

LA CONSTITUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD DESDE LA INTERDEPENDENCIA Y LOS DESAFÍOS  
SOCIOECOLÓGICOS DEL SIGLO XXI: UNA APROXIMACIÓN DESDE DŌGEN<sup>1</sup>

THE INTERDEPENDENT CONSTITUTION OF SUBJECTIVITY AND THE SOCIO-ECOLOGICAL CHALLENGES  
OF THE 21ST-CENTURY: AN APPROACH FROM DŌGEN

Carlos BARBOSA CEPEDA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL DE COLOMBIA | Colombia

Contacto: [carlos.barbosa@gmail.com](mailto:carlos.barbosa@gmail.com)

**Resumen**

En el presente artículo, argumentaremos que es posible encontrar en el clásico filósofo y maestro zen japonés Eihei Dōgen (1200-1253) una muy significativa contribución a nuestros esfuerzos por enfrentar la problemática ambiental y social de nuestro tiempo. Esta contribución consiste en una perspectiva a partir de la cual sea posible reconectar la subjetividad humana con el entorno y con los otros. Así, sería posible superar la tendencia del sujeto moderno al autoconfinamiento (cerrarse sobre sí mismo), tendencia que está en la raíz de realidades que han alimentado la crisis socioambiental en nuestra era, como el individualismo en general, y el consumismo en particular. Para desarrollar la idea central del texto, procederemos en cuatro pasos. Primeramente, precisaremos el sentido del autoconfinamiento al que tiende la subjetividad moderna y su carácter de condición esencial para la emergencia de la crisis socioambiental que actualmente enfrenta la humanidad. Enseguida, examinaremos la salida del autoconfinamiento desde Dōgen y cómo a partir de él se puede configurar una forma de subjetividad conectada: el sujeto se configura no en oposición al resto de la realidad, sino en radical conexión y sintonía con la realidad circundante. En tercer lugar, mostraremos que la sintonía en la base de la subjetividad conectada se puede evidenciar en la experiencia estética del ambiente: el apercibirse concretamente del ambiente es la ocasión para que el individuo descubra quién es. Finalmente, desde tal perspectiva sugeriremos eventuales vías para poner en acto esta constitución conectada de la subjetividad que permitan afrontar la crisis socioambiental.

**Palabras clave:** subjetividad, sintonía, autoconfinamiento, crisis socioambiental, Dōgen

**Abstract**

In this paper, I will argue that the thought of the classical Japanese philosopher and Zen master Eihei Dōgen (1200-1253) can make a very significant contribution to the efforts aimed at tackling the current worldwide social and environmental crisis. This contribution consists of a perspective from which human subjectivity can reconnect with the environment and with the other. Thus, it would be possible to overcome the tendency of the modern subject toward self-confinement which is at the root of realities that have fueled the current socio-environmental crisis, such as individualism in a general sense and consumerism in a particular one. In order to ground the paper's main point, I will proceed in four steps. First, I will pinpoint the meaning of the self-confinement to which modern subjectivity tends and how it has been an essential condition for the emergence of the socio-environmental crisis. Next, I will examine Dōgen's thought in order to formulate a way out of self-confinement and towards a connected subjectivity: the subject configures itself not against the rest of reality, but in a radical connection attuned to the environment. Then, I will demonstrate how the attunement at the core of this connected subjectivity can be evinced through an aesthetic experience of the environment: concrete awareness of the environment is the occasion for subjects to discover who they are. Finally, from this point of view, I will suggest eventual measures to put connected subjectivity into action in a way that empowers us to face the socio-environmental crisis.

**Keywords:** subjectivity, attunement, self-confinement, socio-environmental crisis, Dōgen

---

1 El presente escrito está basado en la ponencia presentada en el Seminario Internacional de Filosofía japonesa *Hacia el sí mismo ecológico-comunitario*, organizado por el Colegio de Filosofía de la UNAM, celebrado del 25 al 29 de noviembre de 2019, en el marco del proyecto PIFYL 02\_006\_2019 "Ontologías intersticiales", cuya participación fue apoyada por la Fundación Japón (México).

**M**ucho se ha insistido en que el individualismo (manifiesto en formas como el consumismo) dificulta enormemente la solución de los desafíos ambientales, inclusive los desafíos sociales, que la humanidad enfrenta en el siglo XXI. La pregunta es, entonces: ¿es posible superarlos? Puede afirmarse que en la base de estos obstáculos se halla un factor intrínseco al paradigma moderno de subjetividad, a saber, la tendencia del sujeto moderno a cerrarse sobre sí mismo para poder afirmarse (autoconfinamiento). Si esto es así, hará falta replantearse la constitución de la subjetividad en la dirección contraria: la de la reconexión con el entorno y con los otros. Como intentaré mostrar en este texto, encontramos una muy significativa contribución a esa reorientación en el pensamiento de un filósofo y maestro zen japonés del siglo XIII, Eihei Dōgen (1200-1253). Pero ¿podemos hablar de subjetividad antes de la modernidad? Y ¿tiene sentido buscar una salida a los presentes problemas ambientales y sociales de la humanidad mirando hacia el pasado? En el caso de Dōgen, estas preguntas admiten una respuesta afirmativa.

A fin de sustentar dicha respuesta afirmativa, el presente escrito procederá en cuatro secciones. Inicialmente precisaremos con claridad en qué consiste el autoconfinamiento como paradigma problemático y moderno de subjetividad, y por qué es preciso superarlo. Seguidamente, examinaremos cómo se puede hallar una salida a dicha problemática a partir de Dōgen, quien formula un sujeto que se constituye no cerrándose sobre sí mismo, sino, al contrario, apoyándose en su conexión concreta con el entorno. En el tercer apartado dilucidaremos la forma concreta que esta conexión puede adoptar en tanto constitutiva de la subjetividad: la sintonía estética con las cosas. Finalmente, plantearemos algunas contribuciones de esta aproximación a la subjetividad para el abordaje de la problemática causada por el individualismo.

### **El problema subyacente al sujeto moderno**

El desarrollo de la subjetividad en la modernidad ocupa un lugar importante en el patrimonio intangible de la humanidad hoy: ha sido fundamental para la articulación de los derechos humanos, la libertad civil, la democracia, entre otras instituciones y valores que no podemos simplemente dejar de lado. Sin embargo, el sujeto moderno también conlleva enormes dificultades de orden social y ambiental. De ello es reflejo la actual crisis ambiental global. Ya es difícil controvertir que esta crisis no se pudo originar sin la noción del ser humano como sujeto enteramente diferenciable de la

naturaleza, a la que puede tratar como mero insumo para la producción y el progreso virtualmente ilimitados. Por otra parte, nos encontramos también con síntomas de que la proclamación liberal de valores, como la autonomía individual o la libre empresa, estarían llegando demasiado lejos. Ejemplos de dichos síntomas pueden ser el fenómeno de los *hikikomori* (un fenómeno que ya no se puede considerar exclusivo de Japón), la soledad endémica en países como Suecia, el incremento mundial de la depresión, o el excesivo poder que han venido acumulando las corporaciones con el consecuente impacto en la degradación del Estado de bienestar.

Si la situación es tan crítica, es necesario diagnosticar de dónde derivan estos peligros de la subjetividad moderna y cómo superarlos. En ese orden de ideas, retomemos el diagnóstico que formula Nishitani Keiji en *La religión y la nada* (2017: 52-63). Dicho muy brevemente, Nishitani encuentra que el *cogito* cierra la puerta a su autocomprensión en tanto se piensa a sí mismo desde sí mismo, es decir, desde la pura autoconciencia. En el espejo de la autoconciencia, el sujeto se refleja a sí mismo constantemente y de este modo se reafirma. Empero, esta constitución de sí no es suficientemente originaria; no toca el fondo desde el cual el sujeto emerge y se constituye en cuanto tal. Esto sucede porque el movimiento de constitución desde la autoconciencia supone un cierre, un confinamiento del sujeto dentro de sí mismo o, más específicamente, dentro de su propio reflejarse en el espejo de la autoconciencia.

Se puede entender esta dificultad, como lo hace Nishitani, al examinar el estadio final de la duda cartesiana. Cuando uno llega al final de esta duda metódica, se encuentra con que “yo pienso” es la primera y la mayor de nuestras certezas. Aun cuando pueda dudar que exista el mundo allá fuera, o incluso mi cuerpo, no puedo dudar que soy algo: el mismo acto de dudar da testimonio de que debo ser algo. En general, sé con absoluta certeza que soy algo porque dudo, siento, pienso, deseo, razono. Una vez establecida esta primera certeza, el método cartesiano nos exige edificar desde ella los fundamentos de la certeza sobre nuestro conocimiento del mundo exterior.

El grave problema que se abre aquí es que no acabamos de encontrar esa conexión con el mundo exterior. El procedimiento cartesiano le supone al sujeto confinar-se dentro del ámbito de su interioridad, allí donde se erige la certeza del “yo pienso”. El sujeto cartesiano levanta un muro entre el ámbito del sujeto y el del mundo exterior; marca una frontera tajante entre ambos. Así, en la medida en que podamos considerar el raciocinio cartesiano como representativo de la constitución moderna de la subjetividad, el sujeto moderno encuentra un modo de afirmarse y constituirse a sí mismo en tanto individuo (por ende, en tanto único e irrepetible), al precio de desco-

nectarse no sólo de la realidad que lo rodea, sino también de los otros sujetos. Incluso allí donde pone el nosotros en el lugar del yo solitario para reconocer la relevancia de las relaciones sociales, Descartes sigue concibiendo lo humano como enteramente desligado de la “naturaleza”.

Sea como sea, las consecuencias del hasta aquí descrito autoconfinamiento son aún más serias. Siguiendo a Nishitani (2017: 54), el sujeto paga el precio de cerrar la vía al conocimiento de sí mismo porque en su modo de constitución autoconfinado no puede entenderse a sí mismo sino reflejándose a sí mismo en la autoconciencia. En esa medida, no sabe de sí mismo sino a través de conceptos y representaciones; por lo tanto, sólo de manera mediada. Sin embargo, un contacto íntimo y directo consigo mismo resulta bloqueado.

De modo que el sujeto se ha autoconfinado, se ha puesto en una especie de jaula de su propia creación al afirmarse en la certeza de su propia vida mental, y con ello se ha aislado de la realidad. Es más, paradójicamente se ha aislado de sí mismo. Para Nishitani, la salida del autoconfinamiento del sujeto supondrá pensar el sí mismo desde una perspectiva más originaria o elemental. Para ello hará falta romper a través del tejido de la conciencia: se trata de hallar un modo de pensar que nos permita retomar contacto con la realidad y con nosotros mismos. En la filosofía de Nishitani, encontramos un logrado intento por elucidar ese camino a una subjetividad que trascienda el autoconfinamiento y se oriente hacia una conexión íntima con el entorno. No obstante, no resulta tan claro cómo dicha elucidación se traduce en la relación concreta del sujeto con el entorno. Para profundizar en dicha concreción, que podríamos llamar ambiental, resultará relevante dar un paso atrás históricamente y rescatar así una influencia fundamental de la filosofía de Nishitani, a saber, el maestro Dōgen.

En todo caso, y dados los desafíos de abordar una filosofía en principio tan distante para nosotros en el espacio y en el tiempo, seguiré la línea de Nishitani, quien es un puente privilegiado entre las dos orillas: su obra está profundamente permeada por Dōgen y, a la vez, resulta de un diálogo entre el pensamiento asiático y occidental. Acaso, quizá, no sea de otra forma como pueda plantearse la aproximación a una tradición filosófica muy distante a la que nos es familiar. Sólo podemos partir de nuestro propio lugar en la historia. Sin embargo, es importante hacerlo con el ánimo de desaprender parte de lo que damos fácilmente por sentado. En el caso del presente texto, parte fundamental de ese “desaprendizaje” es romper el cascarón de una lectura fundamentalmente epistemológica de la subjetividad, incluso una lectura de la subjetividad plenamente centrada en el sujeto mismo. En ese orden de ideas, considero

que Dōgen nos llama hoy a una lectura ontológica-relacional (no solamente epistemológica e individual) de la subjetividad.

### Subjetividad conectada

¿Qué supone afirmar que en la obra de Dōgen se propone una forma de constitución de la subjetividad, aunque muy diferente a la moderna? ¿Qué consecuencias tiene? En primer lugar, la sola idea exige presuponer que hay formas de constitución de la subjetividad más allá de la modernidad europea.

Me parece especialmente interesante señalar que la subjetividad moderna, al menos tal como la hemos heredado, no es el único desarrollo posible de la subjetividad. Me refiero con ello a que no es el único modo en que podemos ganar autoconciencia, autoconocimiento y un claro sentido de nuestra propia identidad. Para decirlo más detalladamente, la subjetividad tradicionalmente moderna no es la única forma en que podemos adquirir conciencia de nosotros mismos, ganar conocimiento de nosotros mismos y, a su vez, configurar nuestra propia identidad en cuanto individuos, es decir, tener un sentido desarrollado de nuestra unicidad en y frente al mundo. En otras palabras, la autoconciencia, el autoconocimiento y la configuración de la propia identidad individual no son características exclusivas de la subjetividad moderna.

Cuando se piensa lo contrario, se suele contrastar la noción “occidental” —más precisamente, moderna— de individuo con la preeminencia del colectivo en las sociedades así llamadas “orientales”. Desde tal punto de vista, se dice que, como en estas sociedades el colectivo prima sobre el individuo y con ello las particularidades individuales no son relevantes, el individuo se disuelve y por tanto queda bloqueado el desarrollo de su subjetividad. Este discurso puede reflejar la realidad de las sociedades de Asia Oriental *en alguna medida*. Sin embargo, es fácil que este discurso se preste a la sobresimplificación. A fin de cuentas, en Occidente las sociedades de Asia Oriental no suelen ser evaluadas en sus propios términos, sino en los términos de la noción *moderna* de sujeto, la cual supone que el grado de desarrollo de la subjetividad es proporcional al grado en que se establezca una diferenciación categórica, tajante, entre el sujeto y el mundo exterior (de suponer, más aún, que no hay subjetividad si no es moderna). Un ejemplo bastante claro e históricamente reciente de esta manera de pensar se encuentra en la forma como Erich Fromm parte del paradigma moderno de subjetividad para explicar la individuación: “[e]l proceso por el cual el

individuo *se desprende de sus lazos originales* [con la naturaleza y la sociedad], que podemos llamar proceso de *individuación*, parece haber alcanzado su mayor intensidad durante los siglos comprendidos entre la Reforma y nuestros tiempos.” (1957: 49; énfasis añadido en el primer caso). Sin embargo, para que uno encuentre su propia e irrepetible unicidad respecto de las demás cosas ¿debe desvincularse de ellas? Y ¿es ésta la única forma de desarrollar la propia subjetividad? Por el contrario, Dōgen propone nada menos que una forma de constitución de la subjetividad que no pasa por esa desvinculación tajante. Todo lo contrario: es por medio de la relación entre lo exterior y lo interior que lo interior (subjetivo) se puede afirmar. Es en virtud de cobrar conciencia de sus “lazos” (para usar el término de Fromm) con las cosas exteriores y con los otros que el sujeto cobra conciencia de sí, se conoce a sí mismo y se descubre a sí mismo en su irrepetible unicidad (es decir, en cuanto individuo). A una subjetividad constituida de esta manera bien podríamos calificarla como *conectada*. Por consiguiente, y contrariamente a la postura de Fromm, desde el punto de vista de Dōgen el proceso de individuación se consolida a través de los lazos originales con el exterior, no al contrario.

Un lugar en la obra de Dōgen donde podemos encontrar articulada esta propuesta es el “Genjōkōan”, uno de los fascículos que componen su monumental *Shōbōgenzō*, su obra más reconocida y filosóficamente más compleja. En general, según sostienen Nishijima y Cross, el título del fascículo en cuestión significa «la ley realizada del universo». En ese orden de ideas, el objetivo de su autor es explicar “el universo real mismo” (Nishijima y Cross, 2007a: 41). La expresión “*kōan*”, explican (Nishijima y Cross, 2007a: 41), deriva de un término chino que originalmente se refería a un tablón donde se anunciaban nuevas *leyes*. Precisamente gracias a esta connotación del término, el maestro japonés puede usarlo para aludir a la noción de ley en tanto *Dharma* (J. hō 法).

Aquí hace falta clarificar el multívoco sentido de este último término antes de continuar. En el contexto del “Genjōkōan”, son especialmente relevantes tres significados de *Dharma*: (i) enseñanza, especialmente en referencia a la del Buda;<sup>2</sup> (ii) ley causal que rige sobre todos los fenómenos; (iii) cosa, existencia, fenómeno individual.<sup>3</sup> El uso de un mismo término para estas tres acepciones señala una estrecha conexión entre ellas.

2 En el contexto indio donde nació, el budismo era denominado *Buddhadharma*, literalmente “enseñanza del despierto”.

3 Convencionalmente escribiremos aquí la palabra *Dharma* con mayúscula inicial para referirnos particularmente a sus sentidos (i) y (ii), y en minúscula en cualquier otro caso.

Desde el mahayana, para interpretar correctamente la enseñanza (*Dharma*) del Buda hay que ir más allá de su sentido verbal, sea éste literal o figurado. El *Dharma* verbal/textual es verdadero en tanto exprese el *Dharma* (ley) de los fenómenos. Este último no es menos que el orden causal según el cual emergen y perecen. Como Dōgen declara en el “Jishōzanmai”, otro fascículo del *Shōbōgenzō*: “[e]l significado de ‘los sutras’ es el universo entero en las diez direcciones, montañas, ríos, y la tierra, hierba y árboles, sí mismo y otros; es tomar las comidas y ponerse la ropa, es movimientos instantáneos y buenos modales.” (2007b: 42; cf. The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0252b02-04).<sup>4</sup>

Ahora bien, este orden causal no es unidireccional ni extrínseco a los fenómenos. No es unidireccional porque aquí la causalidad no se reduce a causa eficiente; engloba, más bien, las distintas condiciones para que una cosa o fenómeno surja y perdure, tanto las precedentes (diacrónicas) como las concomitantes (sincrónicas). El orden causal no es extrínseco a las cosas mismas, no es un factor ontológicamente diferente, perfectamente distinguible de las cosas mismas, si bien no es igual a ellas. En suma, más que de causalidad, deberíamos hablar aquí de condicionalidad. Trátándose de una noción budista, se presupone aquí que dicha condicionalidad tiene la forma de una codependencia dinámica entre los diversos fenómenos: todas las existencias son impermanentes, y a su vez todas las existencias se sostienen unas a otras. De todo esto deriva el tercer sentido del vocablo *dharma*: cada *dharma* (cosa particular) es expresión o encarnación del *Dharma* universal (ley) que rige sobre todas ellas, mientras que el correcto *Dharma* (enseñanza) consiste en aquel que expresa la realidad de lo uno y lo otro.

Con lo anterior, queda más claro que con la palabra *kōan* Dōgen está aludiendo al *Dharma* (en la triple acepción ya explicada) en el título mismo del “Genjōkōan”, lo cual anticipa que ésta ocupa un lugar central en su explicación de la realidad. Otra acepción del término *kōan* revela un elemento más e igualmente central. Para él, entender la realidad requiere reconocer un vínculo inextricable entre la comprensión de la realidad (el “universo real”) y la comprensión de sí mismo, vínculo que Dokushō Villalba clarifica muy bien:

4 Para el original de *Shōbōgenzō*, nos referiremos al texto tal como aparece en el *Taishō Shinshū Daizōkyō* (también conocido como *Taishō Tripitaka*), edición que compila el “canon” del budismo chino y sus comentarios japoneses. La nomenclatura contiene los siguientes elementos numerados: volumen, texto, página, fila (a, b o c) y línea(s).

Todo lo que se presenta ante nuestros ojos es un *kōan* [un enigma] que debe ser resuelto mediante la realización interior, es decir, mediante el darse cuenta; pero este “darse cuenta” no es una cualidad del sujeto que percibe, sino una cualidad inherente a la manifestación en sí. La “manifestación” incluye al sujeto y al objeto y los trasciende a ambos; de la misma forma, el “darse cuenta” incluye al sujeto y al objeto y también los trasciende a ambos. (Villalba, 2016: 81, n. 152)

Desde este punto de vista, la correlación sujeto-objeto no es el punto de partida para clarificar las condiciones de nuestra comprensión de la realidad. Por el contrario, es necesario elucidar de dónde emergen el sujeto y el objeto. En su lugar, el punto de partida es la manifestación misma de la comprensión. No es el sujeto el que se da cuenta o comprende; la comprensión es una manifestación de la realidad a partir de la cual podemos discernir el sujeto y el objeto (la manifestación de la comprensión no se reduce a un mero acto psicológico). Por ende, no es que uno y otro se encuentren y formen una conexión, sino que desde la base ya están en conexión, y es desde ésta que el sujeto llega a ser sujeto y el objeto llega a ser objeto.

Ahora bien, volvamos al asunto central que nos interesa aquí: la subjetividad. Lo que los párrafos anteriores nos sugieren al respecto es que el individuo no constituye y consolida su subjetividad desprendiéndose de sus lazos originales con las cosas exteriores, sino al contrario: dándose cuenta clara y directamente de esos lazos, despertando a ellos. Lo primero sería una subjetividad autoconfinada, cuyas dificultades hemos examinado antes. Lo segundo sería el *quid* de la subjetividad conectada y a la vez de la comprensión de la realidad. En esta dirección se encamina el “Genjōkōan”, en el cual podemos leer: “Avanzar el sí sobre la multiplicidad de los *dharma*s para confirmarlos es ilusión. Que las cosas avancen y confirmen el sí es despertar” (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023c07-08; traducción propia).

Podemos interpretar que “avanzar el sí sobre la multiplicidad de las cosas” consiste en aprehenderlas a través de los propios conceptos y presupuestos previos. Nuestros “prejuicios” (para decirlo en una sola palabra) configuran un mapa de la realidad sin el cual no podríamos orientarnos. En este sentido, hemos de reconocer que no podríamos vivir sin alguno. Sin embargo, caemos en la fantasía cuando identificamos ese mapa con las cosas mismas. Esto sería un error porque el ser de la cosa misma no se agota en ningún concepto que podamos tener de ella. Esto es así debido a la *interdependencia*. En virtud de la interdependencia, una sola cosa (un solo *dharma*), por insignificante que parezca, se halla intrínsecamente conectada con todas las otras. Así



pues, el ser de una cosa particular descansa sobre todas las demás, en cuanto depende de ellas para ser a cada momento lo que es. Podríamos decir, por ende, que la esencia de la cosa se actualiza momento a momento según varíen sus relaciones presentes con otras, por lo cual su esencia no es una forma predada, inmutable o fija.

La única manera de comprender realmente la cosa, de evitar la fantasía de identificarla con un concepto, es por medio de la atención a su actualidad presente. Ahora bien, ésta no se halla aislada de nosotros, pues, recordemos, está conectada *de base* con nosotros. Para que pueda haber una relación ya epistémica, ya volitiva con un *dharma* dado, previamente debe haber una conexión intrínseca entre éste y nosotros. Así, en virtud de la conexión con tal *dharma* dado, es posible conocerlo y actuar sobre él. En virtud de que su esencia sólo puede manifestarse en el presente (pues no tiene una única forma predada), la única forma como podemos conocer dicho *dharma* es dejando que “avance” sobre nosotros. Ahora bien, ya que el *dharma* que soy yo descansa sobre todas las demás cosas, esta misma conexión por la cual puedo conocer alguna cosa dada es, a la vez, una conexión que contribuye a establecer lo que soy aquí y ahora. Como consecuencia, es por dicha vía que no sólo la conocemos por primera vez, sino que nos descubrimos a nosotros mismos.

Un poco más adelante en el mismo texto, encontramos un pasaje que desarrolla en mayor detalle esta perspectiva:

Aprender la verdad del Buda es aprender el sí [i.e. aprender quiénes somos]. Aprender el sí es olvidar el sí [i.e. olvidarnos de nosotros mismos]. Olvidar el sí es ser evidenciado por la multiplicidad de los *dharms*. Ser evidenciado por la multiplicidad de los *dharms* es soltar nuestro propio cuerpo-mente y el del mundo exterior. (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023C19-25; traducción propia)

Podemos entender aquí “la verdad del Buda” como la enseñanza que él transmitió, pero éste es apenas un primer nivel de interpretación posible. Como señalamos antes, el *Dharma* (enseñanza) que el Buda predica, en últimas, encuentra su sentido y su realidad en el *Dharma* (ley) causal que se concretiza, se manifiesta, en cada *dharma* (cosa) individual. Por otra parte, el único punto de partida donde podemos evidenciar esta concretización de la ley causal universal es nuestra propia existencia individual. Es por ello que aprender la verdad del Buda es aprender quiénes somos. Ahora bien, esto no significa de ningún modo volcarnos sobre nuestra interioridad,

haciendo abstracción de todo lo demás; esa sería la vía de la subjetividad autoconfinada. Por ello, el texto afirma que aprender quiénes somos es olvidarnos de nosotros mismos. Esto último significa olvidar la imagen conceptual que tenemos de nosotros, y olvidar dicha autoimagen conceptual significa “ser evidenciado por la multiplicidad de los *dharma*s”, es decir, en el lenguaje del primer pasaje citado, dejar que los *dharma*s avancen y confirmen el sí (The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 2018: T82.2582.0023c07-08).

¿Cómo se haría posible este avanzar de las cosas hacia el sí que le permite a éste no sólo conocerlas, sino conocerse a sí mismo por primera vez? Para responder esta pregunta debemos clarificar el concepto introducido en la última línea del segundo pasaje citado, a saber, el de “soltar el cuerpo-mente”. Gracias a dicha clarificación, podremos mostrar a su vez la relevancia de la sintonía con la realidad para el proceso de conocerse a sí mismo.

“Soltar el cuerpo-mente” puede entenderse como el acontecimiento de manifestarse la naturalidad del propio ser, la cual a su vez se evidencia en la acción espontánea, acción que solamente puede emerger de la plena atención al presente. Puede afirmarse que no se da esta espontaneidad si la mente intelectual toma el control de la acción: en cuanto esto sucede, la relación entre la mente y la realidad pasa por la mediación de los prejuicios y, como observábamos anteriormente, con ello la realidad es perdida de vista. Ello no implica la necesidad de aniquilar la mente intelectual. Más bien, lo que hace falta es renunciar a todo esfuerzo por mantener el control sobre las cosas y sobre uno mismo. Cuando esto sucede, las leyes de la naturaleza y las cosas mismas se manifiestan sin obstáculo tal como son.

En otras palabras, la disposición adecuada para la acción espontánea, no obstruida por una mente intelectual desatenta, consiste en soltar la voluntad de control, es decir, la voluntad de mantener el control consciente sobre las cosas y sobre uno mismo. Así visto, el problema no está en tener un mapa del mundo (el tejido de nuestros prejuicios), sino en apegarse a él independientemente de que la realidad se distancie del mismo. ¿Por qué uno querría apegarse (o atenerse) a su propio mapa del mundo aun cuando éste deba ser transformado? Porque uno teme sentirse sin punto de apoyo frente a un mundo que se presenta incomprensible y desorientador. La sensación de desorientación que produce dudar del propio mapa del mundo puede llegar a ser incluso aterradora. Sin embargo, si las cosas son como hemos descrito hasta aquí, parece que no queda más remedio.

En suma, “soltar el cuerpo-mente” (soltar la voluntad de control) permite la inversión requerida por el primer pasaje que citamos del “Genjōkōan”, a saber, pasar de avanzar el sí sobre las cosas a dejar que éstas avancen sobre el sí y lo confirmen. No avanzar el sí sobre las cosas para confirmarlas significa no forzarlas a encajar dentro de los parámetros que dicta nuestro mapa previo del mundo. Dejar que las cosas avancen sobre el sí y lo confirmen significa permitir que las cosas mismas ofrezcan los parámetros para entenderlas, y a su vez para entendernos a nosotros mismos. Sin embargo, esta manera de hablar tiene el problema de presuponer una distinción entre nosotros y los objetos. En estricto sentido, la cosa misma es el parámetro de sí misma, si bien todavía podemos distinguir entre cosa y parámetro. Esto mismo, la cosa en tanto parámetro de su propia comprensión, es a lo que aquí cabe llamar ley natural en su manifestación concreta. Dejar que las cosas avancen sobre el sí es entrar en *sintonía* con ellas y con la ley natural.

Para clarificar un poco más la cuestión, comparemos el intelecto con un radio. Para que el radio pueda captar una señal, es necesario sintonizarlo, ponerlo en la misma frecuencia que la señal dada. Sólo así puede el aparato leerla y emitir la información que contiene. Análogamente, el intelecto no está en sintonía con las cosas porque tiende a mantener invariable su mapa del mundo aun frente a una realidad en continuo cambio. Inevitablemente, el uno acaba por divergir de la otra, con lo cual se crea “interferencia” que impide captar las cosas mismas. ¿Por qué acabamos permitiendo esta interferencia? Porque nuestra urgencia de sentir que la vida está bajo control es sumamente fuerte, y cuanto más fuerte sea, más depende de una imagen estable del mundo para ser apaciguada. Así pues, para retomar la sintonía con las cosas, hará falta soltar la voluntad de control. En cuanto eso pase, las cosas mismas se sintonizarán con nosotros y nos mostrarán quiénes somos.

Ahora cabe preguntarse cómo llegamos a tener evidencia de la subjetividad conectada y la sintonía con la realidad. En otras palabras, ¿de qué manera se puede evidenciar la posibilidad de una subjetividad conectada? ¿De qué modo es posible evidenciar la sintonía? A fin de responder estos interrogantes, conviene observar que para Dōgen la enseñanza es inútil si uno se queda con una comprensión intelectual de la misma: es necesario llegar a verificarla en la existencia concreta tal como es vivida, tal como se despliega momento a momento. En este punto se halla en plena continuidad con la tradición budista. Por otra parte, su estilo revela un muy estrecho vínculo entre la verificación de la enseñanza y la sensibilidad estética hacia los fenómenos naturales. Precisamente esta conexión permitirá entender, más adelante,

el tránsito de la subjetividad conectada a la reorientación que la mentalidad contemporánea requiere para responder más adecuadamente a los desafíos socioecológicos de nuestro tiempo.

### Expresión poética

En todas las actividades concretas de la vida debería poder manifestarse la sintonía con los fenómenos conducentes al conocimiento de estos y al autoconocimiento. A fin de cuentas, todas las cosas son manifestación (encarnación) de la ley causal. Inclusive, debería poder manifestarse en la contemplación estética. De hecho, Dōgen demuestra esto último en una considerable y variada obra poética que incluye tanto poemas de estilo chino como *waka* (el estilo clásico en la poesía japonesa). En varias de sus prédicas (no sólo en el *Shōbōgenzō*) echa mano de imágenes poéticas o directamente inserta poemas enteros. Hay ocasiones en que un poema puede ser el contenido entero de algunas de sus prédicas. En fin, su obra demuestra que conoce las técnicas poéticas de su tiempo y echa mano de ellas para articular la enseñanza en términos de la contemplación estética de la naturaleza. La profunda conexión originaria entre los fenómenos y el sí se puede captar en la contemplación de los cerezos en flor, el canto del cuco o el reflejo de la luna sobre un estanque. Tendremos ocasión de evidenciar en las siguientes líneas cómo, en consonancia con la tradición del *waka*, la contemplación estética de la naturaleza permite a Dōgen expresar su propia subjetividad. En suma, construye un lenguaje poético que permite dar expresión a la subjetividad conectada, todo ello a pesar de que en cierto momento parece censurar el ejercicio de la poesía.

En el *Shōbōgenzō Zuimonki*, Dōgen recomienda explícitamente a sus discípulos no preocuparse por que sus textos deban estar bellamente escritos, pues esto sólo serviría para satisfacer las expectativas de quienes apenas se interesan por jugar con palabras sin entender la realidad que les subyace. Además, advierte que contemplar la belleza de los textos poéticos es “una costumbre vana que carece de sentido y debe ser abandonada” (Dōgen, 1988: 60; 2.8).<sup>5</sup> Parece recomendar, entonces, no prestar atención alguna a las formas poéticas. No obstante, semejante conclusión pa-

---

5 Para ser justos, él alude a los textos no budistas. Sin embargo, dada la condición cultural de su tiempo es muy plausible que se refiriese a la poesía cultivada en las cortes. Por demás, los textos budistas no carecían de talante poético.

rece incompatible con el hecho de que Dōgen mismo era un destacado poeta. Steven Heine (1997) resalta la considerable obra poética de este maestro: “como casi todos los maestros zen medievales, Dōgen fue un logrado poeta que dejó dos importantes colecciones de poesía: una en japonés y otra en chino” (3). Considerando que había sido criado en el seno de la aristocracia, conocía las fórmulas clásicas de ambas lenguas. Lo interesante no es tanto que las conociera, sino que en lugar de abandonarlas por mor de su dedicación a la vía budista, las empleara para dar expresión a su comprensión del *Dharma*. Más aún, su obra revela bastante de quién es: sus ambivalentes sentimientos hacia su natal Kioto, su indeclinable compromiso con la vía budista, los móviles de sus angustias y las fuentes de su consuelo, así como sus sentimientos respecto de su propia mortalidad. Al respecto, Heine cita a Hee-jin Kim: “con todo y sus admoniciones contra los juegos de palabras, [Dōgen] era profundamente poético y, como japonés medieval, no habría podido ser de otro modo. Para Dōgen, filosofar no era solo pensar sino también sentir, no solo racionalizar sino también poetizar” (Kim, 1985: 80, n. 8; como se citó en Heine, 1997: 11).

Desde una mirada más positiva al asunto, Heine (1997) arguye: “[p]ara Dōgen, así como para muchos budistas de su tiempo, si el arte se entiende apropiadamente, no interfiere con la experiencia del despertar sino que la complementa o mejora” (viii). En virtud de la sintonía con las formas sensibles de la naturaleza —por ende, sintonía estética—, la expresión poética y la vivencia estética pueden ser ocasiones para el despertar de la sabiduría. Así, la contemplación estética puede ser una herramienta para vehicular la experiencia de la auténtica comprensión de la sabiduría de “soltar el cuerpo-mente” y encarnar el *Dharma* (ley).

Podemos suscribir la interpretación de Heine fundamentalmente porque en Dōgen nos encontramos con una forma de poesía que no se limita a darle un ropaje poético a la enseñanza doctrinal, sino que fundamentalmente expresa la enseñanza a través de alusiones a fenómenos naturales concretos. No sin razón: si, como hemos explicado antes, la enseñanza es reflejo tanto de la ley causal inherente a las cosas mismas como de las cosas mismas (*Dharma/dharma*), entonces ha de poder expresarse mediante un lenguaje que vuelque nuestra atención hacia la plena concreción de los acontecimientos naturales.

Por ello, Dōgen sigue la tradición tanto del *waka* como de la poesía de estilo chino: expresar la propia perspectiva y sentimientos por medio de la alusión a acontecimientos naturales (e.g., las marcas del cambio de las estaciones, los movimientos de los animales y el clima), pero Dōgen también usa estos recursos para dar expresión al

*Dharma* (valga la ambigüedad). Los dos motivos, por cierto, son indesligables en su obra, lo cual se halla bien justificado si, como ya observamos que él declara, aprender la vía del Buda es aprender quiénes somos, conocernos a nosotros mismos.

Así las cosas, la arriba mencionada doctrina de “soltar el cuerpo-mente” (para que se manifieste la realidad de las cosas tal y como son) se encuentra concretamente ejemplificada en la poesía. En ella se muestra cómo sería este avanzar las cosas sobre el sí mediante el cual éste es confirmado por ellas. La poesía ilustra que la atención no egocéntrica a la concreción de los acontecimientos con los que conectamos a través de los sentidos es ocasión para el despertar a la realidad de las cosas y de uno mismo.

Sería equivocado pensar que las imágenes están ahí sólo para ilustrar. En el espíritu del avance de las cosas sobre el sí (para confirmarlo) y de que “el significado de ‘los sutras’ es el universo entero en las diez direcciones, montañas, ríos, y la tierra, hierba y árboles, sí mismo y otros” (Dōgen, 2007b: 42), las imágenes hacen más que eso: “convocan” a las cosas, que son encarnación misma del Dharma, reconectándonos así, con la realidad concreta misma. Al decir que las imágenes “convocan” a las cosas, nos referimos a que la directa y escueta expresión poética del *waka* de Dōgen está pensada para que volquemos nuestra atención sobre las cosas mismas, en lugar de dar rodeos por cualquier tipo de racionalización o noción previa. Es por ello que, por ejemplo, en su primer sermón después de haber vuelto de China, cuando les explica a sus discípulos que ha vuelto sin un ápice del Dharma (enseñanza) entre sus manos, enseguida agrega un poema como si con ello intentase clarificar sus palabras:

*Cada mañana el sol se levanta por el este, cada noche la luna descende por el oeste.*

*Las nubes se disipan, la montaña desnuda sus huesos, la lluvia cesa, las colinas circundantes son bajas.*

¿Después de todo, cómo es esto?

[Hace una pausa y prosigue:]

*Nos encontramos con un año bisiesto cada cuatro.*

*Los gallos cantan a las cuatro de la mañana. (Eihei kōroku I; citado en Nishitani, 2017: 276, itálicas en el original)*

Cuando Dōgen afirma que regresa sin un ápice del Dharma en sus manos, se refiere, pues, a que no llega con ningún tipo de enseñanza nueva, ninguna colección de doctrinas o conceptos que se puedan transportar o transmitir intelectualmente. Lo importante es que él mismo encarna el Dharma. Para señalar esto introduce el poe-

ma, y, con el poema, llama a los monjes a atender a la ley causal en sus manifestaciones concretas: los movimientos de los astros en el cielo y de las nubes y las lluvias, el paso de los años, el canto de los gallos. Es insuficiente quedarse con una noción de la ley causal o con la enseñanza contenida en los textos. Es necesario encontrar la enseñanza en la concreción misma de los acontecimientos, pero no solamente para que los discípulos puedan contemplarlos tal cual son, sino para verse a sí mismos. Recordemos que estudiar el Dharma es estudiarse a sí mismo. Otro poema expresa magistralmente este vínculo entre conocimiento de las cosas y conocimiento de sí:

“El rostro original”

春は花	<i>haru wa hana</i>	Primavera, flores
夏ほととぎす	<i>natsu hototogisu</i>	Verano, el cuco
秋は月	<i>aki wa tsuki</i>	Otoño, la luna
冬雪さえて	<i>fuyu yuki saete</i>	Invierno, la nieve
冷しかりけり	<i>suzushikari keri</i>	es clara y fresca.

(Dōgen, 1997: 102)<sup>6</sup>

Esta composición ilustra el avance de las cosas sobre el sí que lo confirman. El poema entero es un encadenamiento de imágenes que evoca el tránsito de las estaciones y configura una imagen vívida de la impermanencia. Ahora bien, el título sugiere que ese es el “rostro original”, es decir, uno descubre verdaderamente quien es uno cuando está plenamente atento a cómo el *Dharma* se manifiesta ante uno mismo. Cuando el *Dharma* se manifiesta frente a uno, también se encarna en uno. El título sugiere, pues, que Dōgen quiere ilustrar el vínculo entre la ley causal universal que rige tanto la impermanencia de los fenómenos como la propia identidad.

Por otra parte, dentro del texto el pivote que engarza los dos aspectos es el término *suzushi*. Literalmente, esta palabra significa fresco en referencia al clima o al aire, pero también es usada en la cultura cortesana para describir el carácter de una persona: un carácter sereno, tranquilo (Heine, 1997: 33). Así pues, en este poema dicha palabra apunta tanto al hecho objetivo (nieve) como a la condición subjetiva; es la palabra que sugiere la íntima conexión entre ambos:

6 Cuando aparezcan citados los poemas estilo *waka* de Dōgen, aparece el texto en japonés tal como lo compila Heine y a la derecha la traducción al español. La traducción es propia.

*suzushi* se refiere a la naturaleza en sí misma —o a la naturaleza “tal cual es”— de un modo tal que la subjetividad ni interfiere con la manifestación holística e impersonal de cada fenómeno, ni es cercenada de ella. Es decir, el sujeto es simbólicamente removido de la escena en tanto entidad independiente para regresar o participar en la unidad cíclica. Así, *suzushi* expresa la central y consistente actitud trascendental del poema hacia toda la colección de imágenes, en la cual un aspecto capital de la naturaleza es perfectamente reflejado por quien experimenta la realidad como es. (Heine, 1997: 33)

¿Cómo sé quién soy yo realmente? Ante esta pregunta, el poeta responde apuntando directamente al curso de los acontecimientos naturales. Si bien no pareciera haber nadie observando, la palabra *suzushi* muestra que sí, que hay alguien que observa serenamente el tránsito de los fenómenos naturales, alguien que se descubre a sí mismo sereno y tranquilo. Esa persona bien pudo haber estado acongojada por las preocupaciones o distraída en los asuntos del día a día. Si se quedara solamente en ese nivel de las preocupaciones cotidianas, podría pensar que ella es sus emociones, pero al identificarse con sus emociones tendría una imagen muy superficial de sí misma; una imagen, además, modelada por sus conceptos y juicios previos sobre las emociones y su naturaleza. Por el contrario, al “poner entre paréntesis” esa carga de conceptos y juicios previos, estando simple y llanamente presente ante el vaivén y el flujo de los acontecimientos naturales, estos mismos le muestran quién es.

No es sin razón, pues, que Dōgen se permita recurrir a la sensibilidad poética del *waka* para expresar sus circunstancias, angustias, deseos o aspiraciones. En ello no se diferencia de su época; por el contrario, apela a los recursos de la expresividad poética cortesana. Lo que le diferencia es la manera como sus experiencias personales se convierten en ocasión propicia para dar expresión a la enseñanza. No puede ser de otra manera si estudiar la enseñanza es estudiarse a sí mismo. Un claro ejemplo es la siguiente pieza, que enlaza su historia individual con el ideal de la compasión universal:

六つの道	<i>mutsu no michi</i>	Por los seis reinos
遠近迷ふ	<i>ochikochi mayou</i>	Vagando aquí y allá
輩は	<i>tomogara wa</i>	Mis compañeros:
吾が父ぞかし	<i>waga chichi zo kashi</i>	¡He ahí a mi padre!
吾が母ぞかし	<i>waga haha zo kashi</i>	¡He ahí a mi madre!

(Dōgen, 1997: 109)



Nuestro autor habría perdido a su padre a los dos años, y a su madre a los siete. Como apunta Heine, las biografías afirman que a partir de la muerte de su madre Dōgen empezó a inquietarse por la impermanencia y por la superación del sufrimiento, inquietud que le conduciría a hacerse monje y a buscar un maestro. Por ende, prosigue Heine, este poema refleja que, después de muchos años de práctica, el monje aún siente profundamente la pérdida, pero intenta “integrar una sintonía con la pena en la búsqueda de liberación espiritual” (1997: 109). No obstante, bien podría estar aludiendo a la mancomunidad de los seres sintientes. Cuando dice “los seis reinos”, se refiere a los distintos dominios de la existencia en los que según la cosmología budista pueden renacer los seres en función de los frutos de sus acciones. Son los reinos por los que transitan (vagan “aquí y allá”) los distintos seres sintientes. En un primer sentido, esto simplemente apunta a que la cadena de sus propias acciones les conduce a vagar por diversas condiciones de existencia sin hallar un punto fijo, una morada definitiva. Sufren por ello, pero están a merced de sí mismos. En otro sentido, sin embargo, la imagen apunta a que todos estamos conectados: las vidas de los diversos seres sintientes están enlazadas en una red de mutua dependencia. De una manera muy directa y emotiva, en los dos últimos versos el poeta apunta a ese segundo matiz: él puede considerar a cualquier ser que transite en cualquiera de los reinos de la existencia como su propio padre o su propia madre.<sup>7</sup> El pesar de haber perdido a sus progenitores se transforma en ocasión para cultivar un sentimiento de confraternidad con todos los seres que sufren.

Otro ejemplo de esta trabazón entre experiencia particular y enseñanza universal expresada gracias a la poesía se halla manifiesta en otro par de composiciones, las cuales Dōgen escribe con ocasión del viaje que debe hacer a Kioto (entonces capital de Japón) para hacerse tratar de una enfermedad que acabaría por causarle la muerte. Diez años atrás, Dōgen había decidido huir de su ciudad natal por la persecución de abades rivales, y se encontraba bastante aliviado de poder instalar su templo definitivo (Eiheiji, Templo de la paz eterna) alejado del bullicio y las intrigas de la vida capitalina. Los siguientes dos poemas muestran la ambivalencia de sus sentimientos al respecto, y a la vez la fuente de su fortaleza frente a la adversidad:

7 La partícula “zo” refuerza el cariz emotivo de la expresión. No hay forma de traducirla directamente a una lengua como el español. En su lugar, hemos optado por usar el signo de admiración.

草の葉に	<i>kusa no ha ni</i>	A Hoja-de-hierba
かどでせる身の	<i>kadodeseru mi no</i>	parte este cuerpo
木部山	<i>Kinome yama</i>	paso de Kinome
雲にをかある	<i>kumo ni oka aru</i>	da la sensación de haber
心地こそすれ	<i>kokochi koso sure</i>	una colina entre las nubes.
また見むと	<i>mata minto</i>	Cuando deseo
思ひし時の	<i>omoishi toki no</i>	verla de nuevo
秋だにも	<i>aki da ni mo</i>	el otoño
今宵の月に	<i>koyoi no tsuki ni</i>	la luna esta noche
ねられやはする	<i>nerareyawasuru</i>	me roba el sueño.

(Dōgen, 1997: 91)

En el primer poema, de camino a la capital, Dōgen se encuentra en Kinome (Kinobe), un alto paso entre montañas. En la poesía cortesana, la expresión *kusa no ha* (hoja de hierba) es una forma de evocar los sentimientos de quien parte de Kioto, sean estos de alivio o pesar. La imagen, a la vez que viaje o partida, evoca fragilidad e impermanencia (se usa varias veces en el *Shōbōgenzō* en este sentido). Irónicamente, el viajero en este caso no está partiendo, sino yendo hacia Kioto. La ironía apunta a su sensación de ansiedad por volver a la urbe, de donde había decidido resueltamente partir muchos años atrás. A la vez, podemos imaginarlo caminando entre las nubes, tan espesas que dan la sensación de estar flotando entre ellas. Considerando que en el zen Sōtō se compara la práctica (especialmente la del novicio) con un “flotar como las nubes, fluir como el agua” (*unsui*), la imagen también es evocación de la práctica. En suma, la ansiedad del viajero se transforma en liberación. Al menos por un instante, se siente liberado de su dolencia y su zozobra.

La segunda composición data de cuando el maestro se encontraba ya en una cabaña cerca de Kioto, para la época de la primera luna de otoño, importante celebración en el calendario lunar japonés de entonces. Este hecho crea una ambigüedad en el poema: ¿qué luna le roba el sueño a Dōgen —la luna de Kioto, que con nostalgia recuerda después de años sin contemplarla, o la luna de otoño, que probablemente no volverá a ver—? De cualquier modo, es evidente su fascinación con esta visión. La luna llena, además, es un muy socorrido símbolo del despertar a la realidad que Dōgen utiliza frecuentemente en sus discursos y en sus versos. Así, la imagen transmite, a la vez, su melancolía por la transitoriedad de su propia vida —cuyo fin siente

cerca—, y el gozo y tranquilidad que experimenta en las mismas circunstancias. Ya la onírica sensación de flotar entre las nubes, ya la irresistiblemente refulgente luz del plenilunio le sirven de ocasión para presentarse ante nosotros como quien es: ese particular individuo, su inquietud, su sensibilidad, su consuelo.

En suma, la expresión poética de Dōgen da testimonio de que es posible una subjetividad que se consolida no en contraposición al exterior, sino con el concurso del entorno. Dōgen logra dar testimonio de ello porque ilustra y expresa que la sintonía con las cosas es una sintonía estética —en todo el sentido de la palabra: sensible, atentamente sensible—. De este modo, la expresión poética ayuda a aterrizar el discurso de la subjetividad conectada y la sintonía con la realidad en el plano de la vida tal como es vivida, momento a momento. No obstante, con lo dicho aún no está claro cómo la subjetividad conectada contribuye a la reorientación que la humanidad necesita a fin de enfrentar sus desafíos socioambientales. Para ello hace falta entender cómo la subjetividad conectada se manifiesta en acción. ¿Cómo es el modo de actuar del sujeto conectado?

### **Contribuciones a la sostenibilidad ambiental**

Al tematizar el avance de las cosas sobre el sí, hemos enfatizado la cuestión del conocimiento porque intentábamos elucidar el autoconocimiento en conexión con las cosas, pero debemos rescatar que dicho avanzar se manifiesta en la práctica de soltar la voluntad de control. Por ende, tiene que ver fundamentalmente con la acción. Desde esta óptica, la subjetividad no es meramente cuestión de quiénes somos. Más aún, es cuestión de cómo hemos de actuar. Es en esa dirección que podremos entender su relevancia socioecológica.

Anteriormente observamos que el lenguaje poético en Dōgen da testimonio de la subjetividad conectada y que esto es posible en virtud del carácter estético de la sintonía que la sostiene. La sintonía no es menos que intimar con las cosas: colocarse en un plano en el que éstas pueden manifestarse tal cual son. En esta conexión, el sí se descubre intrínsecamente conectado con ellas, y, del mismo modo, intrínsecamente conectado con el entorno. En términos del conocimiento, esto no puede sino manifestarse como una sentida apercepción de la codependencia entre el sí y el entorno: nuestro porvenir no puede ser desconectado del porvenir de los otros seres. En términos de la acción, se ha de manifestar como empatía y cuidado. En otras palabras,

soltar la voluntad de control habilita la empatía y el cuidado: captamos en la acción concreta que estamos íntimamente conectados con las cosas y el entorno, por lo que nuestra respuesta es actuar cuidadosa y respetuosamente. En la dirección opuesta, también hallamos que el cultivo de la empatía y el cuidado habilitan la posibilidad de soltar la voluntad de control.

Llama la atención que este respeto no se limita a los seres sintientes; también se dirige a los utensilios, la comida y el territorio. Si bien las herramientas que usamos, la ropa que vestimos o los aposentos que habitamos no son pasibles de sufrimiento, también forman parte de la red de codependencia en la que estamos inmersos. Nuestra respuesta, pues, en cuanto nos apercebimos de ello, es de respeto y cuidado. Dōgen no solamente advierte este punto, sino que insiste en él de varias maneras. Al respecto, vale la pena destacar dos capítulos de su *Eiheishingi* (*Reglas puras para la comunidad zen*): el “Fushukuhanpō” (“Regulaciones de las comidas”) y el “Ten-zokyōkun” (“Instrucciones para el jefe de cocina”). Ambos textos exhiben una interesante característica, a saber, lejos de reducirlos a su papel de reglamentos, Dōgen se empeña en argumentar por qué estas reglas se justifican como parte de la práctica del monje en cuanto maneras concretas de practicar y expresar la compasión, así como de manifestar la sabiduría.

En las “Regulaciones para las comidas”, por ejemplo, se escribe que la comida ha de ser considerada con sumo respeto porque, como parte que es del universo, manifiesta el Dharma:

Si todo el universo es el Dharma, la comida también es el Dharma. Si el universo es la Verdad, la comida es Verdad. Si la primera es ilusión, la otra también. [...] Cuando comemos, el universo es la Verdad toda en su apariencia, naturaleza, substancia, fuerza, actividad, causa, efecto, relación, consecuencia e individualidad. La Verdad se manifiesta a sí misma cuando comemos, y cuando comemos podemos realizar la manifestación de la Verdad. (Dōgen, 1999a: 113-114)

En pocas palabras, el monje debe considerar el acto de comer como parte de su práctica de realizar el Dharma (enseñanza/Ley), pues éste también es parte de la expresión de la realidad. Por ello, “la comida debe consumirse con respeto y nunca con arrogancia” (124), y que “[t]anto desde una perspectiva racional como práctica, uno debería tratar de no desperdiciar nunca ni un solo grano durante la comida” (127-128). El practicante entiende que la dependencia es de doble vía: no sólo depende del

entorno para sostenerse, sino que su actividad incide sobre el entorno. La respuesta ética a la codependencia no puede ser otra que el sumo cuidado y respeto al entorno. En la alimentación, ello no puede sino manifestarse como sumo cuidado y respeto a los alimentos, a las personas que preparan y sirven la comida, a los implementos e incluso a la ropa que se lleva puesta. En general, en cada acto participamos del cuidado del entorno, no sólo de los seres sintientes.

Esta sabiduría concretada en la práctica requiere no menos del jefe de cocina (denominado *tenzo*). De hecho, Dōgen asegura en las “Instrucciones para el jefe de cocina” que éste debe ser un monje de gran madurez y desarrollo espirituales. No de otra manera puede cumplir los estándares necesarios para desempeñar bien su labor, pues ésta no consiste en la mera capacidad técnica para cocinar, sino en general en la profunda disposición a tratar tanto a las personas como a las cosas con sumo cuidado, respeto y no discriminación. El *tenzo* no ha de dejar que su gusto discrimine qué comida es agradable y qué comida no. Antes bien, alejado de la mente discriminatoria, con una mente sincera, ha de encontrar, con los ingredientes con los que cuenta, la manera de preparar y ofrecer la mejor comida posible (Dōgen, 1999b: 149). Aquí evidentemente se materializa el avance de las cosas sobre el sí para confirmarlo. La respuesta que esto suscita es la no discriminación o no diferenciación:

Cuando está examinando y lavando el arroz y los vegetales, es imperativo que el cocinero [jefe] esté enfocado en su labor y a su vez sea práctico, asegurándose de ejecutar su labor al máximo de su capacidad, sin dejar que surja en su mente ningún desprecio por ningún alimento: debe ser plenamente diligente en su labor sin discriminar entre unas cosas y otras. (Dōgen, 1999b: 146)

[U]na vez un gran maestro dijo que los sacerdotes no diferencian entre diversas comidas así como el fuego no diferencia entre distintos tipos de leña. Si somos sinceros [genuinamente compasivos y amorosos] al cocinar, incluso la comida más burda puede ayudarnos a exhibir la semilla de la budeidad. Nunca la desestimemos. (Dōgen, 1999b: 156)

Del mismo modo, el *tenzo* no ha de caer en la “discriminación moral” que distingue entre buenas y malas, o mejores y peores personas (156-157). Esta actitud no discriminatoria y el máximo cuidado han de manifestarse en el servicio a los otros: “[la] comida debe tratarse como si fuera destinada a la mesa de un rey; exactamente el mismo cuidado debe darse a toda la comida, cruda o cocinada.” (146). En suma, el

*tenzo* es mucho más que un cocinero en el monasterio zen; es ejemplo de sabiduría práctica, expresión (encarnación) de la ley causal (Dharma) y soporte tanto material como espiritual de su comunidad.

En términos ideales, el *tenzo* resulta ser más que un modelo de jefe de cocina para la comunidad monástica; es un modelo de acción socioecológicamente consciente. El *tenzo* ilustra la acción asentada sobre la sintonía concreta entre el sí y las cosas, acción orientada entonces por el respeto, el cuidado y la no discriminación hacia las personas, las cosas y el entorno. Por lo tanto, no desperdicia, no desaprovecha, pone todo su empeño en sacar el máximo provecho posible de los elementos que tiene a mano para servicio de los demás. El anclaje que orienta y consolida este modo de actuar es la actitud de dejar de preguntarse tanto “dado lo que quiero, ¿cómo puedo conseguirlo?”, sino “dadas las condiciones que hay, ¿qué puedo conseguir con ello?”. Ésta es una actitud que pone en acto la subjetividad conectada.

Estas consideraciones dejan aún más claro por qué hace falta superar el autoconfinamiento de la subjetividad y abrirse a la subjetividad conectada. El sujeto autoconfinado acaba condenándose a entrar en conflicto con el entorno: para quien configura sus proyectos encerrándose sobre sí mismo, el exterior acabará presentándose como resistencia, como fuente de obstáculos a superar. No es sin razón que la retórica del progreso durante los siglos XIX y XX giró alrededor del “dominio” sobre la naturaleza, o la “conquista” de las fuerzas naturales (y aún vivimos bajo la sombra de esa retórica). Por el contrario, para el sujeto conectado, el entorno se presenta como un campo de innumerables posibilidades de desarrollar sus habilidades, como partidario de sus proyectos.

En el nivel social, las condiciones son análogas. La subjetividad autoconfinada crea fácilmente las condiciones para la entronización de la competencia, pero la competencia inevitablemente pasa por alto la codependencia. Desde el punto de vista de la interconexión, es estrictamente verdad que nadie se hace solo. Sin embargo, el sujeto autoconfinado verdaderamente cree hacerse solo, ignora así la red de interdependencia que le sostiene, y en su empeño de imponer sus proyectos sobre la misma, acaba horadando el suelo bajo sus pies. Una sociedad estructurada con base en esos principios terminará desgastándose por su propia fuerza. En consecuencia, una sociedad sana y sostenible tiene que basarse en la cooperación y el cuidado.

La reorientación necesaria para enfrentar la problemática socioambiental global es así de profunda. Esto afecta no sólo la manera de articular respuestas, sino también el modo de plantearnos las preguntas. De seguir preguntándonos cómo ha-

cer sostenibles los modos de producción que nos permitan mantener nuestros estándares vigentes de vida y bienestar, sólo extenderemos la misma mentalidad que creó el problema y nos mantiene hundiéndonos más y más en él. La pregunta ha de ser, directamente, cómo reformar nuestros estándares de vida y modos de producción de manera que sean compatibles con el equilibrio ecológico del planeta. Esto no se logra sólo con discursos inspiradores o esfuerzos bienintencionados; requiere una reorientación radical de la subjetividad. El pensamiento de Dōgen, como he intentado mostrar, puede contribuir a esa reorientación.

## Referencias bibliográficas

- TAISHŌ SHINSHŪ DAIZŌKYŌ 大正新脩大藏經 (Tripitaka Taishō). The SAT Daizōkyō Text Database Committee, Universidad de Tokio. Web. [https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index\\_en.html](https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html)
- DŌGEN, Eihei. (2016). *Shōbōgenzō. La preciosa visión del Dharma verdadero* (Dokushō Villalba, Trad.). Kairós.
- DŌGEN, Eihei. (2007a). *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*. Vol 1 (Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross, Trads.). Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- DŌGEN, Eihei. (2007b). *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*. Vol 4 (Gudo Wafu Nishijima y Chodo Cross, Trads.). Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- DŌGEN, Eihei. (1999a). “Eihei-shingi Fushuku-hanpō”. En Hōun Jiyu-Kennett (Ed./Trad.), *Zen is Eternal Life* (pp. 113-131). Shasta Abbey Press.
- DŌGEN, Eihei. (1999b). “Eihei-shingi Tenzo-kyōkun”. En Hōun Jiyu-Kennett (Ed./Trad.), *Zen is Eternal Life* (pp. 145-161). Shasta Abbey Press.
- DŌGEN, Eihei. (1997). “A Small Boat Drifting: The Japanese Poetry Collection”. En Steven Heine (Comp./Trad.), *The Zen Poetry of Dogen* (pp. 89-119). Tuttle.
- DŌGEN, Eihei. (1988). *Shōbōgenzō Zuimonki* (Dokusho Villalba, Trad.). Miraguano.
- FROMM, Erich. (1957). *El miedo a la libertad* (Gino Germani, Trad.). Paidós.
- HEINE, Steven. (1997). *The Zen Poetry of Dogen*. Tuttle.

KIM, Hee-Jin. (1985). “‘The Reason of Words and Letters’: Dōgen and Kōan Language”. En William LaFleur (Ed.), *Dōgen Studies* (pp. 54-82). University of Hawaii Press.

NISHITANI, Keiji (2017). *La religión y la nada* (Raquel Bouso García, Trad.). Chisokudō.

