<sup>61</sup>

La concepción del ser humano, a partir del budismo *mahāyāna*, cambió considerablemente. Al señalar la posibilidad del cultivo propio del *prajña*, el Buda perderá relevancia. El *mahāyāna* comenzará a señalar la importancia del cultivo de sí a través del cuestionamiento del lenguaje en sí mismo. Sin embargo, este componente será mucho más importante para el budismo *chan*. Al respecto de dicha habilidad, Williams comenta:

Una habilidad de mirar más allá de las unidades y verlas como meras palabras, los constructos lingüísticos convenientes pero engañosos, los cuales siempre han sido un factor importante en el desarrollo de la meditación, el cultivo espiritual el cual por sí mismo nos llevará a ver las cosas tal cual son.<sup>62</sup>

En este sentido, la meditación sentada no es suficiente para lograr la iluminación, desde el budismo *mahāyāna*. Es necesaria la puesta en duda del lenguaje, para poder usarlo como un medio hacia el conocimiento del *dharma* o de la no-dualidad. Si el lenguaje es “falso” en el sentido de una imposición de categorías en un mundo que es un todo, entonces a través de la puesta en duda del propio lenguaje, hablado y escrito, es que se puede conocer el *dharma*.

---

<sup>60</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 80. Una descripción más detallada de este concepto la encontramos según Suzuki cuando dice que *dhyāna* consiste en “sentarse en soledad en un lugar tranquilo y dedicarse a la meditación exclusivamente” al no-pensamiento.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>62</sup> P. Williams, *op.cit.*, p. 2.

La discrepancia en torno al camino para conocer el *dharma* no es menor, como hemos podido ver. Si bien en general podemos estar de acuerdo en que el *dharma* y la experiencia de la iluminación es universal en los budismos, hay un punto de quiebre indispensable. Para comprender dicho punto de quiebre, debemos retomar la cuestión con el ideal del *bodhisattva*. En esta ocasión incluiremos el ideal “opuesto” o bien, el ideal perteneciente a los demás budismos.

Las otras escuelas, al considerar a la meditación sentada como el único camino hacia la iluminación, convierten el proceso en uno solitario. Dicha elección de camino se llamará el del *arhat*. A grandes rasgos, cuando se elige el camino del *arhat*, el monje vive en comunidad, pero se entiende que el camino hacia el despertar se hace en soledad.<sup>63</sup> En cambio, y como comenta Robert Aitken, en el ideal del *bodhisattva* la preocupación máxima es que todo ser sintiente llegue al despertar. Dicha inquietud permeará en la relación entre un maestro y sus discípulos y llegará hasta el budismo zen en Japón, pasando por el *chan*. La idea debajo de esto, dice Aitken, es que si el universo es uno y esto incluye a toda la creación, “¿cómo puedes estar realmente despierto sin que los demás lo estén?”.<sup>64</sup>

En este mismo sentido, el *arhat* se ha desvinculado tanto de la realidad humana, que ya no le es posible asistir al resto de los seres en su iluminación. En cambio, el *bodhisattva* es quien escoge el camino de la verdadera budeidad. Dicha “verdad”, entonces, radica en la asistencia a los demás antes de renunciar a todas las ataduras del mundo sensible. Todo aquello que posea *prajña* y la posibilidad de ser guiado en el cultivo de sí mismo para llegar al acontecimiento de la iluminación es, efectivamente, un *bodhisattva*.<sup>65</sup> En este sentido, el *mahāyāna* acuñó la denominación de “superior” con el paso del tiempo pues le otorgó a todo ser humano y a todo ser sintiente la posibilidad de encontrar su propia budeidad al interior y no en la adoración de una figura histórica.

Con esto concluimos la primera parte de este capítulo en donde nos propusimos presentar los rasgos más característicos del budismo (*mahāyāna*) y, como veremos a continuación, en qué

---

<sup>63</sup> Robert Aitken, *Taking the Path of Zen*, p. 60.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>65</sup> D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 64.

sentido éstos se van articulando con el surgimiento y consolidación del budismo *chan*. No olvidemos que nuestros hilos conductores son lo oral y lo escrito. Por un lado, lo oral permitió que el budismo en la India proliferara. Por el otro, lo escrito permitió que el budismo pudiera dividirse y conformarse como distintas escuelas con posicionamientos – aparentemente – radicales entre sí. Precisamente, como veremos en el siguiente apartado, a través de lo oral y lo escrito es que llega paulatinamente el budismo a China. La dialéctica entre lo oral y lo escrito nos permite reconocer que los cambios en las tradiciones no ocurren de manera espontánea ni repentina. Ahora bien, sin más preámbulo, analicemos cómo se dio el “trasplante” del budismo de la India a China.

## 1.2. Migración hacia el este: la llegada del budismo a China

Una vez expuestas las raíces del budismo, es decir, sus orígenes y postulados fundamentales, debemos comenzar a delimitar el corte temático que esta tesis requiere. En este apartado nuestra mirada se enfocará en el contexto chino a partir del cual el *chan* se consolidó. En un primer momento surgen interrogantes que deben guiar nuestra discusión, tales como: ¿por qué al revisar la literatura pareciera ser que la historia en china es lineal y poco compleja? ¿Por qué esto representa un problema? ¿Qué diferencia al *chan* del budismo *mahāyāna*? Pensemos en la dialéctica entre lo oral y lo escrito como un péndulo que va consolidando una vertiente del budismo única.<sup>66</sup> Aunado a este eje de la discusión, ahora entra otra línea: la tensión entre cosmovisiones indias y chinas como un factor decisivo en la constitución identitaria del budismo *chan*.

Ahora bien, ya hemos mencionado que en esta investigación decidimos emplear el término budismo *chan* y no budismo *zen* puesto que, a pesar de que el último término es más común, cuando decimos *chan*, aludimos al budismo que se consolida en china hacia los siglos X y XII de nuestra era, momento en el cual, precisamente, los *kung-an* también se consolidan. ¿De dónde

---

<sup>66</sup> Andy Ferguson, *Tracking Bodhidharma: A Journey to the Heart of Chinese Culture*, p. x. Si bien iremos desglosando los conceptos religiosos y filosóficos que hacen del *chan* una vertiente única en el budismo, es importante también notar que el budismo *chan* fue también muy relevante para China y las regiones aledañas por ser una religión respaldada por el Imperio Chino, particularmente, el Emperador Wu. Como Andy Ferguson comenta: “el impacto cultural del zen en el sureste asiático difícilmente puede ser subestimado. Este impacto es más conocido por las cuestiones estéticas similares en el arte y la literatura del sureste asiático en donde muchas pinturas de paisajes, poesía y otras formas de arte revelan la perspectiva austera del zen”.

surge el término *chan*? Consideramos pertinente comenzar por aquí dado que la respuesta alude la influencia india que el budismo siempre tendrá.

Vayamos entonces desde la India hasta Japón en una sola traducción. El término *chan* se fue acuñando como la adaptación china del término en sánscrito, *dhyāna* o en *pāli*, *jhana*. Desde los inicios, la palabra se refiere, a grandes rasgos, a meditación.<sup>67</sup> Dicho término no sólo debe ser entendido como la meditación en un estado quieto. Cuando se medita, toda la concentración del cuerpo está en una sola verdad, la del *dharma*. Ishii Shudo, estudioso japonés del *zen*, comenta que, desde el sánscrito, el término enfatiza un “ajuste, establecimiento y concentración de la mente hacia la observación y reflexión de la verdadera naturaleza del universo”.<sup>68</sup> Este es el sentido que comenzará a acuñar el *chan* y posteriormente, el *zen*.

De tal manera, comenzamos a intuir la noción de “camino” o *el* camino en la recuperación del término *dhyāna*. Equiparar “camino” con meditación no es poca cosa. La meditación dejará de ser concebida como una acción que forzosamente se debe hacer en soledad y reposo. La meditación es una forma de vivir, un camino. Esto lo podemos ver en los ideogramas comúnmente utilizados tanto en China como en Japón para referirse a dicho término. Los caracteres son *chan* (禪) y *zen* (禪). Ambos tienen el radical 單, el cual alude a “simple”, “único”. Si bien hay diferencias importantes, puesto que en *zen* se desarrollaron otras cuestiones religiosas, llama la atención la noción del “camino único” como un rasgo definitorio del budismo *chan* y, posteriormente, *zen*, sobre todo, porque, como hemos dicho, el término original (*dhyāna* o *jhana*) tiene un indudable origen indio. ¿Será que la propia historia del *chan* intentaba representar la simplicidad de esta rama del budismo a través de una historia “simple” en sí misma? Este término es un ejemplo de cómo su traducción, a pesar de crear nociones distintas, conservó el significado de fondo, mostrándonos un vínculo innegable entre estas regiones.

Con esto en mente, pasemos al contexto chino. En primer lugar, hablaremos del supuesto fundador del *chan*, Bodhidharma. Ahí problematizaremos su legitimidad con base en lo oral y lo escrito. Posteriormente, explicaremos las etapas del *chan*, así como el sistema de patriarcas para finalmente

---

<sup>67</sup> Cfr., D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 79.

<sup>68</sup> Ishii Shudo, “Zen and Zen Buddhism: An Overview”, p. 17.

detenernos en la identidad china. ¿Cómo es que el genio chino transformó una tradición que para ese momento ya era antigua en una vertiente bastante singular?

### 1.2.1. Bodhidharma: la leyenda y la fundación

¿Quién fue Bodhidharma? Esta pregunta puede parecer sencilla de responder a través de los recuentos históricos que el budismo *chan* tiene sobre su propia formación. Sin embargo, debemos problematizar el propio relato para comprender la importancia de la tradición oral en el budismo *chan*. En este sentido, recordemos la postura de John Maraldo, quien argumenta que, para conocer el *chan*, debemos basarnos en los registros escritos, precisamente por su singularidad. Ahora bien, de aquí se puede seguir que, en toda tradición antigua, lo único que se tiene son los registros escritos. Si bien esto es verdad, en el budismo *chan*, el uso del lenguaje escrito tiene un propósito o una razón de ser más allá de la conservación de la tradición. En primer lugar, se impone un orden a la historia y el linaje de la tradición en China. En segundo, se intenta explicar, a través de las palabras escritas, cómo es que la sabiduría del *dharma* se pasó de voz en voz, de experiencia mística en experiencia mística e, irónicamente, no a través del texto.

En torno a los registros escritos, que son nuestra base para entender quién “fue” Bodhidharma, John McRae, otro investigador estadounidense del *chan*, alerta al lector incauto acerca de una serie de reglas para estudiar el budismo *chan*, la más relevante siendo: “no es verdad y eso lo hace más importante”<sup>69</sup>. En este sentido, el énfasis está en la forma y estilo de narrar los eventos más allá de su precisión historiográfica. La imaginación “mitopoética” china es vital para entender la singularidad del *chan* en comparación con el *mahāyāna*. Al respecto, McRae aclara: “lo que es de mayor importancia es el proceso en el que la anécdota se generó, circuló, se editó y se mejoró y así pues se pudo transmitir a toda la población de practicantes y devotos del *chan*, hasta que se volvió parte del cuerpo del legendario saber por el que los maestros del *chan* podían ser

---

<sup>69</sup> John McRae, *Seeing Through Zen*, p. xix-xx. Las otras “reglas” son: “las descripciones del linaje están tan equivocadas como fuertes”; “La precisión implica equivocación”, “El romanticismo crea cinismo”. En general aluden a nuestra forma de aproximarnos a la tradición.

identificados a través de la cultura china”.<sup>70</sup> Es fundamental tener esta idea en mente para poder responder a la pregunta acerca de quién fue Bodhidharma.

Es hasta el *Registro de la transmisión de la lámpara*<sup>71</sup>, publicado hasta el año 1004 en la dinastía Song, que comenzamos a ver una exposición “lineal” de la llegada del budismo a China. En este registro se expone una historia que era bien sabida por la comunidad del *chan* pero que no había sido “homologada” hasta ese momento. Maraldo la narra así:

El *chan* se transmitió a China cuando un monje de la India llamado Bodhidharma llegó del oeste, se sentó durante nueve años en frente de una pared y entrenó a diversos discípulos. La túnica sagrada de Bodhidharma, que significa la transmisión directa de la mente desde Sākyamuni a través de las generaciones, fue heredada al segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto patriarca, eso es, a Hui-ko, Sengs-t’ san, Tao-hsin, Hung-jen y Huineng.<sup>72</sup>

Esta cita expone el tránsito que la tradición, supuestamente, siguió para su conformación. Más adelante explicaremos la cuestión de los patriarcas, pero por el momento es suficiente comentar que es la denominación que la misma tradición usa para referirse al vínculo entre las sucesiones de grandes maestros, como son todos los citados.

¿Qué fue lo que pasó? Aunque sea una pregunta más retórica que histórica, debemos cuestionarnos el recuento antes citado. El territorio chino no estaba libre de conflictos políticos y sociales, los cuales influyeron en la conformación del *chan*. Asimismo, entre China e India había una fuerte relación comercial. Esto nos permite poner en duda la “linealidad” de la transmisión del *dharma*

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 6 Al respecto, podemos agregar que McRae argumenta, similar a Maraldo, la importancia de los registros escritos por tener una cualidad retrospectiva. A este concepto McRae lo llama autenticidad retrospectiva, pues es en el texto en donde podemos reconstruir la identidad del *chan*. Como McRae expone, “no trabajamos tanto con hechos y eventos como con leyendas y reconstrucciones, así como no tanto con contribuciones y logros sino son atributos y legados. Las leyendas y reconstrucciones y no los eventos “reales”, determinaron prácticas religiosas y sociales posteriormente. Esta observación puede tener una aplicación más amplia más allá del *chan*, al describir qué es lo que hace a las tradiciones, tradiciones”. *Ibid.*, p. 15.

<sup>71</sup> *Cfr.*, J. Maraldo, *op.cit.*, pp. 143-145. Este texto será abordado en el capítulo 2. Por el momento es importante notar que es uno de los registros escritos que establecen un recuento histórico del *chan*. Maraldo argumenta que, con la aparición de este texto, el *chan* comienza a percatarse de sí mismo, como una tradición *a parte* de su tradición madre, el budismo *mahāyāna*.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 143. Los nombres de los patriarcas están escritos en el sistema de transliteración Wade-Giles. En futuras alusiones a los patriarcas las encontraremos en el sistema Pinyin.

desde Sākyamuni hasta Huineng, sin interrupciones. A pesar de señalar estas problemáticas, sí existen algunos registros escritos que señalan a Bodhidharma en China en el siglo V d. C.

Por otro lado, a principios del siglo XX se descubrieron las grutas de Dunhuang<sup>73</sup> en donde había varios textos, registros e inscripciones que han permitido esclarecer la cuestión de Bodhidharma. Maraldo señala que dicho personaje probablemente fue uno entre muchos maestros del budismo que viajaron a China con el espíritu de esparcir la sabiduría del *dharma* a la mayor cantidad de personas<sup>74</sup>. Ahora, recordemos la advertencia de McRae, pues, aunque esta evidencia muestre un proceso de transmisión paulatino y presente a lo largo del territorio chino, es indudable que el budismo llegó del este de China y en el siglo V d.C es cuando se tienen noticias considerables de ello. En este sentido, aunque señalemos la poca credibilidad histórica que tiene el recuento de la llegada del budismo a China, es en la versión narrativa donde se encuentran los mayores elementos para el análisis.

Por lo tanto, Bodhidharma, para fines narrativos, debe ser tomado como una figura fundacional por dos cuestiones principales. En primer lugar, cuando en registros como el de *La transmisión de la lámpara* vemos referencias a Bodhidharma, ¿por qué se le da importancia, más allá de la fundación? Si dicho monje era de la India, ¿qué elementos de su pensamiento podrían ser característicos del *chan* y no del *mahāyāna*? Si bien el cambio y consolidación del *chan* se logra varios siglos después de Bodhidharma, él comienza el desarrollo de las ideas del *chan*. Antes de que llegara Bodhidharma a China, ya se tenía conocimiento de algunos sutras del canon *pāli* y *mahāyāna*. Según la leyenda, Bodhidharma, al heredarle su túnica a Huīke, le heredó también el sutra que él consideró más importante, es decir, el sutra *Lankāvatāra*<sup>75</sup> para continuar con la enseñanza del Buda. Este evento, en el plano de lo narrativo, da cuenta de la transmisión de sabiduría budista en un sentido metafórico y literal. La primera, porque simboliza el intercambio

---

<sup>73</sup> Cfr., Xu Di, ed., *The Dunhuang Grottoes and Global Education*. El hallazgo de estas cuevas es de suma importancia para un estudio histórico del budismo *chan*. Esto cambió muchas de las teorías y conocimientos que se tenían del origen de la tradición. Un estudio acucioso de este hallazgo y sus implicaciones educativas sería muy enriquecedor.

<sup>74</sup> J. Maraldo, *op.cit.*, p. 144.

<sup>75</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, p. 87. Es importante agregar que este sutra, a pesar de ser de la India, es distinto porque, como Suzuki comenta: “el libro entero es una serie de notas de distintos tamaños. Segundo, el sutra no menciona cuestiones de naturaleza supernatural y está lleno de profundas ideas filosóficas y religiosas”.

“tangible” entre la India y China; y la segunda, porque en verdad el sutra *Lankāvatāra* es el texto más conocido, aunque no el único como se argumenta, que llegó a China desde India.

A lo largo de dicho texto se discuten 108 cuestiones que, en su mayoría, tienen que ver con la naturaleza de la iluminación, así como qué es el *dharma* y su transmisión. El uso de este sutra, en términos de la interpretación y uso que se le da lenguaje escrito y oral, marcará en el *chan* un momento crucial. Como Heinrich Dumoulin comenta: “el carácter conspicuamente irracional de este sutra demuestra su cercana relación al zen. Es posible que las alusiones oscuras y respuestas extrañas tengan una función similar al *koan* en el zen, a saber, desenmascarar lo inadecuado de la razón y por lo tanto apuntar al camino de la experiencia pura”.<sup>76</sup> En el budismo *mahāyāna*, si bien se había cuestionado al lenguaje, no se había llegado al extremo al que llegará el *chan*.

La segunda cuestión por la que Bodhidharma debe de ser considerado fundacional para el budismo *chan*, además del sutra *Lankāvatāra*, son sus enseñanzas. Éstas se encuentran recopiladas en el *Tratado de las dos entradas y las cuatro prácticas*, texto que fue redactado posteriormente a la vida de Bodhidharma. En este sentido, el monje indio le heredó a Huìke su túnica, el *Lankāvatāra* y “las enseñanzas” a través de la oralidad. En el *Tratado de las dos entradas y las cuatro prácticas*, como McRae y Suzuki comentan, se puede vislumbrar la “originalidad” del *chan*, entendida como la continuación de postulados budistas en territorio chino. Esto lo podemos ver en el siguiente pasaje:

La entrada al principio es lograr la iluminación en la verdad a través de la enseñanza. Uno debe tener una fe profunda en que la verdadera naturaleza de uno y lo mismo la poseen todos los seres sintientes: ordinarios e iluminados. [...] Si uno descarta lo falso y se refugia en lo verdadero, uno habita congelado en la “contemplación de la pared” (*pi kuan*)<sup>77</sup> en la cual uno y lo otro, la persona ordinaria y el sabio son uno mismo. Uno habita fijamente sin vacilar, para no volver a ser seducido por la enseñanza escrita. Por lo tanto, estar misteriosamente identificado con el principio verdadero, estar sin discriminación, sereno e inactivo: a esto se le llama la entrada del principio.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> H. Dumoulin, *op. cit.*, p. 46.

<sup>77</sup> D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, pp. 180-184. El estado “espiritual” ideal, según Bodhidharma, es el de habitar o morar en la contemplación de la pared. Ahora bien, nos tenemos que remitir a la palabra en chino, *pi-kuan* y *chueh-kuan*. En el primer caso, comenta Suzuki, por *pi* se puede entender tanto pared como precipicio y por *chueh*, se entiende despertar o iluminación. La parte de *kuan*, se refiere a la percepción o contemplación.

<sup>78</sup> J. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism.*, p. 103

Ahora bien, debemos concentrar nuestra mirada en el uso del término “enseñanza” y “enseñanza escrita”. Ésta es la “esencia” del pensamiento de Bodhidharma. No podemos confiar en el texto escrito para aprender el secreto último del *dharma*. Asimismo, la “enseñanza” oral tiene sus limitaciones. De hecho, existe un dicho que se le atribuye a Bodhidharma con respecto a lo que es la verdadera transmisión y comprensión del *dharma*: “no se disponen las palabras, es una transmisión separada de las escrituras, apunta directo a la mente humana, observa su naturaleza y conviértete en buda”.<sup>79</sup> En ambas citas notamos que se trata de una introspección profunda, un cultivo de sí. Gracias a este postulado, poco a poco, la figura del Buda histórico comenzó a perder fuerza.

En la cita anterior, lo importante es “la transmisión separada de las escrituras”. Bodhidharma, a través de diversas pruebas a las que somete a Huike, decidirá no sólo transmitirle la túnica sagrada física. En un sentido metafórico, la transmisión de patriarca en patriarca simboliza, precisamente, un momento ejemplar de enseñanza fuera de la enseñanza escrita en el cual el discípulo llega a la iluminación. Se trata entonces de una transmisión de mente a mente, más allá de los textos que hemos mencionado hasta el momento. Debido a esto, el *Registro de la Transmisión de la lámpara* se llama así. Se busca explicar cómo la lámpara, es decir, el *dharma*, se ha transmitido a través de los patriarcas, aunque en el plano de lo historiográfico esto haya ocurrido de distintas formas.

De cualquier forma, Bodhidharma, desde una narrativa como la que intentamos en este capítulo, es fundacional en tanto personaje y en tanto metáfora, como aquellas enseñanzas que llegaron del este. En el siguiente apartado, abordaremos entonces la cuestión del linaje y en qué sentido éste nos puede ayudar a comprender la consolidación del *chan* no sólo a través de los personajes sino de la evolución misma de la tradición en territorio chino.

### 1.2.2. La transmisión de la lámpara: ¿un linaje?

En el *Registro de la transmisión de la lámpara*, se intenta una explicación del sistema de patriarcas chinos, es decir, todos los sucesores de Bodhidharma. En las líneas genealógicas consultadas como

---

<sup>79</sup> A. Ferguson, *op.cit.*, p. x

la propuesta por Katsuki Sekida o Steven Heine, veremos que los patriarcas se *podrían* trazar hasta el propio Buda Sākyamuni.<sup>80</sup> Por el momento, nos interesa analizar los eventos, etapas y personajes más relevantes que siguieron a la tradición del *chan*, fundada por Bodhidharma en el siglo V de nuestra era.

En la literatura encontramos que los grandes maestros, es decir quienes recibieron la túnica “original” de Bodhidharma, son llamados patriarcas. Estos personajes pueden ser definidos como aquellos monjes que, gracias a alguna acción específica, importante y ejemplar, eran elegidos por el patriarca precedente para heredar la túnica sagrada, en otras palabras, la transmisión de la lámpara. Para esta parte del capítulo es necesario tener presente el anexo 1 de la tesis<sup>81</sup>. En esta tabla genealógica, se hizo una selección de aquellos patriarcas que son clave para el análisis del *kung-an* y la comprensión de la tradición del *chan*.

La genealogía del *chan* debe ser comprendida holísticamente. Por un lado, tenemos las etapas de su desarrollo. Por el otro, los nombres y acciones de cada uno de los patriarcas. En este sentido, intentaremos una articulación de ambas perspectivas. El momento del budismo *chan* que nos interesa para el capítulo 2 es hasta los siglos X-XII d. C. Sin embargo, es indispensable tener en mente una temporalidad que va desde el siglo V hasta el XIII d.C. Una primera etapa del *chan*, a partir de una clasificación que hace McRae, se da con la llegada de Bodhidharma a China y su relación maestro-discípulo con Huike. A esto, Mc Rae le llama *chan* prototípico, pues todavía no se consolidan los elementos filosóficos, religiosos y prácticos característicos de la tradición *chan*.<sup>82</sup>

Posterior al *chan* prototípico, siguen en la genealogía 4 patriarcas más (ver anexo 1). Estos son, en orden cronológico: Sēngcàn, Dàoxìn, Hóngren. Se estima que esta sucesión de maestros ocurrió entre los siglos VII y IX d. C.<sup>83</sup> A esta etapa, McRae la llama *chan* temprano por ser un momento

---

<sup>80</sup> Cfr., Katsuki Sekida, *Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*, pp. 403-405; Steven Heine, *Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening the Sword at the Dragon Gate*, p. 260.

<sup>81</sup> Tal como se explicó al principio de la tesis, esta tabla genealógica pretende dar sentido y exponer a los patriarcas que son relevantes para esta investigación. Una tabla completa puede encontrarse en ambas fuentes citadas con anterioridad.

<sup>82</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen*, pp. 13-15.

<sup>83</sup> Dado que en China la temporalidad se mide a partir de las dinastías es necesario mencionar que esto equivale, principalmente, a las dinastías Sui y Tang.

de consolidación temprana.<sup>84</sup> Además, hasta este momento todas las escuelas de budismo *chan* concuerdan que así fue la sucesión de la lámpara. Sin embargo, resulta más relevante la cuestión que ocurre cuando llegamos al lugar del sexto patriarca dado pues a partir de este suceso, la genealogía del *chan* se complejiza considerablemente y amerita una investigación a parte.

El lugar del sexto patriarca se disputa entre Huìnéng y Shénxiù. Dumoulin argumenta que el budismo *chan* tiene dos fundadores: primero Bodhidharma y, en segundo lugar, mucho más importante, Huìnéng<sup>85</sup>. Esta disputa es un buen ejemplo del tipo de “hazañas” que los monjes debían hacer para convertirse en patriarcas.

Entre leyenda y relato histórico, se dice que Huìnéng llegó al monasterio de la Ciruela Amarilla en donde habitaba Hóngren, maestro y patriarca *chan*. Debido a su origen humilde, Huìnéng trabajaba cocinando. Un día, Hóngren anunció lo siguiente: quien fuera capaz de probar la comprensión total de la religión se le heredaría el manto patriarcal y se le proclamaría el legítimo heredero. Shénxiù, el discípulo más estudioso de Hóngren, y considerado por los demás como el que tenía el derecho a la sucesión escribió: “Este cuerpo es el árbol-*bodhi*, el espíritu es como un espejo brillante. Tómame el tiempo para tenerlo limpio siempre, y no dejes que el polvo se acumule sobre él”. Sin embargo, al día siguiente a un lado de este mensaje se leía: “El *bodhi* no es como el árbol, el espejo brillante de ninguna manera está brillando, en tanto que no hay nada, ¿dónde se acumulará el polvo?”<sup>86</sup>. Resultó que el autor de dicha frase era Huìnéng. Por esto mismo, Hóngren decidió darle la sucesión a Huìnéng. La razón fue que en estas líneas se muestra una comprensión del estado al que se aspiraba llegar, al conocimiento del *dharma* en donde los nombres y las situaciones carecen de sentido, es decir, el *wu* (nada, no, sin nombre).<sup>87</sup> En la dinámica social del templo, la decisión de Hóngren causó tanto impacto que el *chan* sufrió su primera división: la escuela de Huìnéng, es decir la del sur, y la de Shénxiù, la del norte.<sup>88</sup> Para fines de la comprensión del *chan*, la escuela del sur nos interesa más debido a su complejidad e importancia posterior.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>85</sup> H. Dumoulin, *op. cit.*, pp. 87-100.

<sup>86</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, pp. 207-208

<sup>87</sup> *Idem.*

<sup>88</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen*, pp. 17-19.

En este sentido, Maraldo concuerda con Dumoulin al argumentar que Huìnéng es el segundo o verdadero fundador del *chan*. El investigador estadounidense llama a estos personajes “figuras ideales para comprender el camino del *chan*”.<sup>89</sup> Consideramos que esto es verdad porque la pequeña anécdota relatada arriba muestra cómo el pensamiento budista en Huìnéng ya había evolucionado y el de Shénxiù seguía siendo muy similar al *mahāyāna*. Por el momento, la diferencia radica en que en la frase de Shénxiù se le da más importancia a la figura del Buda y su relato debajo del árbol del *dharma*. En cambio, para Huìnéng, este evento ya no importa porque en el *wu*, la nada, la iluminación, no hay distinciones entre nombres y eventos. En la negación de los nombres se llega al *dharma*. Este evento ocurre entre las etapas que McRae denomina *chan* temprano y *chan* medio.<sup>90</sup> En este periodo, el *chan* se verá afectado por cierta inestabilidad política y social que mediará en la influencia del *chan* en la esfera pública y política.

A partir de Huìnéng, la dinámica al interior del *chan* cambió, las facciones cada vez son más frecuentes creando una multiplicidad aproximaciones al *chan* y a la comprensión de la iluminación. En este sentido, la última etapa que señala McRae es el *chan* de la dinastía Song (960-1279 d.C). Es importante mencionar que se caracteriza por ser una etapa posterior a mucha inestabilidad política en la cual se intenta retomar el pasado de la tradición como una forma de encontrar una identidad. Debido a esto, los registros escritos como el *Registro de la transmisión de la lámpara*, entre otros, comienzan a surgir. La etapa de la dinastía Song, desde nuestro punto de vista, fue indispensable para la visión del *chan* que se tiene hoy en día, incluyendo al sistema de *kung-an*.

Ahora bien, hasta el momento hemos expuesto el linaje “clave” de la tradición *chan*. Con este linaje y evolución del budismo en tierras chinas también hay un proceso de sincretismo entre las ideas de la India y las tradiciones existentes en China para ese momento. El *chan* en todo caso es producto del ingenio chino que logró adaptar al budismo a su forma de ver al mundo. En este sentido, a la par de pensar en el linaje, es necesario ver cómo se va construyendo una identidad china del budismo, que hoy podemos llamar con mucha seguridad *chan*.

---

<sup>89</sup> J. Maraldo, *op.cit.*, p. 147.

<sup>90</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen*, pp. 17-19.

### 1.2.3. El genio chino: hacia una identidad china

Cuando nos referimos a la posibilidad de una “identidad” china en el budismo *chan*, estamos pensando en que el *chan* se encuentra, a pesar de estar vinculado, en una contraposición al budismo que le precede de la India. La India y China son regiones con una multiplicidad de tradiciones filosóficas y religiosas antiguas. En este sentido, el budismo llega a China cuando en este territorio ya había tradiciones consolidadas como el confucianismo y el taoísmo. Ahora bien, cuando pensamos en una “identidad” china, nos estamos refiriendo a la serie de rasgos que nos ayudan a comprender la originalidad del *chan*, es decir, cómo y a través de qué medios el genio chino modificó al budismo *mahāyāna* en busca de cuestiones y preceptos que fueran propiamente chinos y no “importados” de otra región.

Cuando pensamos en la identidad<sup>91</sup>, entonces, nos referimos a las características del *chan* que nos permiten *identificar* y *distinguir* su singularidad dentro de las otras tradiciones en China y del *mahāyāna*. Ahora bien, surge una pregunta un tanto más complicada: ¿qué podemos entender por “chino”? Dumoulin, por ejemplo, argumenta que para el estudio correcto del *chan* se tiene que tomar a China como una región con sus propias tradiciones filosóficas en la cual figuran las anteriormente mencionadas. El trasplante de una religión tan sólida como el budismo se logró, como dice Suzuki, gracias al genio chino. Según el autor nipón, es necesario entender las diferencias de genio entre China y la India para entender la originalidad del *chan*: “los chinos son, sobre todo, un pueblo práctico mientras que los indios son altamente visionarios y especulativos”.<sup>92</sup> Suzuki agrega que los chinos, si bien eran grandes artistas y escribas, el mundo metafísico, dialéctico que representaba el pensamiento de la India no iba con su visión del mundo.

---

<sup>91</sup> A. Welter, *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, p. 7. Parecería ser que existe una especie de “ortodoxia” dentro del budismo *chan* como el investigador estadounidense Albert Welter argumenta. Si bien el término puede tener connotaciones con otras tradiciones, consideramos interesante mostrar el argumento, como una forma de entender la “identidad” del *chan*. Así, Welter comenta lo siguiente: Algunos pueden argumentar que la ortodoxia, en tanto que es un término en latín y su procedencia deriva del occidente judeocristiano, tiene poca o quizá errónea aplicabilidad a la tradición *chan*. Dado que la terminología occidental tiene que ser usada (inevitable si uno trabaja afuera de los regímenes lingüísticos del chan/zen, notablemente el chino clásico), el argumento podría seguirse con que el chan/zen entra mejor bajo la rúbrica de *ortopraxis* y no de la ortodoxia”. Welter concluye que las ortodoxias no necesariamente se distinguen por la suposición de una doctrina correcta y universalmente válida, sino los protocolos que les dan forma y les dan su configuración única. *Ibid.*, p. 14.

<sup>92</sup> D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, p. 105

Al respecto, queremos hacer algunas puntualizaciones. Primero, pensemos en el pensamiento religioso-filosófico de China. Ninian Smart, estudioso de las filosofías del mundo, comenta lo siguiente: “la totalidad de la filosofía china se enriqueció por la llegada a China de la tradición budista. Esto agrego ciertos conceptos extranjeros a las visiones de las dos mayores tradiciones, es decir, al confucianismo y al taoísmo”.<sup>93</sup> Con el paso de los siglos, mencionados en el apartado anterior, las tres cosmovisiones formaron el conjunto de “las tres enseñanzas” o *sanjiao*.

Si bien hay otras escuelas de budismo en China, casi todas pasaron por el proceso de sincretismo con el confucianismo y el taoísmo. Además, el budismo *chan* fue la más importante en cuestión de monasterios e influencia política.<sup>94</sup> En esta investigación, nos interesa analizar al *chan*, el cual es realmente el producto de la síntesis entre el budismo y el confucianismo y el taoísmo. El budismo, antes de ser propiamente *chan*, se enfrentó con el confucianismo como lo explica Smart: “había una extraña alusión a un mundo superior en el budismo que contrastaba con la preocupación del confucianismo para la administración y bondad en *este* mundo”.<sup>95</sup> Asimismo, el budismo tendía hacia la individualidad, lo cual iba en contra de los valores de comunidad más antiguos de China. Si bien no es una cuestión de antagonismos, como iremos notando, el *chan* se diferencia del budismo *mahāyāna* por ser de un carácter sumamente práctico y concentrado en los asuntos cotidianos. Por otro lado, el budismo también se encontró con el taoísmo. Sin embargo, en esta ocasión no hubo discrepancias tan fuertes. Smart comenta: “la nada del tao resonó [...] con la vacuidad<sup>96</sup> de la naturaleza de buda. La idea del *mahāyāna* acerca de la salvación de todos los seres encontró un vínculo con la veneración a los ancestros en la China tradicional”.<sup>97</sup> Es importante reconocer que sería necesaria una investigación a parte para poder desarrollar las diferencias y similitudes entre las tres “enseñanzas” de China.

Ahora bien, hemos descrito un poco cómo se han enlazado las tradiciones. Sin embargo, ¿cuál fue el resultado? ¿Qué elementos incorporó el *chan* que comenzaron a ser propios? Para abordar estas

---

<sup>93</sup> N. Smart, *op.cit.*, p. 62.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>95</sup> *Idem.*, las cursivas son mías.

<sup>96</sup> Un desglose de este concepto podrá ser encontrado en el capítulo 3. Por el momento nos es suficiente con la comprensión de la naturaleza de buda, en donde se da la vacuidad porque ya no hay una distinción de los objetos y las personas.

<sup>97</sup> N. Smart, *op.cit.*, p. 78.

preguntas tomaremos dos cuestiones. En primer lugar, como ha sido nuestro eje del capítulo, el uso del lenguaje, oral y escrito. Así pues, como consecuencia de ello, el segundo punto nos refiere a los cambios que ocurren en el *chan* después del “choque” con el confucianismo y el taoísmo.

Cuando pensemos en la “identidad china” del *chan* debemos pensar en que no la hay, pero no en el sentido más literal de ello. La renuencia a utilizar la palabra escrita derivó en que los primeros años no se escribieron ni rituales ni reglas monásticas y muy pocos textos “doctrinarios”. En este sentido, en decir *no hay* identidad china está nuestra propia respuesta, es decir, intentaron deshacerse de casi todos los rasgos del *mahāyāna*, confucianos y taoístas. Consideramos que el epítome de esto está en el uso del lenguaje mismo: su misterio y perplejidad. Como Smart comenta, hubo un intento y, agregamos, bastante logrado, de expresar, a través de la oblicuidad y la estética, un sentimiento de inmediatez de la experiencia y la experiencia de la iluminación.<sup>98</sup> En cualquier caso, se busca que el lenguaje logre trascender toda conceptualización. El uso del lenguaje, por ejemplo, probablemente sea la herencia taoísta más patente en el *chan* pues comenzó a utilizarse para expresar la experiencia de la armonía en naturaleza.

Sin embargo, consideramos que el confucianismo provocó un cambio mayor en el budismo chino, pues dicha tradición le otorgó al *chan* el sentido de lo práctico. Empero, ¿en qué sentido? Para el confucianismo no podía haber una individualidad como la que propone el ideal del *arhat*. Sin embargo, cuando pensamos en el *bodhisattva* como aquel personaje que ayuda a los demás hacia la iluminación veremos que sí hay puntos de encuentro entre el confucianismo y el budismo *mahāyāna*. No sólo eso, la simpleza del pensamiento chino, en general, forzará al budismo a despojarse de sus cuestiones más elaboradas y supramundanas. No obstante, una cuestión que engloba todo esto será la agencia propia o cultivo de sí necesario para conocer el *dharma* o, en términos confucianos, nuestra humanidad.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>99</sup> *Cfr.*, Confucio, *Analects*, libro XII.1. Edición en inglés de Anping Chin, traducción al español propia. Este concepto es completamente paralelo a esta investigación. Sin embargo, decidimos citar un pasaje de las *Analects* como un punto de comparación entre “lo práctico” del *chan* y, respectivamente, del confucianismo: Yan Yuan preguntó acerca de la humanidad [o lo humano]. El maestro dijo, “Modérate y regresa a los ritos. Este es el camino para ser humano. Si por un día eres capaz de moderarte y regresar a los ritos (*li*), esto quiere decir que tu capacidad para ser humano se abrirá al mundo. La humanidad descansa en uno mismo. ¿Cómo podría venir de otros?”

Para concluir, decidimos retomar a Huìnéng, el sexto patriarca del *chan*. Ya habíamos anunciado que se trataba de un personaje indispensable para la conformación del *chan*. Esto es porque en sus ideas comienza a notarse con más seguridad la cuestión del cultivo de sí. En tanto que todo individuo posee la o *una* naturaleza de buda, depende de cada quién desarrollarla. Sin embargo, esto no quiere decir que la relación entre el maestro y el discípulo no sea importante también.

El despertar para Huìnéng significa que el pensamiento de uno mismo debe liberarse del dualismo pues ahí se encuentra la serenidad y el fondo de la vida. En este sentido, la mente debe ser como un espejo en “reposo sin movimiento, pero perpetuamente activa” como dice Dumoulin.<sup>100</sup> Para Huìnéng conocer la naturaleza de buda es una forma de vida. En esta forma de vida hay una comprensión de la unidad entre la convivencia, la sabiduría y la meditación. El mundo exterior y el cuerpo pierden relevancia, pues quien conoce su budeidad la conoce bajo cualquier situación. A partir de Huìnéng, la finalidad y el método van de la mano, es decir, la observación de la naturaleza de sí a través del cultivo propio.

Huìnéng no simplifica nuestro problema central en torno a la transmisión del *dharma* a través de lo oral o lo escrito. Por el contrario, el sexto patriarca inaugura el uso enigmático del lenguaje como una forma de dar cuenta a) de nuestra conexión con la naturaleza, a través del lenguaje poético, y b) el cuestionamiento de los referentes *en* los propios referentes. La terminología compleja y/o de origen sánscrito cada vez se deja de usar y las formas se vuelven más prácticas, más concretas. Un buen ejemplo de esto estará en los diálogos e interacciones entre maestro y discípulo pues cada vez más comenzaron a tener un papel protagónico en toda la tradición, como veremos a continuación. Por el momento, podemos concluir en que el *chan*, efectivamente es propio de China, si lo entendemos en su contexto y cómo se articula con las grandes tradiciones endémicas de dicho territorio.

### 1.3. La conformación del budismo *chan*: entre la dinastía Tang y la Song

Hoy en día, Occidente mira al budismo *chan* bajo el sello de los intelectuales y monjes de la dinastía Song. Durante este periodo ocurrió un fenómeno extraño, pues las diversas facciones

---

<sup>100</sup> H. Dumoulin, *op.cit*, p. 91.

después de Huinéng se dieron a la tarea de recopilar y registrar la historia de su tradición. Fue hasta el siglo XX que los manuscritos de Dunhuang se descubrieron y ayudaron a llenar huecos históricos. Sin embargo, el hallazgo de dichos manuscritos no cambió el fondo de lo que el *chan* representa ni cómo el mundo lo entiende. Esto se debe, principalmente, a dicha labor de traducción, recopilación y sistematización del *chan* y su historia que se llevó a cabo en la dinastía Song. En dicha dinastía, el *chan* había adquirido mucho poder político e influencia cultural a lo largo del territorio chino. Aunque el contexto sociopolítico de China será abordado en el capítulo 2, es necesario tomar las categorías temporales que representan las dinastías Tang y Song dado que en esta yuxtaposición ocurren eventos en la tradición que no sólo la consolidaron para la posteridad, sino que fueron el golpe que impulsó definitivamente la creación de los *kung-an* como registro escrito, texto de autoridad y texto para la formación en el *chan en China*.

### 1.3.1. Historias entrelazadas: la dinastía Tang (690-705) y la Song (960-1276) en el budismo *chan*

En este capítulo hemos trabajado con un *Leitmotiv*: lo oral y lo escrito en el budismo. En este sentido, es de esperarse que entre la dinastía Tang y la Song se retome esta cuestión en torno al problema de la transmisión de la sabiduría última. Los estudiosos de otras latitudes discrepan en cuanto a cómo categorizar cada dinastía respecto al problema enunciado. En la primera generación<sup>101</sup> de estudiosos del budismo *chan*, como Heinrich Dumoulin<sup>102</sup> y Daisetsu Suzuki<sup>103</sup>, la dinastía Tang equivalía al periodo clásico o edad dorada del *chan* por el desarrollo de ideas y conceptos.<sup>104</sup> John McRae, como parte de la segunda generación de estudiosos del *chan*, comenta que, a pesar de tener cierta razón dicho argumento, los monjes de la dinastía Song fueron quienes registraron con fervor y nombraron al *chan* de la Tang como “clásico”.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Esta es una denominación propia hecha después del análisis de las fuentes principales. Fueron nombrados como “primera generación” porque son las primeras fuentes secundarias hechas en una lengua que no fue chino o japonés. Es la primera vez que vemos interés de “occidente” por el budismo *chan*. Sin embargo, en la segunda generación, el estudio será mucho más meticuloso sobre todo con respecto a las traducciones.

<sup>102</sup> Cfr., H. Dumoulin, *op. cit.*, pp. 96-102.

<sup>103</sup> Cfr., D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, pp. 163-228.

<sup>104</sup> Cuando nos referimos a la dinastía Tang con relación al *chan* debemos pensar en los primeros seis patriarcas.

<sup>105</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen*, p. 76.

El *chan*, para ser una tradición que huía del texto escrito, hoy en día tiene muchos textos propios que nos permiten estudiarlo desde un punto de vista académico, es decir, no practicante. El linaje de la tradición del budismo *chan* por sí mismo no es suficiente para comprender la dinámica que comienza a ocurrir en torno al registro escrito. Esto lo expresa acertadamente Morten Schlütter, estudioso norteamericano del *chan*: “el *ch’an* no era considerado distintivo por su linaje tanto como por su literatura única y representaciones de los maestros *ch’an* iconoclastas. La literatura *ch’an* más conocida, la cual era ampliamente leída en la Song, eran las historias en los registros de transmisión y dichos recopilados de los encuentros entre los antiguos maestros del *ch’an* y sus discípulos”.<sup>106</sup> Por el momento, este puente “textual” entre la Song y la Tang debe ser puesto en evidencia. Parecería como si el *chan* de la dinastía Song hubiera encontrado su propia identidad en el rescate escrito de lo que alguna vez fue expresado oralmente. En este sentido, una dinastía le da sentido a la otra y viceversa. Veamos en el apartado siguiente la significación tan particular que tenía la relación maestro-discípulo durante este periodo para el *chan*.

### 1.3.2. Maestro y discípulo: un vínculo indisoluble

Cuando vemos un *kung-an* siempre nos encontraremos con una escena en la que hay un maestro, normalmente parte de los patriarcas, y un discípulo por lo menos. ¿Por qué pasa esto? La respuesta a esta pregunta ya la hemos señalado. Desde Bodhidharma, la preocupación por la verdadera transmisión llegó a tal punto que, la relación entre un maestro que transmitía los saberes a su(s) discípulo(s) era indiscutible. En este sentido un verdadero maestro era difícil de formar de un día para otro. Al respecto, Smart comenta:

Pero si la verdad era algo que solamente se podía vivir y no podía describirse, ¿cómo podría ser transmitida? ¿Acaso no era la experiencia de algo que era individual y en algún sentido privado? ¿Qué pasaba con la lealtad al Buda y a la tradición? Parte de las respuestas a estas preguntas yacen en el énfasis que hace el *chan* al rol del maestro o ‘educador’ que transmitía la experiencia al discípulo.<sup>107</sup>

Un verdadero maestro o “educador” en palabras de Smart, debía lograr transmitir la verdad de la naturaleza de buda, más allá de cualquier escrito. De esta forma se “aseguraba” la continuidad y

---

<sup>106</sup> Morten Schlütter, *How Zen Became Zen*, p. 15.

<sup>107</sup> N. Smart, *op.cit.*, p. 84.

transmisión genuina del saber último. Con el paso de los siglos, los encuentros más significativos, es decir, los de la Tang, comenzaron a perderse a la par de la dispersión de la tradición. Fue así como inició una ardua labor de recopilación de las “enseñanzas” de los grandes maestros. Dicha intención de conservar los diálogos llegó hasta la creación del *kung-an*. Ahora bien, veamos en el siguiente apartado en qué consistían estos encuentros entre maestro y discípulos.

### 1.3.1. Diálogo en el encuentro: originalidad del *chan*

Ya que hemos descrito la importancia de la relación maestro-discípulo. Ahora veamos con detenimiento esta interacción. La transmisión del patriarcado ocurría más allá de la selección de un discípulo. John McRae comenta que entre cada maestro y discípulo había una interacción y una confrontación y, precisamente, en esas situaciones es donde se daba algo fundamental: el diálogo<sup>108</sup>. Dicho autor norteamericano, a partir de otros autores japoneses y chinos, construye el concepto del diálogo en el encuentro conocido como *jīyuán wèndá* en chino.<sup>109</sup> En el capítulo 2 veremos que este concepto es la base para la creación de un sistema y género de registros escritos sin precedentes indios dado que el diálogo en el encuentro estaba al centro.

Si el diálogo en el encuentro alguna vez fue real, solamente quien lo vivió en carne y hueso experimentó el verdadero propósito y esencia de este encuentro. En estos diálogos vemos que el contexto no es relevante, sino la conversación que un maestro *chan* tiene con un discípulo, es decir, el sentido en el uso del lenguaje. Asimismo, parece ser que la comprensión de la propia tradición se da en un sentido retrospectivo cuando la dinastía Song al mira el diálogo entre maestro y discípulo de la Tang.

Respecto al diálogo en el encuentro es preciso agregar algunas cuestiones más. Partamos del problema eje del capítulo 1, es decir, lo oral y lo escrito. El diálogo del encuentro normalmente es breve, enigmático y aparentemente poco claro. Dichas anécdotas representan el despertar de los

---

<sup>108</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen.*, p. 97.

<sup>109</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen.*, p. 157. McRae comenta que uso “encounter dialogue” por primera vez al traducir un texto de Yanagida Seizan (investigador japonés del ch’an) llamado “El desarrollo de los textos de “registros de dichos” de la escuela china del ch’an”. En dicho texto, “*encounter dialogue*” se encuentra en japonés como “*kien mondo*” y en chino correspondería a “*jīyuán wèndá*”. Sin embargo, es importante resaltar que el término en inglés es una forma contemporánea de describir los diálogos entre maestro y discípulo.

maestros antiguos y clásicos del *chan*, según el criterio de la Song. Si bien se reconoce lo inadecuado del lenguaje, en el periodo Song se cede inevitablemente ante la problemática en primer lugar por una cuestión de la sobrevivencia de la tradición, una vez más, y en segundo, porque los monjes se percatan de que en el juego con el lenguaje también se le muestra al discípulo que el lenguaje no refleja a la verdadera realidad, en otras palabras, que no se puede confiar en él y, en todo caso, el discípulo debe trascender la barrera del lenguaje.

Asimismo, Dale Wright especula que la idea detrás de la escritura del diálogo en el encuentro es que se “pueda reproducir en los no iniciados el estado de consciencia del cual estas declaraciones son expresiones”.<sup>110</sup> En el discípulo se revive la experiencia mística a la vez que le muestran el pasado e identidad de la tradición. En la dinastía Tang quizá ocurrieron muchos de los diálogos en el encuentro o quizá ocurrían de manera más espontánea, pero le debemos a la Song la labor recopiladora y “sistematizadora” que, a final de cuentas, nos muestra más sobre el pasado glorioso que el pasado en sí mismo nos podrá decir a través de evidencias historiográficas.

Con el diálogo en el encuentro al centro, en tanto elemento histórico y metafórico, tendemos un puente entre la dinastía Tang y la Song, periodos que serán clave no sólo para la conformación del *chan* sino para la consolidación de los *kung-an*. Dicho puente es un intento de dar continuidad a la tradición a través de los siglos y los conflictos, pero no deja de tener tintes nostálgicos, reconociendo que la tradición dependerá siempre de su propia narrativa para hacerse un lugar en la escena política y social de China de siglos posteriores a estas dinastías.

En conclusión, en este capítulo hemos expuesto detalladamente cómo lo oral y lo escrito se ponen en tensión en determinados momentos de la tradición budista. Asimismo, hemos podido ver que esta problemática es impulsora de evoluciones en la tradición. Incluso podríamos aseverar que gracias a ella el *chan* surge. Ahora, en el capítulo siguiente veremos cómo los *kung-an* son una consecuencia de esta dialéctica. A final de cuentas, el problema en torno a la transmisión de una sabiduría última y mística siempre será una cuestión de disputa en el *chan* como en muchas otras tradiciones del mundo.

---

<sup>110</sup> Dale Wright, “Koan History: Transformative Language in Chinese Buddhist Thought” en *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, p. 201

## Capítulo 2. ¿El perro tiene naturaleza de buda? El *kung-an* como método

El gran mundo, si lo levanto con las puntas de mis dedos, es como un grano de arroz.  
Lo aviento en frente de tu cara, pero no lo ves.  
Toca el tambor y diles a los monjes que vengan a trabajar y que lo busquen.<sup>111</sup>

La estructura de la presente tesis se puede pensar en dos puntos centrales. En primer lugar, tenemos el capítulo 1, como una introducción al budismo *chan*, tradición que envuelve a los *kung-an*. En segundo lugar la pretensión es pensar en la educación a partir de los *kung-an*, como se hará en el capítulo 3. Sin embargo, en esta primera estructura falta un capítulo “bisagra” como un espacio dedicado a la problematización misma de qué es un *kung-an*. En este sentido, el presente capítulo desarrolla una serie de elementos de índole textual, político y social que deben entretorse para poder mirar holísticamente al *kung-an*.

El *kung-an*, mundialmente conocido gracias a los japoneses, tiene su origen en los siglos X-XII d.C en China. Para hacer un ejercicio de comprensión, es necesario tener ciertas preguntas que nos guíen: ¿por qué y cómo surge el *kung-an*?, ¿cuál es su propósito?, ¿podemos hablar de un método y sistematización de la “formación” o “educación” en una tradición que rechaza el uso de la palabra escrita?

Este capítulo se intitula “¿El perro tiene naturaleza de buda? El *kung-an* como método” porque intuimos una posible definición en el mismo título. Si bien a primera vista un *kung-an* parece ser un pasaje textual, la definición que intentaremos construir dará cuenta del fondo detrás del texto, es decir, el método o camino que el trabajo con un *kung-an* implica. De tal manera el capítulo se presenta en tres apartados. El primero hace un intento de recuperar el origen textual del *kung-an*. En el segundo, se abordan las colecciones mismas y, finalmente, en el tercer apartado se pretende situar al *kung-an* en su entorno, es decir, en el marco de un monasterio budista.

---

<sup>111</sup> Katsuki Sekida, comp., “The Blue Cliff Records” en *Two Zen Classics*, p. 159.

## 2.1 El *kung-an*: el heredero de los registros escritos

Para pensar en el origen del *kung-an*, daremos cuenta de la multiplicidad de caminos que se entrelazan históricamente para formar estos “casos” o “anécdotas” que hoy en día se pueden clasificar como *kung-an* y no otro “género literario”<sup>112</sup> dentro de la tradición. De tal manera, podemos dibujar dos puntos de origen del *kung-an*, a grandes rasgos, y de los cuales podemos elaborar una conceptualización. El primer punto se refiere a la dimensión textual, en la cual, con el paso del tiempo y distintos actores, se comenzó la labor de escritura, sistematización y publicación de las compilaciones de *kung-an*. El segundo punto y a la par del primero, es el desarrollo del *kung-an* como método de “transmisión” o “enseñanza” dentro de la tradición del budismo *chan*.

### 2.1.1. Orígenes del *kung-an*: entre el *yulu* y el *denglu*

Para fines de este apartado queremos recuperar el concepto del “diálogo en el encuentro” traducido por John McRae del chino y acuñado por el estudioso japonés del *chan*, Seizan Yanagida como “*jīyuán wènda*”<sup>113</sup>. Es indispensable tener en cuenta que dicho concepto, en tanto unidad textual, está presente a lo largo de la historia del *chan* de los siglos X-XII d. C. Sin embargo, cambia la forma en que se articula dentro de la literatura del *chan* y en el contexto de la tradición. Podemos poner la categoría de “diálogo en el encuentro” a diversas compilaciones, pero no podemos decir que dichas compilaciones son iguales entre sí.

Para fines de claridad temporal, podríamos decir que el *kung-an* se formó a partir de dos colecciones mayores de registros escritos: biografías de maestros *chan* y diálogos del encuentro, es decir, los *denglu* y los *yulu*, respectivamente. Nos centraremos en el segundo por contener la

---

<sup>112</sup> Judith Berling, “Bringing the Buddha Down to Earth: Notes on the Emergence of *Yu-lu* as a Buddhist Genre” p. 58. La noción de “género literario” será ampliamente problematizada en este capítulo. Sin embargo, por el momento basta decir que por género(s) literario(s) dentro de una tradición religiosa-filosófica estoy entendiendo que “son un medio a través del cual el discurso dominante de una sociedad y sus normas son institucionalizadas y perpetuadas. Por esto mismo, el surgimiento de un nuevo género es la institucionalización del cambio en el discurso y sus normas; refleja los cambios en las prácticas y la ideología de una sociedad”.

<sup>113</sup> Este punto ya fue explorado en el capítulo anterior. Ver nota 106.

mayoría de las características que le dan pie al *kung-an*. Albert Welter comenta que, en los términos más sencillos, *yulu* quiere decir “récord [*lu*] de dichos o declaraciones [*yu*]”.<sup>114</sup> Sin embargo, esta definición es compleja porque, en muchas ocasiones, los registros escritos representan acciones que no son verbales, pero adquieren tal carácter al estar escritas. Posteriormente, Welter presenta un debate en curso: ¿la categoría *yulu* puede utilizarse para todos los géneros escritos dentro del *chan* incluyendo al *kung-an* y sus respectivas colecciones? Si bien no nos queremos adelantar a las respuestas, es relevante tener este cuestionamiento en mente como parte de nuestra problematización.

Los registros de dichos o *yulu* son el producto de un proceso que se dio de manera deliberada durante la dinastía Song (960-1279 d. C.). Judith Berling comenta: “durante este periodo, los budistas en el sureste de China, el cual se había vuelto el centro de la renovación institucional del budismo *chan*, editaron y publicaron colecciones de los famosos registros de dichos de los maestros del *chan* de la dinastía Tang (618-906)”.<sup>115</sup> Esto quiere decir que no se sabe con certeza si estas colecciones ya existían antes de la dinastía Song.

Más allá de esto, hay otra cuestión de fondo por la que se decide editar y “estandarizar” un mismo género literario: la “independencia” intelectual que el budismo *chan* buscaba de la India. Aunque el vínculo entre el budismo *mahāyāna* de la India y el budismo *chan* no se puede poner en duda, para el momento de la dinastía Song, la tradición ya tiene más de 400 años en suelo chino, conformando una vertiente del budismo singular. En este sentido, el surgimiento del *yulu* como un género original dentro de la literatura *chan* no es poca cosa pues hasta ese momento la base “textual” habían sido los sutras.

Es necesario comentar que los registros se hicieron, a pesar de la polémica<sup>116</sup>, con el propósito de crear una identidad propia china, inquietud que ya vislumbrábamos en el capítulo 1. Así, Berling

---

<sup>114</sup> A. Welter, *op. cit.*, p. 45.

<sup>115</sup> J. Berling, *op. cit.*, p. 60.

<sup>116</sup> Chang Chung, *Original Teachings of Chan Buddhism*, p. 51. Esta polémica nos remite a lo oral y lo escrito, abordado en el capítulo anterior. Recordemos que el budismo *chan* tiene un dicho, supuestamente de Bodhidharma, pero presente en muchos contextos, en donde se decía que el centro de la enseñanza o bien lo “original” del *chan* es que se trata de una transmisión especial fuera de la doctrina o de las escrituras. Si bien considero que se mantuvieron fieles a esta máxima a pesar de las vicisitudes a las que se enfrentó la tradición, es importante matizar. Chang Chung

continúa: “no obstante, con el surgimiento de los registros de dichos en la Song, la escritura del chan se salió de los límites impuestos por el género del sutra para crear una forma nueva, con nuevas reglas y expectativas”.<sup>117</sup> A pesar de que dicho evento es un rompimiento importante, se sigue el vínculo, es decir, el linaje budista de los sutras al *yulu*.

Welter se apoya de la clasificación que hace Ishii Shudo para explicar de manera general la naturaleza del contenido del *yulu*. Así vemos que el primer rubro es el de “sermones que se daban de manera oral de parte del maestro chan designado y registrado a través de la escritura por sus estudiantes; [el segundo rubro] se refiere a escritos legados por el maestro y materiales compilados por los discípulos basados en la conducta e interacciones entre los monjes del chan”.<sup>118</sup> Ambos rubros son la base de lo que después fueron los *kung-an*.

Los estudiantes tenían posibilidades de registrar las lecciones o los sermones de sus respectivos maestros en dos momentos, los sermones en el salón del *dharma*, es decir, *shangtang* y las sesiones de *xiaocan*.<sup>119</sup> Sin embargo, además del *yulu* podemos encontrar otros géneros como las odas a los ancestros (*songgu*), o los casos antiguos (*guze*) así como reglas monásticas.<sup>120</sup> Aunque no consideramos pertinente hacer un listado más extenso de los distintos tipos de textos previos al *yulu*, basta con los mencionados para demostrar que dichos registros son parte de una tradición textual marcada por cada uno de los maestros del *chan* desde la dinastía Tang hasta la Song aunque en ésta adquirieron más forma.

Después de ver los antecedentes del *yulu*, conviene que nos detengamos en una postura recurrente en la literatura acerca del *chan*, la cual sostiene que los registros escritos son un género “literario” o “textual” dentro del *chan*. Desde nuestro contexto occidental esto puede aludir a distintas cuestiones, por lo que consideramos pertinente su problematización. Por un lado, la postura de

---

comenta que la “innovación” de los registros escritos se desarrolló justo cuando el *chan* declara independencia de la India, a través del registro escrito.

<sup>117</sup> J. Berling, *op.cit.*, p. 71

<sup>118</sup> A. Welter, *op.cit.*, p. 46

<sup>119</sup> A. Welter, *op.cit.*, pp.46-47. Cabe aclarar que la traducción de *xiaocan* en inglés es “*informal instruction*”, en español “instrucción informal”. Esta traducción nos parece un tanto compleja por el uso de la palabra “instrucción”. Dicho término nos remite a un contexto “escolarizado” que roza con el contexto de un monasterio budista. Si bien en el capítulo 3 abordaremos las sesiones de *xiaocan*, por el momento pensemos en ellas como los espacios dedicados a los encuentros “educativos” entre maestro y discípulos.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 46.

Seizan Yanagida nos dice que la singularidad del *yulu* radica en que son el producto de los registros de clase de los discípulos, simulando las “notas de clase”<sup>121</sup> de los estudiantes. Debido a esto, continua Yanagida, los registros se conservan prístinos en el sentido de que el texto escrito es la palabra hablada registrada tal cual, sin embellecimiento o mayor consideración en términos de escritura.<sup>122</sup> ¿Al ser la palabra del patriarca se vuelven textos sagrados? Es difícil señalar con precisión el momento de transición entre los apuntes del discípulo y el uso de éstos como un texto de autoridad dentro de la tradición.

Welter y Yanagida, entonces, argumentan que el *yulu* puede ser considerado género literario por la autoridad que los propios textos ejercieron dentro de la tradición. Welter incluso argumenta que, a pesar de la tendencia a poner bajo el paraguas del *yulu* al resto de los géneros del *chan*, debemos resistir.<sup>123</sup> “El *yulu* es la forma literaria que define al chan [...] el *yulu* alcanzó su madurez en el momento en que se volvió la característica definitoria del chan en un contexto determinado”.<sup>124</sup> No obstante, la interrogante permanece, ¿con qué criterio se clasifican los textos del *chan* por géneros?

El budismo *chan* de la dinastía Tang se caracterizó por rehusarse a usar el texto o las escrituras sagradas, es decir, los sutras, como el único medio para expresar lo inefable y, sobre todo, como medio para formar a los discípulos. ¿Cuál es el lugar e importancia del *yulu* como un parteaguas textual en la historia del *chan*? Berling y Welter concuerdan en que el *yulu* simboliza las distintas vías hacia el despertar. Los recuentos de distintas hazañas y enseñanzas se vuelven un “modelo” para las generaciones futuras de monjes *chan*. Pareciera ser que en la dinastía Song, la tradición “académica” del *chan* considera que el culmen de la tradición está en el pasado y la única forma de mantener vivas las enseñanzas tanto del Buda como de los respectivos patriarcas es a través del texto.

---

<sup>121</sup> A. Welter, *op. cit.*, p. 50. Esta es una teoría elaborada por Yanagida Seizan. Si bien no se sabe con certeza por falta de documentos, Seizan especula que debido al incremento en la popularidad de los maestros en la dinastía Tang, se volvió cada vez más difícil tener un contacto directo con los maestros, lo cual pudo haber llevado a ciertos estudiantes a tomar nota en secreto de dichos encuentros los cuales con el tiempo se volvieron los *yulu*.

<sup>122</sup> Seizan Yanagida, “The ‘Recorded Sayings’ Texts of Chinese Ch’an Buddhism” *apud*. A. Welter, *op.cit.*, p. 48.

<sup>123</sup> Cabe mencionar algunos de los géneros literarios del *chan* que son incluidos en esta misma categoría. *Ibid.*, p. 49.

<sup>124</sup> *Idem*.

Por lo tanto, lo que comienza a preponderar es el texto, el halo misterioso que envuelve a los grandes maestros y no el hecho histórico en sí mismo. Berling, como algunos otros autores, argumenta que “el género del *yulu* tuvo un impacto en la cultura a través de la presentación de técnicas didácticas extraordinarias y habilidades en el manejo del lenguaje”.<sup>125</sup> Tanto así, que los académicos y no practicantes fueron los principales auspiciadores de la edición de dichas colecciones.

Cuando los autores, antiguos y contemporáneos, se refieren al *yulu* como un género literario, es porque lo están viendo en términos de la autoridad que tiene el texto para marcar las pautas de prácticas religiosas. Además, la aparición y sistematización del *yulu* nos indica un cambio en la forma de concebir a la tradición. Al respecto, podemos comentar un último punto. Al ser un texto que “transcribía” la palabra oral, en sus inicios era moldeable o inacabado. Dicha flexibilidad prevaleció por un tiempo incluso ya en su forma escrita e impresa.

Gracias a esta flexibilidad, surgieron los *kung-an* como si fueran el producto de una filtración a través de la interacción entre los *yulu* y los monjes. A este respecto, Griffith Foulk agrega que ocurre un proceso de traducción en la propia escritura de dialectos del chino al mandarín que, además de ayudar a la sistematización y estandarización de los textos, fijó el sentido y naturaleza del texto para la posteridad, es decir, nunca se perdió la idea de que son una “transcripción” de la oralidad. En todo caso, Foulk comenta que es necesario “reconocer el hecho de que estamos trabajando con un género principalmente de ‘texto’ más que de ‘evento’”.<sup>126</sup>

El *yulu*, por más importante que haya sido, no puede ser considerado como el único género dentro del *chan*. Es necesario comprender los cambios en la cultura y sociedad de China y el propio *chan* para notar las sutiles diferencias que cambian el significado entre *yulu* y, como veremos, *denglu* y *kung-an* a pesar de que todos relatan, de una u otra forma, la vida y hazañas de los patriarcas y grandes maestros. ¿Podremos verlos como un continuo en donde el comienzo es el *yulu* y el final es el *kung-an*?

---

<sup>125</sup> J. Berling, *op.cit.*, p. 86.

<sup>126</sup> Griffith Foulk, “The Form and Function of Koan Literature” en *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, p. 53.

Así pues, consideramos que el *kung-an* es heredero de otro género a parte del *yulu*, es decir, el *denglu*. Al decir que son herederos, nos referimos a que el propio contenido y naturaleza del *kung-an* surge de ambos textos con una lógica o sistematización y propósito distintos. Para empezar, *denglu* se traduce comúnmente como “registro de transmisión”. El ejemplo más importante, como ya lo anunciábamos en el capítulo 1, es el *Ching-te ch’uan teng lu* o *Registro de la transmisión de la lámpara* publicado en 1004<sup>127</sup>.

El *Registro de la transmisión de la lámpara*, como su nombre lo indica, busca aclarar la genealogía de los patriarcas y maestros más notables. Para 1004, el linaje ya se había vuelto muy complejo debido a las distintas escuelas que comenzaron después de Huinéng, el sexto patriarca del *chan*, en el siglo VII.<sup>128</sup> En este sentido, se buscaba recopilar las enseñanzas clave a la par de la recuperación del linaje. Berling comenta que el *Registro de la transmisión de la lámpara*: “muestra información biográfica breve y algunos dichos o *gathas* (versos budistas) que capturan las enseñanzas más distintivas de los maestros”.<sup>129</sup> Aunque no hay mayor diferencia entre este registro y el *yulu*, aquí se evidencian aquellas enseñanzas hechas anécdotas que eran características de los maestros y, por ende, su legado o transmisión de la lámpara del *dharma*. Asimismo, a través de la sistematización de estas anécdotas, se pudieron mostrar a un mayor número de personas las íntimas enseñanzas de monjes que vivían en lugares remotos.

Ahora bien, detengámonos en el propio título del *denglu* en cuestión: *Registro de la transmisión de la lámpara*. Si bien no tenemos el significado más fiel del chino, cuando pensamos en que se transmite una “lámpara” a través de las generaciones se piensa en luz. En que el “secreto” o “misterio” en el corazón del budismo *chan* se transmite a través de la palabra hablada y escrita a nombre de cada patriarca. Chang Chung Yuan comenta: “el hecho de abrir la mente de alguien más a través de la luz interior de uno mismo se llama “la transmisión de la lámpara,” en donde la lámpara significa la luz de la mente, el despertar, transmitido del maestro al alumno. Esta

---

<sup>127</sup> Cfr., Dào yuán, *Records of the Transmission of the Lamp*. Hasta donde pudo revisarse la información, no hay una traducción al español.

<sup>128</sup> Este punto se mencionó en el capítulo 1.

<sup>129</sup> J. Berling, *op.cit.*, p. 75

iluminación interior, transmitida de generación en generación es la mayor característica de las enseñanzas del chan”.<sup>130</sup>

A partir de estos registros escritos y transmisión es que el *kung-an* surge. Sin embargo, aguardaremos un momento más para problematizar su definición ya que, como habíamos anunciado, los orígenes del *kung-an* en tanto método y colecciones son variados. De tal forma que ahora nuestro interés es abordar los cambios sociales y políticos de la época que dieron pie a la formación del *kung-an*. Si bien a primera vista la diferencia entre los registros escritos y el *kung-an* no se nota, ésta radica en que los últimos tenían cierta intencionalidad “educativa”. Los primeros eran textos de identidad de la tradición y los segundos sí buscaban mostrarle al discípulo una ventana al *dharma* a través de la experiencia propia.

### 2.1.2. El Contexto en China: la tradición editora y erudita de los siglos X-XII d. C.

En el capítulo anterior, hablamos acerca del vínculo que hay entre la dinastía Tang y la Song desde el budismo *chan*. Basta con recordar cómo los eruditos de la Song redefinieron a los grandes maestros de la “época dorada” de la dinastía Tang del *chan* a través de la escritura. Sin embargo, la tradición de editar, traducir e imprimir textos va más allá del budismo, es decir, se trata de una cuestión cultural que afectó a la sociedad China de múltiples formas. De esta manera, queremos analizar el contexto de China de la dinastía Song y cómo éste influyó en la creación del *kung-an*.<sup>131</sup>

La dinastía Tang, en términos de labor editorial, se preocupó mucho por conservar los textos de la antigüedad china, particularmente lo que tenía que ver con el confucianismo, pues era una manera de significar la cultura del momento. Peter Bol nombra a este periodo como “medieval” debido al intento de sintetizar a las tradiciones de siglos anteriores y anclarlas firmemente en aquello que se conoce como “antigüedad china” a través del concienzudo uso del lenguaje.<sup>132</sup> Por esto mismo, no

---

<sup>130</sup> Chan Chung Yuan, *op.cit.*, p. XII.

<sup>131</sup> Conviene para este momento que el lector sea recordado de la temporalidad de las dinastías que se mencionan a lo largo de esta tesis. La dinastía Tang ocurrió de los años 618-907, un periodo de mucha inestabilidad social y política le sucedió llamado “Las cinco dinastías” de los años 907 al 960. Después se instaura la dinastía Song del norte, 960-1127, seguida de la Song del sur, 1127-1279, para esta tesis me centraré en la Tang y la Song por tener mayor trascendencia en el tema de los *kung-an*.

<sup>132</sup> Peter Bol, *This Culture of Ours*, p. 77.

es casualidad que se tratara de una labor aristocrática, característica que se mantuvo hasta la dinastía Song. Bol agrega: “en el mundo medieval, la continuidad con la tradición era crucial para la posibilidad de un orden moral<sup>133</sup> en el mundo”.<sup>134</sup> A pesar de ser una postura predominantemente confuciana, al pensar fuera del budismo *chan* por un momento notemos que los esfuerzos de los eruditos estaban encaminados hacia la conservación y no la creación de nuevas formas textuales, por ejemplo.

Este periodo de continuidad no podía ser algo duradero debido a que la sociedad china estaba por enfrentarse a muchos cambios e inestabilidades. En 755 ocurrió la rebelión An Lushan,<sup>135</sup> la cual además de las implicaciones políticas negativas para la dinastía Tang, trajo una inestabilidad cultural sin precedentes. Esta “crisis cultural” fue tan profunda que dio pie a que el budismo se auspiciara más, puesto que, a diferencia del confucianismo, el budismo venía de tierras “extranjeras” y era novedoso. Peter Bol comenta que en los años posteriores a la rebelión se intentó retomar el camino de la cultura de la antigüedad sin éxito pues “gradualmente, una crisis cultural mucho más duradera comenzó a tomar forma, una que consumiría las energías de los intelectuales por los siguientes tres siglos: una crisis de fe en la habilidad de la cultura para influir en el comportamiento humano”.<sup>136</sup> A pesar de los intentos, la cultura del pasado dejó de dar sentido a la sociedad china de aquel momento.

La dinastía Tang en sí misma no es de particular interés para esta tesis. Lo más relevante, en todo caso, es el proceso de significación que la dinastía Song le dio a la Tang a través de la escritura y publicación de textos antiguos, además de las innovaciones editoriales. La dinastía Song comenzó en el año 960, aproximadamente medio siglo después de la Tang. Desde la rebelión An Lushan, pasando por el periodo de las cinco dinastías (907-960), la escena cultural en China menguaba, pues los gobiernos se habían enfocado en lo militar y, en general, los emperadores del pasado reciente eran conocidos por dedicar poco tiempo al cultivo de sí. La clase gobernante y la clase

---

<sup>133</sup> Por orden moral, se tiene que entender un orden con *ren* concepto que forma parte del confucianismo el cual puede ser traducido por bondad o humanidad. Este punto se mencionó en el capítulo 1.

<sup>134</sup> P. Bol, *op. cit.*, p. 77.

<sup>135</sup> *Cfr.*, K. Ch'en, “Memories of a Great Tradition” en *Buddhism in China: A Historical Survey*, pp. 389-393. Las causas de la rebelión An Lushan no son relevantes para esta tesis. Sin embargo, a raíz de ello, tanto aristócratas como criminales buscaron refugio en la vida monástica como una forma de evitar persecución e impuestos.

<sup>136</sup> P. Bol, *op. cit.*, p. 109.

erudita no necesariamente eran la misma. A partir de la dinastía Song es que los gobernantes mismos comienzan a interesarse en las tres grandes tradiciones de china (confucianismo, taoísmo y budismo *chan*) y esto propició que los intelectuales formaran parte de las élites.

Es interesante notar lo que Bol comenta: “incluso si los eruditos de la Song no encontraban que las compilaciones que ellos producían fueran en extremo relevantes, estaban ayudando a que los gobernantes de la Song mostraran su diferencia y distancia con relación a los gobernantes iletrados del pasado”.<sup>137</sup> En este sentido, se buscó la impresión<sup>138</sup> y distribución de los textos de todo tipo en todo el territorio chino de la época, pues se veía que la cultura literaria milenaria y reciente era un buen medio para unificar y pasar a una etapa más “cultural” que militar.<sup>139</sup> Al entrar más en dicha dinastía, la discusión erudita se movió más hacia el debate de temas antiguos y la escritura de nuevas reflexiones. Aquí es donde podemos regresar al budismo *chan*, pues coincide con este periodo el momento en el que los registros escritos comenzaron a hacerse y posteriormente, los *kung-an*.

Los periodos de transición de la Tang a la Song afectaron a toda la sociedad china. Esto quiere decir que el budismo *chan* y otras escuelas presentes, como la *tientai* no quedaron exentas de ser perseguidas<sup>140</sup> previo a la dinastía Song. Ahora bien, en muchas ocasiones se ve a la dinastía Song como el periodo de declive del budismo *chan* solamente porque ya no era la “época dorada” que se dio en la Tang<sup>141</sup>. Sin embargo, resulta un tanto contradictoria esta aseveración dado que fueron los propios monjes de la Song los que acuñaron el término “época dorada”<sup>142</sup> a todo lo previo.

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>138</sup> Para este momento los chinos ya habían desarrollado un sistema de imprenta con bloques de madera, lo cual es significativo porque homologó las versiones de los textos y permitió la distribución extensa.

<sup>139</sup> P. Bol, *op.cit.*, p. 156.

<sup>140</sup> Sen Tansen, “The Revival and Failure of Buddhist Translations during the Song Dynasty”, p. 31. Esto se puede ver en dos represiones importantes, la primera durante el reinado del emperador Wuzong (841-846) en la Tang y después durante el periodo de las cinco dinastías (la dinastía Zhou tardía) con el emperador Shizong (954-956).

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 27. Tansen comenta que esto se debió a la corrupción interna entre monjes y estancamiento en las formas de enseñar la doctrina. A todo esto, podríamos agregar que la formación del maestro *chan* también comenzó a jugar un papel importante.

<sup>142</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen*, p. 79. Al respecto, McRae usa el término “clásico” para referirse a la misma época. Así explica, “el término chan clásico se refiere en primer y más importante lugar a un estilo particular del comportamiento de los maestros del chan en el transcurso de sus interacciones con otros maestros y estudiantes. En el lugar de explicar el *dharma* usando el lenguaje de una manera directa, dichos maestros son representados como si estuvieran más inclinados a demostrarlo a través de respuestas paradójicas y preguntas inexplicables, gestos, demostraciones físicas e incluso tácticas dolorosas y de choque que consistían en gritos y golpes”.

¿Qué tanto podemos decir, en efecto, que la dinastía Song representa el decaimiento del *chan* si fue en este momento cuando surgieron los *kung-an*? ¿Los *kung-an* representan un intento de “salvar” la tradición?

Tansen Sen pone sobre la mesa las dos perspectivas mencionadas. Si bien hay elementos para considerar que el budismo *chan* estaba en declive para el siglo X y XI, el autor chino nos presenta una serie evidencias que nos permiten valorar hasta qué punto el *chan* efectivamente estaba en declive:

Hay mucha evidencia que desafía esta suposición de que el budismo se encontrara efectivamente en declive durante la dinastía Song. Durante los siglos X y XI, alrededor de ochenta monjes provenientes de la India llegaron a China, ciento treinta y ocho monjes chinos regresaron de una expedición a la India, un total de mil veintiocho textos de la India fueron procurados y quinientos rollos de sutras budistas fueron traducidos al chino. Además, para el año 1021, había cerca de 397,615 monjes y 61,240 monjas, muchos más que en cualquier momento en la historia de China.<sup>143</sup>

Aunque no es de nuestro interés ahondar en las cifras, nos parece importante notar algunos puntos al respecto. En primera instancia, el intercambio cultural o intelectual que continua con la India después de cinco siglos de la llegada del budismo a China. En segundo lugar, a la par de dicho intercambio cultural, estaban en proceso de hacerse muchas traducciones del sánscrito al chino clásico. ¿Qué implicaciones tendría esto para las compilaciones de *kung-an* que son una manifestación de la identidad del *chan*? En tercer lugar, las cifras de monjes y monjas que participaron activamente en la vida de la tradición. Esto nos permite hacer más preguntas encaminadas hacia el origen del *kung-an*, puesto que, ¿cuáles serían las complicaciones para formar a tantos discípulos si la propia formación del maestro *chan* estaba en “peligro de extinción”?

El intercambio cultural entre la India y China no fue un proceso menor durante los primeros siglos de nuestra era. Lo que cabe puntualizar para el periodo de la dinastía Song es la “institucionalización” de dicho proceso y también la “independencia” gradual en el pensamiento de China. En este sentido, el budismo *chan*, después de haber pasado años de persecución,

---

<sup>143</sup> Tansen Sen, *op.cit.*, p. 27.

comienza a ser apoyado política y económicamente por los gobernantes.<sup>144</sup> En 980, el emperador Taizong ordenó el establecimiento del Instituto para la Traducción de los Sutas en el monasterio Taiping Xingguo. Dicho Instituto tenía tres salas: la del centro era para la traducción. Al este estaba la sala para los estilistas (artistas) y al oeste, la de los asistentes filológicos.<sup>145</sup>

El Instituto estuvo en funciones durante casi veinte años. Lo más relevante del cierre de dicho Instituto fue la oposición que los propios monjes budistas del *chan* siempre tuvieron hacia él más que los confucianos<sup>146</sup> e incluso otras escuelas de budismo en China. Los primeros argumentaban que este Instituto representaba la pérdida de la autonomía y su creatividad para decidir el rumbo de la tradición al mismo tiempo que se volvía una religión de élite. A este respecto, Tansen agrega una razón importante al fracaso de las traducciones. A la par de la fundación de este Instituto, las escuelas de budismo chino lograron tomar su forma definitiva y, por lo tanto, las traducciones de textos de la India ya no tenían sentido para la vida cotidiana y práctica religiosa al interior de los monasterios.<sup>147</sup> Esto último es muy interesante para la historia de los *kung-an* porque nos explica por qué surgen como un texto propiamente chino y no una variante de los sutras. Asimismo, con la existencia de dichos textos chinos cada vez mayor, gracias a la imprenta china, se logró “democratizar” el budismo en vez de reservarlo a las élites de la dinastía Song.

De tal manera, ya que hemos expuesto el contexto en China alrededor del budismo *chan* y algunos hechos que nos pueden ayudar a entender a la propia tradición del *chan*, pensemos en una definición del *kung-an*. En este sentido, veremos que el contexto juega un papel importante en cuanto a la razón de ser del *kung-an*. Si bien los casos de *kung-an* pueden ser definidos por lo que

---

<sup>144</sup> Sobre este punto, cabe mencionar que el budismo se usó como un pretexto para reestablecer las vías de comunicación entre otras regiones del centro y este de Asia. Los primeros cuatro emperadores de la dinastía Song temprana, argumenta Ruth Dunnell, veían en el apoyo al budismo una posibilidad de legitimación. Al respecto, es importante notar que “los intercambios budistas se volvieron un instrumento de diplomacia y espionaje, así como un elemento importante en el protocolo internacional y el discurso de legitimidad imperial”. Ruth Dunnell, *The Great State of White and High*, p. 31. Más adelante continúa el comentario diciendo que este ímpetu llevó a los emperadores a fomentar las traducciones a tal punto que ellos mismos examinaban el conocimiento de los monjes en torno a los sutras. Asimismo, al respecto de la institucionalización del budismo, el gobierno comenzó a ser la autoridad que podía otorgar los “grados o títulos” a ciertos monjes e incluso llegaron a venderse. Como veremos más tarde, esto no será congruente para la tradición y causará rupturas. En las colecciones de *kung-an* se pueden ver algunos episodios de reuniones entre emperadores y maestros ch’an. *Cfr.*, Tansen Sen, *op.cit.*, p. 35 y K. Ch’en, *op.cit.* pp. 390-391.

<sup>145</sup> *Cfr.*, R. Bowring, *Buddhist Translations*, *apud* Tansen Sen, *op.cit.*, p. 35. Para una explicación más detallada del proceso que se llevaba a cabo en el Instituto.

<sup>146</sup> Tansen Sen, *op.cit.*, p. 42.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 66.

son, cuando pensamos en cómo influyó la época en la que surgieron nuestra potencial definición se enriquece enormemente.

### 2.1.3. El budismo *chan* en la dinastía Song: hacia una definición del *kung-an*

En el apartado anterior mencionamos la postura de Tansen acerca de que el budismo *chan* se encontraba en un periodo de mucha efervescencia. Sin embargo, es necesario ver los matices en las posturas que sostienen que esta tradición estaba en decadencia, pues a partir de ambas es que se puede entender al *kung-an* como un proceso y un texto inserto en un devenir histórico.

Por un lado, el budismo *chan* tenía un papel protagónico en la dinastía Song, lo cual había expulsado paulatinamente a las otras escuelas de budismo, como la *tientai* y la de la tierra pura hacia otras regiones de Asia. En segundo lugar, las propias divisiones en el linaje que, alguna vez había sido claro y lineal<sup>148</sup>, comenzaron a formar distinciones importantes en la práctica del budismo *chan*. En este sentido, en el siguiente apartado pretendemos problematizar si efectivamente el budismo *chan* estaba en decadencia en la dinastía Song y si, por lo tanto, el *kung-an* es una consecuencia de esto. Buscaremos señalar los matices entre la postura de Tansen y aquellas que afirman el estado de decadencia. Dicha problematización nos llevará a una *posible* definición del *kung-an*.

El *kung-an*, en su unidad más pequeña, es un texto escrito que funge el papel de un “caso público” el cual se presenta ante los discípulos con diversos fines. Ahora bien, al *kung-an* se le puede ver también en su conjunto, es decir, en sus colecciones. Más allá de esto, siempre que se intenta una definición del *kung-an* debemos tener en mente el concepto del diálogo en el encuentro<sup>149</sup>. Si bien hemos hablado de este concepto, aún no hemos presentado a los personajes principales que le dieron vida, es decir, Mazu Daoyi (708-788 d.C) y sus respectivos discípulos<sup>150</sup>. Ahora bien, cuando decimos que crearon el diálogo en el encuentro es porque ellos mismos lo *vivieron*. Esto señala un cambio importante en la práctica del budismo *chan* en torno a la disputa entre la

---

<sup>148</sup> *Vid.* anexo 1.

<sup>149</sup> Sobre este concepto se ha hablado extensamente. *Vid.*, nota 87.

<sup>150</sup> *Vid.*, anexo 1.

meditación “sentada” y la meditación a través de la actividad, pues los diálogos en el encuentro originales y posteriormente los escritos, comienzan a tener un lugar y uso determinado dentro de la tradición.

Para Mazu, en la acción más simple se puede estar en *samadhi*<sup>151</sup> o en vías de encontrar a la naturaleza de buda. Dicha postura ante la vida está presente en los *kung-an*. Mazu es el primer patriarca que considera que la actividad mental es parte del proceso de formación de los discípulos. Así, comenta: “el surgimiento de la actividad mental, el movimiento del pensamiento, chasquear los dedos o mover los ojos – todas las acciones son la esencia completa de la naturaleza de buda en funcionamiento”.<sup>152</sup> En este sentido, a partir de Mazu y sus discípulos las acciones entre maestro y estudiante comienzan a ser cada vez más misteriosas y paradójicas y, por lo tanto, más relevantes.

Para el siglo VIII, el componente de *yulu* todavía no está presente. Es claro que tuvo que ocurrir un cambio profundo, como el que mencionamos en el apartado anterior para que moviera a los miembros del budismo *chan* hacia la escritura de estas acciones. A pesar de que podemos poner en duda la noción del budismo en decadencia en la dinastía Song, es incuestionable que no volvieron a surgir maestros como los anteriores a Mazu y los inmediatos a él, de ahí que se hable de un decrecimiento en la tradición. En resumen, el hecho de que Mazu abogara por este cambio en la práctica trajo muchas transformaciones. La más importante para esta investigación sería, como menciona John McRae, la concepción del cultivo espiritual: de la meditación sentada a la acción, pues todo registro escrito relata eventos, diálogos y acciones poco comunes.<sup>153</sup>

Los registros escritos o *yulu* fueron elaborados con varios propósitos, sobre todo el de conservar a la tradición. En conjunto con este proceso de conservación, ocurrieron todos los cambios sociales y políticos de los que hemos hablado extensamente. Así, los diálogos del encuentro y/o anécdotas comenzaron gradualmente a usarse con propósitos de transmitir el *dharma*. McRae señala que esto fue un proceso a lo largo de todos los siglos del budismo *chan*:

---

<sup>151</sup> K. Sekida, comp., “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 42. El concepto de *samadhi* será explorado más adelante. Sin embargo, por el momento podemos añadir lo que comenta Katsuki Sekida: “‘Samadhi’ se interpreta of el estado de completa involucración de la personalidad con lo que sea que se esté haciendo”.

<sup>152</sup> Peter N. Gregory, trad., *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, apud J. McRae, *Seeing Through Zen*, p. 79.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 80.

Un factor que no puede ser pasado por alto es la tendencia generalizada dentro del desarrollo del movimiento del chan a usar material anecdótico y transcripciones de diálogo con propósitos didácticos. Uno podría incluso poner todo el contenido anecdótico de la literatura del chan como una curva ascendiente. Desde el tratado de Bodhidharma, los textos del chan temprano y medio, hay un tesoro de anécdotas, parábolas, metáforas, dramatizaciones y otros materiales narrativos que se vuelven cada vez más centrales con el tiempo.<sup>154</sup>

Lo que alguna vez estuvo vivo pasó por varias transformaciones, es decir, los sermones públicos y encuentros con el maestro en los años de transición entre la dinastía Tang y la Song se plasmaron en la palabra escrita y, sobre todo, adquirieron un valor “didáctico” al sistematizarse mediante la labor editorial. Hemos elegido la palabra “didáctico” porque consideramos que es la más acertada para definir el “propósito” de estos textos. Los *kung-an* pretendían ser un medio, un vehículo para conocer aquello que los patriarcas y sus discípulos pudieron vivir, es decir, la naturaleza de buda. De aquí que comenzamos a ver el método para llegar a la iluminación.

Antes de concluir con este apartado, ponderemos un poco más la idea de la decadencia en el *chan* para el momento de la dinastía Song. Cualquier recuento histórico está lleno de matices, por lo que ambas situaciones, es decir, tanto el incremento de los monjes y la producción escrita como el decrecimiento de maestros *chan*, abonaron a una cierta merma “cualitativa” pero un incremento notable en personas que apoyaban y participaban dentro de la tradición, sobre todo mientras fue fomentado por el gobierno de la dinastía Song. Dumoulin agrega al respecto:

La propagación del zen durante esta época no siempre se vio marcada por la profundidad y genuinidad de la experiencia religiosa. De hecho, el rápido crecimiento exterior ocasionó un decrecimiento interior y, al final, llevó a una crisis que involucraba la propia existencia del zen, en la cual el ejercicio del koan se organizó como un camino metodológico para el despertar.<sup>155</sup>

El nacimiento de los *kung-an* tiene causas que podrían parecer un tanto contradictorias. El *yulu*, es un antecedente claro y el cambio más radical fue que se comenzaron a usar para enseñar, transmitir. Por un lado, está la teoría alrededor del uso del *kung-an* como un medio para salvar a la tradición, recuperando las grandes enseñanzas. Por el otro, el *kung-an*, como el punto más alto de la tradición

---

<sup>154</sup> J. McRae, *Seeing Through Zen*, p. 96.

<sup>155</sup> H. Dumoulin, *op.cit.*, p.124.

implica la innovación y creación de la identidad del budismo *chan* como un punto y a parte de su pasado indio. Steven Heine señala que el *kung-an* tiene una dimensión política. Después de la persecución del siglo IX, el budismo que resurgió con más ímpetu fue el *chan*. En este mismo sentido, el investigador estadounidense comenta:

El estilo alusivo, poético y misterioso de los koan, el cual era tan diferente a los sutras budistas tradicionales, los ritos y ceremonias, demostró ser útil para comunicar la doctrina en un ambiente de supresión del gobierno. [...] El éxito del zen en el periodo de conflicto entre el budismo y el Estado fue gracias a la habilidad de los koan para transmitir un mensaje independiente, creativo y libre de conexiones controversiales con otras escuelas y estilos de práctica religiosa.<sup>156</sup>

De tal manera, tenemos independencia de la India y, al mismo tiempo, independencia de las otras escuelas budistas.

Veamos entonces al *kung-an* en sus dimensiones posibles: ¿es un texto o un método?, ¿cuáles son las implicaciones de cada una? El sentido educativo y/o formativo que pueden llegar a tener los *kung-an* es múltiple. En la propia creación de éstos hay un intento por definir a la tradición, su identidad frente a la sociedad. Asimismo, los *kung-an* también son un método para la formación, un camino poco claro y con distintas respuestas pero se sabe que el estudio adecuado de estos textos lleva al despertar.

Hoy en día, el *kung-an* es mayormente conocido como “*kōan*”. Pero este cambio se hizo cuando el concepto llegó a Japón. La literatura al respecto señala que la palabra *kung-an* viene de otra área de la vida social de China y no del budismo importado de la India, lo cual es relevante para la discusión sobre la identidad del *chan*. Foulk hace un recorrido detallado en torno a la etimología de *kung-an*. Primero, en el plano de lo más literal, por *an* podemos entender “mesa” o “banca” y por *kung*, “magistrado” o “juez”. En este sentido, *kung-an* comenzó a significar un “caso” puesto en “juicio” frente a una corte, término que viene realmente de lo jurídico en la dinastía Song. Siguiendo esta línea, otro significado para *kung* es “público”, “oficial” o “imparcial” en oposición

---

<sup>156</sup> S.Heine, *Opening a Mountain*, p. 8.

a “parcial” o “privado”. Tomando ambas posibilidades de traducción, los estudiosos del tema, comenta Foulk, optan por traducir *kung-an* por “caso público”.<sup>157</sup>

Las colecciones que serán presentadas a continuación datan de los siglos XI y XII, pero la idea de “caso público” se acuñó hacia finales del siglo XIII. Como podemos intuir, tomó tiempo para que dichas colecciones fueran valoradas como textos de autoridad religiosa, incluso equiparables con la autoridad del gobierno. En este sentido, la palabra *kung-an* realmente es una metáfora para describir lo que estas anécdotas representan para la tradición: autoridad o la verdadera enseñanza.

Chung Feng Ming Pen (1264-1325), fue un maestro *chan* del siglo XIII y XIV que hace este vínculo metafórico entre el *kung-an* jurídico y el del *chan*. Así, exponemos el argumento de este monje:

El término *kung-an* es una metáfora que compara los récords de los diálogos del *chan* a los documentos del gobierno (*kung-fu an-tu*). Estos últimos encarnan la ley, la represión del desorden el gobernante realmente depende de ellos. El gobierno (*kung*) es el principio (*li*) que une los surcos de los sabios imperiales y estandariza los caminos del imperio. Los documentos (*an*) son los textos oficiales en los cuales el sabio principio se escribe. La existencia de un imperio presupone el gobierno y la existencia del gobierno presupone los documentos legales. [...] Cuando los documentos del gobierno (*kung-an*) son empleados, los principios legales están siendo efectivos. Cuando los principios legales están siendo efectivos, el imperio está en orden. Cuando el imperio está en orden, el gobierno real permanece. Ahora, cuando los medios y circunstancias de los budas y patriarcas son llamados “documentos del gobierno” (*kung-an*), es porque también son así. Después de todo, no son asuntos para la especulación individual. Tratan del principio último que corresponde con la fuente espiritual, la significación maravillosa, destruye el nacimiento y la muerte, trasciende el cálculo sensato y es proclamado por igual por los miles de millones de bodhisattvas en todas las direcciones. Más aún, este principio no puede ser comprendido a través de significados, transmitido a través de palabras, discutido en textos o pasado a través de la conciencia.<sup>158</sup>

Sin embargo, veremos que demasiada confianza en la palabra escrita tampoco era el propósito de estas colecciones. Si bien iremos desglosando los componentes del *kung-an*, por el momento es

---

<sup>157</sup> G, Foulk, *op.cit.*, p. 18.

<sup>158</sup> Chung Feng Ming, *Chung-feng ho-shang- kuang lu, apud.*, G. Foulk, “The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview”, p. 21.

importante mencionar los usos que comenzaron a tener dichos textos para el momento de la dinastía Song: a) un maestro es el juez ante el estudiante, o su interlocutor. Es decir, el maestro presenta el caso, se debate y al final él tiene la última palabra; b) el maestro juega el papel de juez frente al texto escrito sin interlocutor y c) la referencia general a los casos y levantarlos para el comentario general.<sup>159</sup>

El concepto de autoridad dentro de la tradición es el más importante para diferenciar al *kung-an* de cualquier otra práctica en el *chan*. Para concluir, el *kung-an* es una unidad de texto que tiene que verse como un caso, pero no necesariamente un problema-que-tiene-que-resolverse. Si bien en la literatura muchas veces son descritos como problemas o anécdotas e incluso acertijos, consideramos que la manera definitiva de pensarlos en español o fuera del budismo *chan*, es como casos públicos que regulan la actividad y la formación de los discípulos.

No obstante y pese a toda la controversia al respecto, los *kung-an* fueron un paso decisivo hacia la conservación e identidad de la tradición que después migró a otras regiones y se transformó aún más. En este sentido, podemos ver al *kung-an* también como una “interferencia” en el proceso de formación o transición del discípulo del *chan* hacia su devenir en maestro. Antes el maestro se cultivaba de maneras más “silvestres”, pero ahora el *kung-an* tiene un propósito claro. No quiere esperar al despertar, va hacia él. Diassetsu Suzuki acertadamente dice, “la introducción del sistema de *kōan* al zen, puro natural y elemental es a la vez un deterioro y una mejora”.<sup>160</sup> El componente “artificial” del *kung-an* tiene implicaciones educativas porque, entre otras cosas, trae a colación un debate perenne en torno a cómo nos educamos: ¿a través de la palabra hablada, la palabra escrita, la sistematización o lo espontáneo?

## 2.2. Los textos y el método: el *Wu-men kuan* (*La frontera sin puerta*) y el *Bi-yen lu* (*El registro del acantilado azul*)

El *kung-an* ya sea como un solo texto o como colección de textos tiene el papel de un “caso público” presentado a los discípulos con una serie de propósitos. Cuando el *kung-an* forma parte de una

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>160</sup> D.T. Suzuki, *Introduction to Zen Buddhism*, p. 73.

colección, entonces ya no es *un* caso aislado, sino se trata de una serie de casos que nos permiten comprender a la tradición *chan* desde distintas perspectivas. Asimismo, si tomamos un paso atrás, nos damos cuenta de otra forma de entender al *kung-an*, es decir, como un método. Si bien reconocemos que es un término complicado, en este mismo apartado intentaremos una problematización de éste con relación al *kung-an*.

De tal manera, conviene que hablemos de las colecciones de *kung-an* elegidas: el *Bi-yen lu* o *El registro del acantilado azul* y el *Wu-men kuan* o *La frontera sin puerta*. Dichas colecciones fueron elegidas por ser las seminales para la tradición del *chan* en materia de “casos públicos”. La primera colección, la más antigua, tiene 100 “casos públicos” o *kung-an* cada uno con su propio título. La segunda, posee 48 de estos casos, de los cuales algunos ya estaban en la primera. En este sentido, pensar en las colecciones nos invita a verlas en un sentido textual pero también en el sentido que tuvieron socialmente. En los siguientes apartados encontraremos una articulación de ambos elementos para el análisis de las colecciones.

En el apartado anterior hablamos de que la palabra misma, “*kung-an*” como un caso con cierta autoridad se crea o acuña hasta el siglo XIII. Ahora bien, las colecciones surgen entre los siglos X y XII d. C. ¿Cómo se volvieron textos de autoridad? La categoría de *kung-an* se creó *a posteriori*, lo cual nos indica que la creación de dichas colecciones ocurrió sin que se pretendiera su autoridad o su uso para la “enseñanza” *explícitamente*. En este mismo sentido, nos resulta interesante que el pensador nipón, D.T Suzuki, presenta a las colecciones de *kung-an* como “los libros de texto del zen”.<sup>161</sup> Con esta forma de describir al *kung-an* lo que nos resulta interesante, una vez más, es la noción de autoridad y “regulación” que las colecciones representan para la tradición del *chan* a partir de que éstas fueron creadas.

### 2.2.1. Los textos y su entorno: el contexto de las colecciones

¿Cuál es el origen de las colecciones de *kung-an*? Si retomamos que el concepto *kung-an* surge de manera *posterior* a las colecciones, entonces se vuelve complejo señalar *un* origen. Sin embargo,

---

<sup>161</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, Second Series*, p. 237.

la exposición lineal de los eventos nos puede ayudar vislumbrar por qué, eventualmente, las colecciones adquirieron su carácter de autoridad.

En este sentido, consideramos pertinente hacer un breve paréntesis en la discusión para mencionar un elemento contextual de suma importancia, el cual afectará los eventos alrededor de los *kung-an*. Hemos anunciado el problema que ya estaba presente en los budismos de la India en torno al “mejor” camino para llegar al despertar. En China, esto se reflejó, de manera predominante, en las ideas alrededor de la meditación y la actividad cotidiana como formas para conocer el *wu*, la experiencia mística de la iluminación o despertar. Esta problemática comenzó a reflejarse en la división y subsecuente formación de dos escuelas de *chan* principales.

La primera, en la que los *kung-an* están más presentes, pero no de manera exclusiva es la escuela de Linji<sup>162</sup> y la segunda la escuela Caodong. La división comenzó a partir de la muerte del sexto patriarca en un sentido geográfico e ideológico, porque la primera escuela aboga por la meditación “activa” y la segunda por la “sentada”. Esto trae complejidades pues de ahí se sigue que en la escuela Linji se piensa que el despertar llega de forma abrupta mientras que la Caodong considera que es un proceso gradual. Suzuki comenta: “la razón por la que la escuela del sur se conoce como la “abrupta” o instantánea” en contra de la escuela “gradual” del norte se debe a que sostiene que la iluminación es instantánea y no permite ningún tipo de gradación pues no hay etapas del progreso; mientras que la escuela del norte enfatiza el proceso de llegar al despertar el cual naturalmente es gradual y requiere mucho tiempo y concentración”.<sup>163</sup> Aunque esta división es tangencial a nuestro tema, es necesario tomarla en cuenta pues se verá reflejada en el contenido de los *kung-an* que obedecen a la lógica, sobre todo, de lo espontáneo.

En orden de creación primero hablaremos del *Bi-yen lu* o *El registro del acantilado azul*, el cual fue creado a dos voces. Normalmente se reconoce a Yuanwu (1063-1135) como el creador de la colección y esto es en parte cierto dado que él le dio forma. No obstante, es importante reconocer que también está presente Xuedou (980-1052).<sup>164</sup> Sobre esto podemos decir dos cosas. En primer

---

<sup>162</sup> *Vid.*, anexo 1

<sup>163</sup> D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, pp. 214-215.

<sup>164</sup> *Vid.*, anexo 1 para mayor claridad con la genealogía de ambos autores.

lugar, debe notarse la diferencia de tiempo entre estos autores pues no llegaron a conocerse en persona. En segundo lugar, dichos personajes no pertenecían al mismo linaje. Esto último es relevante porque para los siglos XI y XII las facciones Linji y Caodong del budismo *chan* estaban por consolidarse.

Si bien no nos interesa exponer con detalle sobre la vida de Xuedou, conviene decir que era parte de la facción de Yunmen, distinta a la de Yuanwu, quien tenía una relación más estrecha con la escuela Linji. Xuedou fue uno de los recopiladores de frases de la dinastía Song temprana, casos y *songgu* que posteriormente serían llamados *kung-an*. Lo que distingue el escrito de Xuedou de otros contemporáneos, es su escritura en verso.<sup>165</sup> La recopilación y articulación final terminó cerca del año 1126 después de viajar de la provincia Jiangsu, cerca de Shanghai, hasta Jiashan. Ahora bien, ¿cómo llegaron estos versos de Jiangsu al templo de Yuanwu en el monte Jiashan, en la provincia Hunan, es decir, cruzaron el territorio chino de oeste a este?<sup>166</sup> Si bien una respuesta detallada necesitaría de otro enfoque disciplinar, por el momento podemos dar cuenta del viaje físico y temporal por el que estos escritos pasaron. El uso, consolidación y transformación antes de Yuanwu fue variado. Incluso, de alguna forma, podríamos decir que en *El registro del acantilado azul* hay dos voces identificadas pero múltiples que se inscriben de manera anónima.

Podríamos situar la producción de dicho texto entre 1111 y 1112, cuando Yuanwu tiene en sus manos los cien versos de Xuedou para ser leídos y estudiados en el salón del *dharma* del Templo Jiashan en el conjunto de templos del Acantilado Azul. Sin embargo, no resolvemos mayor asunto con esta información. Heine comenta que, en realidad, la producción de este libro tomó cerca de veinte años, pues en él se plasman distintos diálogos del encuentro que se vivieron a partir del estudio del texto original.<sup>167</sup> En otras palabras, podemos especular que el libro que tenemos en nuestras manos hoy es el producto de múltiples diálogos a través del tiempo, cuyas voces principales siguen siendo las de Xuedou y Yuanwu.

---

<sup>165</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, pp. 5-6.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

Ahora bien, si recordamos nuestro *Leitmotiv* del capítulo anterior: la disputa entre lo oral y lo escrito como medios de transmisión de la sabiduría, veremos que los *kung-an* no estarán exentos de esta problemática. En 1128, Dahui, reconocido maestro *chan* de la dinastía Song tardía (1089-1163), quema el manuscrito de su maestro Yuanwu. Dicho manuscrito se intitulaba *La colección del acantilado azul* y, años más tarde, en el siglo XIV se reconstruyó y acuñó el nombre que tiene hoy, es decir, *El registro del acantilado azul* o *Bi-yen lu*.<sup>168</sup> Esta anécdota es importante en un sentido metafórico, pues se destruye la palabra escrita como si la problemática en torno a la enseñanza hubiera llegado a ese extremo. A todo esto, Heine agrega un par de puntos importantes. La aparente destrucción del *Bi-yen lu*, “se debe a una discusión entre Yuanwu y su discípulo más brillante sobre la importancia de la colección para la enseñanza, debido al putativo exceso de dependencia en el efecto literario en una tradición religiosa que favorece la reticencia mística y la simplicidad retórica”.<sup>169</sup> La “destrucción” del libro simboliza, realmente, el impacto que tuvo esta nueva forma de vivir y conservar la tradición.

¿Qué distingue *El registro del acantilado azul* de otros textos, incluso su compañero en este análisis, *La frontera sin puerta*? El lector notará que estamos dedicando más tiempo de discusión al primer texto. Esta ha sido nuestra intención dado que es el trabajo seminal de lo que después se entendería no sólo por *kung-an* sino por *chan*. En este sentido, el rasgo distintivo es el uso del lenguaje en un nivel literario y poético y, sobre todo, como un medio para desafiar, poner en duda o llevar a la duda el conocimiento último de la realidad.

Siglos más tarde, los filósofos japoneses del siglo XX problematizarán con mayores elementos conceptuales el uso del lenguaje que se da a través del *kung-an*. Es necesario notar la problemática que se señala Shizuteru Ueda, por ejemplo, pues es una disertación del conflicto que se dio entre Yuanwu y Dahui. Así, el filósofo nipón del siglo XX nos dice:

Con todo me gustaría señalar una única cuestión: la misteriosa naturaleza de las palabras. Básicamente, las palabras se utilizan para representar hechos, pero cuando son empleadas de esta forma tiene lugar un extraño fenómeno: los hechos asumen la naturaleza original de las palabras mientras que las palabras en sí mismas caen en el olvido. En otros términos, un hecho es entendido a la luz de las palabras utilizadas para representarlos. [...] Existe un peligro

---

<sup>168</sup> A.V Grimstone, “Introduction” en *Two Zen Classics*, p. 19.

<sup>169</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, p. 4.

adicional: las palabras son empleadas para definir distintos tipos de relaciones entre cosas y situaciones, pero, una vez desaparecidas las palabras en sí, se tiende a olvidar el hecho de que estas relaciones tan sólo son correlaciones verbales, [sic] y se acaba pensando que definen conexiones reales y existentes.<sup>170</sup>

Este problema de índole filosófico nos muestra una cuestión que está en el fondo de las colecciones de *kung-an*. ¿Para qué confiar en las palabras si estas son altamente engañosas? La respuesta a la esta pregunta y, probablemente al problema que Ueda presenta también, está en las propias palabras. Yuanwu argumentaba que, a partir de estos escritos, debía surgir una profunda introspección del discípulo. En este sentido no es confiar en las palabras, sino confiar en la poca fiabilidad de las palabras. Heine agrega que con Yuanwu surge una nueva retórica dentro del *chan* basada en que, afirmar la labor del discípulo o partícipe de la tradición es romper, deshacer.<sup>171</sup> Un rompimiento llevará a otra afirmación y, a su vez, ésta a otro rompimiento. Éste es el verdadero camino del *chan*.

Las palabras escritas son las que nos transportan al hecho en sí mismo. A su vez, este hecho más allá de estar compuesto de palabras, describe acciones concretas. Heine comenta que el verdadero logro de *El registro del acantilado azul* es la habilidad para mantener viva “una sensación eterna de estar participando en la inmediatez del chan original”<sup>172</sup>, el *chan* de la dinastía Tang. En este sentido, presento un caso de este texto, para comenzar a contextualizar nuestro análisis. A continuación, veamos un pasaje del caso 19, “El *chan* de un solo dedo de Juzhi Yizhi” de *El registro del acantilado azul*:

Introducción de Yuanwu:

Cuando una partícula se mueve, todo el universo está involucrado; un botón florece y todo el mundo responde. Pero, ¿qué es lo que ves cuando ninguna partícula se mueve y no abre ningún botón? Se dice que es como cortar el hilo de un carrete: un corte y lo cortas todo. O es como entintar el hilo en el carrete: lo entintas una vez y lo entintas todo. Ahora, si erradicas todas las complicaciones que te afectan y sacas el tesoro que hay en ti, encontrarás que todo está bien, arriba y abajo, antes y atrás. Si no lo has hecho aún, lee lo siguiente.

Sujeto principal: Cuando le preguntaban a Juzhi Yizhi, él sólo levantaba un dedo.

---

<sup>170</sup> Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía*, p. 30.

<sup>171</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, p. 4

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 14

Verso de Xuedou:

¡Veamos! Me gusta la manera de Juzhi Yizhi de contestar.  
¿Quién se podría comparar con él en todo el universo?  
Él soltó un bloque de madera en el oscuro océano,  
haciendo que la tortuga ciega se hundiera y nadara para aferrarse a él.<sup>173</sup>

A pesar de que Yuanwu y Dahui tuvieran una discusión que culminó en la destrucción de este texto, vemos en este ejemplo una de las preocupaciones de Yuanwu: la introspección o realización de uno mismo o cultivo de sí como el camino para conocer la naturaleza de buda. En segundo lugar, si bien hemos dicho que los *kung-an* son un momento de independencia de la India, también notamos que en este ejemplo se vislumbra esa influencia que siempre tendrá el budismo indio sobre el chino. Como Katsuki Sekida comenta, la referencia a la tortuga ciega es una historia del *Sutra del loto*. “La intención de la historia es ilustrar cómo hay una oportunidad en un millón de alcanzar la vida humana, encontrar al Buda, escucharlo y alcanzar el despertar. Pero Juzhi Yizhi logró esta hazaña milagrosa a través de su zen de un solo dedo”.<sup>174</sup>

La práctica de estudiar los casos como un medio para el despertar siguió desarrollándose, sobre todo en la escuela Linji. En este sentido nos parece relevante el análisis que hace Heine sobre la evolución del método del *kung-an*. Como vimos en el ejemplo anterior, en *El registro del acantilado azul* hay dos voces declaradas y una parte en verso. La mayoría de los casos tienden a ser muy largos porque buscan explicarle al discípulo muchos elementos. Incluso Heine comenta que un monje en el siglo XIV se refirió a la intención de Yuanwu y Xuedou con una “amabilidad de abuelas”<sup>175</sup> por explicar demasiado.

Si pudiéramos una línea temporal en el desarrollo del *kung-an* como método nos daremos cuenta de que hay una tendencia hacia la “minimización” del texto. En un continuo imaginario podemos poner al principio a Yuanwu con *El Registro del acantilado azul* y las dos voces autorales. Posteriormente, estaría Dahui, el discípulo de Yuanwu, quien inventa el *kan-hua chan*. Este

---

<sup>173</sup> Katsuki Sekida, comp., “The Blue Cliff Records” en *Two Zen Classics*, p. 197.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 198. Katsuki Sekida, al ser el compilador de las colecciones, hace una serie de interpretaciones en torno a cada caso que nos ayudan a comprender el uso del lenguaje tan enigmático de los casos.

<sup>175</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, p. 30.

método, en lugar de pensar en todo un caso, medita en palabras “clave”. Dale Wright comenta que *kan-hua chan* se traduce, literalmente, a: “la observación de la meditación del lenguaje” o “ver al lenguaje en un sentido meditativo”.<sup>176</sup> En el último lugar de nuestro continuo hacia lo minimalista, tenemos la segunda colección, es decir, el *Wu-men kuan* o *La frontera sin puerta* (1128) escrito por Wumen Huikai. En este sentido, en un recorrido panorámico por la tradición podemos notar una tendencia hacia minimizar el uso del lenguaje. Esto podría responder precisamente al conflicto entre lo oral y lo escrito. Si ya se va a emplear al lenguaje como vía para la iluminación, debe ser en la menor cantidad posible.<sup>177</sup>

Con este “proceso” ocurriendo alrededor de las colecciones que nos interesan, pensemos ahora en la segunda colección, el *Wu-men kuan*. A. Grimstone explica: “el *Wu-men kuan* es breve y va directo al punto. Está escrito, en su mayoría, un estilo brusco y conciso, es el trabajo, parecería ser, de un hombre práctico que buscaba proveer de un texto esencial para el uso de los monjes en su entrenamiento”.<sup>178</sup> En este sentido, pensemos en el único autor de tal obra, es decir, Wumen. Este texto, al ser parte de una tradición incipiente de “casos públicos” surge engarzado a *El Registro del acantilado azul*. Por lo tanto, hay varios casos que se repiten en ambas colecciones. Ahora bien, para comprender la lógica minimalista de *La frontera sin puerta*, veamos el principio del caso 1 “El *wu* de Chao Chou”:

Un monje le preguntó a Chao Chou: “¿Acaso un perro tiene la naturaleza de buda?” Chao Chou respondió: “wu”.

El comentario de Wumen:

Para dominar el *chan*, debes pasar la barrera de los patriarcas. Para obtener esta sutil realización, debes cortar por completo el camino del pensamiento. Si no pasas la barrera y no cortas el camino del pensamiento, entonces serás como un fantasma aferrándose a los arbustos y hierbas. Ahora, quiero preguntarte, ¿qué es la barrera de los patriarcas? Cómo si es esta palabra: “wu”. Esta es la puerta principal al *chan*.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> D. Wright, *op.cit.*, p. 205.

<sup>177</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, pp. 29-30

<sup>178</sup> A. Grimstone, *op. cit.*, p. 19

<sup>179</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 27.

En primer lugar, el caso comienza con el diálogo del encuentro. En este caso es un momento y acción sumamente breves: ¿el perro tiene o no naturaleza de buda? La respuesta es “mu” en japonés y en su versión china “wu”. Al traducir esta sílaba podemos entender dos cuestiones: a) no; b) segundo, vacío o nada que, como presentaremos en el capítulo 3, son formas para describir la ubicación metafísica de la iluminación. Notemos la simpleza con la que se exponen las ideas. Wumen va directo al punto: la superación de la barrera de los patriarcas significa el conocimiento del *chan*. Se llega a dicha superación a través de detenerse en la palabra *wu*.<sup>180</sup>

Ahora bien, analicemos el título de la segunda colección, pues esconde un significado más profundo. *Wu-men kuan* tiene en su propio nombre la palabra “no” o “nada” y “barrera” o “puerta”. Dicho texto, cuando se ha traducido al inglés o al español tiene dos posibilidades: *The Gateless Gate* (La puerta sin puerta) o *La frontera sin puerta*. En ambos casos notamos la idea, aparentemente contradictoria, de una frontera o una puerta que, a su vez, no tiene realmente una frontera, puerta o límite. Justamente a partir de esta metáfora surge el sistema de *kung-an* de esta colección. No olvidemos que para este momento ya se quemó *El registro del acantilado azul* por la excesiva confianza en las palabras. En este sentido, pensar en si son contradictorias o no las palabras mismas, es lo que se vuelve “una barrera” del pensamiento. Se necesita llegar al fondo de las palabras, volverse y conocer la sílaba “wu” para poder superarla. Al hablar desde el plano de la traducción, el título elegido es *La frontera sin puerta*. Puesto que las barreras representan una frontera del pensamiento más que una puerta.

¿Qué es el budismo chan?, ¿qué es el chan? Estas son preguntas que rondan en la cabeza de quien se sienta a conocer o intentar interpretar esta tradición. Sin embargo, después de la pregunta en el caso 1 de *La frontera sin puerta*, podemos dar cuenta de una cosa: el *chan* es todo y nada a la vez, el perro no tiene naturaleza de buda y sí la tiene. Sin embargo, al pensar que “no” también es “nada”, es decir, el punto de llegada de la meditación, entonces el no se vuelve posibilidad. Así, comenta R. Blyth, traductor de una de las primeras versiones en inglés de este texto:

Para entender el zen, debemos sumergirnos tarde o temprano en un mundo de no-dualidad en donde debemos trabajar con cosas que no se pueden expresar en términos de la relatividad.

---

<sup>180</sup> *Vid supra.*, p.21.

Mientras nos quedemos en el reino de esto y aquello, preguntas como ¿qué es la vida?, ¿cuál es el límite entre la vida y la muerte? [...] nunca se resolverán. Wumen compara las preguntas de naturaleza última para los seres humanos como “barreras” o “barreras de los patriarcas” en donde los maestros prueban la sinceridad y autenticidad de sus estudiantes-viajeros.<sup>181</sup>

El propio acto de hacerse preguntas que aludan a una dualidad ya sea, vida o muerte, día y noche, sí y no son problemáticas porque representan un estado previo al despertar, las cuales son “barreras” o “pruebas” que los estudiantes deben comprender para seguirse formando. Con el paso del tiempo se ha podido señalar a las palabras clave (*kan'hua chan*) como las barreras. En este sentido, Wumen, a diferencia de Yuanwu, tiene un objetivo claro detrás de la creación de este texto. Recordemos la línea que Heine traza entre Yuanwu y Wumen: una tendencia creciente hacia lo minimalista. Lo interesante es que en el continuo expuesto, solamente hay un siglo de diferencia en el cual se desarrolla y consolida un método *en el kung-an*. Wumen llegó para crear un texto más simple, aunque no menos rico en material para el análisis. *La frontera sin puerta* ya no busca explicar “con amabilidad de abuela” sino que busca llevar al discípulo directo al punto, al despertar a pesar de que pueda resultar áspero dicho proceso.

Una vez que hemos situado el contexto de las colecciones, debemos preguntarnos cómo se fue creando una estructura “base” para todos los casos respectivamente. Asimismo, surge la pregunta por la sistematización de los casos en un sentido textual y, sobre todo, en un sentido metódico.

### 2.2.2. Estructura y sistematización de las colecciones a través del tiempo

Cuando comenzamos el análisis de la estructura individual de cada caso y su correspondiente colección, debemos advertir un problema. Los autores, es decir, Yuanwu y Wumen, no pensaron en una estructura “deliberada” o “declarada”. De tal manera, la estructura que podemos analizar hoy, entendida como el esqueleto de cada caso, corresponde a interpretaciones y comentarios hechos de manera posterior. En este sentido, esto es un reflejo de cómo los autores, sobre todo Yuanwu, no consideraron las posibilidades que la sistematización de los casos tendría para las futuras generaciones del *chan*.

---

<sup>181</sup> R. Blyth, “Introduction” en *Mumonkan*, p. viii.

La estructura entonces debe ser entendida, en la medida de lo posible, desde el propio contexto de cada colección. En este sentido, es necesario rescatar algunas de las nociones que comentamos en el apartado anterior. En primer lugar, señalamos cómo los dos textos representan un movimiento continuo hacia la sencillez, pensando en el método, comenzando con *El registro del acantilado azul* y terminando con *La frontera sin puerta*. En segundo lugar, ponemos en cuestión la idea de que el *kung-an* es representativo de la tradición y por ende un texto de autoridad. En el propio análisis de la estructura podemos ver cómo se fragua “la autoridad” o “la doctrina” del *chan* reflejada en la intención y propósito que las colecciones fueron adquiriendo con el paso del tiempo.

El *chan* siempre rehusó de la palabra escrita o bien, a la teorización como una forma de definición. De tal manera, podemos decir entonces, que el *chan* en gran medida se “define” a través de la práctica. Entonces, ¿por qué tantos registros escritos? Concretamente, ¿por qué hacer *El registro del acantilado azul* o *La frontera sin puerta*? El *chan* se esconde detrás de la palabra escrita. La palabra no representa la verdad última, pero transporta a quien lo estudia hacia el *chan* o bien, el discípulo va de la mano con el *chan* durante su estudio.

El *kung-an*, si bien está escrito, no se refiere a conceptos teóricos, por lo menos no de manera inmediata. Más bien, viaja en el tiempo con el discípulo y revive en él aquellos diálogos del encuentro tan atesorados de la dinastía Tang. Heine lo ha nombrado “una sensación de ser partícipe”, Ueda ha dicho “llegar a ser la comprensión del koan”.<sup>182</sup> En este sentido, podemos establecer una clara distinción con la familia de los *yulu* (registros escritos) y todo el cuerpo de sutras que provenían, principalmente, de la India. En estos últimos el tratamiento de elementos abstractos y filosóficos es mucho más evidente que en los *yulu*.

A pesar de su sistematización, el *kung-an* sigue siendo una transmisión especial fuera de la doctrina, tal como el *chan* ha pretendido ser desde Bodhidharma, su fundador chino. Este concepto es aclarado y contextualizado en *La frontera sin puerta*:

El budismo hace la mente su fundamento y la no-puerta su puerta. Ahora, ¿cómo se puede pasar a través de esta no-puerta? Se dice que las cosas que pasan a través de la puerta nunca

---

<sup>182</sup> S. Ueda, *op.cit.*, p. 49.

pueden ser tus propios tesoros. Lo que se obtiene de circunstancias externas al final perecerá. Sin embargo, tal dicho ya está alborotando las olas cuando no hay viento. [...] Pues para aquellos que intentan entender a través de las palabras de los demás están golpeando a la Luna con un palo; rascando un zapato cuando el pie es quien tiene comezón. ¿Qué preocupación tienen ellos con la verdad?<sup>183</sup>

En dicho pasaje podemos notar esta aparente contradicción en los *kung-an*. Pues ellos usan a la palabra escrita y pretenden estar fuera del marco de la doctrina o escritura. Al mismo tiempo, este caso nos dice que cualquier fuente exterior no será útil. A pesar de que en ambas colecciones el número de casos (*kung-an*) sea siempre el mismo y el orden también, Wumen quiere que sus lectores vean más allá del orden, de la fuente exterior. Él aboga, desde un punto de vista menos “cariñoso” que Yuanwu, por la apropiación y resignificación de los casos. En este sentido, realmente no existe una estructura, un orden declarado, aunque haya *kung-an* que se usen al principio de la preparación del discípulo y otros al final. Sin embargo, para la gran mayoría de los casos, el discípulo hace su recorrido. Tanto es así que ambos textos están escritos en una voz omnipresente, concedora del pasado y, a su vez, se dirige en segunda persona al lector.

Ahora analicemos las estructuras. Primero veremos la estructura o “esqueleto” de los casos en *El registro del acantilado azul* para analizar después uno de sus 100 casos. Posteriormente, haremos lo mismo ahora con *La frontera sin puerta*.

Veamos la estructura que presentan los estudiosos “externos” del *chan*. Un ejemplo es la que propone Thomas Cleary en la introducción a su traducción inglesa.<sup>184</sup> Considero pertinente rescatar esta propuesta pues señala las partes que conforman un caso, sin mayor problematización.

Indicador<sup>185</sup>: se trata de una introducción de Yuanwu, [debido a la destrucción del texto], en algunos casos no está presente. Caso<sup>186</sup>: el *kung-an*, el caso público registro de la tradición del

---

<sup>183</sup> Katsuki Sekida, “Mumon’s Preface”, *op.cit.*, p. 26.

<sup>184</sup> Cleary sugiere llamar a esta estructura el “formato” que utiliza para presentar su traducción. Al tener una segunda traducción al inglés de Katsuki Sekida, podemos notar que en la de Cleary hay más elementos. No obstante, los más básicos se mantienen en ambas. Sin embargo, tiendo a preferir la edición de Sekida dado que él era japonés y tenía más proximidad con la naturaleza del chino.

<sup>185</sup> *Cfr.*, K. Sekida, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*. En la traducción de Katsuki Sekida se utiliza el término “Introducción de Yuanwu”

<sup>186</sup> De igual manera, en la edición de Sekida a este apartado se le llama “sujeto principal”.

chan o escritura budista. Notas<sup>187</sup>: aclaraciones de Yuanwu en algunos puntos de cada caso. En los textos chinos, las notas se ponen en el mismo texto, pero en la traducción las hemos separado como una nota a pie de página occidental [...] Comentario<sup>188</sup>: siempre de Yuanwu y está presente en todos los casos. Verso: de Xuedou, intercalado por aclaraciones<sup>189</sup> de Yuanwu, las líneas de los versos son más bien unidades individuales en cuanto a la forma y contenido que las secciones en prosa [...]. Los casos y versos deben ser leídos como un entero al mismo tiempo. Comentario: de Yuanwu sobre el verso y su relación con el caso.<sup>190</sup>

Después de esta exposición, queremos señalar que la idea el *kung-an* como un caso público, solamente se refiere a la parte denominada como “caso” y no está del todo claro si Xuedou los conocía en esta forma antes de crear sus poemas. Los demás elementos fueron configurados por Yuanwu, tanto así que algunos casos se repiten en el *Wu-men kuan*, aunque en esta colección hay modificaciones.

Ahora bien, al respecto de esta estructura, Heine presenta algunos conceptos ilustrativos en chino. Este autor se refiere al estilo de Yuanwu como una estructura con múltiples capas que contiene varios elementos, similares a los que propone Cleary. Los principales estilos interpretativos en *El registro del acantilado azul* “incluyen el uso de una introducción (*chuishhi*) para setenta y nueve de los casos, con frases de remate interlineales (*zhuoyu* o *zhujiào*) en todos los casos y en los versos de Xuedou y [por último] comentario en prosa también conocido como reacción evaluadora (*pingchang*)<sup>191</sup>”.<sup>192</sup>

Ahora detengámonos en este último concepto: *pingchang*. La traducción que Heine escoge es “reacción evaluadora”. Esta parte de cada caso es única a esta colección. En primera instancia se refiere a los comentarios en prosa que Yuanwu hace. Como se puede ver en el ejemplo citado más

---

<sup>187</sup> Este apartado no está presente en la edición de Sekida. Sin este apartado es difícil visualizar el diálogo que están teniendo ambos autores.

<sup>188</sup> Las secciones de “comentarios” no están presentes en la edición de Sekida. Si bien en la práctica o método del chan, como explicaré más adelante no es indispensable esta sección, para fines de esta investigación es necesario tener en mente las secciones de comentario.

<sup>189</sup> Los comentarios sobre el verso en el verso de Yuanwu solamente están presentes en la traducción de Thomas Cleary.

<sup>190</sup> Thomas Cleary, “Introduction” en *The Blue Cliff Record*, p. xxviii.

<sup>191</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening a Sword at the Dragon Gate*, pp. 27-29. Sobre el origen de este término tenemos la unión de dos palabras: *ping* y *chang*. La primera se puede traducir por “respuesta crítica” y la segunda por “anunciar” o “cantar”. En este sentido, *pingchang* se refiere a “anunciar o cantar una respuesta crítica”.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 27.

abajo, son comentarios que aluden a otros personajes e historias del *chan*. Estaban pensados para ser leídos en voz alta y, en muchos casos, es el registro de lo que Yuanwu alguna vez dijo, de manera más espontánea, sobre los casos y versos en cuestión. Sin embargo, Heine agrega un segundo significado a *ping-chang*: “de manera más general el término se refiere al panorama de comentarios en su totalidad presente en toda la colección, incluyendo las puntualizaciones de Xuedou y Yuanwu, como un reflejo del mensaje espiritual en el texto sobre la percatación de sí mismos”.<sup>193</sup> Esto quiere decir que el *pingchang* es una especie de guía que orienta o lleva al discípulo hacia la Gran Duda, el despertar, la percatación de sí. En este sentido, más allá del “caso” que sólo es un elemento dentro de cada *kung-an*, el *pingchang* pretende ser un “andamiaje” o “guía” para quien estudia al *kung-an*.

En la introducción a *El registro del acantilado azul*, los discípulos de Yuanwu comentan sobre el “propósito” de su texto, es decir, la paciencia del maestro a través del texto. Esto lo podemos ver en la introducción a *El registro*: “A menos que estemos dispuestos a renunciar a nuestras ataduras, no podemos apreciar la invaluable joya de nuestra verdadera naturaleza. Cada caso de *El registro del acantilado azul* nos muestra no sólo dónde encontrar la joya, pero también cómo excavarla, cortarla y pulirla para sacar su belleza inherente y magnificencia”.<sup>194</sup> Con estos elementos, entonces, podemos analizar un ejemplo de la colección que nos permita un acercamiento a la “estructura” que acuñaron en un primer momento gracias a sus autores y con el paso de los siglos.

En esta ocasión hablaremos del caso 21, intitulado “La flor de loto de Chih-Men y el loto se va” y haremos una mención a todos los apartados del caso. Sin embargo, en futuras citas solamente presentaremos pasajes. En un primer momento se presenta la introducción de Yuanwu, es decir, el indicador, según la clasificación de Cleary:

Preparar la pancarta del *dharma* y establecer la enseñanza del *dharma* es como agregar flores al brocado. Si arrancas las anteojeras y el bozal y descansas tu carga, entrarás en un tiempo de gran paz. Si logras dominar las palabras trascendentes, podrás distinguir tres esquinas de una. De lo contrario, como siempre, escucha lo siguiente.<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup> *Idem.*,

<sup>194</sup> Edición de Thomas Cleary, texto de autor desconocido, “Original Preface to The Blue Cliff Record” en *The Blue Cliff Record*, p. xxxiv.

<sup>195</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, pp. 202-203.

Seguido de esto, la colección nos presenta el caso principal o “sujeto principal”. En estas líneas se debe comprender la totalidad del caso.

Un monje le preguntó a Chih Men: “¿Qué será la flor de loto cuando aún no ha salido del agua?” Chih Men respondió: “La flor de loto”. El monje dijo: “¿Qué me dice de cuando haya salido del agua?” Chih Men dijo: “El loto se va”.<sup>196</sup>

Después del caso, Yuanwu agregó unas notas como guías para la comprensión del caso. Las citamos a continuación:

1. El gancho está en tierra libre de dudas. Lavando un montículo de tierra en el lodo. ¿Cómo recibió estas noticias?
2. Uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete. Él aplasta a todos sobre la tierra. No vayas adentro de la cueva fantasma para vivir. Una vez más, el monje toma este camino.
3. Yu Chou (el que vive en el norte) todavía está bien: el peor sufrimiento lo encuentras al sur del río. Dos cabezas, tres caras. Él mata a todos en la tierra con su risa.<sup>197</sup>

Después de estas notas, se sigue el primer comentario de Yuanwu, en prosa, al respecto del caso principal. Solamente colocaremos un pasaje de este comentario para ejemplificar su longitud y complejidad:

#### Comentario de Yuanwu

En cuanto a tratar con personas de acuerdo con sus potenciales, Chih Men ha conseguido poco. Cuando nos referimos a cortar la miríada de corrientes, él está muy lejos. Pero digamos, ¿a caso esta flor es la misma antes y después de que surja del agua? Si puedes ver este camino, yo te diré que ya has tenido una entrada. Sin embargo, si dices que es igual, confundes tu naturaleza de buda y nublas la verdadera talidad. Si dices que es diferente, mente y ambiente no han sido olvidados y bajas para viajar por el camino de la interpretación. ¿Cuándo cesarás?

Dime, ¿cuál es el significado del antiguo [caso]? En realidad, no hay tantas preocupaciones. Es por esto por lo que T'ou Tzu dijo, “Solamente evita el apego a los nombres y las palabras, la clasificación y las frases. Si has entendido todas las cosas, naturalmente no estarás apegado a ellas. Entonces, no hay multiplicidad de gradaciones de las diferencias, recibes todas las cosas, pero todas las cosas no serán capaces de recibirte. Fundamentalmente, no hay ganancia

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>197</sup> T. Cleary, *trad.*, *The Blue Cliff Records*, p. 139. Este apartado de los casos solamente se encuentra en esta edición. Las ediciones más contemporáneas optan por omitirlo.

o pérdida, ni ilusiones o sueños, ni multiplicidad de nombres. ¿Es posible engañarlos a ustedes? Dado que todos hacen preguntas, por lo tanto, hay palabras. Si ustedes no preguntaran, ¿qué me pedirían decir que estuviera bien? Todas las preocupaciones son las que así las hacen: nada de eso me concierne. Un antiguo [caso] dijo: “Si tú quieres saber el significado de la naturaleza de buda, debes observar el tiempo, las estaciones, las causas y condiciones”.<sup>198</sup>

Posteriormente, podemos encontrar el verso “original” de Xuedou, entre el primer comentario de Yuanwu y el segundo. Sólo citaremos el verso, dejando fuera el comentario secundario al verso:

Verso de Xuedou:

¡La flor de loto se va! ¡La flor de loto!  
Él es tan amable de contarte sobre ellas.

[*Comentario de Yuanwu*]<sup>199</sup> Amabilidad de abuela. Un caso público manifiesto. Su patrón ya se ha revelado.

La flor saliendo del agua - ¿cuál es la diferencia, antes o después?

[*Comentario de Yuanwu*] Lavando un montón de tierra en el lodo. Si los dividimos está bien, pero tú no puedes ponerlos en un bulto.

Si tú merodeas, ahora al norte del río.  
Ahora al sur del río,  
Preguntándole al maestro Wang y a otros.

[*Comentario Yuanwu*] ¿Dónde está el maestro? ¿Por qué preguntarle al viejo maestro Wang? Solamente estás gastando tus sandalias de paja.

Mientras una duda se asienta, otras surgirán,  
Y estarás en perplejidad pregunta tras pregunta.

[*Comentario Yuanwu*]: Yo las entierro en un hoyo. Eres tú quien duda. No evitarás sentimientos de duda sin un respiro. Habiendo golpeado, yo digo ¿entiendes?<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>199</sup> El comentario de Yuanwu sobre las líneas del verso de Xuedou no siempre aparece en las traducciones contemporáneas. Para rescatar este comentario, estoy basándome en la edición de Thomas Cleary de 1977. Si bien en la práctica contemporánea del *chan* quizá no se mencione este “comentario al comentario” es importante rescatarlo para exponer la multiplicidad de voces en un caso.

<sup>200</sup> T. Cleary, *op.cit.*, p. 142 y K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, p. 203. La traducción del verso se hizo con ayuda de ambas ediciones en inglés.

Como ya habíamos señalado, después del verso sigue un comentario en prosa, igual en longitud y contenido al primer comentario. Los lectores podrán notar que los casos de *El registro del acantilado azul* son muy largos y complejos. Fue la propia tradición y sus actores quienes con el paso del tiempo fueron puliéndolos para dar mensajes más cortos. Al ver un caso de *El registro del acantilado azul*, notemos la importancia del diálogo escrito a dos voces. En ocasiones este mismo diálogo es el que actúa como la guía para el discípulo pues se aclaran ideas y conceptos. Sin embargo, en otras ocasiones se socavan uno a otro. Heine comenta: “Yuanwu hace comentarios que expresan admiración al mismo tiempo que ponen en tela de juicio o intenta girar mucho de lo que Xuedou articuló”.<sup>201</sup> Este fenómeno no pasa en el *Wu-men kuan*.

En *La frontera sin puerta* es posible apreciar cómo la estructura es más reducida o bien, más puntual que en *El registro del acantilado azul*. Para iniciar con la problematización es necesario tomar en cuenta que *La frontera sin puerta* es un texto escrito a una sola voz, a pesar de estar “inscrito” en la tradición de *kung-an* y en el continuo del cual ya hemos hablado. Wumen, un monje del *chan* del siglo XIII se dedicó a “pulir” los casos que ya estaban presentes de distintas formas en la tradición del *chan*. En este sentido, la colección es más corta que la precedente, constando de 48 casos.

Para el año 1228, Wumen ya estaba inserto en la tradición y método del *kung-an*. En este sentido recordemos que el estilo es mucho más directo, por lo tanto, no está presente la noción de *pingchang* ni una preocupación por explicar con *más palabras*. La creación del *Wu-men kuan* tiene un propósito formativo considerablemente más patente que *El registro del acantilado azul*. Si bien los 48 casos no tienen un orden determinado, es decir, de simple a complejo, sí podemos notar una clasificación basados en el “propósito” que cumplen dentro del camino de formación del discípulo<sup>202</sup>. Aquí notamos la cualidad “metódica” en los casos. En este sentido, Shudo comenta:

Como es el caso al interior de nuestra propia casa (eso es, la escuela Linji), hay maestros sin visión que nos hacen trabajar con el *Wumen kuan*, investigando cada caso en orden, uno tras

---

<sup>201</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record*, p. 11.

<sup>202</sup> Cabe mencionar que la mayoría de los estudios académicos que se han hecho sobre esta colección son desde la perspectiva del budismo zen en Japón. Esto se debe a que dicha colección viajó a Japón a los pocos años de haber sido publicada y fue más usada en ese territorio gracias a que la escuela Rinzai (Linji en chino) lo retomó.

otro, desde el primero hasta el cuarenta y ocho. Son unos ilusos que no saben nada sobre la intención de Wumen Hui-ka'i cuando él dijo “no los traten en orden, del primero al último.”<sup>203</sup>

Al seguir esta línea de ideas, Seiko Hirata explica que es necesario seguir una clasificación más “clásica” para pensar en los *kung-an* de esta colección en tres tipos. Primero, *li-chi* que son los casos en los cuales el maestro *chan* guía a los discípulos enseñándoles a concentrarse en la suposición e idea general del *kung-an*. Después, *chi-k'an* se refiere al método en el que el maestro guía a los discípulos dándoles directamente pistas y sugerencias individuales. Por último, *hsiang-shang* pues esta palabra quiere decir “arriba” y se refiere a cuando el maestro rompe con los otros métodos y le indica al discípulo que vaya más allá o bien, más arriba de ellos.<sup>204</sup> En el siguiente apartado exploraremos un poco acerca de qué contenido tendrían dichas clasificaciones.

En este sentido, para presentar una estructura “ejemplo” de *La frontera sin puerta* elegimos uno de los casos que ya estaba presente en *El registro del acantilado azul*.<sup>205</sup> Si bien no incluiremos el caso de dicha colección, tomando como referentes lo discutido anteriormente, podemos imaginar que el caso en cuestión tuvo unas modificaciones considerables. Veamos entonces el caso 18 del *Wu-men kuan*, intitulado: “Las tres libras de linaza de Dongshan”. Podemos notar la presencia del caso principal, siendo lo primero que se expone. Después, el comentario de Wumen al caso. Finalmente, sigue el verso del caso hecho también por Wumen.

Un monje le preguntó a Dongshan, “¿qué es el Buddha? Dongshan respondió, ¡tres libras de linaza!”<sup>206</sup>

Comentario de Wumen: El viejo Dongshan obtuvo el pobre zen de una almeja. Abrió las dos mitades de la concha un poquito y expuso todo el hígado e intestinos del interior. Pero dime, ¿cómo ves a Dongshan?

El verso de Wumen:

“Tres libras de linaza” vinieron barriendo todo:  
Cerca estuvieron las palabras, pero más cerca el significado.  
Aquellos que argumentan sobre el bien y el mal

---

<sup>203</sup> S. Hirata, *Mumonkan*, apud. I. Shudo, “The Wu-men kuan: The Formation, Propagation, and Characteristics of Classic Zen Koan Text” en *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, p. 231.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 232.

<sup>205</sup> Cfr., Katsuki Sekida, comp., “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, p. 179.

<sup>206</sup> En la versión de Katsuki Sekida, se deja en japonés: *masagin!*

Son los que están esclavizados por el bien y el mal.<sup>207</sup>

En este sentido, podemos notar cómo el “mensaje” en el *kung-an* es directo. Incluso podemos comentar una diferencia de tono en esta colección en comparación a su antecesora. Wumen buscaba crear una colección de casos que le permitieran al discípulo superar todas las barreras, las ataduras a este mundo. De tal manera, si bien cada caso conlleva un estudio arduo de cada una de las palabras, el discípulo, con la adecuada guía, puede llevar a cabo este “entrenamiento” o “cultivo de sí” de forma autónoma.

En este apartado hemos hablado sobre la estructura que los textos fueron adquiriendo con el paso del tiempo y la que sus propios autores le dieron. De esta manera, consideramos que la diferencia más importante entre ambas colecciones radica en la cantidad de comentarios, reflexión evaluativa o *pingchang* que presentan. Esto responde a un cambio en el método de enseñar el *kung-an*, pues a lo largo de tres siglos, además de pasar de lo oral a lo escrito, también se fue puliendo la manera de enseñar. Gracias a dicho proceso, los *kung-an* se volvieron textos de autoridad religiosa por dos elementos que he señalado ya, pero vale la pena puntualizar.

En primer lugar, los *kung-an* comienzan a ser un método, el cual va acompañado de una forma de vida monástica establecida que gira alrededor de a) la relación entre el maestro y sus discípulos y b) el cultivo de sí, tarea sumamente individual. En segundo lugar, además de llevar al discípulo hacia el conocimiento del *dharma*, funcionan como textos de identidad que recuperan el pasado de la tradición. En este sentido, si bien las sociedades han cambiado y el *kung-an* se practica en un sinnúmero de países, siempre van a hacer alusión a una época histórica que le da sentido a la tradición todavía. Si bien hay muchas “respuestas”, el problema que el *kung-an* presenta no está sujeto a la vigencia del tiempo.

En el siguiente apartado revisaremos varios ejemplos de *kung-an* de ambas colecciones partiendo de ejes temáticos como la identidad, el uso del lenguaje enigmático, la paradoja, entre otros elementos. El propósito del siguiente apartado, entonces, es exponer cómo se ponen en juego la estructura y el contenido para transmitir, a través del lenguaje y distintas anécdotas, distintos

---

<sup>207</sup> Katsuki Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 71.

caminos hacia el *dharma*. En este preciso sentido es que podemos pensar en el *kung-an*, además de un caso público, como un método, un camino.

### 2.2.3. Textos de identidad, paradoja y misterio: distintas vías para llegar al *dharma*.

Cuando pensamos en una forma o criterio para exponer a los *kung-an*, parece ser que aparentemente no hay una forma de categorizarlos. Sin embargo, precisamente en esta disimilitud, es que encontramos un punto de encuentro que es la noción de “incertidumbre” ampliamente desarrollada por Steven Heine. Dicha noción, como enuncia Heine a continuación, debe entenderse en dos sentidos. En primer lugar, como la *sensación* que produce en quien estudia los *kung-an* y, en segundo lugar, como una categoría de análisis para situar a los *kung-an*, es decir, el punto de encuentro al que hemos hecho alusión. Ambos conceptos, como veremos, están vinculados entre sí. Heine comenta que en la primera acepción de “incertidumbre” debemos notar que los textos, especialmente de *El registro del acantilado azul*, se caracterizan por una profunda ambigüedad e “inconclusividad” deliberada: “Esta aproximación [es decir, a los *kung-an* por Yuanwu] deposita toda la responsabilidad de la percatación de sí en el discípulo, quien a través de lidiar con múltiples perspectivas retóricas sin detenerse o limitarse, obtiene la liberación espontánea”.<sup>208</sup> De tal manera, se produce la incertidumbre en el discípulo y precisamente esta falta de *una* respuesta definitiva es la que lleva al discípulo a cuestionarse el camino hacia la percatación de sí. En otras palabras, sin la incertidumbre, no habría iluminación.

Ahora bien, la segunda acepción de este concepto, como una herramienta y categoría de análisis, deviene de la primera cuestión. Esto se debe a que Heine propone abordar al texto a partir de esta “inconclusividad”, es decir, a partir de esta incertidumbre en las palabras mismas por su propia ambigüedad y ya no como la sensación provocada en quien estudia al *kung-an*. Esto nos lleva a pensar en que no podemos abordar a los *kung-an* con nuestras categorías de análisis habituales, postura que debe tomarse para adentrarse en los *kung-an*. En este sentido, Heine desarrolla la noción de incertidumbre, en tanto concepto y herramienta de la siguiente forma:

---

<sup>208</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening a Sword at the Dragon Gate*, p. 1.

[La noción de incertidumbre] busca desentrañar el método distintivo de pensamiento y acción del discurso en *El registro del acantilado azul*, el cual apoya la indeterminación en niveles literarios y de experiencia como la clave para la percatación de sí. La incertidumbre indica que el objetivo principal del despertar del chan es reconocer la ambigüedad constructiva que viene con aceptar las cuestiones perennes, elementos cruciales en la búsqueda por la percatación de sí espiritual.<sup>209</sup>

Si bien Heine utiliza este concepto para referirse específicamente a *El registro del acantilado azul*, consideramos que también nos ayuda a comprender la evolución de los *kung-an* hacia la segunda colección, es decir, *La frontera sin puerta*. Para Wumen, aunque la intención detrás de la elaboración de cada caso es mucho más específica o bien declarada, se mantiene la intención de dejar elementos inconclusos para llevar hacia el cuestionamiento y a la eventual percatación de sí. La noción de incertidumbre es lo primero con lo que el discípulo se enfrenta cuando apenas comienza su estudio en el *chan* y precisamente crea la necesidad de acompañamiento entre maestro y discípulo al interior del *chan*.<sup>210</sup>

Por lo tanto, los *kung-an* que presentamos a continuación no pretenden de ninguna manera ser una representación exhaustiva, sino una selección entre ambas colecciones, que consideramos que son una representación de la noción de incertidumbre y cómo cambia con cada caso y entre cada colección.

\*\*\*

Si el lenguaje ya tenía un papel importante en el *chan*, consideramos que en los *kung-an* éste tendrá un papel protagónico. La poca fiabilidad de las palabras y cómo, al ponerlas en tela de juicio, se pone en cuestión nuestra comprensión de la realidad misma, será uno de los ejes textuales más importantes. En este sentido, ningún *kung-an* hará referencia precisa a un texto o escritura “sagrada”. Más bien, las palabras son utilizadas como un medio para relatar una acción<sup>211</sup>. Dicha acción puede ser un golpe, un grito o un movimiento con el cuerpo. Pensemos en dos ejemplos,

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>210</sup> Nos referimos al concepto y/o personaje del *bodhisattva*, tema que fue desarrollado en el capítulo 1.

<sup>211</sup> La referencia a las acciones también es un vínculo importante con la escuela Linji de budismo a la cual ya nos hemos referido.

uno de cada colección para condensar esta idea. En primer lugar, analicemos el caso 53 de *El registro del acantilado azul*, “Los patos salvajes de Pai Chang”:

Introducción de Yuanwu:

El universo no tiene un velo; todas sus actividades descansan abiertas. A donde sea que vaya, no encuentra ninguna obstrucción. En todo momento él se comporta independientemente. Cada una de sus palabras carece de egocentrismo, y aún así todavía tiene el poder de matar a otros. Dime, “¿a dónde fue el viejo a descansar?” Ve lo siguiente:

Caso principal:

Cuando el gran maestro Ma estaba caminando con Pai Chang, vieron a un pato salvaje volar. Ma dijo: “¿Qué es eso?”. Pai Chang respondió: “Es un pato salvaje”. “¿Dónde está?” dijo Ma. “Se ha ido volando”. Ma al final le dio un pellizco fuerte en la nariz a Pai Chang. Pai Chang lloró del dolor. Ma dijo, “¡Eso! ¿acaso pueden irse volando?”.

Verso de Xuedou:

¡El pato salvaje! ¿Qué, cómo y dónde?  
Ma ha visto, hablado, enseñado y agotado  
el significado de las nubes de la montaña y los mares iluminados por la luna.  
Pero Pai Chang no ha entendido pues se ha ido volando  
¿Voló? Pero si Ma Tsu lo detuvo  
¡Habla! ¡Habla!<sup>212</sup>

En este caso, queremos mencionar tres situaciones para que la consideración de los lectores. La primera está en la pregunta: ¿a dónde fue el viejo a descansar? A partir del análisis textual que hace Sekida, podemos señalar que Yuanwu se está dirigiendo al lector y le está invitando a que viva la experiencia del viejo antes descrita. En este sentido, este caso es un ejemplo de la vivencia pasada “revivida” a través del discípulo.<sup>213</sup> En segundo lugar, pensemos en el pato. En una vivencia no iluminada uno se entretiene con el mundo alrededor de uno. Cuando Pai Chang reconoce que se ha ido volando es porque él es el pato que sigue disperso y volando alrededor de la verdad última. Esto mismo causará que Ma Tsu le propine un pellizco para que comprenda que en esas dilaciones no está el conocimiento del *wu*.

---

<sup>212</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, p. 293.

<sup>213</sup> *Ibid.*, pp. 293-294.

Ahora veamos el caso 37 de *La frontera sin puerta* en donde también se describe una acción “específica”, pero de manera un tanto distinta:

Un monje le preguntó a Chao Chou, “¿Cuál es el significado de que Bodhidharma haya venido a China?” Chao Chou respondió: “El cedro en el jardín”.

Comentario de Wumen:

Si entiendes la respuesta de Chaou Chou inmediatamente, no hay un Shakya ante ti, ni un Maitreya<sup>214</sup> que vendrá.

Verso de Wumen:

Las palabras no pueden expresar las cosas;  
El discurso no llega al espíritu  
oscilando entre palabras, uno está perdido;  
Bloqueado por las frases, uno está desconcertado.<sup>215</sup>

Este *kung-an* tiene varios puntos que son interesantes. La mención a Bodhidharma condensa la historia de cinco siglos en un breve texto. ¿Cuáles son las implicaciones para la identidad de la tradición? La aparente respuesta nos deja más perplejos que al comienzo. Para eso es necesario atender la respuesta-descripción-acción que hace Chaou Chou: “el cedro en el jardín”. ¿Cómo podemos saber si entendimos la respuesta de Chao Chou inmediatamente? Un maestro *chan* conoce su monasterio a la perfección. Incluso podemos decir que el espacio exterior es un reflejo de la situación interior del monje iluminado. El maestro está íntimamente relacionado y vinculado con lo que le rodea. En este sentido estamos refiriéndonos a la acción de *mirar*. Las palabras no nos dirán mayor cosa, es cuestión de mirar al cedro hasta que nos volvamos el propio cedro.

Nos gustaría presentar dos casos más de cada colección respectivamente para ejemplificar la cuestión de la incertidumbre a través de la perplejidad. Es importante que al momento de pensar en la idea de educación no la pensemos como un proceso lineal y graduado en el sentido al que estamos comúnmente habituados a pensarlo. Nuestra intención al exponer los siguientes casos no es resolverlos cabalmente, sino dejar al mismo lector en estado de perplejidad. ¿A dónde quieren

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 111. Shakya es el buda del pasado y Maitreya el del futuro.

<sup>215</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 110.

llevar estos casos?, ¿nos quieren llevar a algún lado? Para abordarlos es indispensable dejar a un lado la idea de que son acertijos lógicos. ¿Qué es el sentido en la tradición del budismo *chan*?

El siguiente caso es el número 16 de *El registro del acantilado azul*. Este nos interesa porque emplea el lenguaje de una manera misteriosa y singular además de ser profundamente metafórico. Este caso se intitula: “La instrucción de Ching Ching sobre picotear y golpear”:

Caso principal:

Un monje le dijo a Ching Ching: “Quiero picotear desde el interior. ¿Me podrías ayudar a golpear desde afuera?” Ching Ching dijo, “¿Podrías obtener la vida o no?” El monje dijo, “Si yo no pudiera obtener la vida, me volvería un hazmerreír”. Ching Ching dijo: “Tú también eres un compañero entre la hierba”.

Verso de Xuedou:

El viejo Buddha tiene su forma de enseñar,  
la respuesta del monje no tuvo ningún aplauso.  
Desconocidos son el uno al otro, la gallina y el pollo,  
¿Quién puede picotear cuando el golpe llega?  
Afuera, el golpe fue dado,  
adentro el pollo se quedó.  
Una vez más el golpe se dio;  
Los monjes alrededor del mundo intentan el truco en vano.<sup>216</sup>

Este caso es fascinante. A través de la metáfora entre la gallina y el pollo, se pone la cuestión de la enseñanza a través de un problema: ¿se picotea o se golpea el cascarón del huevo?, ¿quién y cómo enseña la verdad del Buda? Pensemos en la perplejidad en la que este caso nos deja. El sentido de un *kung-an* en la práctica es que funja como medio para acompañar al estudiante. Si bien es alarmante la falta de sentido aparente, el maestro se adapta y acompaña al estudiante hacia el final. Esto se ve representado en la “cooperación” que se da entre el pollo, quien está adentro del cascarón, y la gallina, como una ayuda externa. Si tomamos en cuenta estos elementos la primera confusión en la que nos encontrábamos se esfuma. Éste también es uno de los propósitos del *kung-an*: disuadir a todo aquel que no está dispuesto a dedicar su vida al *chan*.

---

<sup>216</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, p. 188.

Sobre la línea de “lo confuso” queremos exponer un último *kung-an* ahora de *La frontera sin puerta*. En este caso, debemos advertir que la repetición de las frases también es un elemento muy usado para “marear” el significado de las frases y versos. En este sentido, veamos el caso 16 de *La frontera sin puerta* llamado “Cuando suena una campana”:

Comentario de Wumen:

Al estudiar el zen, no deberías dejarte oscilar por los sonidos y las formas. Aunque obtienes una visión cuando escuchas una voz o ves una forma, esto es simplemente el camino ordinario de las cosas. ¿Acaso no sabes que el verdadero estudiante zen ordena los sonidos, controla las formas, tiene la visión clara en todo evento y es libre en toda ocasión?

Dado que eres libre, sólo dime: ¿El sonido viene a la oreja o la oreja va al sonido? Si ambos sonido y silencio se mueren, en tal juntura, ¿cómo podríamos hablar de zen? Mientras escuchas con el oído no puedes decir. Mientras escuchas con tu ojo, eres verdaderamente íntimo.

Con la realización, las cosas hacen una familia;

Sin la realización, las cosas están separadas de mil maneras.

Sin la realización, las cosas hacen una familia

Con la realización, las cosas están separadas de mil maneras.<sup>217</sup>

Este caso es comparable con el anterior porque juega con el lenguaje y los referentes a los que más estamos acostumbrados. ¿Qué podemos responder ante la interrogante acerca de la dirección del sonido?, ¿a cado realmente no podemos escuchar con el oído? Al cuestionar nuestros referentes, llegamos a afirmar que, efectivamente, escuchamos con el ojo y ahí es cuando conocemos el *wu*. Se trata de empujar al discípulo a pensar la vida desde lo no reglamentado, desde la nada, en donde no hay nombres, ahí las cosas pueden ser una familia y también pueden estar separadas de mil maneras. Lo distinto, en todo caso, es que aquí se le otorga más “responsabilidad” al estudiante, pues él es quien lleva a cabo el orden y la realización.

Con este *kung-an* cerramos el apartado sobre las colecciones de *kung-an*. En él vimos cuestiones contextuales, estructurales y algunos ejemplos que nos ayudan a una aproximación al *kung-an*. Ahora bien, es necesario que volteemos a ver el entorno “físico” en el que los *kung-an* se desarrollaron. Si bien hemos apuntalado las vías para entender al *kung-an* como un método, es hasta que pensamos en la vida de un monasterio que podemos vislumbrar un panorama más completo. En este sentido, para el siguiente apartado nuestra propuesta es pensar el *kung-an* en

---

<sup>217</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 65.

acción. Aunque la vida en monasterio ya no sea la misma, los casos son una representación de aquello del exterior que podía servir como un ejemplo del conocimiento verdadero.

### 2.3. Interpretar el *kung-an*, vivir el *chan*

Una vez que nos hemos familiarizado con las particularidades y semejanzas de algunos casos, es necesario situarlos en un contexto filosófico e histórico. No nos estamos refiriendo al contexto de los autores mismos, sino a la vida monástica que se desarrolló a la par que el “sistema” de *kung-an* durante diez siglos aproximadamente en China y en Japón. Si bien hacia el capítulo 3 será necesario retomar y problematizar dicha vida monástica, apuntalaremos algunas ideas por el momento que nos permitan concluir con la idea del *kung-an* como método, título de este capítulo.

Es importante mencionar los aspectos sociales en los monasterios de los siglos que siguieron a la creación de las colecciones, pues a la par de la consolidación de los *kung-an*, el budismo *chan* gradualmente comenzó a abandonarse en China y migró a Japón, en donde, junto con los *kōan*<sup>218</sup>, la vida monástica se desarrolló y sistematizó con mayor fuerza. Además, en el siglo XX, con la Revolución Cultural de Mao Zedong se destruyeron antiguos templos como es el caso del Templo Jiashan, en donde se recopiló *El registro del acantilado azul*.

En la dinastía Song el budismo *chan* vivió una época de mucho apoyo del gobierno chino en turno. Sin embargo, esto trajo una serie de complicaciones sociales debido a que las personas poderosas y los criminales buscaban asilo en los templos budistas<sup>219</sup>. Como miembro del *sangha*, es decir, la comunidad budista, no se pagaban impuestos y otras obligaciones que las personas fuera de dicha comunidad sí tenían. Aunado a esto, el surgimiento del neoconfucianismo, así como el establecimiento de los sistemas de examinación confucianos desplazó paulatinamente al budismo *chan* del centro de atención en las dinastías subsecuentes a la Song.

---

<sup>218</sup> Decidimos poner el nombre de los *kung-an* en japonés para resaltar esta “migración” de las colecciones y el método hacia tierras niponas. Es importante notar que cuando hablamos de la vida monástica, de aquí en adelante, estamos haciendo un recuento entre las descripciones de la vida en China y la de Japón. Por esto mismo, un estudio acucioso de la recepción de los *kung-an* en Japón sería una investigación a parte.

<sup>219</sup> Cfr., K. Ch'en, “Memories of a Great Tradition: Sung Dynasty” en *Buddhism in China: A Historical Survey*, pp. 389-408.

Para reflexionar en torno al monasterio es necesario que repasemos una cuestión. A lo largo del capítulo hemos visto al *kung-an* en distintas dimensiones, sobre todo de contenido. Ahora es momento de pensar en las implicaciones que tiene el *kung-an* como método, es decir, como el esqueleto que subyace detrás del texto y del espacio necesario para la práctica. A este respecto, Izutsu Toshihiko comenta:

El *koan* como medio práctico de disciplina, como un “método”, no es algo que pueda ser comprendido por el intelecto. Por el contrario, debe ser considerado una técnica especialmente concebida con el fin de empujar al discípulo zen, casi a la fuerza, a una situación existencial, en la que no le quede absolutamente ninguna posibilidad de permitir que sus pensamientos funcionen.<sup>220</sup>

Cuando pensamos en el *kung-an* como un método, dejando de lado todo el bagaje histórico que se ha abordado en las páginas anteriores, debemos tomar en cuenta varios elementos. La discusión comienza con una pregunta, aparentemente sencilla: ¿qué estamos entendiendo por método? Consideramos que el “camino” que representa el *kung-an* está precisamente en la vivencia monástica, por lo menos en el sentido más original de los *kung-an*.

Es curioso encontrar contradicciones propias del *chan*, pues la vivencia monástica, si bien busca ser espontánea, también está regulada. En la idea de método encontramos dos cuerdas en tensión: el cultivo de sí, tarea de cada discípulo, y una sistematización profunda y arraigada a un espacio físico. Por lo que resta de este capítulo, habrá que poner en tela de juicio tanto el sistema de *kung-an* en un sentido abstracto, así como el vínculo con el monasterio y la importancia de éste. Toshihiko, al pensar en los *kung-an*, comenta que no se puede comprender la realidad del *chan* sin el conocimiento del *kung-an*.<sup>221</sup> Por lo tanto, consideramos que el *kung-an* es una ventana al *chan*, un texto o caso que representa el núcleo de lo que el *chan* ha preservado incansablemente, lo cual incluye a la vida monástica.

En este sentido, revisaremos tres formas de situar al *kung-an* en su contexto. En primer lugar, la comprensión del *kung-an* a través de la palabra. En segundo lugar, revisaremos la cuestión del

---

<sup>220</sup> I. Toshihiko, *Hacia una filosofía del budismo zen*, p. 150.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 127.

espacio con relación al *kung-an*. Finalmente, reflexionaremos en torno a la propia vida *en* el monasterio. Con estos tres puntos, esperamos poder construir una conclusión al segundo capítulo de este trabajo.

### 2.3.1. Múltiples caminos hacia la interpretación del *kung-an*: la palabra como medio

La interpretación del *kung-an* tiene varias dimensiones. En este sentido, antes de abordar la cuestión sobre la vida monástica, nos detendremos en el método y el uso del lenguaje chino. Dahui fue el discípulo más destacado de Yuanwu, el cual es conocido por haber quemado la versión original de *El registro del acantilado azul*. Como pudimos ver en el apartado anterior, los casos de dicha colección, en su versión más completa, tienden a ser extensos. Dahui se percató de que, si bien estos textos eran un referente para los discípulos, era preocupante la confianza y dependencia que comenzó a depositarse en la palabra escrita. De ahí que optó por quemar la colección en cuestión.

No obstante, Dahui reconocía que había un elemento imprescindible detrás de los *kung-an* en el sentido del método, tal como lo entiende Toshihiko, es decir, llevar al discípulo hacia el cuestionamiento. En este sentido, entre Yuanwu y Wumen ocurre algo importante: el enfoque en las palabras o como Dahui lo acuña: *k'an-hua chan*,<sup>222</sup> literalmente, “la meditación de/en las palabras”. De tal manera, la concentración atenta y constante en las palabras mismas hace que éstas se pongan en duda.<sup>223</sup> Los grandes casos ya no fueron el centro de la práctica del *chan*, sino la concentración en palabras, sonidos o ideas muy cortas. Esta misma diferencia, de hecho, la podemos ver en los casos que se encuentran en el *Wu-men kuan*. Según Dahui, el punto no está en la longitud o comprensión cabal de las palabras y las frases. El punto, como ya lo hemos discutido, está en rastrear la fuente original de la cual el *kung-an* emana.

---

<sup>222</sup> D. Wright, “Koan History: Transformative Language in Chinese Buddhist Thought” en *The Koan: texts and Contexts in Zen Buddhism*, p. 205. De acuerdo con Wright, este método se caracterizaba por la búsqueda de las palabras “cambiantes”. He elegido esta palabra para traducir “*turning words*”. Es decir, se analizaba u observaba al lenguaje en un sentido o modo meditativo. Sobre este punto se hablará más en el capítulo 3.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 206. Wright agrega que en la concentración y meditación en el lenguaje hace que las palabras comunes y la relación con el lenguaje mismo se vuelva no-común e incluso desconcertante.

Ahora bien, consideremos el problema de la palabra escrita por un momento más. Para intentar una aproximación al *chan* a partir de las palabras, es necesario recordar que son medios para expresar distintas situaciones. En este caso, al hablar de la meditación y el *kung-an*, ¿qué es lo que está ocurriendo? Al proceso de rastrear a un *kung-an* se le ha referido muchas veces como “levantar un caso”.<sup>224</sup> Esto se puede entender de dos formas. En lo literal, cuando el maestro *chan* de un monasterio determinado “levantaba” o recitaba un *kung-an* en la sala del *dharma*. Metafóricamente, por otra parte, cuando se alza el caso, la palabra al centro del pensamiento se vuelve la razón de ser y actuar del monje mientras lo está estudiando. Incluso, en ambas colecciones podemos notar que los pasajes introductorios en prosa puntualizan elementos presentes en el caso original. Sobre todo Wumen fue quien levantó los casos apuntalando el camino o posible respuesta para los discípulos que le siguieron.

Esto mismo nos lleva a preguntarnos en torno al proceso de la escritura y recopilación de los *kung-an* en chino, es decir, en un lenguaje pictográfico. A lo largo del capítulo hemos expuesto algunas teorías. En primer lugar, parecería ser que los casos fueron notas de los discípulos más próximos a los maestros de la dinastía Tang. Las colecciones son un reflejo pulido de esta recopilación, es decir, en la propia labor de escritura para hacer *estas* colecciones ocurre un acto de comprensión del *chan*. Un ejemplo similar ocurre en el arte. El *chan* y, posteriormente el *zen*, se caracterizaron por producir obras de arte aparentemente “simples”. No obstante, esta simpleza refleja un concepto presente no sólo en el arte y el lenguaje, sino en las vestimentas de los monjes y la construcción de los templos. Toshihiko define el concepto “*ch’i yun shêng tung*” traducido como “tono espiritual palpitante de vida”. Dicho concepto puede ser entendido como un “espacio”, “obra de arte” en donde hay una “armoniosa correspondencia entre el ritmo interior del hombre y el ritmo vital de la naturaleza exterior de forma tal que, en consecuencia, un tono espiritual indefinible penetra todo el espacio de la pintura”.<sup>225</sup> ¿Por qué hablar de pintura en este momento? Es indispensable tener en mente la naturaleza pictográfica del chino, en este sentido, la caligrafía es tomada como pintura, como “la pintura de la mente”.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>225</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 155.

<sup>226</sup> *Idem.*

Al ver los fascículos de un *kung-an*, para el espectador occidental es complejo encontrar un significado por la barrera del lenguaje. Sin embargo, una mirada más detenida nos mostrará un balance armonioso entre el exterior, es decir, la vida cotidiana en el monasterio, la observación de la naturaleza y las enseñanzas y quien dibuja-escibe. A este respecto, Toshihiko agrega una idea muy interesante:

Los signos sin vida, muertos, cobran vida y comienzan a palpar con el pulso de los seres vivientes sólo cuando están embebidos de la energía espiritual de un calígrafo. [...] Los ideogramas despiertan del estado aletargado de la pura abstracción y adquieren una vida vibrante cuando se infunde en ellos el espíritu de un artista. Entonces, los ideogramas dejan de ser signos abstractos: son manifestaciones exteriores de la mente humana.<sup>227</sup>

De tal manera, si bien las palabras son un medio, debemos pensar en qué sentido son un medio. Podríamos conceptualizarlas como un “puente”. Sin embargo, normalmente cruzaríamos el puente sin percatarnos de que el mensaje está oculto en el propio puente a la vez que nos transporta de un primer momento y estado espiritual a otro.

El chino entonces debe ser considerado como una serie de imágenes. Como Suzuki comenta, el chino es el idioma más apto para el *chan* por su propia naturaleza monosilábica que lo hace breve y vigoroso<sup>228</sup>. Incluso, agregaríamos que el hecho de que la tierra en la que floreció el *chan* haya sido china es una de las causas por las cuales el *kung-an*, a pesar de ser simple, es vago y confuso. Sobre este punto Suzuki agrega que las cualidades del chino le permiten a un maestro versado trabajar con sus discípulos ajustando los *kung-an* al momento exacto del camino espiritual en el que se encuentra cada uno.

Nos queremos detener en la naturaleza monosilábica del chino. Suzuki dice sobre el chino que: “la brevedad y energía son sus cualidades específicas, para cada sílaba hay una palabra e incluso a veces hace una frase completa. Un hilo de sustantivos sin verbos o nexos muchas veces es suficiente para expresar un pensamiento complejo”.<sup>229</sup> En este sentido, los ideogramas mismos están compuestos de palabras o ideas que carecen de sentido y al momento de unirlos, en el

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>228</sup> D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, p. 354.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 355.

contexto del *kung-an*, surge un significado, por lo tanto, un cuestionamiento. Un ejemplo del uso de estos ideogramas lo podemos ver en el propio nombre de Wumen, quien, como pensadores de otras latitudes, probablemente cambió su nombre original por uno que definiera su actividad principal, es decir, creador de la colección *La frontera sin puerta*. *Wumen* se compone de dos caracteres chinos: *wu* (無)<sup>230</sup> y quiere decir no o nada, como en el primer caso sobre la naturaleza de buda y el perro, citado más arriba, y *men* (門) que quiere decir puerta o barrera. A simple vista, el que más destaca es el segundo por ser tan visible la noción de puerta. Lo que para nosotros es una palabra, en chino es una imagen, una idea concreta plasmada a través del dibujo, del lenguaje.

La escritura en un monasterio *chan* no es azarosa. Si bien la teoría de los apuntes de clase es plausible, nos inclinamos a considerar que el trabajo de recopilación de las colecciones fue un proceso cuidadoso. Sin embargo, el arte de escribir no va de la mano con crear literatura fuera del alcance de los monjes. Heine y Suzuki señalan que el chino con el que los *kung-an* fueron escritos, a pesar de ser clásico, incluye una variedad de frases vernáculas. En este sentido, tomando en cuenta que, para la dinastía Song, el monasterio y el ser monje se había vuelto más popular, la escritura de los *kung-an* en “vernáculo” no es mera coincidencia. Es importante notar que el registro del lenguaje estaba al alcance del discípulo. Esto probablemente se debió a que en el centro del *chan* está la preocupación constante por el cultivo de uno mismo sin importar la historia personal de cada discípulo.

### 2.3.2. Habitar el monasterio: el interior y el exterior del *chan*

Al comienzo de este apartado, propusimos hablar sobre la vida en el monasterio *chan* como una forma de vincular las colecciones de *kung-an*, la palabra escrita, que a nuestros ojos parece tan abstracta, con su contexto. En este sentido, la propuesta para el final del capítulo es pensar en el monasterio como un espacio físico que nunca deja de estar vinculado con la propia práctica, más allá de una descripción acuciosa sobre la vida monástica, pues el aspecto físico del templo no es de interés para al *chan*.

---

<sup>230</sup> Este ideograma y su significado ya ha sido expuesto con anterioridad y en este momento es un gran ejemplo de la importancia del chino para los *kung-an*. *Vid supra.*, p. 21, notas 23 y 24.

Hace unos párrafos mencionamos someramente una metáfora que Izutsu Toshihiko presenta para hablar sobre “lo interior” y lo “exterior” del budismo *chan*. A partir de la pintura en el *zen*, Toshihiko habla sobre el “tono espiritual palpitante de vida” que un monje en proceso de iluminarse posee o bien, pretende cultivar en sí mismo.<sup>231</sup> A través de la pintura, la caligrafía o el acto de barrer, el mundo exterior y el interior se encuentran en un balance. Incluso podríamos decir que no hay una distinción entre estos “momentos”, porque en el despertar los dualismos desaparecen.<sup>232</sup> Por esto mismo, el monasterio debe ser un reflejo de este movimiento constante entre dos realidades, el reflejo de la experiencia de cada individuo.

Podríamos decir que el budismo *chan*, en tanto tradición filosófico-religiosa, se volvió “sedentaria” o bien, se “institucionalizó” gracias a la práctica del *dhayana*, es decir, la meditación. En este sentido, el espacio a ser habitado por una comunidad precisaba de pocos elementos físicos pues la meditación, a grandes rasgos “consiste en impedir que nuestra mente persiga cosas ‘exteriores’ y dirigirla al ‘interior’ hacia su propia realidad ‘interior’”.<sup>233</sup> De tal manera, comenzamos a ver un problema en el sentido del habitar un espacio. Se trata de una relación dialéctica<sup>234</sup> entre el exterior y el interior de uno mismo, cada uno aspirando a ser un reflejo del otro.

Si la práctica central del monasterio es el *dhayana* o la meditación, ¿cómo se lleva a cabo?, ¿con qué fines se hace? A grandes rasgos podríamos decir que se trata de la búsqueda o realización para llegar al despertar o *wu* en chino, *satori* en japonés. De alguna forma, el exterior se vuelve parte del interior y viceversa. Por último, Toshihiko nos comenta que en el momento del despertar ocurre, en una forma de describirlo, la interiorización del exterior. En palabras más metafóricas, en el paisaje del interior uno es transparente, por lo tanto, la dualidad no es un referente:

---

<sup>231</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, pp. 155-156.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 169. Aunque parece contradictorio, como Toshihiko señala, la distinción entre el exterior y el interior es una especie de “ayuda” o “guía” para discípulo tomando en cuenta que es necesario que dicha separación deberá ser superada.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 161. Toshihiko cita a Gaston Bachelard quien, si bien no es parte de la investigación, presenta un argumento interesante en torno al espacio geográfico. Así, Toshihiko comenta: “La distinción entre el interior y el exterior puede parecer una especie de geometría intrínseca de la mente humana. Como observó una vez Gaston Bachelard, la dialéctica del exterior y el interior pertenece al estrato más elemental y primitivo de nuestra mente. Es un hábito profundamente arraigado a nuestro pensamiento. En realidad, descubrimos por todas partes la oposición de interior y exterior. “Dentro de casa”, frente a “fuera de casa”, “significado interior (esto es, esotérico)” frente a “significado exterior (esto es exotérico”, el yo o la mente como nuestro interior frente al mundo exterior o la naturaleza como nuestro exterior”.

El hombre se siente para usar una expresión del maestro Han Shan (siglo XVI) como “un gran todo luminoso, infinitamente lúcido y sereno”. Ahora su mente se puede comparar a un espejo omnipresente en el que se reflejan libremente todas las montañas, los ríos y la tierra con todo el esplendor de la naturaleza. Así, el mundo “exterior” es recreado en la dimensión distinta como un paisaje “interior”.<sup>235</sup>

Se llega a ser el paisaje, la montaña, la flor de cerezo o la propia gota de lluvia descritos en los *kung-an*. Este es el punto de la relación con el entorno y el camino hacia el despertar. De tal manera, el monasterio, como un espacio circunscrito a cuatro paredes o a una ubicación geográfica pasa a segundo plano si para que ocurra la experiencia mística éste no es indispensable. Por esto mismo hubo tantos siglos de monjes errantes que, de alguna forma, llevaban consigo mismos ese espacio metafórico que implica un monasterio. En chino, el ideograma para monasterio quiere decir encontrarse bajo los árboles para aprender (禪林). ¿Uno lleva consigo al monasterio? Dado que el *chan* en general aboga por el esfuerzo propio para llegar al conocimiento último, podríamos aseverar que, en un sentido metafórico, esto es verdad.

Sin embargo, es necesario notar la distribución del espacio físico en un monasterio. Suzuki hace una descripción profunda del edificio principal, es decir, la sala del *dharma*, en chino “*chantang*”. Aquí es donde un monje pasa la mayor parte del tiempo. Desde la dinastía Song hasta nuestros días, la distribución de dicha sala no ha cambiado mucho. Sin embargo, retomando el concepto de monasterio debajo de un árbol, Suzuki comenta que, al comienzo de la tradición en la India, “una vestimenta y un cuenco, debajo de un árbol sobre una piedra”<sup>236</sup> eran la descripción de la vida monástica. Hoy en día, cada monje tiene un tapete de 90 por 180 cm, en donde el monje medita y duerme. De igual manera, las pertenencias de los monjes son su vestimenta, una cobija delgada, pocos libros y un juego de cuencos para la comida.<sup>237</sup>

Por el momento, la intención al hacer esta descripción a vuelo de pájaro es dejar ver cómo hubo un cambio en el espacio a la par que la tradición se institucionalizó. Si bien podríamos verlo desde

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>236</sup> D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, p. 320.

<sup>237</sup> *Idem.*

la crítica hacia la sistematización, consideramos que estos cambios en la práctica del *chan* nos permiten analizar las implicaciones educativas, como veremos en el capítulo 3.

Finalmente, abordaremos la cuestión de la *vida* propia al interior del monasterio. En este caso sí lo veremos como aquel espacio circunscrito por las paredes del monasterio en donde ocurren las anécdotas presentes en los *kung-an*.

### 2.3.3. La vida monástica y el *kung-an*: hacia la comprensión del *chan*.

¿Qué hay al interior de las paredes de una sala del *dharma*? Al adentrarnos en los elementos que conforman al monasterio, nos daremos cuenta de que en la simplicidad hay una gran complejidad. En este último apartado, queremos abordar la noción de “comunidad” que funciona como una buena categoría para describir lo que hay al interior de un monasterio.

Al entrar a un monasterio budista, desde los tiempos de la India, se ingresa a una comunidad llamada *sangha*,<sup>238</sup> que puede traducirse como hermandad. Sin embargo, ¿qué elementos nos ayudan a distinguir a esta comunidad de otras formas de aglomeración similares? Es importante tener en mente esta pregunta pues todas las actividades al interior del monasterio tienen un amplio sentido de comunidad. En este sentido, más allá de pensar en que *sangha* es de hecho una palabra en sánscrito, queremos presentar la idea de las reglas monásticas al interior del *chan* que sustentan la razón de ser del *sangha*. Cuando las reglas surgen de la propia práctica, difícilmente pierden su propósito original. Más allá de “regular” o “estandarizar”, las reglas son la estructura que da cohesión a procesos y situaciones más espontáneas como lo es el *samadhi*<sup>239</sup>, el despertar y los encuentros con el maestro.

Hasta el siglo VIII, el *chan* había existido de forma errante, como explica Shohei Ichimura<sup>240</sup>. Los grandes maestros cambiaban de monasterio con frecuencia y cuando encontraban un monasterio,

---

<sup>238</sup> Shohei Ichimura, “Translator’s Introduction” en *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, p. xiii- xiv. La forma más primitiva de un *sangha* evolucionó a partir de los discípulos del Buda. “Después de la conversión, los miembros del *sangha* budista se comprometían mediante el juramento de una serie de preceptos (*sila*) dichos por el Buda, y voluntariamente al cuerpo de reglas de la escuela Vinaya”.

<sup>239</sup> Esta palabra, como explicamos más abajo, alude a un estado espiritual al que se llega por distintas vías.

<sup>240</sup> Shohei Ichimura, *op.cit.*, p. xiii- xiv.

éste seguía las reglas *vinaya*, provenientes del budismo en la India. Dicho punto es relevante para nosotros cuando recordamos que el *chan* dependió de otras escuelas y sobre todo de la India por muchos siglos, hasta la dinastía Song. En el siglo VIII, Baizhang escribió la primera noción de reglas que posteriormente sería reeditada y difundida por todo el sureste asiático. Aunque no es de mi interés ahondar en los procesos concretos. Notemos que Baizhang escribe dichas reglas en el momento de transición. Se trata de un proceso más que se hace en pos de salvar a la tradición de los embates del tiempo y el conflicto.

¿Qué buscaba “regular”<sup>241</sup> Baizhang? En el budismo *chan*, sobre todo en la escuela de Linji, la vida monástica es indispensable para entender la práctica. De esta manera las reglas encauzan a la cotidianidad en un sentido literalmente moral.<sup>242</sup> Baizhang se inspiró en los conceptos de las reglas *vinaya*, pero con el tiempo los preceptos de este monje adquirieron su cariz “*chan*”. Ichimura señala que la propia palabra *vinaya* puede entenderse como códigos de conducta formales y, en un sentido más metafórico, se puede entender como “la cuerda que usas para cruzar el río pero que debe ser dejada atrás cuando llegues al otro extremo”.<sup>243</sup> Esta frase nos deja ver cuestiones que son propias al *chan* como confiar en las posibilidades al interior de uno mismo y no depender de reglas o palabras.

¿Por qué regular a la vida cotidiana? Esta pregunta nos lleva a vislumbrar una de las conclusiones a las que arribamos en este capítulo. Para hacer un verdadero ensayo de comprensión del *chan*, es necesario dejar atrás las dualidades. No podemos definir al *chan* a través de categorías cerradas entre sí. El *chan* es una tradición sistematizada y regulada, es decir, hasta cierto punto, homogénea. Sin embargo, posee muchas cualidades espontáneas subyacentes en la propia sistematización. El *chan* se define entre ambas polaridades. En este sentido, la vida cotidiana, desde la escuela Linji de *chan*, es indispensable para entrar en *samadhi*. Es decir, desde Linji, el estado de la conciencia

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. xiii. Según Ichimura, se está traduciendo a reglas o reglamento la palabra en chino que es *qinggui* y quiere decir “los preceptos de la comunidad pura y que es como el mar”.

<sup>242</sup> J. González, *El ethos, destino del hombre*, p. 10. En este sentido estoy retomando la idea de Juliana González cuando problematiza el significado de ética y moral al decir, “Se sabe que en su origen más arcaico *ethos* significó “morada” o “guarida” de los animales, y que sólo más tarde, por extensión, se referirá al ámbito humano, conservando, de algún modo, ese primigenio sentido de “lugar de resguardo”, de refugio o protección: de “espacio vital seguro, al cubierto de la “intemperie” y en el cual se acostumbre “habitar”. Es decir, debemos entender las reglas por la estructura que protege el lugar en el que se vive y se práctica la religión, en este caso.

<sup>243</sup> S. Ichimura, *op.cit.*, p. xiv. Asimismo, es pertinente recordar que este tipo de textos corresponden a una de las “canastas” del *Tripitaka*, discutido en el capítulo 1.

no se encamina hacia el despertar sin *estar* plenamente en las actividades diarias. Éstas, como veremos en el próximo capítulo, no son tan variadas: la comida, el arreo de bueyes, la limpieza y las reuniones con el maestro. En la vida cotidiana es donde encontramos al *chan*, no en la meditación sentada.

Ahora bien, no podemos equiparar el término *samadhi* con el de vida cotidiana. Es necesario hacer una exploración del término sánscrito. A este respecto, consideramos que Sekida hace una descripción bastante completa, a través de la interpretación de un caso en *La frontera sin puerta*. Primero, incluimos el caso 19: “La mente ordinaria es el camino según Nanquan”:

Chao Chou le preguntó a Nansen, “¿Cuál es el camino?” “La mente ordinaria es el camino” respondió Nanquan. “¿Debería intentar ir tras ella?” preguntó Chao Chou. “Si lo intentas, te separarás de ello” respondió Nanquan. “¿Cómo puedo saber el Camino sino lo intento?” insistió Chao Chou. Nanquan dijo: “El Camino no es un asunto de saber no saber. El conocimiento es engaño; el no conocimiento es confusión. Cuando hayas realmente llegado al verdadero Camino más allá de toda duda, lo encontrarás tan vasto y sin fronteras como el espacio exterior. ¿Cómo podemos hablar de ello en el nivel de lo bueno y lo malo?” Con estas palabras Chao Chou tuvo una realización de manera repentina.

Comentario de Wumen:

Nanquan se disolvió y se derritió frente a las preguntas de Chao Chou, y no pudo ofrecer una explicación plausible. A pesar de que Chaou Chou se ilumine, debe ahondar en ello durante otros treinta años antes de que lo comprenda completamente.

Verso de Wumen:

Las flores de la primavera, la luna de otoño;  
brisa de verano, nieve de invierno.

Si no hay cosas inútiles estorbando tu mente,  
tienes los mejores días de tu vida.<sup>244</sup>

El camino es la mente ordinaria. ¿Podemos conceptualizar a la mente ordinaria? Aunque Wumen nos expone un problema complejo, es decir, que sólo a través de la experiencia podemos llegar a conocer, Sekida hace un vínculo entre la mente ordinaria y *samadhi*. Así Wumen dice: “en el lindero entre la vida y la muerte, tu controlas la libertad perfecta; entre los mundos séxtuples y los

---

<sup>244</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 73.

cuatro modos de la existencia, tú disfrutas un *samadhi* contento y juguetón”.<sup>245</sup> Ahora bien, cuando en el caso 19 se habla del camino ordinario, Sekida dice:

Los niños están en *samadhi* cuando juegan, trabajan y en su rutina diaria. Sólo el adulto ha perdido el *samadhi*. Si tan sólo él pudiera deshacerse del camino engañoso del pensamiento de la conciencia ordinaria, él podrá actuar como un niño. [...] En tu vida diaria, con frecuencia entras en un estado de mente balanceado y armónico, por ejemplo, cuando cocinas, trabajas en el jardín, incluso levantándote en la mañana, vistiéndote, bajando las escaleras o amarrándote las agujetas. ¡Si tan sólo pudieras hacer estas cosas en *samadhi* positivo! La mente ordinaria se encuentra en tu *samadhi*, y ese es el camino para la paz de la mente.<sup>246</sup>

Sekida elaboró su edición de los *kung-an* en un contexto contemporáneo. Es por eso que algunas actividades descritas cambian. No obstante, notemos que el *samadhi*, en tanto estado de la persona, no se encuentra en lugares extravagantes ni yendo conscientemente hacia él. Todo lo contrario, en las tareas diarias es donde el discípulo se forma, comienza a conocer al *samadhi*. En la misma cotidianidad es donde se llega al límite de la existencia. De ahí que en los linderos entre la vida y la muerte se encuentre el *samadhi*. Al interior del *sangha* o comunidad, entonces, se busca que los miembros alcancen este estado el cual es más “duradero” que el estado de despertar. Como el propio *kung-an* nos dice, a pesar de que el maestro Chaou Chou se haya iluminado, debe ahondar en ello durante treinta años en estado de *samadhi*.<sup>247</sup>

Para concluir con el capítulo, pensemos entonces en el *kung-an* antes citado. Consideramos que este caso es interesante para explorar de manera conclusiva la noción del *kung-an* como método. Pensemos en la palabra “método”. En su origen mismo del griego, dicha palabra denotaba la noción de camino que es la que hemos intentado esbozar a lo largo de este capítulo. No podemos pensar en el método como una serie de preceptos inamovibles. Sin embargo, se trata de un camino que se ha ido trazando a lo largo de los siglos. En ocasiones ha adquirido cierta autoridad sobre

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, (caso 2) p. 28.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>247</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 138. Otra definición de *samadhi* la encontramos en Toshihiko, cuando lo define como: “en la superficie de la conciencia no hay ningún pensamiento en movimiento, porque el intelecto discriminante ha dejado de funcionar por completo. Pero la mente en tal estado ya no es una “mente” en el sentido ordinario de la palabra; más bien, es la plenitud del Ser que se revela espontáneamente como una conciencia iluminada que aquí viene designada como un “ver donde no hay ningún objeto” – a lo que cabe añadir: “y ningún sujeto” – . “Donde no hay ni sujeto ni objeto” no puede ser otro lugar que la “vacuidad”. Sobre este término hablaremos en el tercer capítulo. Sin embargo, considero que la postura de Toshihiko nos da una perspectiva filosófica.

senderos menos transitados. Sin embargo, la explicación de Nanquan sobre el camino debe aplicarse de igual forma cuando pensamos en el *kung-an*. Si nos acercamos a él de frente con nuestro bagaje occidental nos desviaremos de su significado. Si intentamos definirlo en una categoría acabada, su significado se verterá como agua en las manos. En todo caso, el *kung-an* se define a través de la experiencia propia, *en* la experiencia propia.

### Capítulo 3. El bastón de Yunmen se convierte en dragón: sobre *ser* el *kung-an*

En el presente y último capítulo de esta tesis, la pretensión es articular los elementos, expuestos en los dos primeros capítulos, para que nos ayuden a apuntalar el camino hacia una filosofía de la educación en el *kung-an*. Sin embargo, este capítulo, con más ahínco, nos llama a pensar en dos advertencias que, si bien han estado presentes durante toda la tesis, es importante resaltarlas hacia el final. La primera advertencia nos lleva a pensar en la dificultad de conceptualizar una noción como lo es la educación en tradiciones fuera de las occidentales. Como hemos indicado anteriormente, el budismo *chan* se caracterizó por huir de la sistematización y conceptualización a tal grado, que los propios *kung-an* son herederos de esta problemática. Al hacer honra de la tradición que se ha estudiado en la presente tesis, hemos decidido trabajar en conjunto con la noción de incertidumbre que los *kung-an* nos dejan, es decir, nuestra interpretación intenta, ciertamente, ser ergonómica a la naturaleza de la tradición.

Precisamente esta primera advertencia deriva en la segunda, también presente durante toda la tesis. Nos referimos al problema de traducción inherente en la revisión de los *kung-an* y textos pertenecientes al budismo *chan*, pues en sus inicios no fueron pensados en una lengua indoeuropea. En palabras de Shizuteru Ueda: “el tema [budismo *chan*] se discute aquí en una lengua que es ajena a las lenguas originarias en que se expresó la autocomprensión del zen, el chino antiguo y el japonés. El abismo entre la cosa que hay que exponer y la lengua con la que se expone nos obliga a andarnos con cuidado especial”.<sup>248</sup> En este sentido, el uso de los términos pertenecientes a la pedagogía, los cuales nos podrían ayudar a estructurar este último apartado de la tesis, debe hacerse con especial cuidado e incluso debería evitarse. Más allá de intentar que el encuentro entre tradiciones implique que una deba embonar en la otra, la pretensión hacia el final del capítulo será pensar en qué sentido el *kung-an* es una representación de cuestiones educativas y cómo se da este “proceso” o “método”, por utilizar otras palabras para nombrar lo que ocurre con los *kung-an*, al interior de la tradición, entre la teoría y la práctica.

En la primera parte del capítulo, expondremos los conceptos filosóficos-religiosos de la tradición

---

<sup>248</sup> Shizuteru Ueda, *op.cit.*, p. 102.

que más nos aproximan a pensar en la educación a partir de los *kung-an*. En este sentido, expondremos una primera noción de “lo educativo” en el budismo *chan* que se nutrirá a lo largo del capítulo. Posteriormente, abordaremos cuestiones que nos remitan a la práctica del *chan* en la vida cotidiana, de la cual los *kung-an* emanan. Mientras que el primer apartado representa las ideas sobre lo que debería ser un ser humano para el budismo *chan* y el segundo cómo es que esto sucede en la práctica, el tercer apartado brota de éstos intuitivamente: conjunta a la teoría y a la práctica en una posible filosofía de la educación en el *kung-an*.

### 3.1. Ser el *kung-an* o estar en la “puerta del dragón”

Cuando pensamos en la educación a partir una tradición religioso-filosófica, con una diferencia de lenguaje y comprensión tan marcada, es necesario pensar en metáforas. La expresión *ser el kung-an* nos lleva al centro del *chan*. Hasta cierto punto, podríamos decir que *ser el chan* y *ser el kung-an* son expresiones análogas. Sin embargo, no es un asunto menor darle una cualidad ontológica al *kung-an* pues, justamente, “llegar a serlo” implica un cierto camino en el que nos vamos educando, simultáneamente, en compañía y soledad.

En este primer apartado hemos pensado en que decir “educar” en el *chan* y, respectivamente, en los *kung-an* puede entenderse en tres momentos vinculados entre sí: a) la experiencia mística en el *chan*; b) el cultivo de sí mismo; c) el problema ontológico: *ser el kung-an*. En este sentido, problematizaremos la conocida expresión del *chan*, “estar en la puerta del dragón” como una posible forma de nombrar “lo educativo” en el *kung-an*, pues consideramos que en ésta se conjuntan los tres momentos antes descritos. ¿Por qué y en qué sentido estas metáforas nos ayudarían a comprender y a nombrar lo educativo en el *kung-an*?

En los siguientes apartados nos abocaremos a problematizar cada uno de estos momentos para así poder afinar el paisaje de lo educativo en el *chan* a partir del *kung-an*. A continuación, analizaremos los puntos principales de la experiencia mística al centro del *chan*, para la cual el *kung-an* es un medio, una suerte de balsa que lleva a la persona del estado no iluminado, al iluminado, siendo así el primer sentido en el que podemos entender a la educación.

### 3.1.1. ¿Quién eres? La experiencia mística en el olvido del yo

A lo largo de la tesis nos hemos preguntado qué es el *chan*. Si bien podríamos argumentar que la investigación en su totalidad es un intento de describir al *chan* a través del *kung-an*, debemos intentar llegar al centro de la tradición, es decir, al momento de la experiencia mística.<sup>249</sup> El conjunto de actividades al interior del budismo *chan* se desprende a partir de dicha experiencia. En el primer capítulo mencionábamos que el budismo *mahāyāna* tiene conceptos filosóficos importantes para la comprensión de la tradición. Uno de ellos, por ejemplo, es *sūnyāta*. Este término se traduce por vacuidad, nada, absoluto.<sup>250</sup> Es la experiencia que se busca con el conocimiento del Nirvana, cuando sucede la iluminación o despertar de aquél que medita. Sin embargo, con el paso de los siglos, estos conceptos se fueron moldeando de maneras más particulares en el budismo *chan* y, posteriormente, en el budismo zen.<sup>251</sup> En este momento intentaremos una definición del *chan* a través de la experiencia mística, es decir, la vacuidad o el *wu* como se conoce en chino.

Para poder hacer una explicación de la vacuidad o del *wu* en el budismo *chan*, veamos con atención un tema recurrente en los *kung-an*. Es común encontrarnos con escenas en las cuales los maestros del *chan* le preguntan a un monje recién llegado cuestiones tales como ¿quién eres?, ¿de dónde vienes? Normalmente el monje en cuestión contestará su lugar de procedencia o responderá con su propio nombre. Dicha respuesta indica un estado de conciencia previo a la iluminación, es decir,

---

<sup>249</sup> I. Cabrera y C. Silva, *op. cit.*, p. 5. Conviene que recordemos la acepción de “experiencia mística” establecida en el capítulo 1. Así, Isabel Cabrera y Carmen Silva dicen: “La mística es la búsqueda de un encuentro con el absoluto y este absoluto no siempre nos remite a la idea de un ser supremo; de hecho, la mayoría de los místicos se refieren a él como una realidad o valor últimos, que poco parece tener que ver con el concepto de dios sobre el que reflexionan los teólogos. Los místicos suelen emprender un camino introspectivo, hacer uso de un lenguaje indirecto y muchas veces poético, y apuntar a verdades elusivas [...] La búsqueda del absoluto se traduce a una sutil sabiduría vital; en otras en una comprensión silente; en algunas más en un intenso encuentro amoroso; en otras en un oscuro conocimiento de la verdad cifrada en los textos revelados”.

<sup>250</sup> Edward Conze, *op. cit.*, p. 178. Aunque no es mi intención abordar conceptos del budismo *mahāyāna* en este momento, es importante remarcar que el *chan* es una vertiente de esta escuela del budismo y, por lo tanto, retomó muchas de las ideas originales y las extendió en otros sentidos. Por el momento, es suficiente con recordar las palabras de Conze cuando dice que la raíz sánscrita de *sūnyāta* muestra su vínculo con la categoría del no-ser: “Lo que llamamos vacuidad en español es *sūnyāta* en sánscrito. La palabra sánscrita *sunya* se deriva de la raíz *SVI*, hinchar. *Sunya* significa literalmente: relativo a lo hinchado. En el pasado remoto, nuestros antepasados, con un excelente instinto de la naturaleza dialéctica de la realidad, usaban con frecuencia la misma raíz verbal para denotar dos aspectos opuestos de una situación”. De tal manera que la vacuidad denota nada y al mismo tiempo todo el universo.

<sup>251</sup> Queremos puntualizar que, dado que los *kung-an* son una invención tardía del budismo *chan*, para poder exponer algunas ideas filosóficas ha sido necesario recurrir a textos posteriores a los *kung-an*, es decir, de Japón. Esto se da porque la teoría se condensó y articuló de manera más “definitiva” en los siglos posteriores.

el discípulo no está listo. Si bien no diríamos que esa respuesta es incorrecta esto muestra que el discípulo en cuestión todavía no está preparado y, a su vez, quien lea dichos casos y no comprenda, tampoco está preparado para conocer la vacuidad. Veamos un ejemplo de esto en el caso 15 del *Wu-men kuan*, “Los sesenta golpes de Dongshan”:

Caso 15. Los sesenta golpes de Dongshan

Dongshan fue a estudiar con Yunmen. Yunmen le preguntó: “¿De dónde vienes?”. “De Sato” contestó Dongshan. “¿Dónde estabas en el verano?”. “Bueno, estaba en el monasterio de Hozu, al sur del lago”. “¿Cuándo te fuiste de ahí?”, preguntó Yunmen. “El 25 de agosto” fue la respuesta de Dongshan. “Te perdono sesenta golpes”, dijo Yunmen. Al día siguiente, Dongshan regresó con Yunmen y le dijo: “Ayer me dijiste que me perdonabas sesenta golpes. Te ruego que me permitas preguntarte ¿en qué me equivoqué?”. “¡Ay! ¡Pero si eres una bolsa de arroz!”, gritó Yunmen. “¿Por qué vagas ahora al este del río y después al sur de él?”. Después de esto, Dongshan llegó a una poderosa experiencia de iluminación.

El león tenía un secreto para dejar perplejo a su cachorro,  
el cachorro se agazapó, brincó y corrió hacia delante.  
La segunda vez, un movimiento casual llevó a la victoria.  
La primera flecha fue ligera, pero la segunda llegó profundo.<sup>252</sup>

Las preguntas tan precisas sobre la procedencia del discípulo están formuladas por el maestro con la intención de conocer el estado de la conciencia de quien responde. A través de estas preguntas se espera que el discípulo pueda dar cuenta de su identidad y procedencia, en un sentido completamente filosófico-religioso. ¿Cuál es este sentido?, ¿qué debió contestar Dongshan?, ¿hay una sola respuesta? Con estas preguntas nos guiaremos en el recorrido por los estados de la conciencia para intentar comprender dos estados: el previo a la iluminación y el posterior.

En español, como en muchas lenguas, existe una marcada diferencia entre el pronombre yo, en tanto individuo, y ustedes o tú, es decir, el resto de los objetos y seres sintientes. Retomando la idea del *wu*, o bien, del no-ser como muchas veces se ha traducido, en el budismo *chan* se busca la forma de romper con la división entre yo y tú; yo y lo demás. El punto de encuentro, en este sentido, es la vacuidad. Izutsu Toshihiko comenta lo siguiente: “uno de los aspectos más importantes subrayados por el zen es precisamente el hecho de que el yo empírico, que es el centro mismo de la conciencia humana en nuestra vida diaria y cotidiana, y el otro yo que se supone que

---

<sup>252</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, pp. 61-62.

se realiza mediante la experiencia de la iluminación, son en última instancia idénticos entre sí”.<sup>253</sup> Esta noción del “yo”, preocupación generalizada del *chan*, es la que el *kung-an*, como “vehículo” y no como fin, persigue en el propio texto y, sobre todo, durante el estudio de éste. Incluso Toshihiko agrega que el único problema del budismo *chan* es precisamente afrontar la conciencia del ego<sup>254</sup>, es decir, el yo empírico que se distingue de todo lo demás.

Cuando nos identificamos con el yo empírico, entonces afirmamos que somos individuales. La historia de vida *propia* tiene sentido. Si nuestro estado de la conciencia se encuentra ahí, cuando el maestro *chan* nos pregunta quiénes somos, de dónde venimos, nos vemos impelidos a contestar cosas “objetivas” y determinadas. Si bien no es una cuestión de estar en lo correcto o en lo equivocado, esto muestra el nivel de formación del discípulo. La labor del budista *chan* implica trascender el yo objetivo, conocer la vacuidad o el no-ser y el retorno al mundo. En cierta medida, implica un olvido del sí mismo. Esta misma complejidad es la que está presente en los *kung-an*, pues en un estado iluminado no hay diferencias entre arriba y abajo, bueno y malo, yo y los objetos, entre no y sí.

Ahora bien, conviene que expliquemos con mayor detenimiento la cuestión de la vacuidad y nuestra relación, en tanto seres humanos, con ella. En varios autores como Heinrich Dumoulin, Shizuteru Ueda e Izutsu Toshihiko nos encontramos con descripciones similares del estado del no-ser. La nada, como se le ha llegado a conocer en el mundo de habla hispana, debe ser entendida en un primer momento en contraposición al mundo relativo o de las diferenciaciones. En un segundo momento, la nada y lo relativo se descubren como las dos dimensiones de la misma realidad. Los tres autores antes mencionados aluden a la forma del círculo para exponer la idea de la nada. Por un lado, Dumoulin presenta un círculo con un punto en el centro y un círculo sin punto. Esto representa un estadio de la conciencia en donde la nada o el absoluto, como él lo pone, está en “potencia”, es decir guarda todas las posibilidades en tensión con el círculo sin punto, en donde la

---

<sup>253</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 65

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 66. Toshihiko puntualiza la existencia de dos estados de la conciencia, los cuales no pueden ayudar a comprender el momento previo a la preparación, por ejemplo, previo al estudio de un *kung-an* y el momento posterior. Así dice que para el budismo zen la cuestión es más simple que en el budismo indio pues la conciencia existe “en dos estratos completamente diversos, si bien íntimamente conectados, que podemos distinguir como: 1) la dimensión de la conciencia intencional y 2) la dimensión no-intencional”. En la primera, el sujeto se reconoce distinto a lo demás y posee intención mientras que en la segunda, no hay una distinción entre lo subjetivo y lo objetivo.

nada se asoma en el mundo.<sup>255</sup> Si bien esto nos ayuda a comprender la relación entre uno y otro, debemos intentar asir que el círculo es infinito, por lo menos, su finitud no puede ser percibida humanamente.

Por otro lado, Toshihiko profundiza con mayor cautela en torno a este problema. En la literatura del *chan* muchas veces, más allá de los *kung-an*, vamos a encontrar frases como: “¡muéstrame tu rostro antes de que tú nacieras!”. Al respecto, Toshihiko comenta:

Puede decirse que la finalidad primaria del zen es la reintegración del ‘sujeto’ en su justa *posición original*, el centro mismo del círculo, no como un objeto, sino en su subjetividad absoluta. [...] Pero siendo ésa la naturaleza esencial del sujeto, la tarea de reintegrarla en este sentido posiblemente no pueda ser cumplida a menos que no se transforme también completamente el círculo iluminado de la existencia que rodea al ‘sujeto’.<sup>256</sup>

En este sentido, conforme la conciencia subjetiva se transforma, el círculo, como aquella realidad absoluta, se ampliará infinitamente. En este círculo, según el autor nipón, no se puede conocer la circunferencia. El centro está en todas partes y a la vez no lo está. Es ahí a donde el sujeto “retorna” con la experiencia de la iluminación. La metáfora del círculo nos ayuda a comprender algunas cosas y nos servirá más adelante para pensar en qué sentido podemos llegar a ser un *kung-an*.

Regresemos al *kung-an* expuesto con anterioridad, “Los sesenta golpes de Dongshan”. ¿En qué sentido las preguntas que le hace Yunmen a Dongshan son contestadas de manera insuficiente por éste? La cuestión está en que, si uno ha llegado al momento de la iluminación, la historia de vida, si bien no deja de estar en nuestra memoria, deja de ser *nuestra* identidad. Ocurre entonces un olvido del yo. Sin embargo, no es un olvido de nuestro cuerpo ni de nuestra comunidad, sino de nuestras ataduras al mundo.

Pensar en el absoluto nos lleva a cuestionarnos quién puede comenzar la transformación de la conciencia. Para esto debemos regresar al budismo *mahāyāna*. Recordemos la palabra sánscrita *prajña* comúnmente traducida como sabiduría trascendente. Edward Conze aconseja que

---

<sup>255</sup> H. Dumoulin, *op.cit.*, pp. 116-117.

<sup>256</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 71. Las cursivas son mías.

comprendamos a *prajña* como “la contemplación metódica de los dharmas”<sup>257</sup>, es decir, como aquella sabiduría inherente a todo ser humano que permite indagar los caminos hacia el absoluto, hacia la transformación. Toshihiko comenta que esta palabra se desarrolló en China como la naturaleza de buda, la cual hemos visto ya en los *kung-an* del capítulo anterior<sup>258</sup>, o bien, simplemente como mente.<sup>259</sup> Un ejemplo muy breve es el caso 33 del *Wu-men kuan*, cuando un monje le pregunta a Mazu: “¿Qué es el Buda?” Mazu contestó: ‘No Mente, no Buda’.<sup>260</sup> En este sentido, en la mente se encuentra la verdad que el Buda vivió en el origen de la tradición.

Al recordar que el budismo *chan* es una rama del budismo *mahāyāna*, debemos considerar que el viaje hacia la nada es en comunidad, cuando menos es una cuestión entre discípulo y maestro. La mente o naturaleza de buda puede ser pensada como una semilla, la cual yace en nosotros de manera potencial toda nuestra vida. ¿Cuáles son las vías hacia la germinación de esta potencia? Cada caso, así como cada anécdota en los *kung-an*, es distinto dependiendo principalmente del estado espiritual del discípulo.

En todo caso a lo largo de la historia del budismo *chan* vemos una inquietud constante, es decir, la preocupación por el cultivo de sí, el cultivo de la mente. Si bien es una labor al interior de uno mismo, el *kung-an* actúa como una barca que nos transporta al otro lado del mar. Veamos en el siguiente apartado en qué sentido el *kung-an* cumple un papel mediático en el cultivo de sí, el segundo momento de nuestra conceptualización de lo educativo.

### 3.1.2. Mirar la mente verdadera: sobre el cultivo de sí (*jiànxing* 見性)

Quizá la forma más contundente de nombrar uno de los fenómenos educativos al interior del *chan* y con los *kung-an* se condensa en la palabra *jiànxing*. ¿Será la *única* forma de referirnos a lo educativo en relación con los *kung-an*? En el capítulo 1 y 2 hicimos una problematización en torno al linaje de patriarcas que el *chan* de la dinastía Song impuso sobre el pasado mismo de la tradición.

---

<sup>257</sup> E. Conze, *op.cit.*, p. 143. En este sentido no es *el Dharma* sino aquellas ataduras que no le permiten al ser humano ser “libre” dentro de la tradición del budismo *chan*.

<sup>258</sup> Un ejemplo clave es el caso 2 del *Wu-men kuan*, en donde se pregunta si el perro tiene naturaleza de buda, analizado en el capítulo 2 de la tesis.

<sup>259</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 71.

<sup>260</sup> K. Sekida, *op.cit.*, p. 104.

En este sentido, para explicar en español el concepto de *jiànxing* (conocido más por su nombre en japonés *kenshoo*), debemos analizar dicho linaje. Desde Bodhidharma, la figura legendaria y fundadora del *chan* en China, hasta finales de la dinastía Song hay una constante: el problema del cultivo de sí. A partir del problema de lo oral y lo escrito, como vimos en el capítulo 1, la dialéctica entre estos medios de transmisión de conocimiento lleva a pensar en *el* o *los* caminos hacia la mente o la naturaleza de buda.

En este sentido, retomando lo visto en el apartado anterior, el camino hacia la iluminación no puede ser entendido como uno enteramente lineal o solitario, es decir, sin el acompañamiento de una figura de “maestro”. El *kung-an* y la meditación sentada se articulan con un propósito mayor dentro de la tradición el cual es, precisamente, el *jiànxing* traducido a grandes rasgos como “mirar hacia la esencia de uno mismo”. Lo podemos ver en los ideogramas de la palabra: el primero es “mirar” (*ken* 見<sup>261</sup>) y el segundo “naturaleza” (*sei* 性<sup>262</sup>). Es importante notar que no es una cuestión momentánea, sino que, de manera similar al *samadhi*, en tanto forma de vivir, el *jiànxing* alude precisamente al momento o fenómeno educativo en el que el *kung-an* está inserto. Por esto mismo, podemos decir que el *kung-an* es educativo, solamente en tanto que cumpla un papel como método, no como una forma estética. Dicho “método” será precisamente el *jiànxing*, es decir, el cultivo propio al cual nos aventuramos, en el *chan*, a través de las palabras en los *kung-an*.

La acción de mirar hacia la naturaleza propia adquiere un carácter sistematizado posterior a la invención del *kung-an* como método y sistema, por esto mismo es más común encontrar textos al respecto hechos en Japón. Sin embargo, podemos notar ciertas nociones de ello en ideas y textos de los patriarcas del *chan* de la dinastía Tang, sobre todo.<sup>263</sup> Por ejemplo, se dice que Huìnéng, el sexto patriarca, contestó lo siguiente cuando le preguntaron por las enseñanzas de su maestro: “mi maestro no tenía ninguna instrucción especial que dar, él simplemente insistía en torno a la necesidad de mirar hacia nuestra propia naturaleza a través de nuestros propios esfuerzos”.<sup>264</sup> Incluso, el sexto patriarca iba más allá al decir que la verdad del *chan* venía del interior y no era necesario meditar. Cuando decimos “mirar” podemos también pensar en un proceso de

---

<sup>261</sup> <https://www.kakimashou.com/dictionary/character/%E8%A6%8B> [Consultado el 31 de agosto de 2021].

<sup>262</sup> <https://www.kakimashou.com/dictionary/character/%E6%80%A7> [Consultado el 31 de agosto de 2021].

<sup>263</sup> Ver anexo 1.

<sup>264</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, p. 212.

contemplación de la mente misma en la cual, con el paso del tiempo y la instrucción adecuada, se puede llegar a trascender el estado de la conciencia objetivo, hacia el absoluto. Esto significa un regreso al origen, lugar del que todos provenimos. El olvido del yo, del rostro físico que cada individuo posee, lleva al reconocimiento del “rostro originario que poseías antes del nacimiento de tu padre y de tu madre”.<sup>265</sup>

Este tema nos lleva a cuestionar el lugar del maestro en el *chan*. Como hemos visto a lo largo de toda la tesis, el maestro en tanto figura literaria en los *kung-an* y en el propio linaje, tiene un lugar importante a pesar de realmente no poder interferir en el camino interior de sus discípulos. Al respecto, Thomas Cleary nos explica algunos puntos, a partir del pensamiento de Huinóng, como citamos a continuación:

Los discursos completos de todos los budas del pasado, presente y futuro son inherentes en la esencia del ser humano. Si no puedes darte cuenta de esto por ti mismo, necesitas la guía de un maestro para poder verlo. En cuanto a aquellos que lo logran por sí mismos, no deben buscar en ninguna otra parte. Si insistes en que un maestro es necesario para conseguir la liberación, estás equivocado. ¿Por qué? ¡Porque hay un maestro en tu propia mente que te ilumina de manera espontánea! Si creas confusión, pensamientos falsos e ilusiones, ¡ni la instrucción de un maestro podrá salvarte! Si tú cultivas la percepción observante de la verdadera visión, entonces los pensamientos falsos morirán. Y si conoces tu propia esencia, con esta percatación es que llegarás a la iluminación.<sup>266</sup>

El maestro tiene un papel importante en el *chan*, pero éste trasciende el linaje o la historicidad del budismo *chan* para encontrarse en el centro de la naturaleza de cada uno. A su vez, este pasaje nos muestra la resolución al conflicto entre lo escrito y lo oral en un plano filosófico. Al contener al maestro interior, tanto la oralidad como la escritura son meros vehículos del exterior. El *jiànxing* es la parte del camino que debe hacerse en solitud, pero rara vez en soledad. A este respecto, Cleary comenta que el budismo *chan* permite una cierta laxitud en términos del orden o reglas que la propia práctica debe tener. Al ser una religión carente de dogma, realmente el único precepto es lograr el despertar.<sup>267</sup> Depende de la perseverancia y la intención del discípulo pasar las barreras, tales como como a las que Wumen se refiere en su prefacio, y conocer su verdadero yo libre de

---

<sup>265</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 71.

<sup>266</sup> Thomas Cleary, *Kensho: The Heart of Zen*, p. vii.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. ix.

ataduras. Normalmente cuando pensamos en la educación del ser humano, intuitivamente pensamos en la formación de un yo, un individuo con determinadas características. En el caso del budismo *chan* parecería ser que es completamente lo contrario: el encuentro con nuestra verdadera humanidad está en olvidar quienes hemos sido para encontrarnos en el espejo de la mente.

Para concluir con este breve apartado conviene que nos detengamos más en la cuestión de ser maestro de uno mismo primero antes de poder enseñarle a alguien más. Llegar a la realidad absoluta no implica una evasión sino un posicionamiento en la tierra más sólido que nunca. Al respecto, Chang Chung Yuan comenta que quien logre esto es llamado “‘*chu*’ o ‘maestro de sí mismo’”. Cuando uno es realmente su propio maestro, sus acciones son espontáneas y se mueve libremente alrededor de sus talentos y potencialidades. Su vida y sus acciones emergen directamente del centro de su propio ser”.<sup>268</sup> Como hemos visto, este centro es todo y a la vez es nada. No se trata de que haya un “secreto” que se transmite de voz en voz. Solamente quien se atreve a mirar el abismo de sí mismo sabe qué hay más allá. En todo caso, el maestro exterior a través del *kung-an* puede empujar al discípulo a que cruce el umbral, al olvido de sí mismo.

El olvido de sí mismo o la muerte del yo objetivo implica convertirse en algo más, volverse aquello que se está viendo: la montaña o la palabra misma: (*san* 山). El yo ya no ve desde su punto de vista, ahora *es* todo lo que le rodea. Al pensar en esta relación entre el yo y el no-yo, llegamos a una de las grandes metáforas que explican lo educativo en los *kung-an*.

### 3.1.3. Ser el *kung-an*: la “puerta del dragón”

Hasta el momento hemos hablado de dos cuestiones filosóficas y religiosas: el despertar o iluminación y el respetivo camino que nos guía hacia el. Ahora debemos afinar el papel que tienen los *kung-an* en el *jiànxing* y en el olvido de sí. Para tal fin, consideremos dos situaciones. En primer lugar, abordaremos la idea de transformarse en el *kung-an* mismo, como una forma de comprender el *chan*. La comprensión se logra cuando uno se vuelve la propia cosa que quiere comprender. En segundo término, pensaremos en el “propósito” o “función” que tiene el *kung-an*,

---

<sup>268</sup> Chang Chung Yuan, *op.cit.*, p. xi.

a través de la perplejidad y la incertidumbre, para empujar al ser humano hacia el límite entre las conciencias.

Para entender cómo nos volvemos el *kung-an*, primero debemos detenernos en el olvido de sí, concepto que ya habíamos señalado anteriormente. Es común encontrarnos con frases como “olvido de sí” o “la muerte del yo”. ¿Cuáles son las implicaciones de esto? A primera vista parecería ser que la indicación es un tanto nihilista, por usar un término de la filosofía occidental, pues nos podría dar la idea de un olvido o abandono de la vida misma. No obstante, debemos recalcar una vez más que en el budismo *chan* casi siempre los términos usados se utilizan para referirse exactamente a lo opuesto.

A este respecto, Steven Heine comenta una cuestión interesante, sobre todo, en la colección de *El registro del acantilado azul*:

El énfasis en la incertidumbre no está pensado para indicar una forma de nihilismo o pesimismo que renuncia y abandona la búsqueda del despertar. [...] La colección es especialmente boyante y optimista acerca de la posibilidad de que cada persona tenga el potencial para desarrollar la habilidad o sabiduría para obtener y expresar la visión de sí mismo.<sup>269</sup>

El olvido de sí debe entenderse en este sentido. Quien logra asir el olvido de sí simplemente se ha liberado de las ataduras o *skandhas* en sánscrito. Estas son el cuerpo, los sentimientos, las percepciones diferenciadas, los impulsos o emociones y los actos de la conciencia individualizada.<sup>270</sup> En el olvido, se comprende que todo está conectado. Por lo tanto, todos *somos* parte de lo mismo.

Ahora bien, sobre la discusión en torno al olvido de sí o muerte del yo Toshihiko comenta: “olvidar el propio yo’: esta frase característica del zen posee un significado positivo importantísimo. No debe ser interpretada en sentido negativo como una simple pérdida de conciencia, ya sea en un estado de éxtasis, por no hablar de un vacío estupor. En vez de ser un estado de “ausencia mental” entendida en cualquier sentido, es una “presencia mental”, una

---

<sup>269</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening a Sword at the Dragon Gate*, p. 13.

<sup>270</sup> E. Conze, *op.cit.*, p. 15.

extrema intensificación de la conciencia”.<sup>271</sup> En este sentido, la conciencia de uno se vuelve “consciente” de todo lo que existe, es decir, las diferencias entre el yo y el tú de desvanecen, dejando una misma “presencia”.

Shizuteru Ueda emplea otra metáfora, un tanto más contundente, para referirse a este proceso de olvido: la muerte del yo. Para esto, el filósofo nipón retoma tres imágenes que expondré como una sola metáfora para explicar la muerte en este sentido. En primer lugar, Ueda toma la noción del círculo, como la gran nada, el absoluto. El ser humano debe, dentro del budismo *chan*, penetrar en la pura nada “esto es, “la gran muerte”, en el sentido que “grande” tiene en el zen: no se trata sólo de morir al yo egocéntrico, sino al yo mismo. Con ello, el yo sin yo alcanza a ser sin imagen y forma. Ésa es la primera imagen de la nada infinita”.<sup>272</sup> ¿Qué pasa cuando los seres vivos se mueren, en un sentido físico y biológico? Incluso en la explicación más “científica” podríamos ver que, eventualmente, la materia renace a través del ciclo de la vida. En este mismo sentido, al morir el yo no se deshace sin más, se convierte *en* la totalidad del universo.

Este renacimiento nos permite pasar a la segunda imagen, propuesta por Ueda para exponer lo que hay después de la muerte. Tenemos ahora la imagen de un árbol floreciente a la orilla del río. ¿Ejemplifica un paisaje exterior o el estado del espíritu una vez que se ha liberado del yo? Según Ueda, ninguno de los dos. El “yo” que ahora es un “no-yo” *es* el propio árbol en flor, el renacimiento a partir de la nada: “el yo florece en su desprendimiento de sí mismo como y con las flores, fluye en su desprendimiento de sí mismo como y con el río”.<sup>273</sup>

La tercera imagen es de suma importancia para la tesis. Se trata de un anciano y un joven. El filósofo japonés explica que dicha imagen representa el desprendimiento del sí mismo y el juego *entre* el yo-tú. El anciano le pregunta al joven las mismas cuestiones sobre la identidad, tema que ya revisamos con anterioridad: “¿de dónde vienes?, ¿cuál es tu nombre?, ¿ya has comido? [...] Son preguntas sencillas, cotidianas. Para el otro, el efecto es como si estuviera siendo interrogado acerca de si sabe en realidad y en verdad de dónde es. El anciano simplemente pregunta y en su

---

<sup>271</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 77.

<sup>272</sup> S. Ueda, *op.cit.*, p. 103.3

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 103

contrincante se despierta, por la fuerza del *entre*, la pregunta por sí mismo, es decir, la pregunta por su verdadero yo”.<sup>274</sup> En este sentido, con esta última imagen el ciclo comienza de nuevo, con el eventual despertar del joven interrogado. Sin embargo, no olvidemos que el yo y el tú en esta metáfora son cuestiones que ocurren al interior de uno mismo, siendo el yo el único capaz de empujarse hacia la duda.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del *kung-an*? Si bien las tres imágenes que nos presenta Ueda nos ilustran el proceso hacia el despertar, al pensar en los *kung-an*, debemos quedarnos en la última imagen. Las preguntas del maestro al discípulo y los eventos aparentemente bizarros que hemos podido ver en los *kung-an* citados dejan ver que la intención, tanto del texto como de quien los recopiló, es empujar al discípulo hacia el acantilado entre el yo falso y el verdadero. En cierta medida es nadar contra corriente.

Esta misma cuestión la podemos ver en el siguiente relato. Cuenta la leyenda, como comenta Heine, que los encuentros del *chan* ocurren en la “puerta del dragón” (*longmen*), en esta “mítica barrera es donde los peces diligentes y determinados que van nadando cuesta arriba durante una tormenta de primavera hasta que son capaces, según dicen, de atravesar el pico más alto de una vez por todas y transformarse en dragones que vuelan por encima de las nubes hacia el cielo mientras las flores del durazno del tercer mes lunar caen y flotan con calma en las aguas tranquilas”.<sup>275</sup> Un primer vistazo a esta cita nos dice que el evento, por más magnífico que sea, es interior, puesto que una vez que el dragón se ha ido, la vida continúa, tal como lo hacen las flores del durazno. En segundo lugar, la noción de un umbral que debe ser atravesado es de suma importancia.

El cultivo con los *kung-an*, es representado por los peces que nadan contra corriente, pues se trata de un desafío de las referencias y costumbres más anquilosadas. En este sentido, el *kung-an* empuja o ayuda al pez a nadar hasta culminar en su transformación en dragón. Sin embargo, para lograr el cometido, el pez deberá convertirse en aquello mismo que ayudará a su transformación. Es decir, debe *ser* el *kung-an* para *ser* el dragón. Esta misma idea la podemos ver en el caso 7 de *El registro del acantilado azul*. Por el momento, nos interesa subrayar los versos de Xuedou: “En la tierra del

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>275</sup> S. Heine, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening a Sword at the Dragon Gate*, p. 13.

río,/ moviéndose débilmente, la delicada brisa de la primavera./Muy lejos, entre las flores,/canta la perdiz./Subiendo la cascada,/la carpa se volvió un dragón,/aunque por la noche/los tontos intentan pescarla al pie de la montaña”.<sup>276</sup> El dragón, según Sekida, simboliza la mente iluminada. Podríamos incluso hilar la muerte del yo, expuesta por Ueda, como el renacimiento en la figura del dragón.

Ahora que hemos hablado extensamente acerca del olvido del yo debemos retomar la idea detrás de ambas metáforas, la de Ueda y la del caso 7 en *El registro del acantilado azul*, para pensar en la cuestión ontológica que comentábamos al principio de este apartado, *ser el kung-an*. Las metáforas descritas, de alguna manera, representan el camino que se recorre en el estudio de un *kung-an*. Debemos pasar la barrera del lenguaje, la cual a ratos nos puede parecer “carente” de sentido a los ojos occidentales, para volvernos las palabras mismas.

El *kung-an* como un método no quiere llegar a algo, busca que el discípulo se percate de que en sus propias palabras está el significado. En este sentido, al leer y estudiar un *kung-an* por primera vez veremos cuestiones como “yo veo un pato” o “yo veo la lluvia caer”. Gradualmente, estas frases se vuelven cosas como *yo soy* el pato u ¿eres la voz de las gotas? Al final, el *kung-an* no sólo invita, sino que empuja a su estudioso a volverse algo más allá de las palabras, las imágenes.

Toshihiko nos dice que quien está en estado *chan* “empieza a sentir en sí mismo las pulsaciones de la energía vital que discurre por el conjunto de su cuerpo-mente”.<sup>277</sup> Esto mismo pasa cuando comenzamos a ser el *kung-an*, comenzamos a sentir a las cosas descritas como seres sintientes pues somos esas cosas. El fin último del *kung-an* es llegar a esta comprensión. Como veremos más adelante, el discípulo y la relación que éste tenga con el *kung-an* juega entre ser mediática y un fin en sí misma. Uno debe volverse cada palabra, es decir, entender al pato en su “*patidad*” o *ser* la voz de cada una de las gotas de lluvia. En este sentido, Toshihiko agrega algo más cuando comenta que el *kung-an* no tiene una solución, al menos no una acabada:

Se dice al estudiante que se siente a meditar, concentrando la mente día y noche sobre un *koan* determinado, no para pensar en él o intentar comprender su significado, sino simplemente para

---

<sup>276</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, p. 167.

<sup>277</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 151.

resolverlo total y completamente. Pero ¿cómo puede esperarse resolver un problema que ha sido ideado desde el principio para ser insoluble? Ésta es la cuestión que debe afrontar en primer lugar. El único modo auténtico de resolver un *koan*, en la concepción tradicional del zen Rinzai, es “llegar a ser el *koan*” o identificarse completamente con el *koan*.<sup>278</sup>

¿Qué hace a un *kung-an* ser un *kung-an* y no algo más? Más allá de la discusión en torno a los distintos géneros literarios del *chan*, como la que tuvimos en el capítulo 2, es cuestión de preguntarnos qué palabras y qué textos efectivamente llevan al discípulo a este punto de quiebre, incertidumbre y perplejidad. Los *kung-an* pueden ser casos muy largos y con múltiples voces. Sin embargo, en la práctica probablemente se rescatan ideas más sucintas y contundentes. Ser el *kung-an* significa tomar la mano que el lenguaje nos tiende sabiendo que éste no tendrá sentido mientras nosotros sigamos aferrándonos a cuestiones que nos atan y nos impiden morir y olvidar el yo. En este sentido, la discusión por el sin sentido del *chan* y del *kung-an* la tenemos que dejar un poco de lado si entendemos que ese mismo principio es parte del camino que se recorre en la tradición para ir en busca del dragón.

En el siguiente apartado retomaremos las cuestiones que atañen a la vida práctica, pues el *kung-an*, a pesar de ser una unidad textual hoy en día, brotó de la práctica y la vida en el monasterio. Es necesario conocer esta vida para comprender por qué el *kung-an* la refleja. Si las palabras en los *kung-an* reflejan anécdotas de los grandes maestros de la dinastía Tang, cuando nos transformamos en las palabras revivimos por un instante aquellas escenas. En todo caso, Ueda nos dice que cuando advertimos que nuestra vida cotidiana es en donde se encuentra el *zen*, entonces el “‘el camino *al zen*’ llega a ser, verdaderamente, el ‘camino *del zen* y el ‘camino *del zen* llega a ser el ‘camino *al zen*’”.<sup>279</sup> Somos el *kung-an* al mismo tiempo que llegamos a él. Es así como rematamos las tres formas de pensar filosófica y religiosamente en lo educativo alrededor y al interior del budismo *chan*.

---

<sup>278</sup> I. Toshihiko, *op.cit.*, p. 151.

<sup>279</sup> S. Ueda, *op.cit.*, p. 49.

### 3.2. La vida cotidiana en el monasterio: relación, espacio y acción

Al comienzo de este apartado queremos señalar el juego dialéctico que existe, como en otras tradiciones y momentos, entre la teoría y la práctica. Si bien no es el momento para tener una discusión detallada sobre estos términos, desde nuestro tema podemos entender que el *kung-an* es una suerte de puente que une elementos metafísicos tales como la iluminación, la nada y el olvido del yo, con cuestiones que se vivían al interior de un monasterio y que posteriormente se volvieron narraciones escritas.

En este apartado se intentará, de manera generalizada, explicar tres momentos que podríamos llamar “ejemplares” o “característicos” de la vida en el monasterio que le dan sentido al *kung-an*. Estos son el encuentro con el maestro (*xiaocan*), el espacio del monasterio como un espacio educativo y, por último, el uso de las historias como metáforas de una acción educativa. Como veremos, las tres situaciones se reflejan a lo largo de las colecciones de *kung-an* que hemos analizado en la presente tesis. En un segundo nivel de análisis queremos pensar en las implicaciones que estos tres momentos pueden tener desde una reflexión en torno a la educación a partir de vincular los aspectos teóricos y su reflejo en la práctica.

Ueda argumenta que el *chan* no debe ser considerado como “una tradición abstracta sino, más bien, como un fenómeno humano, algo que entra en contacto con la naturaleza básica de la existencia humana”.<sup>280</sup> Para hacer un intento de comprensión además de las cuestiones abstractas, debemos regresar a la práctica. Ueda mismo añade que el *chan* sin práctica sería como una religión sin oración. ¿Qué podemos entender por “práctica”? Ueda comenta:

La práctica como *gyo* [行]<sup>281</sup> no es una forma de comportamiento o un tipo de actividad. Tanto el comportamiento, en cuanto componente instintivo de nuestro ser orgánico, como la actividad, en tanto que medio para realizar los deseos de nuestra conciencia orientada hacia un fin, implican motivaciones bien definidas y llevadas a cabo “en el mundo”. [...] La práctica también es cierto modo de ser que conforma la manera en que vivimos nuestra vida cotidiana

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>281</sup> Este ideograma alude en primer lugar a un camino, ir hacia. Desde el budismo, hace referencia al modo de vida del *chan* como un camino o una serie de preceptos. Disponible en línea: <https://www.kakimashou.com/dictionary/word/%E8%A1%8C> [Consultado el 31 de enero de 2021].

y la manera en que manejamos las diferentes situaciones que conlleva.<sup>282</sup>

Para el budismo *chan* de la escuela Linji, defensora de la iluminación espontánea y la mayor precursora del sistema de *kung-an*, la vida cotidiana tiene una importancia sin igual. En otras escuelas budistas de China y otras regiones, la energía y concentración de los monjes debía irse en la meditación sentada, es decir, en el *chánna*<sup>283</sup> o en su término en japonés, *zazen*. Para el *chan*, como vimos en el capítulo 1, es indispensable acompañar al resto de los seres sintientes hacia el despertar. De aquí que sus preceptos solamente tienen sentido si se viven en lo cotidiano. Para Ueda, entre otros pensadores, el juego de la práctica está entre el *dhyāna* y el *xiaocan*. En este sentido, no es posible hacer una división tajante entre *dhyāna* y otras actividades. Notemos que en el *chan* el *dhyāna* es un estado que se permea en las otras actividades más allá de la meditación sentada.

### 3.2.1. La relación educativa: encuentros con el maestro

A lo largo de la tesis hemos traído a colación el término chino, “*jīyuán wènda*” traducido por John McRae como “diálogo en el encuentro” para referirnos a todas las escenas recopiladas a lo largo de la historia del *chan*, en donde se describe un encuentro entre discípulo(s) y maestro *chan*, normalmente el más importante del monasterio en cuestión. Sin embargo, hasta el momento, este término nos había servido como una categoría textual para ubicarnos históricamente. Ahora bien, ¿a qué hace alusión dicho concepto en los *kung-an*? En los casos se hace referencia a escenas que se asemejan más a lo literario que a un recuento preciso y factual. En este sentido, el diálogo en el encuentro es un concepto que surge *a posteriori* del *kung-an* en sí mismo y también del propio hecho que está detrás.

Más allá de lo literario, ¿qué pasaba, a nivel práctico, cuando había un diálogo en el encuentro? Albert Welter menciona que en términos de la interacción entre discípulos y maestro había dos grandes momentos de reunión. Por un lado, estaban los sermones en la sala del *dharma* (*shangtang*)

---

<sup>282</sup> S. Ueda, *op.cit.*, p. 34.

<sup>283</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, p. 318. A propósito del término *channa*, Suzuki hace algunas observaciones: “*Tso-ch’an* es una de esas palabras compuestas del budismo entre el chino y el sánscrito. *Tso* en chino significa ‘sentarse’ mientras que *ch’an* significa *dhyāna* o *jhana* (*pāli*)”.

y, por el otro, estaba la instrucción informal (*xiaocan*). Con el paso del tiempo, ambos momentos se sistematizaron.<sup>284</sup> Detengámonos en el *xiaocan* hoy conocido más por su nombre en japonés, *sanzen*. Ambos términos se refieren a un momento específico dentro de la práctica del *chan*, en el que un estudiante pedía consejo al maestro *chan* del templo. No todos los *kung-an* hacen referencia a una sesión de *xiaocan* pero todas las sesiones representaban un diálogo en el encuentro. Además, es posible que en los *xiaocan* tardíos se discutieran particularidades de *kung-an*.

El concepto de *xiaocan*<sup>285</sup> es de nuestro interés por dos cuestiones. En primer lugar, es la base de muchos *kung-an*, lo cual es interesante porque demuestra un evento “educativo” adentro de un texto que, a su vez, también tiene pretensiones “educativas”. En segundo lugar, la traducción de este término ha llevado a varias sugerencias que nos dan pie para hacer algunas reflexiones en torno mirar la relación entre discípulo y maestro *chan* como una relación educativa.

El problema de traducción nos dará pie para pensar en lo educativo. Welter traduce el término *xiaocan* al inglés como *informal instruction* en contraposición a *formal instruction* (lecturas en la sala del *dharma*).<sup>286</sup> Sin embargo, tomando en cuenta el contexto del propio autor anglosajón, esta traducción nos ha parecido insuficiente. Esto es porque, en primer lugar, la palabra “*instruction*”, instrucción en español, refleja una cuestión un tanto sistematizada y normada, algo que no se daba en el contexto del *chan*. En segundo lugar, la noción de “informal (*informal* en inglés)” le quita relevancia a las sesiones, las cuales, con el paso del tiempo fueron el espacio para guardar la sabiduría de cada maestro en un sentido más íntimo y muestran la importancia de la cercanía entre discípulo y maestro.

Posteriormente, nos encontramos con otra propuesta, hecha por Shohei Ichimura, estudioso japonés del *chan*. Dicho autor eligió “instrucción individual”<sup>287</sup>. Esta podría dejarnos ver un poco más la diferencia entre los sermones grupales y el momento reservado para las preguntas

---

<sup>284</sup> A. Welter, *op.cit.*, p. 46.

<sup>285</sup> Cfr., Baizhang, *The Baizhang Regulations*, fascículo II, capítulo 5, 119b, p. 58 de la edición. Este término se encuentra por primera vez en la literatura *chan* cuando el monje Baizhang, de quien ya hemos hablado, creó su primer conjunto de reglas monásticas. En dicho libro, el monje chino describe en qué consistirían las reuniones con el maestro del templo.

<sup>286</sup> A. Welter, *op.cit.*, p. 46.

<sup>287</sup> Cfr., S. Ichimura, *The Baizhang Zen Monastic Regulations*, p. 68.

específicas. Dicha traducción se acerca más a las descripciones de lo que ocurría en dicho evento porque, si bien la vida monástica es una cuestión comunitaria, no podemos olvidar que depende de cada uno ser maestro de sí mismo. Por esto *xiaocan* no es un asunto menor. ¿Será que a final de cuentas este encuentro es un encuentro con uno mismo? Esto lo podemos ver en un pasaje del caso 12 en el *Wu-men kuan*: “Ruiyàn se llamaba a sí mismo todos los días: ‘¡Maestro!’ y respondía: ‘¡Sí, señor!’ Después él decía: ‘¡Debes estar bien despierto!’ y se respondía: ‘¡Sí, señor!’ ‘De ahora en adelante nunca se deje engañar por los demás!’ ‘¡No, no lo haré!’”<sup>288</sup>

En tercer lugar, tenemos la traducción de Yifa quien propone “sermón informal”.<sup>289</sup> Sin embargo, regresamos a la cuestión problemática de “informal” y la palabra “sermón” denota una cuestión unidireccional del maestro al discípulo. Para todo esto, Yi-sun Huang, consciente de esta misma polémica propone una solución para traducir *xiaocan* al inglés de una manera más apegada a lo que el término se refiere. Huang sugiere traducir el término por “sesiones interactivas”<sup>290</sup> dado que era un evento “formal” en tanto que se planeaba con anticipación y no sólo era una cuestión de escuchar al maestro sino de dialogar con él<sup>291</sup>, tener el “diálogo en el encuentro”. En este sentido, consideramos que la propuesta de Huang es la más conciliadora aunque es necesario notar la intraducibilidad del término.

En otro momento hemos hablado acerca de la frase por la cual el *chan* se ha autodefinido a lo largo de los siglos: “una transmisión especial fuera de las enseñanzas”.<sup>292</sup> Welter anuncia que el origen de esta frase es problemático pues aparece en diversas fuentes y en épocas muy distintas.<sup>293</sup> Sin embargo, dicha frase nos permite un punto de reflexión. En alguna de sus acepciones, esta frase

---

<sup>288</sup> K. Sekida, *op.cit.*, p. 53.

<sup>289</sup> Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, p. 138

<sup>290</sup> En la Regla Monástica de Baizhang las “sesiones interactivas” o *xiaocan* se describen de la siguiente manera: “Cada cinco días el maestro sube a la plataforma de la sala del *Dharma* para inspirar a los monjes en los principios de su tradición. En los días del mes que terminan con tres u ocho, hay un canto para venerar a los dragones y los seres celestiales. Los monjes invitan al maestro para que dé instrucción en las enseñanzas profundas y explique la importancia contemporánea de las enseñanzas antiguas. La sesión interactiva concierne el estilo de entrenamiento y disciplina particular del monasterio. En la noche temprana, la campana suena y los asientos se acomodan alrededor de la sala del maestro. Los administradores y los discípulos del maestro llegan. El maestro y su audiencia comienzan un debate justo como en la sesión de la mañana. Baizhang, *Ascending the Seat in the Dharma Hall*, libro II, 79 *apud*. Y. Huang, *op.cit.*, p. 138.

<sup>291</sup> Yi-Sun Huang, “Chan Master Xuedou and His remarks on Old Cases in the *Record of Master Xuedou at Dongting: A Preliminary Study*”, p. 83.

<sup>292</sup> Palabras atribuidas a Bodhidharma. Hemos hablado al respecto en el capítulo 1.

<sup>293</sup> *Cfr.*, A. Welter, *op.cit.*, p. 132.

puede significar lo especial y único de aquella transmisión que ocurría fuera de las enseñanzas o escrituras, es decir, fuera de la sala del *dharma*. En este sentido, estamos hablando una vez más de la transmisión oral en el *xiaocan* pero también fuera de él y que ocurría de una forma singular. En estos momentos es cuando el “secreto” del *chan* realmente se conservaba. Sin embargo, es importante notar que el *xiaocan* sí se diferencia de otros momentos educativos en el monasterio por su carácter planeado.

Ahora bien, con la mención de una “transmisión especial” podemos pensar en la relación del discípulo y el maestro de manera más generalizada. Para este fin, he considerado incluir dos *kung-an*. En uno veremos el punto de vista del discípulo y en el otro, el del maestro. En primer lugar, veamos un pasaje del caso 17 del *Wu-men kuan*: “El maestro nacional<sup>294</sup> llamó a su compañero tres veces y tres veces el compañero respondió. El maestro nacional dijo, ‘por mucho tiempo temí que yo te estuviera traicionando, pero realmente eras tú el que me estaba traicionando a mí’.”<sup>295</sup> Sekida ofrece una interpretación interesante para la última frase pues dice: “en el original, los caracteres para ‘traicionar’ son leídos como *kofu*. *Ko* significa pecar y *fu* significa rebelarse. El significado de *kofu*, entonces es actuar en contra de la instrucción del maestro”.<sup>296</sup> En este caso, dicha frase hace alusión a que el estudiante en cuestión ha pasado su última prueba. Un viejo proverbio del *chan* dice: “cuando tu punto de vista es igual al de tu maestro, destruyes la mitad del honor de tu maestro. Cuando tu punto de vista sobrepasa el de tu maestro, estás listo para heredar su puesto”.<sup>297</sup> Aunque parezca contradictorio, la intención del maestro siempre será que sus discípulos lo traicionen o abandonen, en este sentido.

¿Cómo se ve reflejada la figura del maestro en los *kung-an*? En la gran mayoría de los *kung-an*, el diálogo en sí mismo es el elemento central, el interés está en superar las barreras del lenguaje. Sin embargo, si llegamos a encontrar en donde el discípulo llega a la iluminación por las palabras del maestro. En el *chan*, sin importar si el maestro y el discípulo son seres físicos y distintos, la figura dialéctica, aunque sea como imagen es lo que se encuentra en el núcleo, se puede ver en un monólogo, en un diálogo entre maestro y discípulo, en uno entre los autores de la colección y la

---

<sup>294</sup> Así se le llamaba al maestro Huang bo del siglo VIII.

<sup>295</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, p. 69.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>297</sup> *Idem.*,

anécdota e incluso entre pares. Cuando hablamos de estas figuras hablamos de cualquier persona y ninguna, al mismo tiempo. Para hablar de la figura del maestro, revisemos el caso 8 de *El registro del acantilado azul*:

Las palabras del ser humano iluminado a veces son como las de un león agazapado y listo para saltar, a veces como la espada del rey del diamante. Algunas veces su efecto es cerrar las bocas de los famosos, a veces es como si simplemente siguieran las olas, una tras otra. Cuando el iluminado conoce a otra persona que también está iluminada, entonces un amigo conoce a otro amigo. Él lo valora y ambos se fortalecen entre sí. Cuando él conoce aquellos que vagan por el mundo, entonces el maestro conoce a su discípulo. Su manera de trabajar con estas personas tiene una mirada panorámica. Se para en frente de ellos, como un abismo de brazas.<sup>298</sup>

Los *kung-an* son como pequeños desafíos que el maestro le va a dando al discípulo. Lo interesante, desde nuestro punto de vista, es que cada caso engloba una situación educativa a su vez. ¿Cualquiera puede ser discípulo y/o maestro? Consideramos que la relación maestro-discípulo es una rueda en constante movimiento al mismo tiempo que cumple un ciclo. Quien es maestro de alguien algún día podría volverse su discípulo. Precisamente esta relación es la que da vida al resto de las actividades en el monasterio: en la comida y en el cuidado de los animales. En este sentido, los *kung-an* son una ventana hacia la comprensión del *chan* al mismo tiempo que una vía “didáctica” para el futuro discípulo que no conocerá las enseñanzas en viva voz.

La relación maestro-discípulo es educativa en el propio vínculo y no necesariamente con la persona específica. Quizá, por esto mismo, tendríamos que reconocer que no es una relación equivalente, aunque a ratos se vislumbre el mismo horizonte. Recordemos entonces la última imagen propuesta por Ueda para comprender al *chan*: el diálogo entre el viejo y el joven. Siempre está en constante cambio y transformación. Por un lado, bien podemos ser versiones de nosotros mismos en una batalla interior. Sin embargo, preferimos pensar en la posibilidad de un maestro que acompaña al discípulo hasta la orilla de ese abismo de brazas y lo empuja.

---

<sup>298</sup> K. Sekida, *op.cit.*, p. 169.

### 3.2.2. El espacio educativo: la comida

En el apartado anterior vimos los momentos designados para la interacción con el maestro. Sin embargo, la vida al interior del monasterio estaba llena de situaciones, de corte informal, que también podían provocar el despertar en los discípulos, con la guía adecuada del maestro. Después de la Regla Monástica de Baizhang, así como sucedió con la introducción del *kung-an*, la práctica dentro del monasterio se sistematizó e institucionalizó. Sin embargo, debemos recordar que la versión de dichas reglas más reciente data de la dinastía Yuan<sup>299</sup>, subsecuente a la Song, es decir, posterior al surgimiento de los *kung-an*. Por lo tanto, las prácticas más remotas tenían ya varios siglos ocurriendo, entre ellas, el momento de la comida, escenas que son ampliamente retratadas en los *kung-an*.

Los espacios designados para distintas actividades se formalizaron y fue así como se acuñó, a partir de lo que hemos venido discutiendo, una máxima atribuida al propio Baizhang: “un día sin trabajo es un día sin comer”.<sup>300</sup> Aquí vemos la importancia de la práctica, entendida como la forma en la que llevamos a cabo nuestra vida cotidiana, en tanto que nos permite una posibilidad de experimentar la iluminación *a través* de la labor manual. Así, Suzuki comenta: “en todas las salas de meditación, el trabajo es considerado un elemento vital en la vida de un monje. Este trabajo siempre es de naturaleza práctica, y consiste en su mayoría en labor manual, tal como barrer, limpiar, cocinar, recolectar leña, trabajar en la granja o ir a mendigar a pueblos cercanos”<sup>301</sup>.

¿Por qué algo tan “simple” es puesto en lo más alto e importante? Para responder a esto, conviene que recordemos tanto el estado de *samadhi* y el concepto de *jiànxing*. Al vivir en un *sangha*, es decir, en comunidad budista, uno es miembro de la comunidad y, sobre todo, uno *es* la comunidad. En lo cotidiano, en la acción que se repite una y otra vez, es donde uno encuentra el reflejo de uno mismo, la naturaleza de buda al interior. Para ilustrar esto, veamos el caso 44, “Ho SHan dijo: ‘Tocando el tambor’”, del *El Registro del acantilado azul*:

Introducción de Yuanwu:

---

<sup>299</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, p. 314.

<sup>300</sup> Baizhang, *The Baizhang Regulations*, fascículo II, capítulo 5, *119b*, p. 58 de la edición.

<sup>301</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen buddhism First Series*, p. 315.

Ho Shan dijo: “El aprendizaje a través del estudio se llama ‘escuchar’, dejar de aprender se llama ‘cercanía’, trascender estos dos se llama ‘el paso verdadero’”. Un monje preguntó: “¿Qué es el paso verdadero?”. Ho Shan dijo: “tocando el tambor”. El monje preguntó de nuevo: “¿Cuál es la verdadera enseñanza del Buda?”. Ho Shan dijo: “tocando el tambor”. El monje preguntó una vez más, “no te preguntaría acerca de la frase ‘esta mente es el Buda’ sino por aquella que dice ‘no mente, no Buda’”. Ho Shan dijo: “tocando el tambor”. El monje continuó preguntando: “Cuando llega un iluminado, ¿cómo lo tratas?” Ho Shan dijo: “tocando el tambor”.

Verso de Xuedou:

Arrastrando una piedra, acarreando un poco de tierra,  
usa el poder espiritual de un arco de mil toneladas.  
Xuefeng hizo tres bolas de madera,  
¿cómo podrías superar la frase de Ho Shan: “tocando el tambor”?  
Yo te diré, lo que es dulce es dulce,  
lo que es amargo es amargo.<sup>302</sup>

A primera vista es extraño que la respuesta de Ho Shan para todo sea “tocando el tambor”. Sin embargo, retomando la cuestión de la práctica, este *kung-an* es un buen ejemplo de cómo las cuestiones más repetitivas (y rítmicas), si son hechas en *samadhi*, son el camino para responder todas las preguntas que el monje le hizo a Ho Shan. No es difícil tocar un tambor, lo difícil es *ser* el tambor, mantener el mismo pulso durante toda la vida.

Ahora bien, la cuestión central de este apartado está pensada en torno al momento de la comida en un monasterio *chan*. Cuando llega la hora de comer, expone Suzuki, suena un gong y los monjes pasan al comedor en perfecto silencio. Entre sus únicas pertenencias están los cuencos para el arroz. Se recitan algunos *sutras* como el *Prajñaparamita*, es decir, el *sutra* del perfeccionamiento de la sabiduría, y se hace una breve meditación silenciosa. Los monjes comen en silencio y quietud total. Además, ellos tendrán derecho a 4 porciones de arroz. La descripción de este proceso nos deja ver que toda acción tiene una razón de ser en cuanto a cómo se vive la meditación en la cotidianidad. Las cuestiones que atañen al mundo físico y las necesidades fisiológicas deben de ser simples pero hechas siendo plenamente conscientes de ello.<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> K. Sekida, *op.cit.*, pp. 268-269.

<sup>303</sup> Cfr., D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, pp. 324-325.

Si para el budismo *chan* las cuestiones con el mundo físico representan una atadura para el conocimiento de la naturaleza de buda, la comida es “simplemente” un asunto necesario para nutrir el cuerpo físico. La cuestión no es tan simple, pues el cuerpo es un reflejo del estado espiritual. Por esto mismo se le dedica un tiempo específico. Lo que quisiéramos exponer con esta descripción es lo “educativo” de las propias acciones desde una determinada manera de entender y relacionarse con el mundo. En este sentido, no es casualidad que los *kung-an* retomen escenas “informales” de la vida monástica para mostrar cómo ahí es donde encontramos al buda interior. Un ejemplo de esto es un pasaje del caso 7 de *La frontera sin puerta*: “Un monje le dijo a Chao Chou: ‘Acabo de entrar a este monasterio. Por favor enséñeme’. ‘¿Ya has comido tu arroz?’ preguntó Chao Chou. ‘Sí, ya lo hice’ respondió el monje. ‘Entonces deberías ir a lavar tu cuenco’ dijo Chao Chou. Con esto, el monje tuvo una visión”.<sup>304</sup>

Los *kung-an* retoman el potencial que tiene la vida cotidiana para que un instante se torne educativo. El *xiaocan* es un momento ideal para cuestionar al maestro o ser cuestionado. Sin embargo, ahí no acaban las labores del maestro con sus discípulos. Ya sea en la comida, el cuidado de las plantas o los animales, el papel del maestro es buscar cómo se puede hacer de situaciones cotidianas a todas luces “triviales” para que en su interior crezca su significatividad.<sup>305</sup> A pesar de ser momentos que no están contemplados por el maestro del templo, quizá son los más enriquecedores para la educación del discípulo.

Ahora bien, como se ha mencionado en el capítulo 2, es importante resaltar los recursos “literarios” de los que el *chan*, particularmente en sus registros escritos, se ha valido. Lo relevante, para quien sea que estudia al budismo *chan* en sus textos, desde una perspectiva filosófica y no historicista, es apreciar lo narrativo, es decir, el potencial educativo de los casos e historias del *chan* más allá de las cuestiones historiográficas. Por lo tanto, en el siguiente apartado hablaremos acerca de una historia que representa al método del *kung-an*. Se trata de otra acción que ejemplifica la vida cotidiana, esos instantes que se conservan en las palabras de los *kung-an* y contienen la sabiduría del *chan* para aquellos que están listos. ¿Podremos entender a la “educación” a partir de la metáfora contenida al interior de las historias?

---

<sup>304</sup> K. Sekida, *comp op.cit.*, p. 44.

<sup>305</sup> D. T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, p. 328.

### 3.2.3. La experiencia mística *en* el arreo de los bueyes: ¿la acción educativa?

Con este último apartado sobre la práctica, queremos traer a colación una historia *chan* que surgió en pintura alrededor del año 1150 d. C intitulada: “El buey y el boyero”. La historia consta de 10 imágenes ilustradas por primera vez por el monje Shiyuan en la dinastía Song, a pesar de que el texto que acompaña a las imágenes fue elaborado por Zekkai Chūshin, en el siglo XIV d.C.<sup>306</sup> Podemos ver en esta historia un ejemplo de lo que representa el camino hacia la iluminación, la experiencia mística. ¿Podríamos encontrar elementos para reflexionar desde la filosofía de la educación? ¿Cómo podemos pensar en el *kung-an* a partir de esta historia? Consideramos que, a pesar de que aquí debemos ir con la especial cautela de la que ya tenemos, estas imágenes son de suma importancia para pensar en la educación a partir del *kung-an*. Asimismo, es preciso señalar que las últimas tres imágenes, nos recordarán a las imágenes propuestas por Ueda para hacer una descripción del *chan*. Esto no es casualidad ya que el autor nipón extrajo dichas imágenes de esta historia.

En apartados anteriores hemos reflexionado en torno a la idea de ser maestro de uno mismo al mirar hacia la naturaleza propia, es decir, cuando la iluminación nos sobreviene la vivimos en un sentido puramente personal. El exterior, al representar el lado práctico del *chan*, debe ser un reflejo de nosotros mismos, de nuestra situación espiritual interior.

En este sentido, la historia “El buey y el boyero”<sup>307</sup> relata la experiencia mística a través del arreo de un buey. Antes de entrar en mayor contexto, es importante saber que el buey tiene un papel importante a lo largo del *chan*, probablemente por ser uno de los animales que se cuidaban en los monasterios. Además, parece ser que el arreo de los bueyes era una empresa mayor. Un ejemplo de esto lo tenemos en los versos de Wumen en el caso 38 de *La puerta sin puerta* cuando se refiere a la dificultad de domar un buey: “pasando de largo, se cae en una zanja/regresando, es peor, se pierde. /Esta cola tan pequeña, /¡qué cosa tan extraña!”.<sup>308</sup> En cualquier caso, esta historia, como todos los casos que hemos expuesto, nos muestra cómo la iluminación está en lo más cotidiano,

---

<sup>306</sup> S. Ueda, *op.cit.*, p. 137.

<sup>307</sup> D.T Suzuki, *Essays in Zen Buddhism First Series*, pp. 371-375 y Shizuteru Ueda, *op.cit.*, pp. 135-159. Para fines de este apartado, retomaré las versiones de dicha historia según las recuentan estos dos autores.

<sup>308</sup> K. Sekida, *op.cit.*, p. 112.

sólo para quienes están preparados para encontrarla.

Es necesario señalar que las diez imágenes narran una historia, más no un *kung-an*. Nuestro interés al exponerlo en esta tesis es para encontrar una analogía entre la historia y el proceso por el cual el estudioso del *kung-an* pasa. Las imágenes que se presentan a continuación son una versión posterior a la que hizo Shiyuan.<sup>309</sup> Sin embargo, retratan la misma historia. Dicha historia debe entenderse en un sentido metafórico, como un camino y búsqueda interior. Probablemente podríamos especular que el propósito de ella es similar al del *kung-an* en tanto que busca describir un acontecimiento de iluminación en un sentido críptico y misterioso. A continuación, se hará una exposición de las 10 imágenes con su respectivo análisis y la inclusión de ciertos pasajes de la historia.

Imagen 1: En busca del buey



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

En la imagen 1, “En busca del buey”, la historia dice: “¿Por qué la búsqueda? Desde un principio, el buey nunca estuvo perdido. Sin embargo, sucedió que el boyero se alejó de sí mismo; así su propio buey se convirtió en un extraño para él y finalmente se perdió en parajes lejanos y polvorientos”.<sup>310</sup> El boyero no sabe qué camino tomar ni por dónde se fue el buey, ahora está desesperado y solamente intenta con todas sus fuerzas buscar en el exterior, un ambiente neblinoso:

<sup>309</sup> La versión usada es de Japón y data de la época Kamakura en el siglo XIII d.C. Disponible en línea: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660> [Consultado el 3 de enero de 2021].

<sup>310</sup> S. Ueda, *op.cit.*, p. 139

“sin saberlo, ya está de regreso a casa, como un huésped, llevando al buey del cabestro. Y sin embargo, bajo los árboles, a orillas del agua, su canto parece abatido”.<sup>311</sup> En este sentido, el boyero perdió al buey y a la vez, aunque aún no lo sabe ya lo ha encontrado. Esta imagen representa el momento inicial de la búsqueda espiritual al *interior* de uno mismo, la búsqueda del buey. (Ver imagen 1)

La imagen 2, “Halladas las huellas del buey”, es interesante pues en el relato se menciona lo poco eficaz que la palabra escrita resulta para la búsqueda al interior. Nos resulta importante señalar esto pues ha sido el objeto de nuestra discusión desde el origen del budismo mismo. Así, la historia dice:

El leer los sutras y escuchar las enseñanzas han permitido al boyero aprehender, intelectualmente, parte del significado de la verdad. Ha encontrado las huellas. Ahora comprende que todas las cosas han sido hechas del mismo oro por muy diferentes que puedan ser sus formas y que la naturaleza no es diferente a la suya propia. [...] Todavía no puede atravesar la puerta. Por eso se dice que por el momento tan sólo ha encontrado las huellas.<sup>312</sup>

Imagen 2: Halladas las huellas del buey



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

En este sentido, la palabra escrita y la enseñanza del maestro han encaminado al boyero, le han indicado, aunque sea de manera somera y un tanto engañosa, el rastro que ha dejado su buey en la tierra. En esta imagen la búsqueda interior comienza a hacerse más evidente. Lo oral y lo escrito

---

<sup>311</sup> *Idem.*

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 141.

pueden ser de ayuda hasta cierto punto. (ver imagen 2)

El boyero ya sabe que el buey y él mismo parten de la misma sustancia. No hay una diferencia entre ellos. Sin embargo, *lo sabe*, pero aún no *lo vive*. Falta la comprensión total del mismo buey. En la imagen 3, “Al encuentro del buey”, el boyero tiene un avistamiento del buey y esto se describe así: “Al oír su voz, el boyero repentinamente entra en el origen y los ve. Los sentidos perdidos, ahora están en calma y en tranquila armonía con él. [...] [El buey] Está presente de forma inherente, como la sal en el agua de mar o el color en la pintura. Cuando el boyero abre sus ojos y mira, no ve nada más que a sí mismo”.<sup>313</sup> Esta es la primera vez que el boyero llega a una realización. Sin embargo, debe seguir domando al buey para que realmente éste y boyero sean uno mismo. (ver imagen 3)

Imagen 3: Al encuentro del buey



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

En la imagen 4, “La captura del buey”, a pesar del avistamiento más cercano del buey, éste sigue sintiendo un apego al paisaje que le rodea. No están listos para olvidarse de sí mismos: “el mundo agradable de este yermo al que el buey está acostumbrado todavía le atrae tan fuertemente que es difícil controlarlo. Aún no puede separarse del deseo de la fragante hierba. La voluntad, obstinada,

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 143

sigue plenamente vigorosa en él y le domina la naturaleza salvaje”.<sup>314</sup> El buey es ahora aquella parte del boyero que se rehúsa a soltar las ataduras de este mundo. Más adelante se comenta la necesidad de “domar” al buey y no soltar las riendas. ¿Podríamos pensar en este proceso de arreo como el que ocurre con el estudio de un *kung-an*? (ver imagen 4)

Imagen 4: La captura del buey



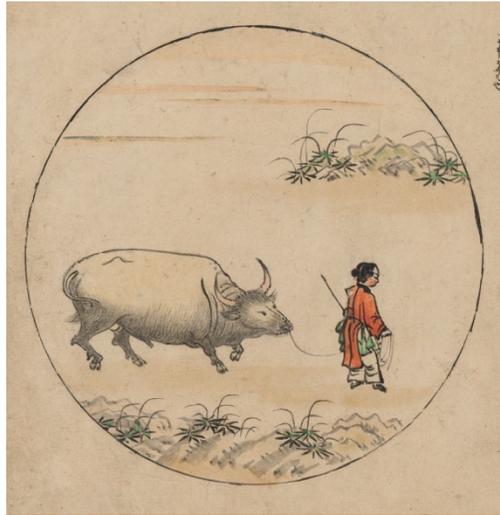
Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

La imagen 5, “La doma del buey”, es la representación del logro. Se ha logrado el “despertar” del boyero a través de la doma del buey. El boyero sostiene las riendas y encamina al animal de regreso a casa. (ver imagen 5)

---

<sup>314</sup> *Ibid*, p. 145

Imagen 5: La doma del buey



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

Imagen 6: Retorno a casa a lomos del buey



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

En la imagen 6, “Retorno a casa a lomos del buey”, se representa el fin de la lucha interior. No es que la batalla se haya ganado o perdido, más bien, la propia lucha ha desaparecido en el vacío. El boyero y el buey ya no responden si alguien los llama. No se detienen si alguien los para, pues han entendido que en el despertar no hay diferencia entre uno y lo otro. Es una ocasión de celebración y por eso el boyero toca una melodía. (ver imagen 6)

En la imagen 7, “Olvidado el buey, sólo queda el boyero”, la historia sigue y ahora relata sobre el olvido de sí, del cual ya hemos hecho mención: “en el *dharma* no existe la dualidad. El buey ha sido descrito sólo como un medio provisional; como el lazo en que queda atrapada una liebre o la cesta en que es capturado un pez”.<sup>315</sup> Esta afirmación sobre el buey como “medio” se puede entender en dos sentidos. El primero haciendo referencia a que el buey, siendo una parte inherente del boyero, ha sido olvidado en el sentido del olvido de sí, la muerte de la conciencia del yo. En un segundo sentido, podemos entender el buey como una analogía del *kung-an*. Las palabras al interior de cada caso no existen, eran un medio provisional para aquel que ha cruzado la barrera. En cualquier caso, sólo es una cuestión de tiempo antes de que el boyero termine por olvidarse a sí mismo también. (ver imagen 7)

Imagen 7: Olvidado el buey, sólo queda el boyero



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

En la imagen 8, “Completo olvido del buey y el boyero”, ambos personajes han sido olvidados, se han transformado en la nada misma. Así, la historia dice: “no te detengas en donde mora el Buda. Pasa de largo por el lugar donde no mora ningún Buda. Si una persona ya no tiene apego a nada de esto, lo que tiene en su interior no puede ser visto por nadie, ni siquiera por quien tiene mil ojos.”<sup>316</sup> Lo “sagrado” de la morada del Buda no está en el exterior. De ahí la indicación a no

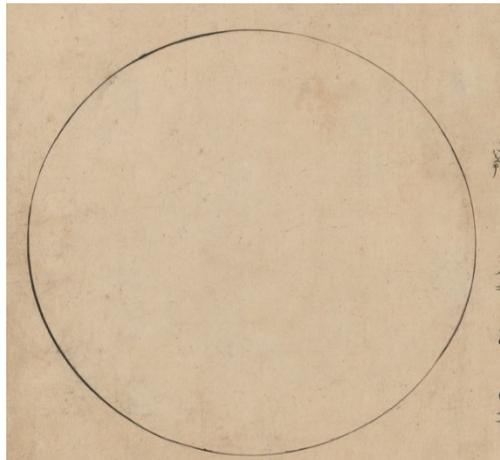
---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 153.

detenerse sino dejarse caer más allá de lo divino y lo mundano. (ver imagen 8)

*Imagen 8: Completo olvido del buey y el boyero*



*Fuente:*  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

La imagen 9, “Regreso al fondo y al origen”, es la representación del origen de la vida, en donde las flores cayendo y el agua fluyendo con parte de lo mismo. “Desde el principio ha sido puro y carente de polvo. Ahí, alguien contempla el florecer y el marchitarse de lo que tiene forma y surge en la quietud serena del no-hacer. [...] Azules fluyen los ríos, verdades se yerguen las montañas.

*Imagen 9: Regreso al fondo y al origen*



*Fuente:*  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

Está sentado y contempla todas las cosas cambiantes”.<sup>317</sup> El boyero ahora sí lo ha contemplado todo y se ha reconocido en las propias flores y en el propio cambio. Aquí termina el camino que comenzó en la imagen 1 de esta historia. (ver imagen 9)

Finalmente, llegamos a la imagen 10 con la cual se concluye la historia. Esta imagen es llamada “Entrada en el mercado con las manos abiertas”. En otras versiones de este dibujo sale un joven de la ciudad a lado del iluminado, el cual a su vez se parece a la figura del Buda. Esto es interesante porque muestra la interacción con otros seres vivos, tarea que se le ha dado al iluminado después de conocer el origen. El iluminado pasará la mayor parte del tiempo en el encierro en estado de *samadhi*. Sin embargo, de vez en cuando “visita las tabernas y los puestos de pescado cuando quiere, para hacer que los borrachos despierten a sí mismos”.<sup>318</sup> En este sentido, una vez que es maestro de sí mismo se vuelve un maestro de otros.

*Imagen 10: Entrada en el mercado con las manos abiertas*



Fuente:  
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 157.



Fuente: Shubun "El buey y el boyero" apud, S. Ueda, *op.cit.*, p. 156.

En el siguiente apartado del capítulo hablaremos con detenimiento acerca de las implicaciones para una reflexión en torno al “potencial” educativo que tienen los *kung-an*, a partir de los elementos filosóficos y prácticos que hemos mencionado hasta el momento. Sin embargo, por ahora pensemos en la historia antes citada. Es interesante que sólo hasta el final surge una figura de maestro o guía. La propia historia va llevando, de manera similar a los *kung-an*, al lector hacia la percatación de sí, la experiencia última para el *chan*.

Si el fin de un *kung-an* es que nos *transformemos* en el *kung-an*, podemos verlo como el buey que debemos encontrar más allá de las palabras y las mentiras, lo engañoso del lenguaje. Una vez que vamos vislumbrando un significado en el “sinsentido” del *kung-an* aún falta mucho esfuerzo y paciencia para domar la palabra o *domarnos* a nosotros mismos. Cuando hemos logrado subirnos al buey y estamos listos para el retorno a casa es porque nos hemos *transformado* en el buey, *somos* las palabras del *kung-an*. Al llegar al olvido de nosotros mismos, nos percatamos de que las palabras eran el camino que debíamos de tomar para conocer el origen de todo, pero nunca el destino.

¿Cómo podremos llamar a esta historia, a este proceso de arreo metafórico? ¿Acción o historia educativa? Para poder realmente llegar a algunas conclusiones, conviene entonces que recordemos nuestros referentes en torno a “lo educativo” que hemos estado apuntalando durante este capítulo para articular algunas reflexiones en torno al tema. Por un lado, desde la perspectiva que hemos decidido nombrar filosófico-religiosa encontramos tres acepciones, vinculadas entre sí, para pensar y nombrar a lo educativo alrededor y *en los kung-an*: el olvido de sí, el cultivo de sí o

*jiànxing* y la cuestión con *ser el kung-an*. Por otro lado, expusimos las cuestiones más prácticas en donde se viven los conceptos abstractos, dichas cuestiones fueron: el *xiacoan*, la vida monástica y la historia sobre el buey y el boyero. Con estas cuestiones en mente, ¿de qué manera podremos mirar hacia una filosofía de la educación en el *kung-an* como texto y método? En el siguiente y último apartado se hará una aproximación articulada de cómo podremos intentar nombrar eso educativo que ya hemos señalado en momentos que, hasta ahora, podrían parecer aislados.

### 3.3. Hacia una filosofía de la educación en el *kung-an*

Para el apartado final, nuestra intención es articular los aspectos teóricos y prácticos con una reflexión en torno a la experiencia educativa al interior y alrededor de los *kung-an*. En este sentido, los próximos párrafos estarán dedicados a una aproximación cuidadosa y meticulosa de la experiencia que hemos decidido nombrar “educativa”. Si bien, al hacer honra a la tradición del *chan* nombrar una experiencia o fenómeno puede ser engañoso, esta “etiqueta” de “lo educativo” sobre una serie de eventos, conceptos y fenómenos, nos debe ayudar, de igual forma que las palabras en el *chan*, a recorrer el camino, sin pensar que necesariamente hayamos arribado a casa.

De tal manera, las próximas líneas nos llaman a esbozar el final de la investigación que culmina con la señalización de aquello que ocurre, como acción, pero también en el propio texto, y que nos lleva a pensar en formas de nombrar a la educación a través, principalmente, de la metáfora. En las próximas líneas nos interesa analizar dos cuestiones. En primer lugar, repasaremos el olvido de sí y su vínculo “educativo” al interior del *kung-an*. Con esta cuestión, la cual ya hemos nombrado como ontológica, retomaremos dos *kung-an* en específico del *El registro del acantilado azul*, es decir, los casos 60 y 27 como vías metafóricas para explicar qué podemos entender por “educación” o “educar” al interior del *kung-an* y, por lo tanto, al interior mismo del budismo *chan*.

#### 3.3.1. Olvidarse para encontrarse: lo “educativo” al interior del *kung-an*

Nos hemos referido a “lo educativo” al interior del *kung-an* con mucha cautela. Por el momento, consideramos que una buena forma de referirnos a ello es a través de nombrarlo como “experiencia” porque dicha palabra engloba lo que ocurre y percibimos alrededor de nosotros mismos. El *kung-*

*an* precisamente es un texto afuera de quien el estudia, pero que, al comenzar dicho estudio entablamos una relación única entre quien percibe y los percibidos. Además, dicho término contiene suficiente especificidad y ambigüedad como para situar al *kung-an* desde nuestra perspectiva. Empero, dicha experiencia no acontece de forma completamente espontánea, posee cierta intencionalidad y “secuencialidad”. La experiencia educativa nos lleva a ver todo el “proceso” en el cual, lo místico es una parte de dicha experiencia, pero no la totalidad. A lo largo de toda la tesis nos hemos dedicado a señalar los momentos y encuentros que se van hilando en una unidad: la experiencia educativa.

Cuando pensamos en una cuestión de “proceso” o “secuencia”, rápidamente lo asociamos con momentos o actividades que siguen un orden claro y explícito. Para pensar en la posibilidad de una “experiencia educativa” al interior de un *kung-an*, debemos romper con dicha noción. Si bien existe un proceso, en el sentido de un camino que se recorre en algunas partes con un maestro, éste no declara su final ni su duración al comienzo como nos veríamos impelidos a pensar en otras cuestiones que atañen a la educación. De la misma forma, si pensamos en una cuestión gradual siempre será partiendo del estado espiritual del discípulo.

La historia de “El buey y el boyero”, en cierta medida, es una ejemplificación de la experiencia educativa a la cual queremos llegar. Como hemos podido ver, si bien son diez imágenes en secuencia que se explican de manera relativamente sencilla, en el plano de la práctica no sabemos cuánto tardaremos, en términos de una preparación espiritual, en “pasar” de una imagen a otra. En cada una de ellas, se está más cerca de la experiencia mística y, sobre todo, de lo que sigue después, es decir, el momento del olvido de sí y el retorno a la comunidad. De la misma forma, cada momento del estudio de un caso toma su respectivo tiempo y transformación espiritual. El *kung-an* acompaña al discípulo hasta el origen (ver imagen 9) y de regreso al acompañamiento de otros seres sintientes.

Ahora bien, el budismo *chan*, como muchas tradiciones alrededor del mundo, se pregunta por la

naturaleza de lo que nos hace ser, efectivamente, seres humanos.<sup>319</sup> El *chan* halla respuesta a dicha pregunta a través de la experiencia educativa que estamos esbozando. Si bien en ninguna corriente de budismo podemos describir una esencia de aquello que nos hace ser humanos, pues está más allá de la capacidad de las palabras, sabemos por lo menos, que dicha esencia se encuentra al interior de nosotros mismos y la podemos encontrar y conocer a través del camino que ofrece el *kung-an* en compañía y soledad.

Esto lo podemos ver en el caso 86, “‘Todos tienen su luz propia’ según Yunmen”, de *El Registro del acantilado azul* en el pasaje del caso principal: “Yunmen le habló a su *sangha* y dijo: ‘Todos tienen su propia luz. Si uno trata de verla, todo es oscuridad. ¿Qué es la luz de todos? Los pasillos y las puertas’”.<sup>320</sup> Más adelante en los versos de Xuedou vemos: “Se ilumina a sí mismo, /completamente brillante. / Da una pista a su secreto. / Las flores han caído, los árboles no dan sombra, / ¿quién es el que no ve si mira? / Ver es no ver y no ver es ver. /Dándole la espalda al buey, /entra en la sala del *dharma*”.<sup>321</sup> En este sentido, no tiene caso preguntarse cuestiones que demanden una respuesta acabada como, ¿qué es la luz? Yunmen contestó “los pasillos y las puertas” para hacer evidente que la respuesta está en lo cotidiano sólo para quien sabe mirar.

Podemos especular que la referencia a la luz propia tiene que ver con la naturaleza de buda, inherente en todo ser vivo. A través del cultivo de sí, es decir el *jiànxing*, en un juego constante entre el conocimiento de la vacuidad y la vida cotidiana es que podemos encontrarnos con nuestra naturaleza de buda, el origen antes de que nos volviéramos “humanos”. Este es un punto interesante, pues tal parece ser que para conocer lo que verdaderamente somos, debemos dejar de ser humanos en el sentido que habíamos conocido toda nuestra vida. La persona se encuentra a sí misma cuando se vuelve parte del todo. Por esto mismo es complejo decir que hay *una* naturaleza estrictamente *humana*, cuando “lo humano” se funde con todo el universo. En todo caso, por el momento debemos concluir en que todo ser humano tiene el *potencial* de olvidarse de sí mismo para encontrarse en el abismo y, sobre todo, el deber del retornar para seguir con el ciclo.

---

<sup>319</sup> D. Lewin y O. Ergas, *op.cit.*, p. 479. Si bien este tema se elaboró en la introducción, es importante que recordemos las palabras de Lewin y Ergas: si la filosofía se preocupa con lo que significa ser humano entonces se dice que los filósofos de la educación se dedican a atender la pregunta acerca de lo que significa *volverse* humano: “la humanización”.

<sup>320</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, pp. 368-369.

<sup>321</sup> *Ibid.*

En ocasiones esta suerte de viaje implica un desplazamiento físico, en otras implica una profunda introspección. Sin embargo, en ambas, la vida práctica y cotidiana es el campo donde se libran las batallas entre el yo y el buey, es decir, entre dos componentes de uno mismo. Para llegar al origen, a la verdadera naturaleza, es necesaria la muerte del yo. En primer lugar, entonces, es necesario aprender a comprender el mundo desde otra ubicación. Es así como empezamos a ver una noción de la “experiencia” educativa.

Líneas más arriba hablábamos del camino por el cual uno se *vuelve* el *kung-an* al entender que en *ser* las imágenes detrás de las palabras uno se encuentra a sí mismo. El *kung-an* puede ser entendido como el marco de un retrato, en la cual se bosquejan todas las cuestiones que hemos abordado en este capítulo: teóricas y prácticas. En este sentido, cuando decimos que nos volvemos el *kung-an* mismo, ocurre una peculiaridad. Los casos de las colecciones *La frontera sin puerta* y *El registro del acantilado azul* fueron creados para ayudar al discípulo a encontrar su naturaleza de buda a través de las palabras escritas. En este sentido, las colecciones ya poseen una “intencionalidad educativa”. No obstante, lo que ha sido de nuestro interés más allá de esto, es cómo cada caso, a su vez, guarda la potencialidad de una experiencia educativa *en* la narración, es decir, en la interacción con el texto.

En el capítulo 2 hablamos sobre cómo los *kung-an*, más allá de su veracidad histórica, recuentan las hazañas de los grandes maestros de la tradición en la dinastía Tang. Por un lado, los *kung-an* actúan como textos de identidad y recuperación del pasado. Por el otro, cada vez que un maestro lee un caso a su discípulo las enseñanzas de los maestros del pasado “reviven” y por eso mismo uno se convierte *en* el *kung-an*. Cada vez que las palabras se llenan de vida se significan de distintas formas. Las palabras acompañan al discípulo sin importar el momento del camino en el que se encuentre. De tal manera, consideramos que sí debemos entender a la palabra escrita del *kung-an* como una cuestión “mediática” pues ocurre un intercambio y cuestionamiento de formas de ver la vida a través y en las propias palabras. Los *kung-an* son un vehículo o una semilla esperando el momento ideal para germinar.

De tal forma, el *kung-an* es una experiencia educativa en tanto que acontece en un momento y entorno determinado. A su vez, dicha experiencia con el *kung-an* engloba un “método”, un camino para lograr el olvido de sí, trascender la experiencia mística para conocer el origen o encontrarnos a nosotros mismos. Los casos son medios y fines a la vez. En este sentido, cuando se narran cuestiones físicas como golpes<sup>322</sup> o transformaciones debemos entenderlas como medios a través de los cuales los maestros empujaban a sus discípulos al abismo. A su vez, cuando se intenta una aproximación críptica hacia la naturaleza de buda es para que el discípulo comience a cuestionar sus referentes. Un ejemplo de todo lo que hemos argumentado hasta ahora lo podemos ver en el caso 60, que intitula este capítulo: “El bastón de Yunmen de convierte en dragón” en *El registro del acantilado azul*:

Introducción de Yuan wu:

Los budas y los seres sintientes no son, por naturaleza, diferentes. Las montañas, los ríos y tu propia naturaleza son parte de lo mismo. ¿Por qué deberían estar separados y constituir dos mundos? Aunque estés bien versado en los *koan* del zen y sepas cómo trabajar con ellos, si paras ahí, todo está perdido. Si no paras todo el mundo se disolverá, sin dejar una partícula atrás. Ahora dime, ¿qué significa estar bien versado en los *koan* del zen? Lee lo siguiente.

Caso principal:

Yunmen tomó su bastón y dijo a los monjes congregados, ‘el bastón se ha transformado en dragón y se ha tragado a todo el universo! ¿Dónde están las montañas, los ríos y el gran mundo?’”.

Verso de Xuedou:

El bastón se ha tragado al universo.  
No digas que hay flores de durazno flotando en las aguas.  
El pez al que le han atrapado la cola  
no logrará asir la niebla y las nubes.  
Los que yacen con las branquias expuestas  
no necesitan perder el corazón.  
Mi verso se ha acabado.  
¿Pero realmente me escuchas?

---

<sup>322</sup> . Cfr., K. Sekida, *comp.*, “The Gateless Gate” en *Two Zen Classics*, caso 14: “Nanquan corta al gato en dos”, pp. 58-59; K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, caso 19: “El zen de un solo dedo de Juzhi”, pp.197-198. En efecto hay *kung-an* que retratan escenas de golpes o dedos cortados. Estos casos deben entenderse, principalmente, en un sentido metafórico en cuanto a que el olvido de sí debe ser una transformación radical, un rompimiento con todo lo que se conocía antes, aunque eso implique dedos cortados y recibir 60 golpes.

¡Siempre sé libre de preocupaciones! ¡Párate inamovible!  
¿Por qué estás tan sorprendido?  
Setenta y dos golpes no son suficiente,  
te quiero dar ciento cincuenta.<sup>323</sup>

En este *kung-an* se menciona el propio estudio el *kung-an*. El hecho de que uno sea hábil para meditar en los casos no es suficiente para llegar a la Puerta del Dragón. Es necesario *vivir* la experiencia del monasterio, aunque sea a través de las palabras y no en carne propia. Por esto mismo, el propio caso señala que si uno detiene el cultivo de sí en los *kung-an* todo está perdido.

La segunda cuestión que nos lanza este *kung-an* es la metáfora, una vez más, del dragón. La frase clave es: “¡el bastón se ha transformado en dragón y se ha tragado a todo el universo!”. Como Sekida señala, el bastón representa la mente del zen, la naturaleza de buda que por fin logra su transformación de pez a dragón y, en ese instante, se percata de que es uno con el universo. Al tragarse el universo, uno se ha vuelto el universo.<sup>324</sup>

Por último, el verso de Xuedou nos deja ver de una manera poética que la cuestión es de vida o muerte. Quien se confía en su habilidad intelectual para resolver los *kung-an* morirá espiritualmente antes de poder convertirse en dragón. Al respecto Sekida comenta: “cada primavera, cuando los pétalos carmesíes del durazno caen hacia las aguas, cientos de peces se congregan en las aguas bajas. Los más energéticos dan sancos para alcanzar las aguas superiores. Sus telas se queman por los rayos y se transforman en dragones”.<sup>325</sup> Los que fallen, porque aún no estaban listos o se confiaron, caerán y morirán. A pesar de que esta imagen pueda ser impactante, en el plano de la metáfora es muy claro: el *kung-an*, si bien útil, debe ser parte de todo un cultivo de la mente *chan*. El *kung-an* nos invita a pensar en el bastón, ser el bastón y, por lo tanto, ser el dragón: esto es precisamente, la experiencia educativa.

Al haber un cuestionamiento profundo por la naturaleza de uno mismo, implícitamente comienza a surgir un cuestionamiento en torno a la educación, pues cuestionar la naturaleza propia, es cuestionar aquello que nos hace ser seres humanos. ¿A través de qué o cómo llegamos a nuestra

---

<sup>323</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, pp. 311-312.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>325</sup> *Idem.*

naturaleza? A pesar de tratarse de una cuestión espiritual y, por lo tanto, interior, esta búsqueda es un viaje hacia el origen. En dicho recorrido, los *kung-an* son pequeñas escenas que, nos invitan a ir más allá de lo histórico, de lo literal: nos invitan a ser las palabras mismas para poder trascenderlas. Al centro de la experiencia educativa que envuelve a los *kung-an* encontramos un tesoro: la metáfora. Las metáforas detrás de las historias, como la transformación de un bastón en dragón, son formas poéticas y literarias de aludir a nuestra naturaleza, dependerá de cada quien asirla.

### 3.3.2. La filosofía y la educación: entre historias y metáforas

Al principio de este apartado nos preguntábamos por los elementos que mejor nos podían ayudar a entender el gran concepto de “educación”, partiendo de la pregunta por lo que nos hace ser seres humanos. Sin embargo, hacia el final de la presente investigación, esta pregunta ha perdido cierta relevancia. Cuando nos preguntamos por lo que nos hace ser *humanos* parecería ser que estamos dando por sentado que existen los humanos como entes separados al resto del mundo. En este sentido, el *kung-an* y el budismo *chan* nos llaman a repensar precisamente la necesidad del humano de volverse “humano” en el sentido de ubicarse como un ente separado e individual. La naturaleza de buda, a pesar de que no la hemos descrito de manera concreta intencionalmente, indica un camino que podría llegar a ser contradictorio en el esquema de “humanización” con el cual comenzamos este cuestionamiento. ¿Cuál sería entonces la pregunta para el final de este capítulo? Consideramos que, en todo caso, habría que cuestionar no sólo *a través* de qué situaciones nos volvemos seres humanos, sino también *qué es* lo humano en nosotros mismos.

El budismo *chan* propone que uno encuentra su verdadero rostro, es decir, su verdadera esencia, cuando no es la persona que nació en esta vida. Lo humano del ser humano no es algo que se construye en un sentido prospectivo sino retrospectivo: está en el origen de todo. En este sentido, la esencia de la humanidad no es diferente a la totalidad del universo. De tal manera, para poder pensar en la educación a partir del budismo *chan*, nuestra pregunta debe cambiar, en tanto lo humano sea el origen, el vacío, el no-yo: ¿cómo regresamos al origen? Nuestra verdadera cara está en el reflejo de aquel río en el origen del todo cuando entendemos que somos el fluir el río mismo.

Sin embargo, hasta el momento nos hemos servido, así como lo han hecho muchos pensadores antes, de historias, metáforas y alegorías para describir el proceso de identificación con nuestro verdadero yo. Las aparentes contradicciones del budismo *chan* que definen todo sentido de lógica, son una forma de describir y jugar con el lenguaje pues los mismos maestros del *chan* sabían que no había palabra que pudiera describir la totalidad de la experiencia de conocer nuestro verdadero ser. En este sentido, la educación entendida en este momento como el proceso de olvido del ser humano para encontrar a su verdadero ser, se encuentra en la narración de un *kung-an*, es decir, en la metáfora<sup>326</sup>. Solamente quien ha vivido la experiencia de la iluminación sabe realmente las implicaciones de ello. Por eso mismo, incluso el maestro más versado se servirá de la metáfora para transmitir, de manera oral o escrita, aquello que vivió. Lo verdaderamente humano no puede asirse con la palabra, de ahí la diferencia entre el falso y el verdadero yo.

El uso de la metáfora en el *chan* debe puntualizarse. En el *kung-an*, más allá de ser casos de autoridad, son metáforas para describir el momento exacto en el que alguien se ilumina, en el que conoce su verdadera humanidad. De esta manera y a través del *kung-an*, el budismo *chan*, como otras tradiciones, se sirve de estas metáforas para describir a la educación de manera simultánea a la acción educativa. Pensemos entonces en las metáforas del *chan* como formas de trascender a la realidad “objetiva” en la propia literalidad.

Recordemos entonces las tres metáforas principales para describir a la educación expuestas en este capítulo. En primer lugar, la educación puede ser entendida como el proceso mediante el cual la carpa se convierte en dragón. En segundo lugar, está el ciclo del olvido del yo en el retorno al origen. Por último, está la doma del buey por parte del boyero. En las tres cuestiones, desde una perspectiva metafórica, se tratan de momentos que se viven en un juego entre lo individual y lo externo. No obstante, la finalidad es la misma: percatarse del universo que hay en uno mismo, ser el dragón que se tragó al universo. En estas tres metáforas vemos tres posibilidades para pensar en la educación. Esto se debe a que vemos cómo se hila una concepción determinada de lo que

---

<sup>326</sup> M. Zambrano, *Hacia un saber del alma*, p. 60 Un abordaje sobre este concepto y su vínculo con la educación, que merecería una investigación a parte, lo hace María Zambrano cuando define a la metáfora como algo que está en nuestro hablar cotidiano. Así dice que las metáforas son “una manera de presentación de una realidad que no puede hacerlo de modo directo; presencia de lo que no puede expresarse directamente, ni alcanzar con lo inefable, única forma en que ciertas realidades pueden hacerse visibles a los torpes ojos humanos”.

representa lo humano a través de lo no-humano con un camino que se sigue de la misma forma que la carpa sube la cascada cuesta arriba.

Ahora bien, el lenguaje tiene un papel muy importante en todo esto pues es el medio (limitado) a través del cual las tradiciones conservan aquellos “secretos” que les permiten conservarse a través de los siglos. Uno de esos secretos justamente es la transmisión de los saberes, formas de ver la vida que permiten dar cuenta de nuestro paso por el mundo a través de lo que nos hace ser de determinadas maneras. En el *kung-an*, el lenguaje es transmisión, pero también indica para quienes están preparados, el fin en el medio de transmisión, la posibilidad de una identidad en la metáfora. En este sentido, el *kung-an* que habla sobre la carpa que se convierte en dragón o la historia del buey y el boyero no se preocupan porque sus lectores comprendan el sentido literal de sus respectivas metáforas: quieren que vivamos la metáfora misma. Si bien las metáforas aluden a una experiencia mística, a diferencia de otras tradiciones, el budismo *chan* indica que debemos trascender a la metáfora a través de la transformación en ella misma.

Finalmente, podemos concluir que el *kung-an* es una experiencia filosófica y educativa por las siguientes razones. En primer lugar, cada vez que se cuestiona lo ontológico del que pregunta, se cuestiona su propia naturaleza “humana”, atendiendo a la idea de que la filosofía puede ser entendida como aquello que muestra *qué* significa ser humano dentro de una forma de ver la vida. En segundo lugar y a partir de la primera, surge una cuestión del *cómo* llegamos a ser el dragón, el buey, la partícula de polvo y el universo mismo. Veamos el caso 27, “La brisa dorada de Yunmen”, de *El registro del acantilado azul* como un ejemplo claro de esto:

Introducción de Yuanwu:

Una pregunta y él contesta diez. Una esquina y las otras tres se vuelven evidentes. Al ver a la liebre él suelta al halcón. Al usar el viento, él hace fuego. [...] ¿Cómo ves tu entrada a la cueva del tigre? Ve lo siguiente.

Caso principal:

Un monje le preguntó a Yunmen: ‘¿Qué habrá cuando los árboles envejecan y pierdan sus hojas?’. Yunmen contestó: ‘Tú eres la brisa dorada’.

Verso de Xuedou:

Importante la pregunta,  
¡embarazada la respuesta, también!  
Las tres frases se satisfacen,  
la flecha penetra el universo.  
El viento sopla en la pradera,  
suave lluvia nubla el cielo.  
¿No ves al maestro del templo,  
que aún no regresa, mirando a la pared,  
meditando tranquilamente en el pico de la montaña?<sup>327</sup>

A manera de conclusión explicaremos en qué sentido este *kung-an* representa un ejemplo de la metáfora, una forma de pensar lo educativo. La respuesta de Yunmen: “tú eres la brisa dorada” nos enseña que tú no eres tú sino eres la brisa del otoño y las propias hojas que caen. Pone en tela de juicio a la naturaleza humana. En segundo lugar, cuando en el verso vemos “las tres frases se satisfacen”, Sekida comenta que se trata del propio camino educativo pues la primera frase consiste en la conjunción del cielo y la tierra a través de la pregunta y la respuesta. La segunda frase se refiere al ir y venir de las olas, es decir, la relación maestro-discípulo y finalmente la tercera frase se refiere a la interrupción total del pensamiento.<sup>328</sup> Esto podría resumirse en la frase: “tú eres la brisa dorada”. Quien haya comprendido esto ha cumplido el fin último del *chan*.

La educación no termina cuando uno se ha iluminado. Recordemos que en ese momento apenas comenzamos a cuestionar al prójimo, es decir, es un proceso cíclico. A esto nos referimos con “experiencia educativa”, como aquel momento a través del cual se trastocan las estructuras más firmes del pensamiento humano y por el cual florece el durazno del verdadero yo. El lenguaje es un gran invento del ser humano. Le permite imprimir una imagen, una metáfora que describe el sentido que cada tradición le da a *ser* humano. Por lo pronto, si bien las preguntas siempre serán más que las respuestas, podemos concluir que los *kung-an* nos educan, nos describen y, en última instancia, nos transforman. La educación en tanto proceso humano nunca terminará de ser definida. Sin embargo, por el momento, sabemos que una forma de decir “educación” o “educar” está en *ser* la carpa que cruza el umbral de la “puerta del dragón” y vuela mientras las flores de durazno siguen cayendo sobre el río que fluye.

---

<sup>327</sup> K. Sekida, *comp.*, “The Blue Cliff Record” en *Two Zen Classics*, p. 218.

<sup>328</sup> *Idem.*,

## CONCLUSIONES

En las conclusiones de esta tesis queremos hacer un esbozo de lo que esta investigación ha tratado, así como sus alcances y limitaciones. Será una breve reflexión de lo que esta investigación nos invita a pensar para el campo de la filosofía de la educación. Asimismo, estas cuartillas son una forma de rematar la investigación que se llevó a cabo entre febrero de 2020 y febrero de 2021.

En el primer capítulo, intitulado “Orígenes del budismo *chan*: entre lo oral y lo escrito”, nos detuvimos a pensar, a vuelo de pájaro, en el origen del budismo *chan*. Para esto, tuvimos que irnos tan atrás en la historia de la humanidad como el siglo V a. C en la India. En este capítulo se pretendió, desde las posibilidades del lenguaje, sobre todo analizar cómo es que ciertas características del *chan* se fueron formando desde que el Buda se iluminó debajo del ficus. Si bien los detalles ya fueron relatados, para nosotros ha sido de suma importancia el *Motiv*: entre lo oral y lo escrito. Aunque se pretendió abordar esto como una herramienta de análisis y explicación para el capítulo 1, rápidamente nos dimos cuenta del potencial que tenía esta “tensión” para darle un sentido al complejo origen de los *kung-an*.

En este sentido, la tesis supuso un reto mayor: articular, principalmente, dos regiones y épocas, es decir, India y China. Al comenzar a tejer los hilos, nos percatamos de que esta articulación debía representar un “puente” entre el capítulo 1 y el capítulo 2. Es por esto que en ambos hablamos sobre el paso del budismo desde India a China. Sin embargo, en el segundo capítulo, “¿El perro tiene naturaleza de buda? El *kung-an* como método”, nuestra intención fue problematizar, puntualmente, las tensiones que se dan entre las protagónicas dinastías Tang y Song. Para este momento, comenzó a pintarse otro color en el horizonte: la problematización del propio concepto de *kung-an*. Este capítulo fue el más desafiante por la abundancia de temáticas. Asimismo, era muy problemático decidir cuándo introducir al *kung-an*. Si lo introducíamos al principio suponía cierta claridad, pero también confusión porque el *kung-an* se entiende *en* su contexto, *en* su devenir.

En el capítulo 2, entonces, comenzamos a problematizar al *kung-an* a la par que se hizo un recorrido por la consolidación de las colecciones analizadas: *El registro del acantilado azul* y *La frontera sin puerta*. Aquí nos enfrentamos a una de las limitantes más grandes de esta investigación,

la falta de conocimiento profundo de chino clásico. Las traducciones de los casos se hicieron a partir de una edición que está en inglés, traducida del japonés. Esto suponía tres brincos de traducción: del chino al japonés, de aquí al inglés y finalmente al español. En este sentido, la investigación podría profundizarse *en* el conocimiento de las lenguas originales, principalmente el chino y el sánscrito.

Asimismo, tal como hubo un “puente” temático entre el capítulo 1 y el capítulo 2, lo mismo ocurrió entre el capítulo 2 y el 3. Es por esto por lo que llamamos al capítulo 2 “la bisagra”. Para pasar al capítulo 3 retomamos el tema de la comunidad (*sangha*) y el lugar del *kung-an* como método, con la finalidad de profundizar en ambas cuestiones. El capítulo 3, llamado “El bastón de Yunmen se convierte en dragón: sobre *ser* el *kung-an*”, abordó una temática más delimitada. En este último capítulo ya no era necesario seguir hilando el contexto. En cambio, el último tercio de la investigación fue dedicado a hacer diversas reflexiones en torno a “lo educativo” que hay *en* el *kung-an* y alrededor de éste. Para esta última parte fue necesario recurrir a la metáfora y, sobre todo, a las propias metáforas que el *chan* y los *kung-an* nos ofrecen, para hablar sobre “educación” o “educar”. Es importante señalar cómo nuestro hilo conductor, es decir, el lugar que tuvo el *kung-an* como partícipe de la dialéctica entre lo oral y lo escrito, permaneció de manera latente, y a veces más patente, a lo largo de los tres capítulos.

Al llegar a la conclusión de la licenciatura parecería ser que tenemos nuestros referentes teóricos claros. Sin embargo, el *chan*, con su naturaleza simple y huidiza, ha sido una invitación para reconocer que los propios cimientos de nuestro pensamiento pueden resquebrajarse y mostrar *otras* formas de decir educación. Ahora bien, a pesar de cerrar esta investigación con estas palabras, es necesario que nos detengamos a pensar en los alcances y las limitaciones, aunque algunas ya han sido enunciadas.

Consideramos que esta investigación arroja luz a varias cuestiones desde la filosofía de la educación. Antes que nada, llevar a cabo investigaciones que nos inviten a reflexionar acerca de latitudes lejanas y poco familiares amplían nuestro panorama de análisis. El intento de una comprensión dialógica entre las comunidades, tradiciones y latitudes puede empezar cuando nos

preguntamos, en conjunto, por aquello que nos hace seres humanos y, sobre todo, cuando reconocemos que hay más de una respuesta a dicha pregunta.

Los *kung-an* nos recuerdan que la humanidad siempre ha necesitado historias para comprenderse. No importa en el momento exacto de las narraciones ni si ocurrieron *en la realidad*. Los *kung-an* forman parte del inmenso imaginario humano que se ha hecho como una forma de darse sentido y transmitir este sentido a generaciones futuras. Asimismo, el *kung-an* nos devuelve eso que estaba perdido: nos invita a ser la carpa que se convierte en dragón. Esta metáfora es muy poderosa y nos invita también a reflexionar en torno a la educación del tiempo actual.

Ahora bien, al haber hecho una investigación que sugería el conocimiento de idiomas como el sánscrito, el chino o el japonés, podemos también darnos cuenta de la importancia del lenguaje y la traducción para la filosofía de la educación. Esto lo pudimos constatar en el capítulo 3 cuando nos enfrentamos a un problema mayúsculo de cómo “traducir” aquello que podría ser “educar” en el *kung-an*.

Cuando hablamos del budismo *chan* nos damos cuenta de que la gran mayoría de las fuentes están en inglés y son de corte más histórico, filosófico y antropológico. De tal manera, cuando se estaba llevando a cabo la revisión de fuentes era un reto traducir las palabras y la tradición misma. Consideramos que esta situación enriqueció la interpretación que se ha presentado en esta tesis. Sin embargo, si la pensamos como una limitante, debemos reconocer que, si se profundizara en este tema, sería altamente recomendable saber chino, no sólo para analizar fuentes primarias sino para evitar a la tradición anglosajona pues complica los elementos a interpretar.

En este mismo sentido, la falta de un análisis “educativo” o “pedagógico” de los *kung-an* en la literatura revisada nos lleva a pensar en los alcances de esta tesis. Pensamos que, en idioma español y desde este enfoque temático, la investigación comienza una suerte de “excavación” que se dejará para generaciones futuras. Si bien no necesariamente nos referimos a la necesidad de seguir estudiando solamente al *chan* desde la filosofía de la educación, consideramos que esta investigación señala no sólo hacia otras latitudes sino al potencial de hacer investigación sobre estos temas *en español*.

Finalmente, en términos temáticos, consideramos que se quedan dos ideas en el tintero. En primer lugar, los *kung-an* son un texto y metáfora para referirse no sólo a la iluminación sino a la relación que el ser humano tiene con su entorno, con la naturaleza. De tal manera, podría explorarse el potencial para pensar en el cuidado de la naturaleza a través del *kung-an*. En segundo lugar, desde el *chan*, consideramos que la descripción del ser humano, si bien quedó relegada en esta investigación, de igual forma podría apuntar hacia otras formas de entender nuestra relación “egocéntrica” con el resto de los seres sintientes, incluyendo al planeta.

\*\*\*

Para rematar este tejido, quisiera dejar unas palabras. Esta tesis comenzó y ahora termina en un momento turbulento. La incertidumbre es como una sombra que está constantemente al acecho. Sin embargo, considero que los *kung-an* son una semilla de esperanza. Los propios maestros del *chan* que los crearon sabían esto: es necesario abrazar a la incertidumbre para poder volvernos la incertidumbre y trascenderla. Los *kung-an* me han transformado a mí. Cuando se comienza una investigación realmente no se sabe a dónde se va a acabar o cuándo. Así pues, con estas palabras damos la última puntada de un proceso que también me acompañó y remató mi ciclo de formación en Pedagogía. Esta tesis es mi recorrido hacia *ser* el dragón. El *chan* ya señalaba la dificultad de usar las palabras como un medio para expresar lo inefable. La gratitud será eterna para aquellas personas que me han acompañado durante este trayecto, les deseo que se vuelvan *su* propio dragón.

## FUENTES CONSULTADAS

- AITKEN, Robert, *Taking the Path of Zen*. San Francisco, North Point Press, 1982. 149 pp.
- BAIZHANG, *The Baizhang Regulations*. Introd., trad. y notas de Shohei Ichimura. Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2006, 408 pp.
- BERLING, Judith, “Bringing the Buddha Down to Earth: Notes on the Emergence of *Yu-lu* as a Buddhist Genre”, en *History of Religions*, vol. 27, núm. 1, Chicago, Universidad de Chicago, 1987, pp. 56-88.
- BLYTH, Reginald, “Introduction” en *Mumonkan*. Introd., trad. y notas de Reginald Blyth. Tokio, The Hokuseido Press, 1974, pp. 1-7.
- BOL, Peter, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford, Stanford University Press, 1992, 519 pp.
- BOUSO, Raquel, *Zen*. Introd. y traducción de Raquel Bouso. Barcelona, Fragmenta Editorial, 2012, 154 pp.
- CABRERA, Isabel y Carmen Silva, “Prefacio” en *Umbrales de la mística*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 1-6. (Colección Cuadernos, 66).
- CASILLAS ÁVALOS, Itzel, “La historia conceptual como vigilancia hermenéutica de la tradición. Indicaciones sobre el concepto “educación no formal” en Renato Huarte, coord., *La filosofía de la educación y sus tradiciones*. México, Facultad de Filosofía y Letras, 2018, pp. 21-35.
- CH'EN, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton, Princeton University Press, 1964, 560 pp.
- CHUNG-YUAN, Chang, comp. y trad., *Original Teachings of Chan Buddhism*. Nueva York, First Vintage Books, 1971, 333 pp.
- CLEARY, Thomas, comp., *Kensho: The Heart of Zen*. Boston, Shambala Publications, 1997, 123 pp.
- CONFUCIO, *Analects*. Trad. de Annping Chin. Nueva York, Penguin Classics, 2014, 432 pp.
- CONZE, Edward, *El budismo: su esencia y su desarrollo*. Trad. de F. Botton-Burlá. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018, 303 pp.

- DI, Xu, ed., *The Dunhuang Grottoes and Global Education*. Honolulu, Palgrave-Macmillan, 2019, 312 pp.
- DUNNELL, Ruth, *The Great State of White and High: Buddhism and State Formation in Eleventh-century Xia*. Hawaii, University of Hawaii Press, 1996, 278 pp.
- DUMOULIN Heinrich, *History of Zen Buddhism*. Trad de P. Peachey. Nueva York, Pantheon Books, 1963, 335 pp.
- FERGUSON, Andy, *Tracking Bodhidharma: A Journey to the Heart of Chinese Culture*. Berkeley, Counterpoint Press, 2012, 359 pp.
- FOULK, Griffith, “The Form and Function of Koan Literature” en S. Heine y D. Wright, eds., *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Nueva York. Oxford University Press, 2000, pp. 15-45.
- GRIMSTONE, A.V “Introduction” en Katsuki Sekida, comp., *Two Zen Classics*. Boulder, Shambala Publications, 1995, pp. 13-21.
- GONZÁLEZ, Juliana, *El ethos, destino del hombre*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2007, 164 pp.
- HEINE, Steven, *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening the Sword at the Dragon Gate*. Nueva York, Oxford University Press, 2016, 344 pp.
- \_\_\_\_\_ *Opening a Mountain*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, 200 pp.
- HUANG, Yi-Sun, “Chan Master Xuedou and His remarks on Old Cases in the *Record of Master Xuedou at Dongting: A Preliminary Study*” en *Chung-Hwa Buddhist Journal*, núm. 22. Taipei, Ching-Hwa Institute of Buddhist Studies, pp. 69-96.
- HUARTE CUÉLLAR, Renato, “Sobre el “Manifiesto por una pedagogía post-crítica”: problemas de traducción a otras tradiciones” en *Teoría de la educación. Revista interuniversitaria*, vol. 32, núm. 2. España, Universidad de Salamanca, 2020, pp. 81-94.
- LAMOTTE, Étienne, *History of Indian Buddhism*. Trad. de S. Webb-Boin, Luvania, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste Louvain-la-neuve, 1988, 924 pp.
- ICHIMURA, Shohei, “Translator’s Introduction” en *The Baizhang Zen Monastic Regulations*. Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2006, p. xiii- xiv.
- LEWIN, David y ERGAS, Oren, “Eastern Philosophies of Education: Buddhist, Hindu, Daoist, and Confucian Readings of Plato’s Cave” en Paul Smeyers, ed., *International Handbook of Philosophy of Education*. Londres, Springer International Publishing, pp. 479- 497.

- MARALDO, John, “Is There Historical Consciousness Within *Ch’an*?” en *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 12, núm. 2-3. Japón, Nanzan University, junio-septiembre 1985, pp. 141-172.
- MCRAE, John, *Seeing Through Zen*. Berkeley, University of California Press, 2003, 204 p.  
 \_\_\_\_\_ *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1986, 361 pp.
- MORSY, Zaghoul, “Paideia Galaxy” en Morsy, Zaghoul, coord., *Thinkers on Education*. 4 vols. París, Prospects-UNESCO, 1994.
- SEKIDA, Katsuki, comp. y trad., *Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*. Boulder, Shambala Publications, 1995, 413 pp.
- SCHLÜTTER, Morten *How Zen Became Zen*. Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, 289 pp.
- SHUDO, Ishii, “Zen and Zen Buddhism: An Overview”, trad., Akihiko Masuda y Kayla Sargent, en A. Masuda y W. O’Donohue, ed., *Handbook of Zen, Mindfulness and Behavioral Health*. Hawaii, Springer International Publishing, 2017, pp. 17-27.  
 \_\_\_\_\_ “The Wu-men kuan: The Formation, Propagation, and Characteristics of Classic Zen Koan Text” en D. Wright y S. Heine, eds., *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*. Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 207-244.
- SMART, Ninian, *World Philosophies*, Londres, Routledge, 2001, 454 pp.
- SMEYERS, Paul, “Philosophy and Education: A Certain Kind of Wisdom” en Paul Smeyers, ed., *International Handbook of Philosophy of Education*. Londres, Springer International Publishing, pp. 1-7.
- SUZUKI, Daisetsu *Essays in Zen Buddhism, First Series*. Nueva York, Grove Press, 1949, 387 pp.  
 \_\_\_\_\_ *Introduction to Zen Buddhism*. Nueva York, Grove Press, 1964, 102 pp.  
 \_\_\_\_\_ *Essays in Zen Buddhism, Second Series*. Londres, Rider and Company, 1950, 348 pp.
- TANSEN Sen, “The Revival and Failure of Buddhist Translations during the Song Dynasty” en *T’oung Pao (International Journal of Chinese Studies)*, vol. 88, fascículo 1-3, Boston, Brill, 2002, pp. 27-80.
- TOSHIHIKO, Izutsu, *Hacia una filosofía del budismo zen*. Trad. y notas de Raquel Bouso. Madrid, Editorial Trotta, 2009, 222 pp.

- UEDA Shizuteru, *Zen y filosofía*. Introd., trad y notas de Raquel Bouso e Iliana Giner. Barcelona, Herder Editorial, 2004, 188 pp.
- WELTER, Albert, *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*. Nueva York, Oxford University Press, 2008, 236 pp.
- WILLIAMS, Paul, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Bristol, Routledge, 1989, 438 pp.
- WRIGHT, Dale, “Koan History: Transformative Language in Chinese Buddhist Thought” en S. Heine y D. Wright, eds., *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Nueva York, Oxford University Press, 2000, pp. 200-212.
- YIFA, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*. Notas y trad. de Chanyuan Qinggui. Honolulu, University of Hawaii Press, 2002, 353 pp.
- YUANWU, *The Blue Cliff Record*. Trad., y notas de T. Cleary y J. Cleary. Boston, Shambala Publications, 2005, 648 p.
- ZAMBRANO, María, *Hacia un saber del alma*. Madrid, Alianza, 2000, 201 pp.

#### Diccionarios:

- Kakimashou*, *diccionario de kanji*, dir. por Shon Ferguson. [en línea] <<https://www.kakimashou.com/>> [consulta: el 13 de febrero de 2021]
- Chinese-English Dictionary*, dir. Herbert Giles. Shanghai, American Presbyterian Press, 1904. 167 pp.

#### Ilustraciones:

- “Ten Verses on Oxherding”. Japón, Época Kamakura, 1278, Metropolitan Museum of Art, [en línea] <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/53660>> [Consulta: el 3 de enero de 2021].

## ANEXO – Genealogía del *chan*

El anexo que se presenta a continuación se hizo con la finalidad de esclarecer la genealogía a la que se hace referencia en esta tesis para el *chan* y la consolidación de las colecciones *El registro del acantilado azul* y *La frontera sin puerta*. En este sentido, nos es importante señalar que fue hecha para la investigación y su intención no es abarcar a todos los patriarcas del *chan*.

Este anexo se hizo tomando como referencia a los siguientes autores y sus respectivas puntualizaciones:

- Steven Heine, “Appendix 1: Blue Cliff Record *Lineage Chart*” en *Chan Rhetoric of Uncertainty in the Blue Cliff Record: Sharpening the Sword at the Dragon Gate*, p. 277.
- John McRae, *Seeing Through Zen*, p. 3.
- Katsuki Sekida, comp., trad., *Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*, pp. 404-405.

Resumen y síntesis del linaje *chan* en India y China entre los siglos V a.C – XIII d. C.:

Acotaciones a la tabla	
Generaciones	Las generaciones se refieren a la serie de patriarcas que son contemporáneos entre sí, aunque no necesariamente estén directamente relacionados. En este sentido, puede haber un maestro y varios discípulos. Éstos serían una generación.
Patriarcas	El término patriarca se refiere a la relación directa: maestro-discípulo, en donde dicho discípulo se vuelve maestro con su correspondiente discípulo (s) en una cadena de personas específicas.
Señalamiento	
Es importante señalar que plantear una tabla como esta supone sus problemáticas de entrada. El tiempo se describe de forma lineal en el eje horizontal. Sin embargo, en el eje vertical, el tiempo sigue su propia linealidad, es decir, los siglos como categorías para mostrar el tiempo no son fijas puesto que la historia del <i>chan</i> no se circunscribe a dichas categorías. En este sentido, si bien la tabla no puede ser un recuento <i>fiel</i> a la realidad histórica, es un instrumento que fue elaborado para ubicar al lector de este trabajo en el contexto del <i>chan</i> y de China de esos siglos.	

Es importante señalar que el tiempo de esta tabla de linaje debe tomarse en el eje x como en el y. Se lee de izquierda a derecha al mismo tiempo que de arriba hacia abajo.

ca. siglo V a. C.	Expansión del budismo de la India hacia el sureste asiático	Siglo V d. C.	Siglos VI-VIII d.C.	Transición hacia los siglos IX-X d. C.		Siglos XI-XIII d. C.
			Dinastía Tang: 618-907 d. C. Cinco dinastías: 907-960 d. C.			
			Dinastía Song del norte: 960-1127 d. C.			
Sakyamuni Buda	26 patriarcas indios  (ca. IV a. C-III d. C.)	Primeros registros de la llegada de Bodhidharma a China  (ca. siglo V d. C.)	5 patriarcas más importantes del <i>chan</i> :	Huìnéng: el sexto patriarca del <i>chan</i>	Mazu Daoyi 709-788 d. C.	Wuzu Fayan 1024 -1114 d.C.
			Huikè 487 – 593 d. C	(dos patriarcas inter)	(3 generaciones)	Yuanwu: 2º autor de <i>El registro del acantilado azul</i> 1063 – 1135 d.C
			Sengcàn ca. 496 – 606 d. C.	Mazu Daoyi 709-788 d. C.	Linji: personaje y escuela -866 d.C.	Dahui 1089 – 1163 d.C.
			Dàoxìn 580 – 651 d. C.	(7 generaciones después de Huìnéng)	(9 patriarcas)	A partir de Wuzu Fayan también se puede rastrear a
			Hóngren 601 – 674 d.C.	Yunmen 862-949 d.C	Wuzu Fayan 1024 -1114 d.C	Wumen: autor de <i>La puerta sin puerta</i> 1183 – 1260 d. C
			División de escuelas: - Huìnéng 638-714 d.C - Shènxiù 607-706 d. C. (el linaje continúa hacia otras escuelas de budismo)	Xuedou: 1er autor de <i>El registro del acantilado azul</i> 980 d.C – 1052 d.C		