

La visión Zen del mundo

Por Kazuya SAKAI

El Zen es uno de los más inspirados frutos del espíritu oriental, cuyos orígenes encontramos en la India, pero podemos afirmar, como dice el profesor Suzuki, que es un producto típicamente chino, que luego, a partir del siglo XII, se arraigó con mucha más profundidad y espíritu creador en la cultura japonesa, produciendo lo que se llegó a distinguir como cultura y arte Zen, que incluye a la pintura monocroma, la caligrafía, la arquitectura, la jardinería, la poesía haiku, el teatro Noh, el ikebana, la ceremonia del té, la cerámica, la decoración interior, y varias disciplinas de auto-defensa como el judo, el kendo (esgrima japonesa) y el arte de la arquería. Sobre todo, el Zen fue el camino de la liberación que logró transformar, a través de varios siglos, el carácter de casi todo el pueblo japonés. Este camino de liberación tiene similitud en el Taoísmo, el Vedantismo y el Yoga, pero en el caso del Zen, aportó mucho más efectivamente a la cultura y puso en práctica muchos principios, que, por ejemplo en el Taoísmo, se enunciaban como conceptos irrealizables. El budismo Zen es un camino y una concepción de la vida que no pertenece a ninguna de las categorías formales del pensamiento occidental moderno, y como todo camino de liberación, es prácticamente indefinible. No es una religión o una filosofía, como tampoco psicología ni ningún tipo de ciencia en el sentido común de la palabra. Esta amplitud y ambigüedad del Zen hace que muchos occidentales, como ocurre cuando se enfrentan con la mayoría de las doctrinas orientales, se conviertan, no sin razón, en personajes cautelosos y escépticos ante los llamados "misterios de Oriente". Y en realidad existen serias dificultades para transmitir la esencia del budismo Zen, no sólo por lo irracional y desconcertante del Zen sino porque las formas de pensamiento que lo originaron difieren notablemente de las nuestras. Las diferencias radican en las mismas premisas básicas de los respectivos pensamientos y en los métodos mismos del pensar. Decía René Guénon en su *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*, ya en 1920, que "la mayor dificultad que se opone en Occidente para un estudio serio y profundo de las doctrinas orientales, es la falta —por parte del occidental— de una aptitud, de esa disposición general que se requiere para su comprensión".

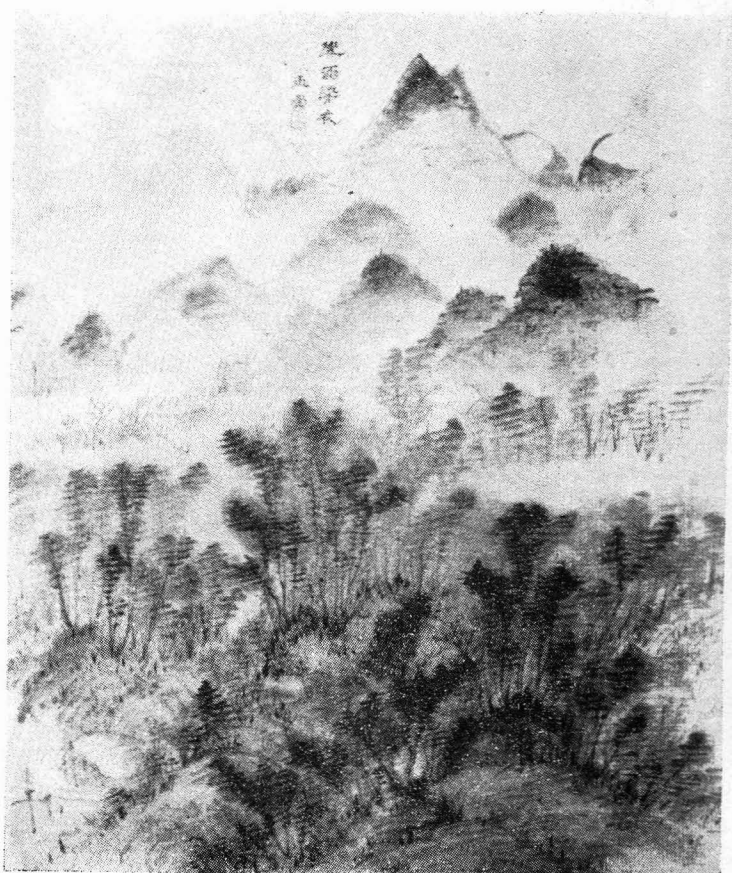
Las explicaciones acerca de qué es el Zen y cuál es su visión del hombre y del mundo equivalen a la descripción de las dos caras de la moneda para decir qué es la moneda. Las dos caras de la moneda dan los aspectos exteriores de la moneda, pero no son "eso" que es la moneda.

El Zen parte justamente de esta premisa y advierte cuidadosamente no tomar por la luna al dedo que señala la luna. El método Zen de acercamiento al mundo real consiste en demostrar que tanto la mismidad como las diferencias entre las cosas son abstracciones, categorías que la mente ha creado, y que debemos desechar para no caer en la trampa del intelecto. La semántica en cierto modo se acerca al Zen cuando trata de evitar la confusión entre las palabras y los signos y las palabras con el variable mundo real. Dicen que el profesor Irving Lee solía mostrar una caja de fósforos y preguntaba: "¿Qué es esto?" Los alumnos contestaban: "Una caja de fósforos". El profesor decía: "¡No! ¡No! Es esto." Y tirando la caja añadía: "Caja de fósforos es un ruido. ¿Es esto un ruido?" —En el Zen hay cuentos como éste: "Un alto funcionario presenta este problema a un maestro Zen: 'Hace mucho tiempo un hombre guardó un ganso en una botella, y el ganso fue creciendo dentro hasta que no pudo salir de ella. El hombre no quería romper la botella pero tampoco deseaba herir al ganso. ¿Cómo lo hubiera sacado?' El maestro dice: '¡Oh, oficial!' El funcionario contesta: 'Sí, señor'. Entonces el maestro exclama: 'Ya está afuera', y de esta manera libera al ganso de su prisión".

Si el Zen presenta un carácter enigmático e incomprensible, es debido a que hemos adoptado una concepción parcial del conocimiento humano, el que para un zenista o taoísta es el equivalente a un conocimiento *convencional*, puesto que no creemos saber nada en realidad a menos de poder representárnoslo por medio de palabras o por algún otro sistema de comunicación basado en signos convencionales. Viviendo una época en que la verdad científica ha adquirido una aureola semejante a la verdad católica de otros tiempos, es natural que otorguemos mayor importancia al conocimiento experimental de la

ciencia moderna; es natural que creamos que la tierra gira alrededor del sol, que la materia se compone de electrones o que la luz sigue una trayectoria curva en el espacio. Creemos en todo esto, aunque se trate de conocimientos de segunda mano, porque tenemos fe en el juicio de los científicos. Lo que a menudo olvidamos es que este conocimiento nada tiene que ver con el conocimiento real y que muchos de los denominados "hechos científicos" son en realidad teorías basadas en estímulos sensoriales, como lo explican Einstein e Infeld. Estos mismos "hechos científicos" han demostrado una gran tendencia a cambiar en estos últimos cien años, mientras que el conocimiento real y las doctrinas metafísicas han seguido invariables a través de la historia. Nos damos cuenta que nos estamos apoyando en ciertos hechos y conocimientos de orden científico que muchas veces ni el mismo científico puede comprobar (como el caso del electrón), y lo que es más grave, tenemos tendencia a considerar como rigurosamente valederos los resultados de la ciencia por sus usos prácticos, y no nos preguntamos *cómo* ocurren las cosas, *qué* son y *por qué* ocurren. La ciencia describe la vida en su funcionamiento, pero no dice qué es la vida. Los psicólogos y los médicos pueden curar las almas y los cuerpos enfermos, pero en la medida en que son científicos no saben para qué son o para qué sirven las almas y los cuerpos sanos.

Por supuesto, el conocimiento convencional no se limita simplemente a la ciencia, pero como ejemplo extremo nos sirve para ilustrar que estos conocimientos son totalmente parciales y por eso mismo, pueden pasar de mente en mente con relativa facilidad, ya que los puentes están tendidos en el mismo plano que la materia a transmitirse. Podemos decir también que el conocimiento convencional está basado en abstracciones, pues las necesitamos para poder comunicarnos con los demás. Por eso mismo existen códigos jurídicos y morales, de peso, de medidas, números, y así también los rótulos que solemos usar para clasificar nuestra función social. Estos códigos sirven para identificar y señalar las diversas categorías de cosas, sucesos, hechos y personas; para indicar, por ejemplo, la distancia que hay entre un árbol y una pared, o para describir los papeles sociales que cumplen los hombres, como padre,



Gyokudo, "Lluvia en la montaña", siglo XVIII

madre, estudiante, profesor o ingeniero. El problema que origina este tipo de código, es que la distancia de tres metros entre el árbol y la pared cambia instantáneamente cuando cambiamos el sistema del código, lo que nos demuestra que "tres metros" no es la distancia real, sino una convención. Es esto lo que Alan Watts denomina "carácter lineal de los sistemas de comunicación", que alinean los objetos o sucesos pero que nada tienen que ver con los objetos o sucesos que transmiten, como en el caso de las fotografías de los diarios, que dan la idea de una fotografía en blanco y negro pero que no son más que la reconstrucción de la escena original por medio de miríadas de puntos diminutos. De la misma manera las palabras y los pensamientos convencionales reconstruyen la experiencia en base a términos abstractos. El ejemplo clásico que se menciona para demostrar la imperfección de estos códigos en la pregunta: "¿Qué ocurre con mi puño cuando abro la mano?" El objeto 'puño' desaparece porque la acción no está claramente diferenciada de la cosa, lo que nos da una idea de cuán engorroso es describir la vida en términos de un código de carácter lineal. Como el Taoísmo, el Zen quiere evitar el uso de este sistema de comunicación, pues considera que el verbalismo y las definiciones y categorías de las cosas y sucesos alejan la verdad intrínseca y nos ofrecen un panorama desolador de la vida. El Zen trata de liberarse del dualismo de pensamiento y acción, porque *piensa como actúa*. Ya el carácter ideográfico del idioma chino ofrece ciertas ventajas sobre el nuestro, pues con un sólo signo designa al pensador y al pensamiento, o para decirlo de otra manera, incluye el pensamiento dentro del pensador.

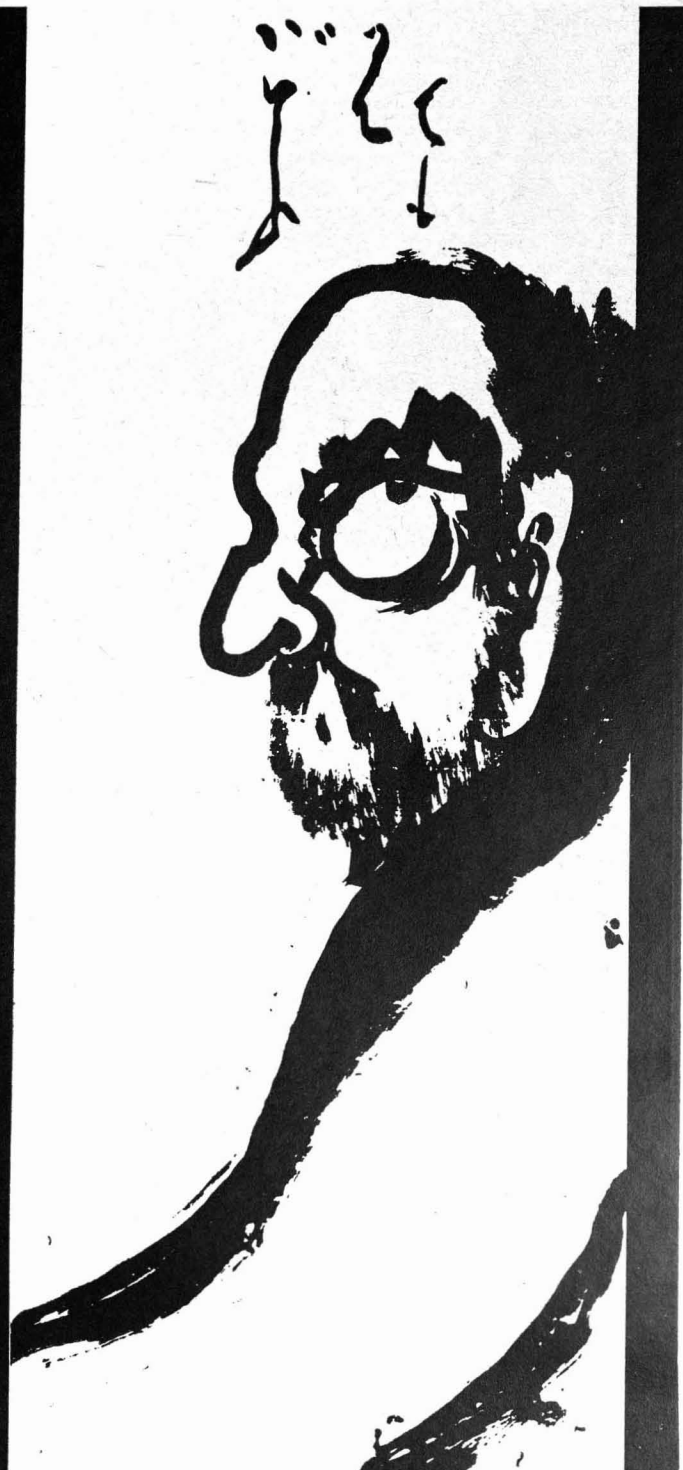
El típico método Zen para anular la distancia que se interpone entre el sujeto y el objeto, entre el cognoscente y lo conocido, o el poseedor y lo poseído y lograr una comprensión directa de la realidad vital, o lo Absoluto, es ilustrado por la siguiente parábola: "Un monje le pregunta al maestro: '¿Qué es el camino?' 'Es el que está frente a tus ojos', contesta el maestro. '¿Cómo es que no puedo verlo con mis propios ojos?' 'Puesto que piensas en ti mismo'. El discípulo le dice: '¿Y vos, lo veis'. Entonces el maestro responde: 'Mientras ves doblemente, diciendo *yo no veo* o *tú ves*, tus ojos están nublados'. 'Pero si no hay ni Yo ni Tú, ¿quién puede ver eso?' A lo que el maestro replica de inmediato: '¿Si no hay ni Yo ni Tú, quién es *ése* que quiere ver *eso*?' "

Este método tiene por finalidad hacer trascender los límites racionales del Yo y del Tú, del sujeto y objeto, que nubla la comprensión inmediata de la realidad. Mientras querramos entender paso a paso como un perfecto silogismo todos los mecanismos mentales para acercarnos a la vida, correremos el peligro de querer aprehender la poesía mediante el uso de la gramática, o disecar la realidad diciendo que vivimos en un mundo de tantas toneladas de tierra. Mediante el uso de preguntas y procedimientos aparentemente absurdos, el Zen trata de cortar el hilo del pensamiento convencional.

Liberarse de la distinción subjetiva entre YO y por ejemplo "mi experiencia", es decir el comprobar que mi idea de mí-mismo no es mí-mismo, es descubrir la relación real que existe entre mí-mismo y el mundo exterior. Hay una realidad concreta que está entre el individuo y el mundo, como la moneda está entre sus dos caras, y esos límites no son más que una restricción abstracta. No sabemos a ciencia cierta si nosotros comenzamos en el límite de nuestra piel o si es el mundo exterior el que comienza en el límite de la piel. ¿O es que acaso el límite exterior de la piel pertenece al mundo fuera de nosotros y no a nosotros mismos?

De la misma manera, convencionalmente estamos compuestos por una serie de historias que consisten en una selección de recuerdos y sucesos. Así, no somos simplemente lo que somos ahora como resultado de lo que estamos haciendo en estos momentos, sino que somos lo que fuimos, y esta convención hace que nuestros pasados se incorporen a nuestros Yo reales. Si *ahora* no es eterno, sino fugaz e intangible, estamos más identificados con lo que ya no existe que con lo que realmente es. El Sexto Patriarca del budismo Zen, Hui-neng, declaró que "desde el principio ninguna cosa es", expresando de este modo el concepto de la Nada y de la Vacuidad que es típica del Zen, como lo fue en el Taoísmo. Esto significa que lo que existe es lo mismo que lo que no existe y viceversa. La identificación de sujeto-objeto deriva de este concepto de la Nada. No quiere decir el UNO opuesto a lo MUCHO, sino que desde el comienzo carece de *dualidad*. La identidad de sujeto-objeto no significa que haya dos cosas separadas y que se las haya unido, sino que desde el principio no hubo tal separación. Unir es sepa-

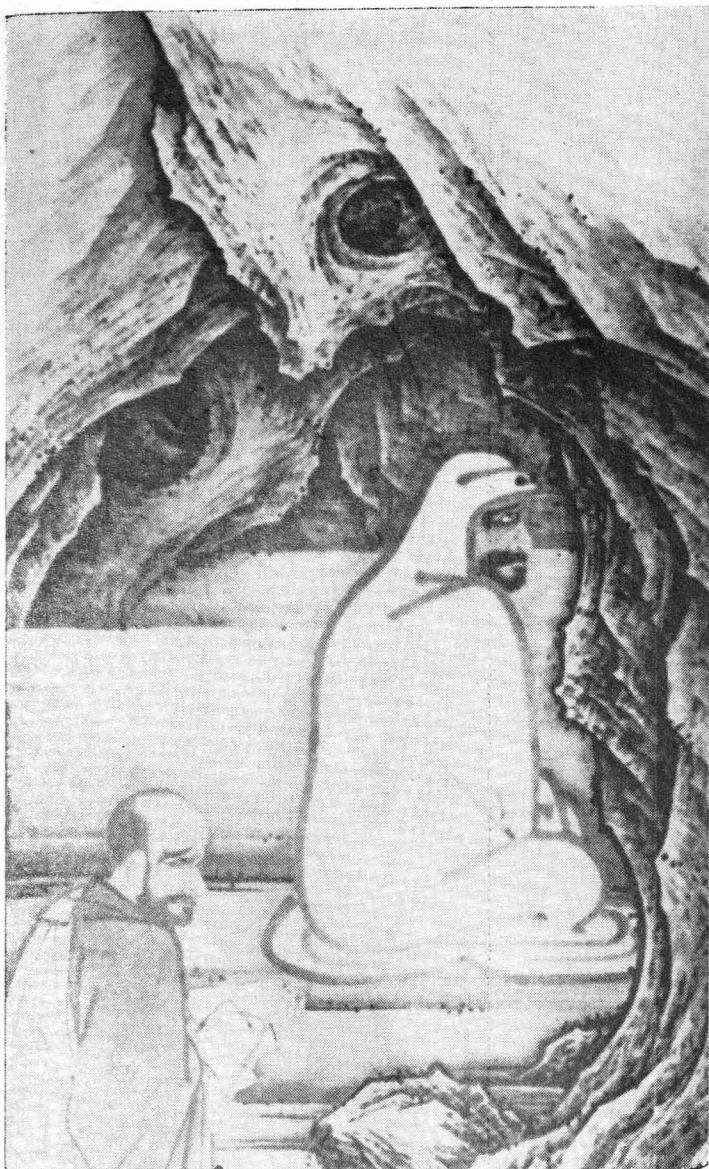
白隱
通稱 (18世紀)



Hakuin, "Bodhidharma", siglo XVIII

rar, es como ver que nuestra piel puede considerarse tanto como lo que nos une a nuestro ambiente exterior como lo que nos separa de él. Lo mismo pasa con la moneda. La moneda no está compuesta de dos caras, la moneda *es* las dos caras y lo que está entre las dos caras.

Por eso mismo los budistas como los hindúes prefieren decir que la realidad no es dual, antes que decir que es UNA. Las cosas, los hechos y sucesos no son delineados y separados por la naturaleza sino por la mente humana. Según nuestra mente vemos las cosas como son, pero al mismo tiempo también podemos verlas de manera distinta, que es lo que ocurre, como dice Jung, cuando las cosas no cambian pero se ven diferentes en el proceso de transformación del hombre. Siendo el Zen un camino de la liberación es natural que otorgue importancia al proceso de transformación, pues lo fundamental no es el pensamiento sino el acto, no basado en el pensar bien, sino en el *obrar bien*, aunque para ser más exactos, simplemente en el obrar, puesto que cuando se trascienden los límites del bien y el mal, ya no se obra ni bien ni mal. Es de comprender que este punto de vista —que por otra parte se basa en la lógica paradójica de decir que una cosa es y no es al mismo tiempo— llevó a la tolerancia que encontramos tanto en el pensamiento religioso de la India como de la China; allí la tolerancia no pudo desembocar en el dogma ni en la ciencia. El Zen niega el



"Hui-k'o ofreciendo su brazo a Bodhidharma" (Sesshu, siglo xv)

correcto pensamiento y más aún, el pensar convencional, y dice que el verdadero pensar es el no-pensar en el pensar, como también dice que la verdadera mente es la no-mente. El pensamiento occidental espera encontrar la verdad fundamental en el pensamiento correcto, y adjudica una especial importancia al *pensar*. En cierta etapa de la evolución religiosa tal actitud condujo a la institución de dogmas, a interminables argumentos acerca de los principios dogmáticos y a la intolerancia frente al "no-creyente", al "pagano". En la ciencia por otra parte, el pensamiento correcto es todo lo que cuenta, tanto en el sentido de la honestidad intelectual como en su aplicación a la práctica, es decir, a la técnica. Las sociedades tradicionales pusieron más énfasis en la contemplación y concedieron importancia al hombre en transformación; de ahí que las doctrinas metafísicas de Oriente no mostraran *resultados* palpables y concretos, no conquistaran la naturaleza, y por ende, provocaran la desconfianza de la mayoría de los occidentales. Podríamos decir, ¿si no se ven los resultados, para qué sirven? Pero los resultados, como ya dijimos, son los fines, los objetivos propuestos por la voluntad del hombre, mientras que el camino es el proceso intermedio que conduce a dichos resultados. El concepto de camino que se elaboró en Japón puso énfasis en la formación del carácter del hombre, en el ejercicio sin propósito definido, el ejercicio sin rendimiento, que es el camino hacia la vivencia del acorde. En nuestra sociedad occidental también tenemos el concepto del camino y del ejercicio, como pueden ser los deportes, pero de cualquier manera, como en el ejercicio de hablar, escribir y caminar, este tipo de ejercicio sigue refiriéndose al rendimiento, al desarrollo de capacidades, tanto intelectuales como físicas. Es decir, de funciones de rendimiento en virtud de las cuales uno sabe más que antes, o se mueve mejor que antes. En la ceremonia del té lo importante no es ciertamente tomar el té, sino el camino que conduce a saborear la taza del té. La ceremonia del té termina instantes antes del acto de beberlo. De la

misma manera, la pintura, como la caligrafía, sirven para la modificación del ser, para ir más allá del desarrollo de las meras capacidades. En una época no se pintaba para producir bellos cuadros, siendo la pintura un medio adecuado para el ejercicio espiritual. Para ilustrar el concepto de la Nada de Hui-Negg podemos citar el siguiente cuento Zen: "En cierta ocasión Ma-tsu y Po-chang habían salido de paseo cuando vieron volar sobre ellos algunos gansos salvajes. Ma-tsu preguntó: '¿Qué son?' 'Son gansos salvajes', dijo Po-chang. '¿Adónde van?', insistió Ma-tsu. 'Ya han desaparecido', replicó Po-chang. Súbitamente Ma-tsu tomó a Po-chang de la nariz y se la retorció hasta que lo hizo gritar de dolor. '¿Cómo es posible que desaparezcan?', gritaba Ma-tsu. En ese momento Po-chang despertó, es decir, se iluminó. De la misma manera, para ver hasta qué punto a menudo el pensamiento correcto es vano, tenemos otra notable parábola, que cita la historia de varios hombres a quienes se pidió que describieran a un elefante en la oscuridad. Uno de ellos, tocándole la trompa, dijo: "este animal es una cañería"; otro, tocándole la oreja, dijo: "este animal es como un abanico"; un tercero, tocándole las patas, afirmó: "este animal es como una columna."

Para una mentalidad dualista el punto de vista Zen sería el fatalismo que se opone al de la libre elección. Cuando a un maestro Zen le preguntaron: "Nos vestimos y comemos todos los días. ¿Cómo podemos escapar de tener que ponernos la ropa y tomar alimentos?" El maestro contestó: "Nos vestimos, comemos." "No comprendo", dijo el monje. "Si no comprendes, ponte la ropa y come." A la pregunta de cómo librarse del calor, otro maestro contestó que debía ir al lugar donde no hace ni frío ni calor. Cuando le pidieron que se explicara, dijo: "En verano transpiramos, en invierno tiritamos."

La desilusión con respecto a la búsqueda del bien no implica el mal de la inercia como alternativa necesaria. Elegir es en cierto modo absurdo. Si elegimos, debemos elegir la decisión de elegir, y así sucesivamente. El Zen consiste entre otras cosas, en liberar a la mente del esquema de que la vida puede ser mejorada por la constante selección del "bien". El Zen no se aferra a nada porque no hay nada a qué asirse. Un monje le preguntó a un maestro cómo podía liberarse. El maestro quiso saber si estaba atado a algo y ante la respuesta negativa le contestó: "Si nada te ata. ¿de qué quieres liberarte?" Pero no obstante es difícil para nosotros comprender que tener éxito es siempre fracasar y comer es sobrevivir para tener hambre. Esto no quiere decir que el Zen sea tan inhumano que llegue a la conclusión de que es tan inútil comer que lo mismo da dejarse morir de hambre. El Zen no es la mera sumisión a la inevitabilidad de tener que sudar cuando hace calor y tiritar cuando hace frío. Someterse al destino implica la existencia de alguien que se somete, pero en el Zen no hay tal posibilidad. Considera que la dualidad de sujeto y objeto es tan relativa y separable como cualquier otra. No transpiramos *porque* hace calor; el transpirar es el calor. Esto es tan cierto como decir que las cosas se ven de tal y cual forma debido a la luz, lo cual no implica que la luz tenga tal o cual forma debido a los objetos que ilumina. Este razonamiento no nos es familiar debido a que pensamos que primero viene el calor y luego el cuerpo transpira. Un poema Zen dice: "El fuego no espera al sol para ser caliente, ni el viento a la luna para ser frío." Para ilustrar este punto de vista, el Zen utiliza la imagen de la luna en el agua. El agua es el sujeto, la luna el objeto. Cuando no hay agua no hay reflexión de la luna en el agua, y lo mismo pasa cuando no hay luna. Pero cuando la luna sale el agua no espera para reflejarla. Simplemente, la luna se refleja en el agua, que refleja a la luna. Ninguno de los dos se propone reflejar o reflejarse. De la misma manera si analizamos el acto cotidiano de arrojar una piedra al agua, podríamos adecuar la idea de que la separación que habitualmente imponemos entre el pensador y el pensamiento es puramente abstracta e ilusoria. Al caer la piedra en el agua, inmediatamente se producen olas que se expanden hacia afuera, a partir del centro donde cayó la piedra. Éste es exactamente el mecanismo con que opera la mente. Las olas son una ilusión óptica, causada por la sincronización del movimiento de las partículas del agua. La ilusión y decepción se producen desde el momento en que consideramos que las olas tienen una existencia separada del agua, o que las experiencias se diferencian del experimento, en lugar de advertir que las olas son el agua, y las experiencias y el experimentador, una misma cosa. Así como el agua crea la ilusión óptica de las olas, el pensamiento crea la ilusión del pensador como ente separado. Podemos considerar por consiguiente que es difi-

cil que existan por una parte la mente y por otra la experiencia. Existe simplemente un proceso de experimentación en el que no hay nada que captar como objeto ni nadie como sujeto para captarlo. Es decir, el proceso de la experiencia deja de sujetarse a sí mismo, un pensamiento sigue a otro sin interrupción, sin ninguna necesidad de dividirse a sí mismo y convertirse en su propio objeto. Haciendo uso de la filosofía podríamos decir: Toda filosofía comienza desde uno mismo; debe suponer un sujeto que conoce como base de *conocimiento dado e irreducible*. Pero ninguna cantidad de conocimiento puede probar la existencia del sujeto que conoce, por la simple razón de que el sujeto que conoce no puede ser objeto de su propio conocimiento. Es como querer que el dedo toque su propia punta, o que el ojo se vea a sí mismo.

El maestro japonés Hakuin levantó una mano y dijo a sus discípulos que escucharan el batir de esa sola mano. Este es uno de los más típicos ejemplos del budismo Zen que nos hace ver cuán vano es tratar de escuchar el sonido de una sola mano cuando siempre hemos concebido el ruido producido por las dos

manos. Esforzándonos un poco, podríamos decir que esta pregunta plantea el problema de Unidad y Dualidad, ya que una mano sería lo Uno, y las dos, lo Mucho. Pero mientras estemos en el terreno del Uno y del Dos, jamás llegaremos a escuchar el sonido de una sola mano. Lo que Hakuin propone es trascender el pensamiento dualista; de esta manera, cuando se llega a un estado de tensión espiritual en que no nos interesa el problema de una o dos manos, y olvidamos que debemos encontrar la solución, entonces, escuchamos el sonido de una sola mano, que en realidad no existe. Según el Zen este es el verdadero no-pensar, es el vaciarse a sí mismo, vaciarse del propio pensamiento, encontrarse en el estado de la Nada, en ese estado de quietud en donde ha cesado todo movimiento. Negando el movimiento podemos liberarnos de la mutación de las cosas. La mutación es la condición de la vida misma; liberarnos de esa condición implica la liberación de la muerte, porque dice el Zen, entonces no-nacemos y no-morimos.

Sin embargo este sistema de pensamiento está fuera de nuestra tradición occidental y nos costaría mucho cambiar el mecanismo mental para sujetarnos a él. Seguimos diciendo "estoy disgustado conmigo mismo" o "No soy dueño de mí mismo", porque en el fondo tenemos conciencia del dualismo y llevamos la creencia de que estamos hechos de dos partes autónomas, ya sea cuerpo y alma, sea materia y espíritu, o instinto y razón. El Zen aplica la metáfora de que creemos que somos el jinete y el caballo al mismo tiempo y que cada uno tiene un ente autónomo que puede gobernar o conducir al otro. Nuestro error no está en discriminar dos aspectos diferentes porque realmente existan, sino en llegar a la conclusión de que estos dos aspectos son dos distintas entidades de las cuales una, por ejemplo, sería perecedera y la otra, eterna. En realidad, siguiendo la metáfora Zen, somos una especie de centauros en que no hay división de caballo y jinete. Herrigel nos ilustra brillantemente esta situación al compararlo con el arte de la arquería japonesa, diciendo que cuando se llega a cierto estado espiritual, uno se olvida que tiene que acertar al blanco y pierde el propósito de tirar. Es entonces cuando uno se convierte en la flecha y en el blanco, y no tiene necesidad de apuntar, puesto que siendo flecha y blanco, nunca dejaría de acertar. Es el mismo método que utilizan los samuráis al ejercitarse en el arte de la espada. La espada es el Zen. Por tanto, la espada se convierte en el objeto, en el contrincante, y ya no hay necesidad de luchar; la batalla está ganada de antemano. Lo mismo ocurre en la pintura. Los maestros dicen: "Pintad diez años el bambú, convertíos en el bambú, luego olvidaréis el bambú. Entonces pintaréis el verdadero bambú". La dificultad del Zen reside en que vuelca nuestra atención de lo abstracto a lo concreto, del yo simbólico a nuestra verdadera naturaleza. Por eso el Zen creó el método de "apuntar directamente" a fin de escapar a este círculo vicioso y llamar nuestra atención a lo inmediatamente real. Como dice Suzuki, cuando leemos un libro difícil, de nada sirve pensar que deberíamos concentrarnos, porque ya uno piensa en la concentración en lugar de atender a lo que el libro dice.

Por eso, al estudiar o practicar el Zen, no sirve de nada pensar en el Zen. Permanecer preso de ideas o palabras acerca del Zen es alejarse del sujeto. Esta es una de las razones por las cuales los maestros Zen hablan poco de él y apuntan directamente a la realidad concreta. Esta realidad es *ser tal*, y *ser tal* significa que no hay nada definitivamente bueno, o malo, o largo, o corto. O sea, no podemos encontrar ningún yo aparte de la mente, y no podemos encontrar ninguna mente aparte de esas mismas experiencias que la mente trataba de captar. Como dice Blyth: "Cuando estábamos por dar un palmetazo a la mosca, ésta voló y se posó en la palmeta". Dicho de otra manera, cuando buscamos cosas no hay más que mente, y cuando buscamos la mente no hay sino cosas.

Dos monjes miraban unas banderas y discutían. Uno dijo: "Es el viento el que se mueve." El otro replicó: "No, son las banderas las que se mueven". Un maestro pasó cerca de ellos y al escuchar la discusión les dijo: "No es el viento, no son las banderas, es vuestra mente la que se mueve."

Y recordando que los maestros Zen se resisten a hablar de él porque el mero verbalismo aleja la esencia del Zen, lo que resta es callar y repetir la sentencia taoísta:

"El que sabe no habla,
El que habla no sabe."



Hakuin, "Autorretrato", siglo XVIII