

LA OPORTUNIDAD DEL MOMENTO: DOGEN Y LA KAIROSOFÍA ZEN

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

a Manfred Kerkhoff

Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit
unseres Glaubens einzusehen. [La dificultad
estriba en percatarse del trasfondo abismal
de nuestras creencias.]

- L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 166.

Cuando el agua sobrepasa su obstáculo,
sacude el fondo antes y después de este
obstáculo.

- Leonardo Da Vinci, *Codex Leicester*

En última instancia, ¿qué es qué?

- Dogen, *Eihei Koroku*

1

El título de este escrito implica un doble giro y una oportuna orientación. El doble giro consiste en que, primero, se pasa del énfasis en el “momento justo” al realce de *justo este momento* (*shoto immo ji*), siendo esta última una de las expresiones más recurrentes en la obra del gran pensador japonés que nos ocupa, el maestro zen Dogen (1200-1253). Con ella se quiere dar a entender que cada momento es una oportunidad para caer en cuenta de lo que realmente significa ser-tiempo. La expresión *shoto immo ji* en su forma ideogramática nos refiere al momento de la “talidad” (*suchness* en inglés), es decir: a la inmediata actualización de lo real. En segundo lugar, y a tono con lo dicho, se trata de destacar la prioridad de la kairosología sobre la kairológica, haciendo nuestra esa primordial distinción que Manfred Kerkhoff ha depurado minuciosamente

en sus escritos, y que nosotros nos limitaremos, por ahora, a puntualizar de la siguiente manera. Mientras que la kairológia nos remite al estudio y a la investigación acerca de la ocasión (*occasio*) o el tiempo justo (*kairós*), la kairosología implica la práctica o puesta en vigor de un particular entendimiento acerca del momento oportuno. Además de un determinado concepto acerca del kairós, la kairosología supone una experiencia y un experimento con ese aspecto primordial de la temporalidad que es el momento. Una tal experimentación debería estar en condiciones de sobrevolar el mero “conocimiento de las medidas del kairós”, para situarse de lleno en la praxis de su eventualidad. O para decirlo con las palabras de Kerkhoff: “antes los aspectos cuestionables del cálculo kairológico (“oportunismo”), debería visualizarse la posibilidad de una kairosología aleatoria y lúdica [...] en nombre de un “arte” que favorecería lo ocasional y lo oportuno más allá de la constelación ontológica de sustancia/circunstancia.”¹

Debe de quedar claro así que nuestro interés no es llevar a cabo una reflexión ocasional sobre el tiempo en su dimensión metafísica o en el sentido de una ontología tradicional. Tampoco es nuestra intención extrapolar el concepto heleno y judeo-cristiano del kairós a un contexto oriental. Nuestro propósito es, más bien, aprovechar esta oportunidad para provocar un desplazamiento y movernos en una dirección extraña, incluso inhóspita, por cuanto no está sujeta a las expectativas usuales de lo que se entiende por “kairológia”, por “filosofía” o, incluso, de lo que se suele percibir como “anti-filosófico”. De ahí lo de la oportuna *orientación*; pues lo que intentaremos es situarnos en uno de los ámbitos más escurridizos, sutiles y desconcertantes del pensamiento humano: el budismo zen.

A la hora de hablar del budismo zen y de Dogen es importante no perder de vista que estamos tratando con una experiencia de acceso inmediato, sin mediaciones dialécticas o conceptuales, al asunto del vivir y morir. Podría hablarse así de un *protokairós* que implicaría asumir de lleno la oportunidad de haber nacido humano. Para clarificar este punto baste con enfatizar lo que sigue. La pregunta de Dogen, *En última instancia, ¿qué es qué?*, nos confrontaría con una *vía interrogativa*, expresión

¹ Manfred Kerkhoff, *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

que usa Joan Stanbourgh² para referirse a la obra de Dogen, dirigida a hacer añicos la manía especulativa. Semejante pregunta busca interrumpir la corriente usual e inusual de pensamientos que sin cesar surgen y cesan en nuestra actividad mental. En este sentido la obra escrita de Dogen es una extensión de la práctica meditativa que lleva el nombre de zazen y ésta práctica se nutre, a su vez, del entendimiento que emerge de la experiencia de la escritura. Se trata así de la puesta en juego de una auténtica práctica teórica ligada a las posibilidades de la condición humana de traspasar sus propios condicionamientos.

La oportuna orientación de la que hablamos supone atender al ejercicio de una escritura que, como la del *Shobogenzo* (*El tesoro del verdadero ojo de la Enseñanza*) obra cumbre de la literatura japonesa que reúne los principales escritos de Dogen, es en sí misma una ascesis, una extensión rigurosamente cultivada de la práctica budista de *zazen*. Es así como no tiene mucho sentido leer a Dogen si no se tiene al menos una idea de lo que esta práctica implica. Esto no quiere decir que haya que ser “budista” para entender a Dogen. En todo caso hay que tener muy en cuenta que lo que se conoce como “budismo” incluye una gran diversidad de prácticas y teorías, de tradiciones populares y elaboraciones mítico-poéticas, y de elocuentes silencios. Va precisamente en contra de la esencia misma de un “buddha” o de un Despierto, la preeminencia de una identificación abstracta y genérica que el sufijo “ismo” inevitablemente impone cuando se piensa en término de “budismo”. Esto es particularmente fundamental en el caso del zen, dado su carácter fuertemente iconoclasta. En el primer caso de la colección de koans *Hekiganroku*,³ se nos cuenta lo que sigue: “El emperador Wu de Liang le preguntó a Bodhidharma, ‘¿Cuál es el principio básico de la Sagrada Enseñanza?’ Bodhidharma respondió: ‘Vacío, nada sagrado.’ El emperador volvió a preguntar: ‘¿Entonces, quién está parado ante mí?’ Y Bodhidharma respondió: ‘No lo sé.’”

Para evitar, pues, hasta donde se pueda, fáciles “identificaciones”, optaremos por no apoyarnos en la traducción de ciertas expresiones claves de la literatura zen, y sí ensayar sobrias explicaciones de las mismas. Otra razón para proceder así es que cualquier traducción que hagamos se

² Joan Stambaugh, *Impermanence is Buddha-nature. Dogen's Understanding of Temporality*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1990.

³ Véase *Two Zen Classics. Mumonkan and Hekiganroku*. Traducción y comentarios de Katsuki Sekida, New York/Tokio: Weatherhill, 1995.

prestaría a un lamentable malentendido. Un malentendido que se vería aún más agravado dado el convencional menosprecio que en Occidente se ha tenido hacia el pensamiento asiático; o, lo que puede ser aun más desgraciado, por la frivolidad rampante con la que suelen presentarse en la cultura de masas las llamadas “técnicas de meditación”. Digamos simplemente que el *zazen* no alude a otra cosa que a la firme postura del cuerpo sentado, con las piernas colocadas según la tradicional posición de loto (o medio loto) y la atenta observación de la mente o de la propia actividad pensante, sin que esto deba confundirse con ninguna forma de “introspección”, de “búsqueda interior”, de “control mental” o de “visualización”. El cuerpo como matriz de la mente y la mente como acaecer corpóreo saltan a un primer plano en la práctica del *zazen*.

En la tradición del pensamiento budista lo que convencionalmente se considera individuo y su personalidad es, en un sentido estricto, una pluralidad de fuerzas o procesos en constante actividad de aparición y desaparición. A la composición de estas fuerzas se les denomina *skandha* (*khandha* en pali). En su interacción ellas desembocan en la constitución del “individuo”. Dichas fuerzas son: la forma corpórea, la sensación y el sentimiento, la percepción (memoria y lenguaje), las formaciones mentales y la conciencia. Se entiende que una “persona” es el resultado *ocasional* de la interacción de estas fuerzas con las que destaca la singularidad de la experiencia de cada cual. Nada subyace a esta actividad que no sea la consistencia que emerge de ese devenir ocasional de las fuerzas. Ésta sería, de hecho, la segunda (2) dimensión kairosófica del budismo zen; siendo la primera (1), recordémoslo, la oportunidad de haber nacido humano.

Una cosa ha de quedar, pues, bien clara, que es ésta: en la práctica del *zazen* se trata de atender al despliegue de esa incesante actividad, y *no* a lo que uno “es” o se imagina “ser”. De esta manera, la *kairosofía* zen supone, ante todo, el recogimiento de la íntima compenetración de *justo este momento*. Se trata de percatarse de lo que realmente hay, del “qué es qué”. Sólo a la luz de esta práctica, es posible apreciar lo que es una de las más sorprendentes elaboraciones teóricas de Dogen: ser-tiempo (*uji*). En virtud de *uji* todo lo que existe, humano y no humano, es afirmado *en el acto*, en la acción de su devenir e impermanencia. Lo real del tiempo es lo real de la existencia. Pero se trata aquí de un ser-tiempo, no de ser y tiempo. Esta distinción ayuda a comprender que, para Dogen, *uji* no excluye ningún aspecto de la experiencia de la temporalidad. Sea cual sea la concepción o la experiencia que se tenga del tiempo lo fundamental es,

por así decirlo, el recogimiento del momento. En virtud de la impermanencia de lo real, aun el espacio es para Dogen un asunto de tiempo: “La manera en que uno mismo se forma es la forma del universo entero.” Cada cosa en el despliegue de los mundos es un momento del tiempo (*ji-ji*: tiempo-tiempo). Las cosas no se obstruyen entre sí, los momentos del tiempo nunca son un obstáculo el uno para el otro.

Desde esta perspectiva, cualquier supuesto teísta, antropocéntrico o egocéntrico se vuelve irrelevante. Joan Staumburgh ha sugerido el término *cosmocentrismo* para referirse a esta singular característica del pensamiento de Dogen. Pero habría que tener algo de cuidado con esta expresión; pues “el centro” está en todas partes y su periferia en ninguna, parafraseando una célebre sentencia medieval. Es así que puede pensarse en términos de un centro de gravedad absolutamente “excéntrico” donde el “cosmos”, más que un “orden universal”, es la prolijidad infinita e inmanente de los mundos y la incesante práctica de su actualización que es lo que tradicionalmente se ha llamado *satori*. Este despertar o “mente búdica” (*boddhicitta*) que distingue al *satori* está mucho más próximo, a nuestro entender, de la *scientia intuitiva* de Spinoza que de la *unio mystica*. Pretender la “unión mística” es asumir que hay algo separado. Y, por otra parte, negar la singularidad de cada cosa es obviar lo que, de suyo, no cesa de manifestarse. He aquí, pues, lo más grave, lo más delicado, lo más paradójico: no pretender, no querer, no esperar nada y, al mismo tiempo, atender al momento justo de lo que realmente hay.

A este respecto, si tenemos en cuenta las caracterizaciones que William James hace del misticismo en su libro *The Varieties of Religious Experiences*, nos encontramos con que ninguna de ellas es aplicable a zen. Por esto, en la práctica del *zazen* no se trata de provocar un éxtasis místico ni estados alterados de conciencia, o de suspender la actividad mental. Se trata, insiste Dogen, de “habitar el mundo de los deseos y habérselas con el Camino en virtud de la práctica del *zazen*”.⁴ Veremos que lo que entra en juego con esta “negociación” es una filosofía de la acción y una *kairosofía* del estar alerta, atenta, despierto, *a punto*, como la puntualidad del momento, y *punzante*, como el filo de una navaja. Nada más ajeno al espíritu del zen que el letargo de un trance, que el *contemptus mundi*, o en su caso, que las vicisitudes hedonistas del *carpe diem*.

⁴ Citado por Keiji Nishitani en *Religion and Nothingness*, Berkeley: University of California Press. P. 264.

2

Se dice que Bodhidharma, el legendario introductor del budismo en la China, practicó zazen frente a una pared blanca durante nueve años: nada había que decir, nada había ahí para posar la mirada o apoyar los pensamientos, nada salvo el vacío del *qué es qué*. Y nada es más ajeno, o incluso más repugnante, a las normas predominantes del pensar occidental que esta *forma* de asumir la plenitud del vacío, que esta manera de *afirmar* la inherente insubstancialidad de lo real: de lo que hay, precisamente porque no está ni tampoco es. Dado que la orientación que proponemos se remonta tanto al legado de dos mil quinientos años del Buda (o a la transmisión directa del *dharma* o de la sabiduría búdica) como a la experiencia ancestral, humana y no humana, del simple hecho de vivir y de morir, *orientarse* significa, encontrarse de súbito o sorprendentemente, con la enorme dificultad de penetrar *el trasfondo abismal de nuestras creencias*, y percatarse de que en el fondo sin fondo de ese abismo *no hay nada* en qué creer; o, lo que es igual, del hecho de que a la hora de la verdad lo menos que importan son nuestras “creencias”, pues *no hay nada* que permanezca idéntico a sí mismo. Nos referimos a la noción budista de *sunyata*.

Sunyata suele traducirse por vacío o vacuidad (*emptiness*, en inglés; *vide*, en francés). Así entendido, no podemos evitar hacernos la imagen triste de algo que falta, de una carencia, de lo que no se tiene ni se posee. Pero resulta que *sunyata* es todo lo contrario del vacío así entendido y de la tristeza: pues significa lo que se hace con algo, lo que permite que algo sea o aparezca. Por eso se dice en la tradición budista mahayana que el vacío es forma, aspecto, figura, configuración (*rupa*) y que eso mismo que aparece *es* también vacío. En otras palabras, es en relación a lo que desaparece en el instante mismo de su aparición que tiene sentido hablar de *sunyata*, y no como una cualidad afectiva de nuestros estados de ánimo. *Sunyata* es, en otras palabras, más un *criterio de subversión ontológica* que nos permite discernir la impermanencia de lo que acontece, que un concepto derivado de una ontología negativa o de una neontología.

Quede claro que no tiene sentido o es inútil re-presentarse conceptualmente o perpetuar en una imagen el despliegue de la “vacuidad”. No puede haber una “ontología de la vacuidad”, pues para nada entra aquí en juego la noción de “ser”; ni siquiera el “ser del devenir”. Estamos ante lo podría llamarse el pseudo-concepto de una no-concepción. La dificultad, puramente lingüístico-conceptual, pero no real, reside en nombrar el

momento indiscernible de la disolución momentánea de cada cosa. Es decir, la dificultad consiste en concebir (o dar a la luz, crear, afirmar, producir: *poein*) lo “inconcebible”, lo que de ninguna manera “es” pero que, sin lo cual, nada es concebible. Cuando Nietzsche nos dice en alguna parte que “No hay nada fuera del todo”, *eso* que no está adentro del todo ni fuera de la nada; que no es está dentro de la nada ni afuera del todo, *eso* es *sunyata*. O cuando Gilles Deleuze nos dice: “Lo que cuenta en un camino, lo que cuenta en una línea, nunca es ni el principio ni el final, siempre es el medio. Siempre se está en medio de un camino, en medio de algo... Agenciar es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior...”; se nos está hablando de algo tan real y momentáneo como la vida misma: *eso* es *sunyata*, “cada vez más simple, cada vez más desierto”, y por esa misma razón, cada vez más “poblado.”⁵ *Sunyata* es el puro acaecer del devenir que no está sujeto a nadie y que no está determinado, estrictamente hablando, a ser un “objeto” de conocimiento.

Percatarse efectivamente, y no sólo “teóricamente”, de esto es algo sumamente difícil. Es indispensable una rigurosa disciplina física y mental, dirigida a atender al movimiento del deseo sin sujetarse a sus designios, ya sea por vía del apego o del repudio. Desde esta perspectiva, un aparecer, sea físico o mental, es lo suficientemente real como para merecer toda nuestra atención, y lo suficientemente ilusorio como para no pretender asir su aparición. Ese esfuerzo consiste en observar el transcurso de lo que ocurre, exactamente como se observa una gota de rocío o la caída de una piedra en el agua. Éste sería el tercer (3) aspecto kairosófico del zen: la práctica oportuna del *zenkin* o de la “actividad total” propia del zazen.

Esta última expresión – *zenki* – utilizada por Dogen, nos refiere a la inseparabilidad del vivir y morir, al hecho de que vivir no es tanto “ser-para-la-muerte” como morir justo en cada momento, pues tanto la “vida” como la “muerte” son la manifestación de la *entereza* de lo real. De acuerdo con Steven Heine, *ki* también nos refiere a la “actividad mental” que oportunamente responde a un entendimiento muy particular de la función del lenguaje en la práctica del zen, como lo es, por ejemplo, el encuentro entre un *roshi* o maestros y su estudiante. Por su parte, la partícula *en* nos habla de la virtud que pueda tenerse, en un momento dado,

⁵ Gilles Deleuze y Claire Panet, *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-textos, 1980. Págs. 34, 62 y 35 resp.

para percatarse uno de un encuentro afortunado o de una muestra de afinidad ocasional. Ambos términos componen así otra expresión de profundo significado kairosófico: se trata de **kien**. El mismo Heine, lo explica muy bien de esta manera: “El compuesto *kien* implica un momento oportuno que no está determinado por el karma o el destino, pero que sí es la consecuencia de una multiplicidad de factores condicionantes o causales, y quizá más que meras coincidencias o casualidades. Ello sugiere que todas las fuerzas en cuestión han llegado a una compenetración apropiada, preparando el escenario para el acaecer de un evento. *Kien* nos refiere a la edificación de los complejos ingredientes temporales que concuerdan en una ocurrencia, y a su vez, el mismo término representa un entendimiento de aquellos sucesos que están a medio camino entre la apreciación de que algo sucede súbitamente, como surgiendo de la nada, y la otra que opta por una predeterminación de lo que tenía que suceder.”⁶

El “camino medio”, como modo de proceder característico de la Enseñanza del Buddha Shakyamuni, nos refiere en la práctica de la meditación zen a lo que se conoce como *shikantaza* (“just sitting”: “sentarse, sin más”) y que equivale, en cierto modo, a lo que en pali se denomina *vipassana*. El esfuerzo de esta práctica consiste en sentarse, preferiblemente con las piernas cruzadas en posición de loto, y atender a las condiciones de la experiencia (sensaciones, percepciones, pensamientos, flujos de conciencia, emanaciones corpóreas), sin retener ninguno de esos fenómenos psicofísicos, pero sin repudiarlos tampoco. La extrema simplicidad y, a la vez, la no menos extraordinaria dificultad para sostener dicho esfuerzo, se resiste a toda especulación o intento de descripción teórica. Es importante, sin embargo, destacar que las fuerzas y el energetismo que de esta manera se despliegan es irreducible a la dicotomía “substancial”/ “circunstancial”. En definitiva, la firme posición del cuerpo y la intensidad de la atención completa que esta práctica exige no tienen paralelos en Occidente.⁷

⁶ *Dogen and the Koan Tradition*, Albany: SUNY, 1994. P. 185. Traducción nuestra.

⁷ No conocemos una mejor introducción a la práctica de *shikantaza* que *The art of just sitting*, editado por el maestro zen norteamericano John Daido Loori. Boston: Wisdom Publication, 2002. Por nuestra parte, hemos desarrollado ampliamente, a lo largo de casi quinientas páginas, un ejercicio escrito que intenta mostrar, y no tanto demostrar, hasta qué punto el zen supone la culminación experimental de la filosofía, entendida ésta estrictamente en su sentido antiguo como descubrimiento de la

Al *punto silente*, que se resiste a toda identificación conceptual, en el que la mente y el cuerpo, simplemente, se desatan y escapan a sus mismos anhelos de retención, Dogen le llama *gyoji*, la práctica incesante de lo que implica estar despierto, atento y cuidadoso en cada momento. Y he aquí, a propósito, unas célebres palabras suyas: “Estudiar la Enseñanza de Buddha es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse de sí. Olvidarse de sí es dejarse iluminar por la infinitud de los mundos. De esta manera, tu cuerpo y tu mente, así como los otros cuerpos y las otras mentes terminan por desposeerse (*shinshin datsuraku*). Ni un trazo de iluminación queda, y este no trazo continúa interminablemente.”⁸ Ese no trazo inagotable, esa des-poseción es, justamente, *sunyata*: el inaprehensible exceso de lo real del que emana *justo este momento*. Muy cerca de esta sensibilidad, ha podido también decir Deleuze: “Lejos de suponer un sujeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el *momento* en que uno pierde la posibilidad de decir Yo (Je). Lejos de tender hacia un objeto, el deseo tan sólo puede alcanzarse en el *momento* en el que uno ni busca ni se capta un objeto, ni tampoco se vive como sujeto.”⁹

¿Qué sucede entonces cuando uno, cuando un “yo”, se pierde de vista? Entonces se disuelve el fantasma de nuestra individuación. Pues si el ego es un espejismo, un efecto especular que surge y cesa a tono con las condiciones de la experiencia, entonces nada hay más *impersonal* que el deseo en medio de la singularidad de nuestra vida afectiva. Cuando el deseo se alcanza a sí mismo... ¡ah!, ya no es “mi deseo” sino la espontánea acción de desear. El lugar del sujeto, la subjetividad, la sujeción, el anclaje del ego se estrella contra el hecho o la contundencia fáctica de que ninguna percepción es lo que “dice ser” y de que lo real nunca es como nos lo imaginamos. Se abre entonces la extraordinaria eficacia de lo más ordinario, la más paradójica de las extrañezas: un espejo sin reflexión del que nacen la infinitud de las imágenes que componen ese mismo espejo:

¿Qué pasaría si un espejo antiguo aparece?

Se haría pedazos.

sabiduría. Véase Francisco José Ramos, *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*, Madrid: Editorial Fundamentos, 2003.

⁸ *Genyo-Koan*, en *Shobogenzo*. Londres: Windbell, 1997. Libro I, p. 33. Traducción nuestra del inglés de esta edición en cuatro volúmenes a cargo de Guido Nishijima y Chodo Cross.

⁹ Op. cit., p. 102.

¿Y qué pasaría con esos pedazos?

No lo sé.

¿Y qué harías con ese “no lo sé”?

Un espejo.¹⁰

Un espejo es el vacío que no carece de nada, pues ¿qué de carencia puede haber en lo que no es de ninguna manera? Pero resulta que no sólo el “ego” es una ilusión, y por ende, de una extrema fragilidad, sino que su ilusión puede ser tan real y poderosa como su misma irrealdad. El desafío consiste entonces en observar lo que hay no como *quién* observa sino como *eso* mismo que transcurre incesantemente. La observación es el detalle de la impermanencia. Precisamente por eso, si se observa atentamente, ha dicho el poeta Basho, “descubrimos que cada cosa tiene su perfección”. Es decir: al devenir, a la impermanencia nada le falta. No hay entonces por qué confundir el vacío con la carencia, ni la perfección con el ser. “Qué curiosa confusión del vacío con la carencia. De lo que verdaderamente carecemos, en líneas generales, es de una partícula de oriente, de un grano de zen.”¹¹ Ese grano, esa pizca de zen que nos llega es, en esta ocasión, la del gran maestro zen Dogen.

3

En base a lo dicho, tres cosas habría que puntualizar.

∞ La noción de sunyata no tiene un equivalente en el pensamiento occidental. La misma es irreducible tanto al ser como al no ser, o a la síntesis dialéctica del ser y de la nada. Se trata de un término cuyo supuesto especulativo nos refiere a la naturaleza anárquica (sin “principio” ni “finalidad”) e insustancial de lo real. Pero a pesar de este marco referencial eminentemente negativo, sunyata implica también la absoluta afirmación de lo que hay. Por esta razón, su mera formulación es siempre radicalmente paradójica. Cuando Nietzsche habla del “eterno retorno de lo mismo” como de un “pensamiento abismal”, se aproxima, sin duda, por la intensidad de esta “revelación” enigmática, a la noción budista de sunyata. También lo hace cuando escribe que “todo lo que podemos

¹⁰ Dogen Zenji, *Kokyo*, en *Shobogenzo*, vol. 3, Tokio: Nakayama Shobo, p. 57. Traducción inglesa por Kosen Nishiyama. Traducción nuestra del inglés

¹¹ Gilles Deleuze, op. cit., p. 102.

pensar es necesariamente una ficción”, profundizando así en ese descubrimiento medular suyo que es el “perspectivismo”. En fin, al hablar de sunyata, se hace ineludible el siguiente planteamiento: precisamente porque no hay un fundamento último de lo real, lo real no cesa de manifestarse infinitamente de todas las maneras concebibles e inconcebibles, sin cesar tampoco de disolverse en su misma actividad. Sunyata es la articulación instantánea del tiempo, la intensidad del momento, el umbral imperceptible de la impermanencia. Es en ese sentido que Dogen hablará de *uji* o de ser-tiempo, de la naturaleza del Buddha que sólo provisionalmente se llama “Buddha”.

∞ El protokairós del devenir humano no implica que “ser humano” sea *realmente* algo más valioso que ser pájaro, flor o piedra. Si todo lo que existe es el momento de su mismo acaecer, entonces el devenir exige la redención del momento por sí mismo, esto es, por el momento justo de su aparición. Cada cosa deviene así la ocasión de actualizar la compenetración de lo real. Haber nacido humano significa valorar lo humano hasta el punto de poder des-humanizarse y entender que también se es pájaro, flor, piedra, un cadáver en otoño, una partícula de molécula, una nube, una constelación de átomos o una trillonésima fracción de segundo en la velocidad de la luz.

∞ El momento del olvido de sí (la disolución del fantasma de la individuación) es el momento justo o el *kairós* del Despertar, que es lo que significa precisamente la voz *Buddha* en pali. Es así como, de una parte, el Despertar es una experiencia completamente *impersonal*, ya que dicha “experiencia” supone la práctica incesante de lo que en todo momento ocurre, más allá y más acá de todo juicio y valoraciones. Y, de otra parte, se trata de una experiencia profundamente *íntima*, que sólo puede *darse* u ofrecerse en virtud de la integridad de todo lo que ocurre o acaece. En otras palabras, si hay Despertar es porque todo está Despierto; pero, a su vez, la práctica consiste en el esfuerzo con que cada cual ha de descubrir por sí mismo lo que de todos modos y maneras no cesa de ocurrir. En este sentido, para Dogen, la práctica del zazen es en sí misma la experiencia del Despertar (*susho-itto*). No se practica para alcanzar la “iluminación”; no hay un propósito ulterior a la práctica misma. Lo único que importa es la oportunidad del momento. De esta manera, la kairosología zen consiste en el cuidadoso cultivo de “justo este momento” que es, en realidad, *el momento de cada momento en su momento*. Pero dado que el momento no está atado a nada, ni siquiera a su misma impermanencia, cada momento no cesa de abismarse en la desnudez de su in-

temperie. Con lo cual se reivindica la inasible inocencia del devenir, *A eterna novidade do Mundo* de la que habla el heterónimo de Pessoa, Alberto Caeiro.

4

He aquí el texto de Dogen que nos proponemos comentar y al que ceñiremos lo que sigue de nuestra exposición:

La mente es el momento de caer en cuenta y de actualizar lo real [*koan*: el asunto fundamental]. Las palabras son el momento de elevarse y de dar el salto. Llegar es el momento de desposeer el cuerpo; no llegar es el momento de atender a simplemente esto y de no apegarse a simplemente esto. Es de esta manera que se ha de actualizar ser-tiempo.¹²

El pasaje citado es parte de uno de los noventa y cinco fascículos que componen el *Shobogenzo*. La edición que se maneja hoy en día de esta obra se le debe a la organización cronológica que de los escritos de Dogen hiciera el maestro zen Hangyo Kozen entre 1688 y 1703. El fascículo en cuestión se titula *Uji*, que puede traducirse como “ser-tiempo”. (*u* significa “existencia” y *ji*, “tiempo”.) Debe de quedar claro, sin embargo, que esta significación es el resultado de la labor literaria y de una composición del pensamiento característica de Dogen. En cuanto tal, *uji* tiene (o tenía, en el japonés de la época) el significado usual de “algunas veces”, o de “por el momento”. Como todo gran pensador, Dogen acuña su propia terminología en el laboratorio de su escritura. Pero su extraordinario poder de fabricación de imágenes poéticas y conceptuales adquiere un particular relieve, ya que estamos en medio de un laboratorio pictórico en el que la fluidez de los ideogramas, propia de las lenguas chinas y japonesa, le confiere a su escritura una dificultad inmensa a la vez que una insólita belleza. Aún limitándonos a las traducciones, podemos atisbar la fuerza poética y la genial inventiva de alguien que ha llenado de aliento el silencio de las palabras. No es, pues, de extrañar que para Dogen, como para el gran pensador indio Nagarjuna, el camino de la Enseñanza no ha de ir acompañado ni de adherencia a la grafía, ni de repudio a la palabra. Ni intelectualismo ni anti-intelectualismo. Si se entiende, como lo hace Dogen, que *todo* se juega en cada momento, de nada vale fijarse, anclarse,

¹² *Uji*, París: encre marine, 1997. Edición trilingüe (japonés, inglés, francés) a cargo de Eido Shimano Roshi & Charles Vacher. La versión íntegra de nuestra versión al castellano está publicada en la Revista *Cupez*, San Juan: Vol. XV-XVI, 2001-2002.

petrificarse en una u otra imagen del pensar, como tampoco tiene sentido perder de vista la oportunidad que ofrece la expresión del pensamiento.

Esta última afirmación nos lleva directamente al asunto de la traducción que es ya el problema de su interpretación. El desafío que plantea los textos de Dogen es uno que compete a la *erudición*, en el buen sentido de esta palabra: prescindir de la rudeza del pensamiento; pero también a la *práctica meditativa* del zazen. Ni el lenguaje ha de ser un estorbo para pensar lo real, ni lo real puede reducirse a lo que se piensa. El único imperativo del zen es vaciarnos completamente, hacer añicos nuestras expectativas conceptuales. Un texto zen no es, pues, ni una revelación cuyo significado esencial hay que extraer y descifrar; ni un puro juego indeterminado de significantes que se puede plasmar y manipular caprichosamente. Los pensamientos, sus expresiones y las acciones configuran la tríada búdica de la incesante producción y retribución kármica, es decir, la articulación instantánea del tiempo que determina la *oportunidad del momento*. Si la mente es *el* momento, entonces cada momento es *la* oportunidad de lo real. Se vive atrapado en la fabulación de lo que hacemos, decimos y pensamos al tiempo que cada instante *cuenta* como una ocasión para liberarnos de eso mismo que hacemos, decimos y pensamos. De ahí lo de “caer en cuenta”, pues las palabras o el lenguaje son tanto una encerrona como una oportunidad de emancipación. Ésa es, precisamente, la función de la práctica del *koan*: “¿Qué es el Buda? -- ¡*Kashiketsu!* (“Un palo seco lleno de mierda”).”¹³

La exhortación es a estar despiertos, a atender a “aquello que en su momento irrepetible irradia con la plenitud de su gracia.” En el conocido “Diálogo sobre el lenguaje” (*Unter Weg zur Sprache*) de Heidegger, el investigador pregunta: “¿Cuál es la palabra japonesa para nombrar el ‘lenguaje?’”. El japonés inicialmente se sorprende de la pregunta, pues en su lengua no existe, en cuanto tal, una palabra para designar precisamente lo que nombra. Pero, luego de un profundo silencio, seguido de varias digresiones, el japonés retoma la pregunta y responde: “Koto ba”. Donde “ba” significa hojas o, más precisamente, el florecer de los pétalos de una flor. Y “koto” lo que se ofrece natural o espontáneamente, lo “que en su momento irrepetible irradia con la plenitud de su gracia.” Pero mientras que, en el diálogo, estas palabras quedan inmediatamente sometidas al escrutinio entusiasta de la gnosis heideggeriana, nosotros preferimos

¹³ *Mumukan*, ed. cit., Caso 21.

retenerlas sin más elaboración para apuntar a algo muy importante: leer a Dogen, aunque sea en traducciones, es ver florecer por todas partes el esplendor insólito del lenguaje.

Aún algo más sobre este punto. Siguiendo a Nishitani, *koto* también significa, además de lenguaje o palabra, “asunto”, “materia”, “de lo que va la cosa”; y la misma palabra nos refiere directamente a *kokoro* o “mente”, en el sentido de “hacerse la idea o captar el sentido de una cosa”, como cuando se resuelve un enigma, o se responde espontáneamente a la interrogante de un koan. En todo caso, siempre según Nishitani, nos encontramos ante la significación de una “viva transmisión” del entrecruce de la mente, el pensamiento y el lenguaje que determina, a la postre, la producción del sentido. No hay, pues, que esperar a las palabras para captar el sentido, ni que rebuscar el sentido para dar con la palabra adecuada. Ni nominalismo ni realismo. “No se trata, entonces, de que el ‘significado’ (*meaning*) de algo pre-existe en alguna parte hasta que, finalmente, logramos captarlo. Más bien, la obtención de la mente (o del entendimiento) es inherente a la acción de percatarse o de caer en cuenta, una vez *koto* toma posesión de nosotros y se transfiere a nosotros, al mismo tiempo nosotros nos apoderamos del *koto*, de tal manera que nuestra mente deviene y obra como *koto*.”¹⁴ Llevado esto al plano de la escritura y de la lectura, estamos ante una escritura que recoge el sentido de la práctica de *zazen* en virtud de la articulación espontánea de *koto* y *kokoro*. La kairosología zen supone que la práctica de la escritura es parte de ese entendimiento de lo momentáneo que Dogen extiende poéticamente a la integridad de la existencia y a la existencia concreta de cada cosa en particular. Nada queda al margen de la práctica de la actualización. Es así como adquiere sentido la primera frase del pasaje:

La mente es el momento de caer en cuenta y de actualizar lo real. La mente, el momento y lo real se funden en su actualización. Se funden, no se confunden, pues al mismo tiempo se distinguen para resaltar la pertinencia conceptual junto a la intensidad de las imágenes poéticas. La escritura de Dogen es desconcertante: tan abstracto como profundamente pragmático, no cesa de experimentar con las posibilidades expresivas de los caracteres sino-japoneses, a la vez que no duda en trastocar la significación canónica del inmenso legado literario de la tradición budista. Su kairosología es tanto una filosofía de la acción como una renovada propuesta filosófica. Así, por ejemplo, “ser” no es, sin más,

“percibir”, sino, sobre todo, *hacer*; pero, a su vez, “hacer” no significa, de ninguna manera, “permanecer” de alguna manera haciendo algo. Del mismo modo, lo que llamamos “mente” no es una entidad encapsulada en el cerebro de cada cual; ni tampoco una espiritualidad difusa que contiene todas las cosas (panpsiquismo). La mente es un acaecer tan fenoménico como inasible, y tan real como inconcebible en términos de una “esencialidad”. Tan natural y espontánea como creadora y artificial, la mente no es “mi mente” o “tu mente”, “nuestra mente”, y ni siquiera la “mente del Buda”, pues se trata de un acontecer mucho más fresco, espontáneo y originario que la consciencia, mucho más obvio que los “contenidos latentes” del inconsciente, y mucho más simple que cualquier convicción religiosa o supuesto filosófico. La mente “existe”, pero su existir no es ajeno a la no existencia; la mente es un puro acaecer vacío, indeterminado, que en cuanto tal es también una “no mente” que desborda por completo los límites de la existencia y de la no existencia. Y, sin embargo, la mente no cesa nunca de ser, al mismo tiempo, la mente de cada día, la cotidianidad de la vida común y corriente.

Contrario a Heidegger, Dogen no discrimina entre la mente de una existencia auténtica y la mente de una existencia inauténtica. En cualquier caso, la mente es lo absolutamente inmanente de *busho* o de la naturaleza búdica: no un dios, no un hombre, no una mujer, ni siquiera un superhombre, o la inocencia de un niño; sino lo más sencillo y simple que pueda haber en cada cosa, en el *intimus* de su impermanencia, sea humana o no humana, artificial o natural. Ha escrito Gudo Nishijima en su traducción del *Shobogenzo*: “Los caracteres chinos que se leen en japonés como *busho* representan el significado de la palabra sánscrito ‘*buddhata*’ o naturaleza búdica. Tradicionalmente esto se ha entendido como el potencial que tenemos para alcanzar la verdad, o como una fuerza inherente que crece gradualmente día a día. Pero el maestro Dogen no estaba de ninguna manera satisfecho con este tipo de interpretaciones. Desde su perspectiva, la naturaleza búdica no es ni un potencial ni un atributo natural; sino el estado o la condición de la mente y del cuerpo en el presente momento.”

Un mismo fonema – *shin* – con tres caracteres chinos diferentes nos remite a los significados de “mente”, “cuerpo” e “intimidad”. Este detalle lingüístico tiene para nosotros una importancia capital. Pues el mismo nos presenta de un modo transparente la firme postura no dualista de la filosofía budista, muy afín, en este sentido, al spinozismo. Si la mente es el momento de caer en cuenta es porque, justa/mente, no hay mente sin

¹⁴ Nishitani, op. cit., págs. 178-79.

cuerpo, ni cuerpo sin mente. En el caso de Dogen, la práctica del *shikantaza*, del “simple estar sentado”, es inconcebible sin la disposición neuro-fisiológica a no mover ni un pelo durante el período meditativo; y sin la entereza psíquica del estar atento al más trivial de nuestros pensamientos. Es más, podría decirse que para Dogen, como para Nietzsche-Zaratustra, el cuerpo es el Sí-mismo (*Selbst*), o la Gran razón (*große Vernunft*) que hace al “yo”. Pero dado que un cuerpo no es tampoco una entidad substancial, o algo que permanece idéntico a sí mismo, sus incesantes mutaciones afectan la mente con la misma intensidad con que la mente no cesa de concebir su corporeidad. Y si entendemos que eso mismo es válido para todos los cuerpos, para lo “infinitamente infinito” que puebla la totalidad de los mundos, entonces cuerpo y mente no cesan tampoco de fundirse en la intimidad (*shinsetsu*) del momento: “Un monje preguntó: ‘Entre los tres cuerpos, ¿qué cuerpo no cae dentro del ámbito de lo ordinario?’ Y el maestro dijo: ‘Siempre estoy íntimamente ligado a esto.’” En otras palabras, dada la absoluta intimidad del momento nada cae fuera ni está más allá del momento; ni aún el nirvana, ni aún la propia naturaleza búdica.

Puesto que “justo este momento” es lo único que puede haber, lo más extraordinario que pueda concebirse no rebasa nunca justo este momento. ¿Y qué puede haber de más extraordinario, desde la perspectiva del budismo zen, que caer en cuenta, que actualizar lo real? Decir “siempre estoy ligado a esto” implica reconocer que *despertar* es atender a la oportunidad del momento, a la oportuna consideración de lo que momentáneamente se ofrece como ser-tiempo. *Hay que estar en lo que se hace*, se dice en castellano. Pero no se trata, sin más, del persistente esfuerzo de concentración (*joriki; viriya*, en pali) que se desarrolla con la práctica del zazen. La actualización, insiste Dogen, es la efectiva manifestación de los mundos aquí y ahora, y no sólo lo que puede llamar mi atención en un momento dado: “Justo en este momento, lo de adentro y lo de afuera de todos los seres vivos son la total existencia de la naturaleza búdica.”¹⁵ (*Bussho*, p. 2)

La actualización de lo real es la experiencia del Despertar que la tradición budista formula de innumerables modos. Fiel a esa tradición, Dogen tampoco se queda corto de palabras, como si cada palabra fuera, en efecto, el *kairós* de un momento dado. A su vez, la ortodoxia de Dogen, su reclamo de fidelidad a la transmisión directa del *dharma* a partir del

Buddha histórico Shakyamuni, implica, para sorpresa de los escribas y de los hermeneutas, una *oportuna transformación*, a veces radical, de la escritura, un estremecimiento semántico, un vuelco inesperado de las interpretaciones convencionales de la propia tradición budista. Y con esto nos acercamos a la explicación de la segunda frase del pasaje citado: *Las palabras son el momento de llegar y dar el salto.*

Dogen cita las siguientes palabras adjudicadas a Buda: “Llegado el tiempo, la naturaleza búdica se hace manifiesta ante nosotros.” Y he aquí una breve muestra, pero ejemplar, de su manera de leer los sutras: “‘Llegado el tiempo’ significa *El tiempo ya ha llegado. ¿Cómo puede dudarse de ello?*” Y aunque hubiese un momento de duda, heme a mí dejándolo como es — es la naturaleza búdica regresando a mí. Recordad, ‘*habiendo llegado el tiempo*’ señala al hecho de que no hay tiempo que perder a lo largo de las horas: ‘*cuando haya llegado*’ es lo mismo que decir ‘*ya ha llegado.*’ Y porque ‘*el tiempo ha llegado*’, la ‘*naturaleza del Buda*’ nunca llega.’ (...) En resumen, nunca ha habido un tiempo en el que el tiempo no llegó, ni una naturaleza del buda que no se fuera inmediatamente manifiesta.”¹⁶ Dogen dirige el sutra hacia una lectura de lo que el sutra no dice, sacando así a flote lo *impensado* del sutra. ¿Violencia hermenéutica? Violencia, sin duda; hermenéutica, ninguna. Pues desde la perspectiva del zen, ningún sentido está oculto o permanece incólume en su significación. La escritura pictórica de los ideogramas hace aún más evidente, que la escritura alfabética, esta fluidez del sentido. Ella ilustra claramente que el devenir o impermanencia de las palabras es el mismo que la impermanencia o devenir de las cosas. Las palabras son la oportunidad de quebrar las barreras que el mismo lenguaje impone: sólo con las palabras se libera uno de las palabras. Cuando el lenguaje logra en su expresión desposeerse de sus mismas ataduras, del apego a la pretensión de decir esto o aquello, entonces: “Esta expresión de la verdad nunca es imperfecta en la expresión, ni carece de nada en la expresión.”¹⁷ El lenguaje recupera de golpe, la esencia de su espontaneidad. Eso es lo que significa “llegar y dar el salto”. Se trata de una verticalidad, de una intensidad que el momento ofrece oportuna, graciosa y generosamente. De hecho, las palabras aparecen entonces como lo que son en el seno de su misma fugacidad: el *momento* de la propia naturaleza búdica que, en cuanto tal, nunca llega porque ya está ahí. Se trata de *lo por venir que ya*

¹⁶ Idem., p. 60. Traducción nuestra.

¹⁷ Inmo, en *Shobogenzo*, ed. cit. Libro 4, p. 121.

¹⁵ *Bussho*, en *Shobogenzo*, ed. cit. Libro II, p.2.

llegó. El momento oportuno de las palabras sería el cuarto aspecto (4) de la kairosología zen.

El salto es el agua que sobrepasa su obstáculo, sacudiendo el fondo antes y después de este obstáculo. No hay jaulas ni redes para atrapar el agua. No hay fondo que no pueda ser desfondado. No hay, pues, pretexto alguno para una esperanza escatológica, para la ilusión de un tiempo venidero. Justo porque no hay nada fuera del ser-tiempo, todo lo que ocurre, aún en su misma irreversibilidad, sigue siendo tiempo. Y es que lo irreversible del tiempo en nada difiere de la misma impermanencia con la que se anudan y liberan todos los tiempos. El salto puede ser hacia el pasado o hacia el futuro; el salto puede ocurrir en el presente. Tampoco se trata de negar o subestimar la eficiencia de un orden cronológico, el artificio de una medida, o la inevitable "objetivación" de lo que llamamos tiempo. Pero ser-tiempo no es sólo eso. Porque si así fuera, ¿cómo explicar la infinita diversidad de los tiempos, inseparable de la prolijidad de los mundos? Quien dice "tiempo" es tiempo y no cesa de serlo, pues hablar es también tiempo, morir es tiempo, nacer es tiempo y callar es tiempo. Si el tiempo llega es porque ya ha llegado antes de que se reconozca su llegada. El (hyper)realismo de Dogen es contundente: nada depende de mi punto de vista, excepto la idea de que hay algo que depende de mi punto de vista. Pero esa "idea" es, precisamente, la ilusión de una ilusión - el ego - que, sin embargo, también es tiempo.

¿Qué puede significar, entonces, en tal contexto, lo que *a tiempo llega*? ¿Qué sentido tendría la distinción entre un momento oportuno y uno inoportuno, entre tiempo y destiempo? ¿De qué nos sirve una kairosología que se resuelve en la indistinción de los momentos? Estas preguntas son válidas, pero está claro que ellas han perdido la pista. Pues la afirmación de "justo este momento" es absoluta e incondicional: el tiempo se resuelve íntegramente en cada momento, en la intimidad de *simplemente esto*. Siendo esto así, no vale hablar de una Idea supra o atemporal en la que se anulan indiferentemente todos los momentos, pero sí de una *intemporalidad* que expone con claridad y distinción lo que cada momento tiene de suyo en su esencial inesencialidad. Descubrimos entonces, con estupor, que el tiempo es intemporal en medio de su impermanencia y temporalidad. Llegar no es, pues, llegar a alguna parte; y no llegar no significa no llegar a donde pensábamos llegar. Pues aunque nos dirijamos a algún lugar, o aunque nos equivoquemos de dirección, el tiempo siempre es tiempo, y el momento no cesa de hacerse, de completarse distintamente en su momento. Pero resulta que, siguien-

do el criterio ontológico de sunyata, las distinciones momentáneas no son separaciones. Es así cómo cada momento es la vacuidad absoluta de su misma (in)temporalidad. La indiscriminación que nos permite discriminar o el vestigio kármico es, justamente, la *ocasión* de caer en cuenta. Y si insistimos en preguntar: ¿caer en cuenta de qué? La respuesta ha de ser clara y directa: caer en cuenta significa despertar (*bodhi*) a la *eternidad del momento*.

Peligrosa expresión ésta última, sin embargo. Pues si ha habido una palabra mal usada y abusada, tanto o más que "amor", ésa es "eternidad". (¡Y ni qué decir del "amor eterno"!)

Digamos de entrada, que la vida de esta "eternidad" es una vida sin "vida eterna", sin "nacimiento", sin "muerte", y sin "resurrección". La eternidad del momento es la eternidad de ser-tiempo (*uji*), la eternidad que es anterior a cualquier comienzo y posterior a cualquier final. No se trata, pues, ni de una duración infinita, ni de una trascendencia suprasensible o transmundana. Es, sencillamente, el aquí y ahora (*nikon*) de del momento en su inmediatez inaprehensible. ¿Pero cómo puede ser "eterno" lo que nunca cesa de pasar? Precisamente por ser cada cosa lo que es, tiempo y más tiempo, el momento es la absoluta simplicidad de lo que con cada cosa pasa, incesantemente. Lo más sorprendente es la nada en la que se abisma cada momento y el retorno fantasmal de lo momentáneo. La repetición, lo que Zaratustra llamará "eterno retorno de lo mismo", en nada difiere del momento que, siendo esto o aquello, está al mismo tiempo vacío de toda contención, de ser continente o contenido. El retorno fantasmal es el dinamismo del acaecer momentáneo, lo *irrepresentable* que a su vez no cesa de aparecer *como si* fuera "objeto" o "sujeto" de una u otra representación. Es precisamente en tanto que "re-presentación", o elaboración conciente de las percepciones, que la perturbación tiene lugar. Sólo cuando la "experiencia del Retorno" es reconocida como una eternidad inmanente al propio acaecer de lo real, sin supuestos teológicos, egocéntricos ni teleológicos, sólo entonces es posible caer en cuenta de la plenitud de su misma vacuidad. Con mucha lucidez, Joan Stambaugh nos habla, en su libro ya citado, de esta pura verticalidad de la experiencia del Retorno: "The Moment does not relate to the rest of time, because the rest of time never *is* in the sense of persistence. The Moment 'relates' to every moment in such a way that one moment *is* every moment."

Siendo esto así, no es de extrañar que, como señalara Kierkegaard, tengamos miedo de la eternidad. La "eternidad del momento" se nos hace insoportable por la sencilla razón de que, en cada momento, no ha-

ceamos otra cosa que *huir del momento*, del vacío o de la vacuidad nihilista a la que se ve abocada la ilusión del ego. Es decir, a lo que más tememos es a la vida en su absoluta inmanencia e intemperie. A lo que el “yo” más teme es a *justo este momento*. Y con razón, pues si lo que llamamos “yo” no es más que la representación momentánea y condicionada del fantasma de nuestra individuación, entonces la actualización del momento supone la muerte de “lo que más yo quiero que soy yo mismo”. (Una muerte que es tan simbólica como imaginario es el ego; que es tan real como la realidad de nuestras ilusiones.) Por lo mismo, lo que se hace patente en cada momento no es tanto la “fugacidad” del tiempo como la *ignorancia* que tenemos de nuestro ser-tiempo; la ignorancia del vivir/morir instantáneo que convierte nuestro deseo en carencia, nuestra carencia en apego a la demanda de nuestro deseo, y nuestro apego en fuga, en estampida. ¿Qué otra cosa podemos ser entonces que perennes fugitivos de nuestra propia e íntima (in)temporalidad? Cuando Spinoza señala que, de alguna manera, “sentimos que somos eternos”, no está, por cierto, pensando en la inmortalidad del alma de cada cual. Está pensando y dando a entender que, aún en medio de nuestra más profunda y persistente ignorancia, se perfila, en cada momento, la *emancipación* del miedo a vivir, la actualización de justo este momento.

En definitiva, el “yo” no sabe vivir porque realmente no vive; porque su vivir se nutre del miedo a vivir que en nada difiere del miedo a morir. El yo no es más que anhelo de supervivencia, y por ello su vida es la costumbre de desvivirse. Por lo mismo, nuestro natural impulso egocéntrico nos induce insaciablemente a *posponer el tiempo*, a esperar por ese momento que nunca llega ni puede llegar. Son nuestras expectativas, nuestras aprehensiones, nuestros anhelos de posesión - en una palabra, la sed de nuestros deseo - lo que nos muestra el llegar y no llegar como “éxito” o como “fracaso”, como “satisfacción” o como “carencia”, como esto que permanece o lo otro que se extingue. Desde el momento en que subordinamos el momento - y valga muy bien aquí la redundancia - al anhelo de otra cosa, a la plática del deseo, a la comidilla de la interioridad, a la intimidación como manera de eludir la intimidad del momento, perdemos de inmediato de vista la *oportunidad del momento* que se haya inscrita en el deseo mismo, en lo real de la insatisfacción.

Esto no significa que nuestras “pasiones” no sean importantes. Son, de hecho, lo más importante: son el despliegue de nuestra experiencia, la demanda inagotable de lo que somos: conatus, voluptas, libidine. De ahí el descubrimiento revolucionario de Spinoza, el cual supone la total

subversión de esa *ilusión óptica* que ha servido de base a nuestra civilización, a nuestra ignorancia: el supuesto de que existe un orden moral del mundo (trascendente o trascendental, teológico o secular), que dispensa castigos y recompensas, buena y mala fortuna, placer y dolor, con independencia de nuestras palabras, acciones o pensamientos. Contra un tal supuesto, decididamente teo-antropo-ego-céntrico, que ha servido de chantaje espiritual a cuanta variante sacerdotal pueda haber en el antiquísimo negocio de las almas, van dirigidas estas palabras: “Consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos.” (*Ética*, III, prop. IX, escolio)

Aceptar esta inversión spinozista implica no sólo reconocer lo que pasionalmente somos sino, además, depurar nuestros sentidos para atender a la transformación activa de lo que nos determina a ser lo que somos. *Llegar es el momento de desposeer el cuerpo; no llegar es el momento de atender a simplemente esto y de no apegarse a simplemente esto*. Dogen, al igual que Spinoza y Nietzsche, se proponen despejar la potencia de nuestro entendimiento, partiendo del cuerpo que es mente y de la mente que es cuerpo. *El momento de desposeer el cuerpo* (y, por tanto, la mente), es el momento de llegar a la comprensión de nuestro asunto medular en tanto que seres vivos: el vínculo o la intimidad entre la eternidad y la duración, entre lo finito y lo infinito, entre el vivir y el morir, que no cesa de plantearse en cada momento. Siendo esto así, *actualizar ser-tiempo*, implica la compenetración con la totalidad de la existencia. Por eso, infinitas cosas pasan cuando en el instante de un único pensamiento. Por eso, cada cosa, por más insignificante que sea, es única y absolutamente importante en su momento. El momento *no dualista* de la des-posesión de la mente y del cuerpo sería el quinto aspecto (5) de la kairosología zen.

5

“De esta manera”, “justo este momento”, “simplemente esto”: tales enunciados demostrativos, y muchos otros que abundan en los escritos del maestro Dogen, apuntan al despliegue inaudito de lo real que, por lo general, no hacemos más que dar por contado, como los días, las semanas, los meses, los años, los siglos o los milenios. La kairosología zen que Dogen preconiza se instala de lleno en la provocación de un estremecimiento, de una sacudida que logre hacernos despertar a lo intimidad de

ser-tiempo en la que se recogen los días, las semanas, los meses, los años, los siglos o los milenios. ("All the various possible past events and future can be said to be originally maintained in dharani in the time that comes to the fullness of time from this "beginning".¹⁸ El ser-tiempo es la rareza de la (in)temporalidad: "La rara temporalidad que resulta de ese movimiento excéntrico o ec-stático es siempre visto bajo la perspectiva del 'salto cualitativo' que hace que una extensión o duración se trastrueque en intensidad explosiva." Estas avisadas palabras de Manfred Kerkhoff, tomadas de su extraordinario ensayo sobre Hölderlin¹⁹ no pueden ser más oportunas para lo que estamos tratando de esgrimir. En nuestro contexto, la "intensidad explosiva", más que un sentimiento o arrebató místico, es el descubrimiento y la disolución del fantasma de nuestra individuación. Desde esta perspectiva, nuestra "individualidad" es tan ficticia como real es nuestra necesidad de creer en ella. He aquí, pues, lo más maravilloso: existimos porque no existimos. Y no existimos porque en cada momento no hacemos más que traspasar el umbral de nuestra "individualidad" como si, efectivamente, existiéramos. De ahí que la existencia y la no existencia sean íntegramente tiempo. De ahí la impermanencia, la transitoriedad de ser-tiempo. Pero de ahí, también, la penetración de los tiempos, y que lo que llamamos "mente" no sea otra cosa que el momento de actualizar lo real.

Lo anterior explica, además, el afán por prevalecer en tanto que "individuos" y por qué, en el plano humano, dicho afán haya dado pie al lenguaje, a la fijación de términos e identidades, al orden simbólico de la cultura. En otras palabras, el *conatus* de cada cosa singular, su esfuerzo por perseverar en su ser, responde más a la insubstancialidad de lo real que a la imagen que cada cosa se hace de sí misma como si realmente perdurara o permaneciera. La ilusión de permanencia no es entonces otra cosa que la secuela de la impermanencia que, por lo mismo, ni siquiera como impermanencia permanece (o lo que es igual: ni siquiera la impermanencia *es* impermanente). El momento es lo que acontece en cada momento. Pero dado que todo acontece en todo momento, el momento, en lugar de ser o de manifestarse como algo que perdura, es la transformación instantánea de lo que nunca llega-a-ser: la indiscernible cualidad de lo impermanente. En resumen, el momento en nada difiere de lo que pasa, de lo que percibimos como duración; y, a su vez, el mo-

mento en nada difiere de la intensidad inconmesurable del movimiento. Hay que esforzarse así por *entender* que tanto la "duración" como la "eternidad" son siempre la oportunidad de justo este momento. Nada cae fuera, nada queda adentro. El paso momentáneo del tiempo es, en realidad, lo que nunca pasa, en el doble sentido de lo que no deja huella ni trazo y de lo que no cesa de pasar, de ocurrir, de acaecer *en medio* de su misma insubstancialidad. En *Uji*, Dogen nos ofrece una poderosa penetración en este asunto que dice así:

El universo entero no está ni más allá del movimiento y del cambio, ni más allá del progreso y del regreso. El universo es tránsito de un momento a otro. Un ejemplo de este pasar momentáneo (*kyoryaku*) del tiempo es la primavera. La primavera tiene innumerables aspectos diferentes a los que llamamos "el paso del tiempo". Debemos aprender en la práctica que el pasar momentáneo del tiempo continúa sin que haya nada externo a ello. El pasar momentáneo de la primavera, por ejemplo, pasa inevitablemente, momento a momento, a través de la propia primavera. No es que *el pasar momentáneo del tiempo* sea la primavera; sino que, más bien, porque la primavera es el pasar momentáneo del tiempo, el paso del tiempo ya ha sido actualizado en el aquí y ahora de la primavera. Debemos de investigar esto detalladamente, regresando a ello, y abandonándolo una y otra vez.²⁰

Ser-tiempo no es un factor del universo sino que es el universo mismo: el incesante acaecer de los mundos. Es más, una tal prolijidad de lo real exigiría hablar del pluriverso, más que del universo. Con lo cual, las innumerables formas de vida y de no vida que forman nuestro planeta, los billones de soles que habitan nuestra galaxia y las billones de galaxias que forman los universos serían, con la misma intensidad, *justo este momento*. Ciertamente es que no hay imagen poética ni concepto filosófico ni teoría científica que pueda representarse esa (in)temporalidad del tiempo. Y, sin embargo, puesto que toda imagen y todo pensamiento no es más que eso que pasa por lo imponderable (*inmo*) del mismo modo que la primavera es el pasar momentáneo del tiempo, su actualización no es menos real que su misma "imposibilidad" de ser dicho o pensado. En otras palabras, siendo el lenguaje, también, un asunto de tiempo, nada tampoco queda fuera o al margen de la expresión. Es esto lo que lleva a Dogen a afirmar la necesidad de una detallada investigación del "pasar momentáneo del tiempo"; pero se trata de una investigación que hay que saber abandonar, una y otra vez, *a tiempo*. Se trata, pues, de todo lo con-

¹⁸ Nishitani, op. cit., p. 198.

¹⁹ Op. cit., p. 37.

²⁰ Ed. cit., p. 83.

trario de una investigación faústica - anhelante, angustiosa - de la verdad; esto es: la búsqueda de la verdad a toda costa, el suplicio de la "voluntad de poder" como "voluntad de verdad". De hecho, se trata de una investigación que, en vez de buscar, se dedica a observar el pensamiento que busca, el voluptuoso impulso del conocimiento, la insaciable curiosidad del espíritu humano, su manía especulativa. La investigación que Dogen propone parte, justamente, del reconocimiento pragmático del interés del conocimiento, de la relación de poder que acompaña a todo saber. Pero, por lo mismo, se trata de una investigación liberada de su afán de saber o de conocimiento; de una investigación que es el saber de un no saber. El estudio que Dogen propone se asemeja al *lógos* heraclíteo, cuyo alcance es tan ilimitado como ilimitada (*apéras*) es la *psyché* que determina el estudio de sí mismo. Sólo en ese sentido sería pertinente hablar de "psicología"; pero recalando que, en el caso de Dogen, el estudio de sí mismo consiste en la práctica del olvido de sí.

Un olvido que no significa otra cosa - recordémoslo - que "dejarse iluminar por la infinitud de los mundos". Es natural entonces que este estudio o esta práctica vaya de la mano con la espontaneidad del no saber, con la no sujeción al orden de las expectativas. No es de extrañar, pues, que en el atletismo espiritual del shikantaza y de los koans, la investigación que Dogen propone vaya igualmente acompañada del *no pensar* de la "mente de zazen" (*zazenshin*): "Un monje le preguntó a su maestro: '¿Qué hace usted ahí sentado tan imperturbablemente?' El maestro respondió: 'Pensando en no pensar' El monje preguntó: '¿Cómo el no pensar puede pensarse [o ser objeto de reflexión]?' El maestro respondió: 'No pensando'."²¹

Este "no pensando" nos refiere a la sutil articulación del pensar con la evanescencia de su propia actividad. Este *no pensar* no es, pues, el "no pensar en nada", sino que, por el contrario, comporta la incesante actividad pensante. O para decirlo de otra manera: si no pensar es lo que no puede pensarse ni ser objeto de reflexión, ¿cómo pensar en no pensar? Precisamente abandonando el pensar, es decir, *no pensando en lo que no pensar significa*. Se trata de una paradoja a tono con lo que significa ser-tiempo (*uji*): puesto que el momento es inaprehensible, sólo el "no pensar" (*hishiryō*) puede dar cuenta de la *oportunidad* de justo este momento, la "no mente" del ahora (*nikon*), la *intemporalidad* (no-tiempo: *muji*) del tiempo. Si no pensando es la única manera de actualizar

²¹ *Zazenshin*, en *Shobogenzo*, ed. cit. Libro II, p. 91.

el pensar del no pensar, una tal oportunidad momentánea sería el sexto aspecto (6) de la kairosología zen.

Por su misma naturaleza, pensar implica armarse de ataduras, atenerse a la avidez de sus mismas expectativas. No hay una forma de pensar que no engendre un deseo de aprehensión, de agarre, de fijación, de permanencia. Es más, pensar es simular lo perdurable y disimular la impermanencia. Por eso, en otra ocasión, hemos dicho nosotros que pensar es, justamente, *di/simular-se*. El "yo pienso" es el refugio de su propia impermanencia, pues sólo "pensando" puedo yo asentar, nutrir, amantarme mi ilusión de perennidad, contrarrestando así la angustia que inevitablemente nace de la ineludible fugacidad del momento. Pero resulta que esta apreciación de fugacidad responde, *mutatis mutandi*, al *cogito* en el que está atrincherada la vastísima red de mis aprehensiones; es decir, a mi profunda ignorancia de lo que significa ser-tiempo. Precisamente porque el momento es la conjunción de la totalidad de la existencia (o la disolución de todo punto de vista en la vacuidad del no pensar) desde la perspectiva del momento (*sub specie aeternis*), cualquier pensamiento está *fuera de tiempo* (que no fuera *del* tiempo), ya que supone la pretensión de retener o de trazar la huella jamás trazada de ser-tiempo. Del mismo modo que no pensar no implica el repudio o la anulación de la actividad pensante, este no trazo tampoco debe confundirse con una ausencia, una falta o una carencia. De hecho, el vínculo del no pensar con la (in)temporalidad, con la "eternidad del momento" o con el Despertar, nos remite de nuevo a la profunda dimensión afirmativa de *sunyata*. Si esto es así, sólo no pensando puede el pensar hacerse con su momento y percatarse *uno* de que, en realidad, cada momento es un *único* momento. Tengamos muy en cuenta que este "uno" que se realiza es tan impersonal como indiferenciado es lo "único" de la eternidad del momento. *Llegado el momento* (que, por otra parte, no cesa de llegar), la intimidad de la mente, del cuerpo y de lo real no debe nada a nadie, ni siquiera a sí misma. Por esta razón el planteamiento de Dogen de que la mente es el momento de actualizar lo real podría también expresarse diciendo que *lo real es el momento de actualizar la irrealdad del pensar* y, por tanto, la oportunidad de realizar la ilusión del ego. He ahí el séptimo (7) y último aspecto kairosófico que nos interesa destacar.

Lejos de negar la potencia del pensamiento, no pensar implica ocuparse *oportunamente* del pensar, y no descuidar ni por un momento el maravilloso acaecer de los inagotables recursos con los que la idea del yo insiste en discriminar, ya sea mediante el repudio o mediante la identifi-

cación. Ha de quedar claro, entonces, que lo irreal (o el ego) es tan pertinente para el no pensar como es lo real (o lo impensable) para el pensar. Si *pensar* es di/simularse, *no-pensar* implica la emancipación del di/simulo: no la negación del pensar, de sus simulacros y de sus disimulos, sino, por el contrario, la incondicional afirmación de su insustancialidad. El no pensar es la íntima compenetración de los tiempos en medio de la inmediatez de la real: todo pasa por ahí, por ese "medio" que *nada es*, que no constituye mediación ninguna y que, sin embargo, da pie al curso inagotable de lo que se muestra y aparece.

Precisamente porque no hay tiempo que perder, con el "paso del tiempo" nada se pierde salvo la ilusión de que hay algo que perder. Entender el poder de nuestras ilusiones y las ilusiones de nuestro poder quizá sea nuestra única y real alternativa — completar la metamorfosis del león en niño, y la del niño en... ¿El Despertar? ¿No será entonces que nada pasa en vano, que todo se recoge en el momento justo que desborda la memoria y ciñe el olvido: en el traspaso, en la travesía, en lo indescifrable del tiempo: *aión crónos kairikós?*

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras