

CAPÍTULO 41. *UJI*: LA ONTOLOGÍA DE LA TEMPORALIDAD DEL
MAESTRO DÔGEN

Antonio Miguel Martín Morillas
Universidad de Granada

1. EL FACSIMIL *UJI* DEL *SHÔBÔGENZÔ* DE DÔGEN

El budismo de la escuela *Zen*, heredera del budismo *Mahayana* indio y del *Ch'an* chino, se desarrolló en Japón durante el período de Kamakura (1192-1336), dividiéndose pronto en dos corrientes principales: la secta *Rinzai*, fundada por Eisai en el año 1191, y la secta *Soto*, fundada en 1227 por Dogen. El Soto-zen proponía, entre otras cosas, la práctica de la meditación en posición sedente (*zazen*) a fin de liberar al espíritu de toda preocupación e interferencia hasta alcanzar la iluminación (*satori*), que debía producirse por sí sola.

Monje desde los trece años, el maestro Dogen (1200-1253) había estudiado en el monte Hiei, junto a Kioto, centro japonés del budismo *Tendai* o de la Tierra Pura. Insatisfecho en sus aspiraciones espirituales, no obstante, se embarcó hacia China a los veintitrés años, donde estudió la meditación zen con el maestro Ju-ching hasta obtener la iluminación. La escuela Soto introducida en Japón por Dogen seguía, de hecho, la técnica meditativa enseñada por la escuela budista china *Ts'ao-tung*, la cual conservaba elementos del antiguo yoga indio. De vuelta a Japón, Dogen se dedicó a extender la práctica del zen por el país hasta su muerte en el templo Eihei de Nagoya.

Partidario de meditar en la “posición del loto”, el maestro Dogen enseñaba “solamente *zazen*” (*shikan taza*), enfatizando con insistencia la doctrina de la “identidad de práctica e iluminación”. Para ese fin escribió una breve introducción a la práctica del zen titulada *Fukan zazen gi* (“Enseñanzas generales para la promoción del *zazen*”), entre otras obras pedagógicas. Pero su gran obra filosófica es el *Shobogenzo* (“El tesoro del ojo del *Dharma* verdadero”), compuesta de noventa y cinco facsímiles en los que se elaboran de manera original los principios fundamentales del budismo mahayana, del que el maestro Dogen es considerado como uno de sus más grandes comentaristas. En esa obra destaca por su importancia el facsímil dedicado a la exégesis ontológica de la noción de “tiempo-ser” (*uji*), del mismo título.⁸⁹⁵ Este breve texto es de especial interés para la comprensión de la filosofía del tiempo de

⁸⁹⁵ *Uji*, en: TERADA TORU y MIZUNO YAOKO EDS. (1970-1972), *Nihon-shiso-taiki*, vols. 12 y 13, Tokyo, Iwanami Shoten; *Dogen*, vol. I, pp. 256-263. [Edición en inglés: HEINE, STEVEN (1985): *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, Albany, State University of New York Press; *Appendix*, pp. 153-186]. Aquí citamos según la versión inglesa.

esta figura fundamental del pensamiento japonés, una filosofía en la que se condensa el foco central de su reflexión, de su práctica y de su interpretación del *Dharma* budista. De hecho, como explica el traductor y comentarista Steven Heine, la “doctrina del *uji*” constituye uno de los principales movimientos con los que el maestro Dogen intenta “expresar el Camino” (*dotoku*) budista de manera personal y creativa. Detrás suya se halla, íntimamente ligada, la “doctrina del *mujo* (impermanencia)”, pues la comprensión de ésta es, según Dogen, inseparable de (e imprescindible para) una explicación correcta del verdadero “significado” (*dori*) del tiempo-ser.⁸⁹⁶

2. LA ONTOLOGÍA DEL TIEMPO-SER

Dogen se propone principalmente en *Uji* exponer y superar algunos de los engaños existenciales y malentendidos ontológicos fundamentales que se dan en el “hombre medio” (*bonbu*) con respecto al concepto de “tiempo” (*ji*) y que repercuten en una interpretación deficiente del proceso de la iluminación y del logro de la budeidad. El hombre medio, según Dogen, confunde ordinariamente la unidad y el dinamismo total del tiempo-ser (que está presente en todas y cada una de las ocasiones temporales) con una mera unidad de tiempo secuencial que siempre “pasa volando”. De esta forma, entiende la iluminación como una cuestión de desarrollo lineal que se dirige hacia una meta futura. Para Dogen, sin embargo, todos y cada uno de los momentos totalizantes del tiempo-ser (que abarca conjuntamente al pasado, presente y futuro, a la vida y la muerte, a todos los budas y todos los seres) son una experiencia esencial y unitaria del yo individual, de los tres niveles búdicos del mundo y de la propia naturaleza de Buda. Esa experiencia integral debe ser comprendida y aplicada “aquí-y-ahora” como objetivo fundamental de la teoría y la práctica budistas. Cualquier concepción que sitúe a la iluminación y, por tanto, al nirvana en un reino supratemporal más allá de las vicisitudes de la existencia se ha de tener por una posición básicamente no budista.

La noción de tiempo-ser constituye, ciertamente, el centro gravitatorio de la ontología de la temporalidad de Dogen. En el texto de *Uji*, éste distingue de partida dos sentidos del término japonés *uji*. En el discurso ordinario o convencional, ese término significa “a veces” o “en un determinado momento”, es decir, el darse lugar algo en un punto particular del transcurso del tiempo. Eso supone pensar que el tiempo es un dominio separable de la existencia, “en la cual” los eventos se revelan como concebidos con oposiciones excluyentes. Su significado primordial, sin embargo, fruto de la profundización filosófica o meditativa, consiste en la idea de que todos los

⁸⁹⁶ Cfr. Heine en *Uji* 153-154.

“seres” (*u*) son en su origen “tiempo” (*ji*) y que, a la inversa, el tiempo es ya siempre los seres. Es decir, los seres o entes son invariablemente y sin excepción acontecimientos temporales. El ser y el tiempo son completamente inseparables, constituyendo dos aspectos de una misma realidad. Ésta, empero, no se concibe como una identidad en sentido monista, sino que representa la experiencia fundamental que genera la multiplicidad de la diferenciación. Los fenómenos, pues, no sólo tienen lugar en un determinado momento, sino que todas sus variadas expresiones son manifestaciones de su ser-tiempo.

2.1. TIEMPO-SER E IRRADIACIÓN

Los “rasgos distintivos del Buda iluminador” (*komyo*) están perfectamente integrados y en plena armonía con las manifestaciones multivariadas del tiempo-ser. Buda es el mundo nirvanizado y viceversa. Así, el *komyo* o “irradiación” no es algo que esté más allá de la existencia ni que sea el fundamento de ella, sino aquello que resplandece a través de todos y cada uno de los elementos y dimensiones de la “forma verdadera de todos los *dharmas*” (*shobojisso*) o de los fenómenos tal cual son. Es decir, la realidad verdadera del nirvana (el “cuerpo áureo de Buda”) es el tiempo y sus manifestaciones son irradiaciones del tiempo.⁸⁹⁷ El tiempo-ser, por tanto, irradia como “cooriginación interdependiente” (*innen*) y el esenciarse de la cooriginación interdependiente es justamente el tiempo-ser.

Ahora bien, el tiempo-ser es, en su sentido primordial, inseparable del tiempo cotidiano diario. No se encuentra en otro lugar que “en el interior de estas veinticuatro horas”. Así, la no-dependencia de nada que es propia de la iluminación y del nirvana se da en esas veinticuatro horas de cada día o no se da nunca, no consistiendo en otra cosa que en la visión clara de la naturaleza de Buda. No obstante, aunque no existe ocasión alguna en la que las veinticuatro horas del tiempo diario no advengan, la mera medida del tiempo en veinticuatro secuencias idénticamente recurrentes y su equiparación con el tiempo-ser primordial, que caracterizan al punto de vista del hombre medio, perpetúa una concepción errónea en la que se pierde la verdadera naturaleza del tiempo. El tiempo lineal y secuencial parece tan evidente e indubitable que no es ni siquiera cuestionado. Pero esta ausencia de duda no es señal de una comprensión genuina del mismo, sino de que la visión convencional del tiempo se aparta de su significado primordial. El tiempo-ser, en verdad, recoge en sí todas las posibilidades del universo, desde lo más alto a lo más bajo, con lo

⁸⁹⁷ “El cuerpo áureo (de Buda) de dieciséis pies (de alto) es él mismo tiempo y, justo porque es tiempo, se da el brillo luminoso de la irradiación del tiempo” (íd).

sagrado o lo sacrílego, con las cosas concretas, los hombres y el mismo mundo.⁸⁹⁸

Dogen sostiene que la totalidad de los fenómenos no se despliega “sin obstrucciones” por sí misma como si fuera un proceso puramente abstracto, sino que lo hace en virtud de la “proyección ejercedora” de la “configuración del sí-mismo” del hombre, la cual refleja y contiene todo el dominio del *Dharma*. La constitución del hombre y su actividad proyectiva son indisociables de la realidad total y tienen algo que hacer en el logro de la experiencia comprensiva de la talidad (*immo*) de la visión iluminada. Cada cosa es en la talidad un acontecimiento temporal en el que se concentran todos los infinitos momentos (“cada-todo-cualquier momento” (*jiji*)) del tiempo-ser.⁸⁹⁹

Sobre esta equivalencia entre la constitución ontológica del hombre y el ámbito de la verdad última, Dogen asume una especie de isomorfismo o simetría entre mentes y tiempos diferentes. Los tiempos y las mentes son lo mismo en la medida en que el despertar de las intenciones espirituales más auténticas (la “aspiración”) de una mente en un tiempo dado despierta todas las mentes a veces; y son distintos en cuanto que todas y cada una de las mentes son un evento único del tiempo-ser en cualquier momento.⁹⁰⁰ Esto mismo guarda conexión con el todo del ser y con cada uno de los fenómenos y entes particulares. En el todo manifestativo del tiempo-ser se alberga la plenitud de acontecimientos temporales de los fenómenos y entes generales y particulares (las “muchas hierbas” y cada “hoja de hierba”).⁹⁰¹ Dogen enfatiza así que el sentido primordial del tiempo-ser está de acuerdo con la experiencia concreta, en la que no hay ente ni ocasión que pueda ser aislado, separado o abstraído de este mismo acontecer particular del ser-tiempo. Tal y como son las cosas fuera de nuestra mente, en este momento dado están todos los momentos del tiempo y todos los entes están implicados en este mismo momento.⁹⁰²

⁸⁹⁸ “A veces (*uji*) alzándose tan alto en la cumbre de la montaña; a veces bajando a las profundidades del fondo del mar; a veces (un demonio) de tres cabezas con ocho brazos; a veces un (Buda) de dieciséis u ocho pies; a veces un bastón de un maestro zen; a veces un pilar redondo o una linterna de piedra; a veces este hombre o aquel individuo; a veces la gran tierra o el vacío cielo” (íd).

⁸⁹⁹ “La configuración del mí-mismo constituye el reino entero del *Dharma*, y se debe examinar cada ser y cada cosa en el reino entero del *Dharma* como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (*Uji* 155).

⁹⁰⁰ Cfr. *Uji* 179.

⁹⁰¹ “... Es por esta misma razón por lo que existen todos los fenómenos y todas las muchas hierbas del mundo entero, así como cada hoja de hierba particular y cada fenómeno particular en su propio lugar del mundo entero” (*Uji* 156).

⁹⁰² “... Es en virtud de este mismo tiempo por lo que el tiempo-ser (aparece) en todos los tiempos y por lo que ser-una-hierba y ser-un-fenómeno de igual modo son tiempo. Todos los seres del reino entero (del *Dharma*) son aconteceres del tiempo en cada, todo y cualquier momento. Se debería considerar muy seriamente si cada ser del reino entero (del *Dharma*) se halla o no fuera de este momento del tiempo” (íd).

Existe, por tanto, una mismidad primordial del tiempo-ser, que engloba la unidad entre el sí-mismo del individuo particular y el tiempo, entre el sí-mismo y el mundo, entre el presente proyectante y el futuro proyectivo, y entre un momento del tiempo y otro. Junto al tiempo original y el convencional, además, hay dos formas básicas del mismo, el tiempo subjetivo y el objetivo (el “ir y venir” y el “no ir y venir”), mediante las cuales se manifiesta el tiempo-ser. Pero esa manifestación acontece siempre “ahora mismo” (*nikon*). De este modo, el ahora-mismo es el “ahora eterno”, de mayor importancia en lo experiencial y más primordial en lo ontológico que el tiempo convencional subjetivo y objetivo, al que, como dice Dogen, “mastica” y “escupe”, es decir, al que abarca y sobrepasa.⁹⁰³ Además, el ayer y el hoy no son unidades separables de tiempo, una que haya pasado y otra que haya advenido, sino que las dos dimensiones se cruzan justo en el aquí-y-ahora (en el instante) del tiempo-ser del sí-mismo (*waga uji*), de manera parecida a como las diferentes cumbres son manifestaciones únicas, interconectadas y simultáneas de la misma cadena montañosa.

2.2. TIEMPO-SER Y PASAJE

Otra noción central de la filosofía del tiempo de Dogen, entretrejida en la de *uji*, es la de *kyoryaku* (“pasar a través”, “atravesar”). Es una idea que explica la “continuidad del tiempo” de modo distinto a como lo hace la concepción convencional, para la cual unas unidades fijas de tiempo pasan y fluyen, desplazando a las precedentes, en una sucesión irreversible que se orienta hacia algún destino futuro. El *kyoryaku* o pasar del tiempo como “atravesar”, en cambio, es el proceso de un “viaje” que atañe activamente tanto al pasajero como al “pasaje” (o “paso”) mismo, así como al todo del contexto de la realidad experiencial y circundante de ambos. Es un proceso multidimensional, dinámico y flexible que se mueve simultáneamente en una pluralidad de direcciones y en consonancia con la proyección de la comprensión ontológica del hombre y de su experiencia iluminada del tiempo hacia el pasado, el presente y el futuro, los cuales terminan por igualarse como dimensiones del tiempo-ser sin perder sus diferencias a nivel de tal experiencia. Es el interpenetrarse, el influirse y el mutuo reverberar de todos los tiempos de la temporalidad. En el “pasaje totalizador” (*kyoryaku*), de hecho, se engloba esa simultaneidad de pasado, presente y futuro por la que se caracteriza la cooriginación condicionada interdependiente. El pasaje es, así, la esencia

⁹⁰³ “Si el tiempo no es en la forma del ir y venir, entonces el tiempo ... es el ahora-mismo del tiempo-ser. (Si) el tiempo se mantiene en la forma del ir y venir, entonces en mí mismo se da el ahora-mismo del tiempo-ser; éste mismo es tiempo-ser” (id).

temporal de la interdependencia cooriginada.⁹⁰⁴ Como el tiempo no es una línea de puntos temporales sucesivos que puedan acumularse, incluso las vidas de los hombres del pasado no son algo que se suma hacia atrás en términos de secuencia cronológica, sino ocasiones entrelazadas de la transmisión aquí-y-ahora del verdadero paso o pasaje del *Dharma*. Y el tiempo futuro no se esfuma ni pasa, ni es tampoco algo simplemente estacionario, sino que supone el verdadero aquí-y-ahora de la “morada del *Dharma*” o totalidad de las ocasiones del tiempo-ser que actúa vigorosamente por sí misma.⁹⁰⁵

El pasaje, además, no es separable de lo que pasa, sin que por eso uno y otro sean idénticos, pues el pasaje acontece perpetuamente en cada y en cualquier momento del tiempo-ser. Al aparecer cada fenómeno de lo que pasa, el pasaje y lo que pasa se completan y realizan continuamente el uno al otro. Absolutamente todo en el mundo está en pasaje, sin que haya nada que no esté inmerso en un movimiento de avance o retroceso a través de él.⁹⁰⁶ Como lo ilustra Dogen, el pasaje se parece a la primavera: todas las manifestaciones de la primavera son pasaje y el pasaje o paso de la primavera es necesariamente aquello que pasa en-y-a-través de la primavera. Aunque el pasaje no es sólo primavera (siendo el pasaje “de” la primavera), es el pasaje lo que completa aquí-y-ahora el Camino y el *Dharma* en el tiempo preciso en que aparece la primavera. El *kyoryaku*, pues, no es algo respecto a lo cual el mundo objetivo se encuentre fuera, ni tampoco es el *Dharma* que “hace pasaje” algo que esté alejado en otros mundos ni en otras épocas.⁹⁰⁷

2.3. TIEMPO-SER Y MORADA DEL *DRAMA*

La aludida noción de “morada del *Dharma*” (*ju-hoi*), también fundamental en *Uji*, hace referencia al complejo situacional total de todas y cada una de las ocasiones del tiempo-ser, que abarca la continuidad del pasaje (*kyoryaku*) y la inmediatez del ahora-mismo (*nikon*), además de la simultaneidad de pasado, presente y futuro, incluidas la vida y la muerte. La morada-del-*Dharma*, de hecho, se caracteriza por poseer una “actividad vigorosa e

⁹⁰⁴ “En el tiempo-ser se da la función distintiva del pasaje (totalizador); hay pasaje de hoy a mañana, pasaje de hoy a ayer, pasaje de ayer a hoy, pasaje de hoy a hoy y pasaje de mañana a mañana. Eso acontece porque el propio pasaje es la función distintiva del tiempo” (*Uji* 157).

⁹⁰⁵ “Discerniendo solamente que pasa, no hay entendimiento del tiempo que todavía-no ha venido” (*Uji* 158).

⁹⁰⁶ “No concibas este pasaje como algo parecido al viento y la lluvia, que se mueven del Este al Oeste. No hay nada en todo el mundo que no se esté moviendo, nada que no esté avanzando o retrocediendo, (nada que no esté en) pasaje” (íd).

⁹⁰⁷ “Cuando hablan del pasaje quienes no se concentran ... en el Camino budista, tienden a pensar que es algo fuera de lo cual permanece el mundo objetivo; y el *Dharma* que hace pasaje se mal interpreta como alejándose hacia el Este cien mil mundos y cien mil épocas” (íd).

incesante” que está siempre en movimiento sin ser “estable y fija” ni “caótica y abrasiva”.⁹⁰⁸ El ritmo de las horas y su armonía interna (su “arreglo”) procede de las “fluctuaciones ascendentes y descendentes” de las cosas en la morada-del-*Dharma*.⁹⁰⁹ Visto desde ésta última, lo particular contiene la totalidad y la totalidad se manifiesta en-y-mediante todos y cada uno de los particulares. Cada experiencia plenamente “penetrante” en cada momento del tiempo-ser abraza la simultaneidad de las múltiples dimensiones de lo real. Nada se excluye de la totalidad, que no es una simple colección azarosa de piezas dispersas sino una unidad orgánica integral. Cada particular extraído del conjunto sigue siendo un acaecimiento único del tiempo-ser que encarna y refleja la totalidad, de manera que la mitad plenamente realizada de algo posee la misma importancia que el todo parcialmente realizado, dado que mitad y todo son meros términos relativos de esa totalidad de la morada-del-*Dharma* que siempre se está revelando desde cierta perspectiva en cada fenómeno como “manifestación espontánea aquí-y-ahora del tiempo-ser”.⁹¹⁰ Todos los tiempos son todos los seres, sin que quede fuera ningún fenómeno, ni siquiera los no atendidos en la experiencia empírica concreta.⁹¹¹

La morada-del-*Dharma* es, por tanto, la “morada verdadera” de los *dharmas* o fenómenos particulares, los cuales poseen una energía activa en su habitar en ella como tiempo-ser. Éste, en cuanto tal, no es ni ser ni no-ser, siendo independiente de su comprensión o no por parte del hombre.⁹¹² Aun así, todos los reinos posibles del cielo y la tierra, de este u otro universo, de esta o la siguiente vida, dependen, según Dogen, de las “manifestaciones espontáneas aquí-y-ahora” (*genjo*) y del “pasaje totalizador” (*kyoryaku*) de la “ejecución suprema” (*jinriki*) del sí-mismo (del hombre iluminado y de cada ser en el seno de la talidad), esto es, de su esfuerzo sostenido o “poder exhaustivo”.⁹¹³ En la temporalidad auténtica del tiempo-ser, pues, cada experiencia y actividad individual está estrechamente unida a la manifestación

⁹⁰⁸ Cfr. *Uji* 182.

⁹⁰⁹ “El arreglo del (mediodía) y (las dos en punto) en el mundo se debe a las fluctuaciones ascendentes y descendentes de las cosas tal y como moran en sus posiciones-de-*Dharma* apropiadas. La (medianoche) es tiempo, las (cuatro en punto) es tiempo; los seres vivos y los budas son también tiempo” (*Uji* 157-158).

⁹¹⁰ Cfr. *Uji* 182.

⁹¹¹ “La comprensión última y completa de todos los tiempos como todos los seres no ha de dejar fuera ningún fenómeno (*dharma*) porque el *dharma* dejado fuera es él mismo un *dharma*-dejado-fuera” (*Uji* 158).

⁹¹² “La incesante actividad vigorosa de la morada de un *dharma* es ella misma tiempo-ser. No saltes a la conclusión de que es no-ser, pero no te veas forzado a asumir que es ser. ... Comprender esto es tiempo; el tiempo mismo no está condicionado (por el ser comprendido o no)” (íd).

⁹¹³ Cfr. *Uji* 183.

universal.⁹¹⁴ Así, el tiempo-ser, incesantemente dinámico, no es un reino abstracto, sino que sólo se completa mediante el esfuerzo dedicado, aunque últimamente sin propósito en sentido teleológico, de cada ser particular. Esta dependencia del *jinriki*, no obstante, no implica en absoluto la adopción de un principio causal subjetivo, pues los esfuerzos propios dependen igualmente de las ejecuciones de todos los restantes seres. En cualquier caso, para Dogen, la “actividad implacable” de la “ejecución sostenida” (*gyo-ji*) ahora-mismo es la base de todos los “yos” y de todos los “budas”, de todos los momentos y de todos los fenómenos, siendo incluso más fundamental que la misma cooriginación interdependiente.⁹¹⁵ La actividad auténtica del sí-mismo en el instante es necesaria, con su pasaje, para las manifestaciones del mundo fenoménico y sus pasajes.⁹¹⁶

2.4. TIEMPO-SER Y ENTES

La naturaleza intensamente dinámica y existencial del tiempo-ser, en definitiva, queda explícitamente reflejada por el uso verbal que Dogen confiere al término *uji* cuando escribe: “Se debe comprender completamente (el tiempo-ser como) el temporalizar-y-ser (*uji subeshi*)”.⁹¹⁷ Asimismo, y no sin cierta paradoja aparente, Dogen emplea la diferencia entre los seres o entes (*u*) y el tiempo-ser (*uji*) para explicar justamente su identidad última. Los entes son tiempo y el tiempo es los entes, y ambos en su unidad son el tiempo-ser. En éste se reúnen todas las distinciones y posibilidades ópticas.⁹¹⁸ Todos y cada uno de los entes son en verdad instancias en las que se particulariza el único tiempo-ser.⁹¹⁹ Al discurso convencional ordinario corresponde una concepción de la temporalidad de los entes en la que éstos aparecen como cosas que tienen lugar en puntos particulares del continuo temporal cronológico. Los entes aparecen entonces “dentro del” tiempo. En su significado primordial, sin

⁹¹⁴ “Los reyes celestiales y su corte celeste que aparecen en el reino de la derecha y en el reino de la izquierda son en este momento el tiempo-ser de mi ejecución suprema. El tiempo-ser de las multitudes que están fuera (de ese universo) en la tierra y en el agua es la manifestación espontánea de mi ejecución suprema. El tiempo-ser de cada cosa singular de ‘este’ mundo y de ‘aquel’ mundo están todos en toda manifestación espontánea y en el pasaje de mi ejecución suprema” (*Uji* 158-159).

⁹¹⁵ Cfr. *Uji* 183.

⁹¹⁶ “... Sin el pasaje de mi ejecución suprema en este mismo momento, no habría ni la manifestación de un *dharma* particular ni de un fenómeno singular, ni el pasaje de un *dharma* singular ni de un fenómeno particular” (*Uji* 159).

⁹¹⁷ Cfr. *id.*

⁹¹⁸ “A veces un pilar redondo o una linterna de piedra; a veces este hombre o ese individuo; a veces la gran tierra o el cielo vacío” (*Uji* 155).

⁹¹⁹ “... Se debe examinar cada ser y cada cosa del reino entero (del *Dharma*) como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (*id.*).

embargo, los entes son puros acontecimientos temporales. No hay separación alguna entre tiempo y entes ni ninguno de ambos se da en el interior del otro.⁹²⁰ Los entes y el tiempo son en su igualdad (que no mismidad) el doble aspecto de una sola realidad, la del tiempo-ser, por el que se genera la plena multiplicidad de la diferenciación en la convergencia de las tres dimensiones temporales extáticas de pasado, presente y futuro.⁹²¹

En efecto, en cada ente se cruzan los tres éxtasis de la temporalidad y cada éxtasis temporal entraña la totalidad de los entes.⁹²² El tiempo-ser primordial, además, está en consonancia con la experiencia cotidiana concreta, pues no hay ente ni ocasión que pueda ser propiamente aislado o desgajado de cada acontecer particular del mismo.⁹²³ Los entes y momentos particulares contienen la totalidad del tiempo-ser y la totalidad del tiempo-ser se manifiesta en cada ente y momento particular, y mediante ellos. Nada puede quedar excluido, según Dogen, de la totalidad del tiempo-ser. Por mucho que se intente separar mentalmente un ente o momento particular, sigue siendo realmente un acontecer único del tiempo-ser que refleja y cristaliza esa totalidad.⁹²⁴ Y el tiempo-ser siempre se está manifestando sin cesar en todos y cada uno de los fenómenos o *dharmas*.⁹²⁵ En el tiempo-ser, por tanto, lo particular y la totalidad, lo individual y lo universal, el fenómeno concreto y el principio general, “se encuentran” (*ho*), esto es, se concuerdan todos en un mismo y mutuo encuentro. Todos “salen” (*shutsu*) de sí en la interpenetración sin obstrucciones de la totalidad de manifestaciones simultáneas del tiempo-ser.⁹²⁶

2.5. TIEMPO-SER Y VACUIDAD

Fiel a la tradición del mahayana, finalmente, Dogen expresa en *Uji* la inherente vacuidad (*ku*) del tiempo-ser, y lo hace en términos de luminosidad. El tiempo-ser vacío está en sí escondido, pero se manifiesta como luz. El verdadero ser es Buda (“el cuerpo áureo de dieciséis pies” de altura) y la esencia de Buda es el vacío. El vacío es tiempo y el tiempo es radiación luminosa.⁹²⁷ La

⁹²⁰ “El pino es tiempo y también lo es el bambú” (*Uji* 157).

⁹²¹ Cfr. *UJ* 177-178.

⁹²² “... Todos los seres del reino entero (del *Dharma*) están conectados como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (*Uji* 157).

⁹²³ Cfr. *Uji* 179.

⁹²⁴ “La comprensión última y completa de todos los tiempos como todos los seres no ha de dejar fuera ningún *dharma* porque el *dharma* dejado fuera es él mismo un *dharma*” (*Uji* 158).

⁹²⁵ Cfr. *Uji* 182.

⁹²⁶ “... El encontrarse (o salir) se encuentra con el encontrarse (o salir)” (*Uji* 161).

⁹²⁷ “El cuerpo áureo de dieciséis pies es él mismo tiempo y justo porque es tiempo se da el resplandor luminoso de la irradiación del tiempo” (*Uji* 155).

irradiación (*komyo*) es asimismo el conjunto de los rasgos distintivos con los que la luz de Buda ilumina el mundo, designando también la Tierra Pura del nirvana. Esta irradiación en el seno de la vacuidad universal se integra plena y armoniosamente con las manifestaciones siempre variables del tiempo-ser. No es algo que esté más allá de la existencia ni tampoco un fundamento sustancial de la misma. Al contrario, irradia a través de todos y cada uno de los elementos y dimensiones de la “forma verdadera de todos los *dharmas*” (*shobojisso*), es decir, a través del vacío que atraviesa a la totalidad de los fenómenos del universo condicionado.⁹²⁸ La cooriginación dependiente o condicionada es de hecho el “reino del *Dharma*”, que se realiza y completa además con la luz de la iluminación.⁹²⁹

3. TIEMPO-SER, LENGUAJE Y ÉTICA

3.1. LENGUAJE ACERCA DEL TIEMPO-SER

Por su parte, en *Uji* Dogen afirma a su modo la convencionalidad del lenguaje, en el que ve el reflejo mismo del tiempo-ser. Pero el discurso convencional no recoge el significado primordial del tiempo-ser. Hay, por tanto, un lenguaje convencional y un lenguaje último acerca de la temporalidad. El lenguaje ordinario confunde en la expresión *uji* el tiempo cronológico (el “a veces”) con el acontecimiento integral del “tiempo-ser”.⁹³⁰ El lenguaje humano y sus expresiones se encuentran siempre intrínsecamente limitados en su intento de transmitir el sentido pleno del tiempo-ser. El hombre ordinario (el “loco testarudo”), ciertamente, se halla incapacitado para expresar la verdad del tiempo-ser, pero tampoco quienes han alcanzado una clara percepción del mismo pueden superar los modos humanos de manifestar el punto de vista último. Siempre amenaza el riesgo de distorsionar las verdades budistas de la impermanencia, la cooriginación interdependiente, la talidad, la vacuidad, la iluminación y el nirvana mediante una comprensión y una formulación inadecuadas, convirtiéndolas en meros aspectos del “ir y venir” con los que el hombre medio, incapaz de percibir la morada del tiempo-ser, entiende reductivamente la temporalidad del ser.⁹³¹ El tiempo-ser es pura manifestación,

⁹²⁸ Cfr. *Uji* 178.

⁹²⁹ “Iluminar completamente el reino entero (del *Dharma*) es la realización última y completa (*kyujin*), ... (es) iluminar completamente el cuerpo áureo de dieciséis pies” (*Uji* 158).

⁹³⁰ “El así llamado ‘a veces’ significa (en realidad): el tiempo mismo no es ya otra cosa que los seres; los seres no son otra cosa que el tiempo” (*Uji* 155).

⁹³¹ “Discerniendo el ir y el venir, al loco testarudo le es imposible percibir con claridad la morada del tiempo-ser. ... Incluso discerniendo la morada (del tiempo-ser), ¿quién puede expresar cómo mantener tal (morada)? Incluso si hay una persona que haya sido capaz de expresar esto por largo tiempo, todavía está en la oscuridad buscando a tientas su rostro

pero está en sí mismo libre de las confusiones dualistas del lenguaje convencional. Lenguaje y pensamiento son “la red y la jaula”⁹³² que se ven impotentes para atraparlo.⁹³³

Además, a este propósito de la comprensión del fenómeno del lenguaje desde la perspectiva integral y última que proporciona la noción de tiempo-ser, Dogen recomienda y practica, como tantos otros maestros del zen, el arte de la poesía en las formas originales japonesas de los *tanka*, *haiku* y *waka*. Es en la poesía donde el lenguaje articulado más se acerca a expresar la verdad del tiempo-ser. Sirvan aquí como botón de muestra estos dos conocidos *waka* de Dogen, donde el maestro transmite con delicada sensibilidad la experiencia de la impermanencia:

“¿A qué / compararé el mundo? / Luz de luna, reflejada / en gotas de rocío, / sacudidas del pico de la grulla”.⁹³⁴ “Gotas de rocío, como lágrimas, en una hoja de hierba / teniendo tan poco tiempo / antes de salir el sol; / que el viento de otoño / no sople tan rápido en el campo”.⁹³⁵

3.2. ÉTICA DEL TIEMPO-SER

Para terminar, Dogen se muestra en *Uji* de acuerdo con los demás maestros del zen, chinos y japoneses, en que es la experiencia del “no-yo” (*mu-ga*), entendido como aquello que no es voluntad o como el vacío de toda querencia egolátrica por parte del hombre, lo que propicia el salto hacia la verdad de la vacuidad como “im-permanencia” (*mu-ji*) del mundo en general. Pero lo original de su planteamiento radica en que hace de la comprensión de la temporalidad el criterio último de la diferenciación entre existencia auténtica e inauténtica, entre nirvana y samsara.

Según Dogen, la existencia convencional considera al tiempo como un reino separable de la realidad dentro del cual los eventos aparecen como oposiciones que se excluyen entre sí. El maestro ilustra esta preocupación ordinaria por el tiempo secuencial lineal con el ejemplo de vadear un río o subir a una montaña. Aun cuando el hombre se adhiere a la supuesta constancia del ahora puntual, para él los puntos se conectan en una serie irreversible que conduce a una meta que sólo se obtiene en el futuro. La obsesión por ese

original. Dejadlos al tiempo-ser del hombre ordinario, *bodhi* (iluminación) y *nirvana* sólo son tiempo-ser en la forma del ir y venir” (*Uji* 158).

⁹³² Cfr. *Uji* 182.

⁹³³ “La libertad de todos los enredos es la manifestación espontánea aquí-y-ahora del tiempo-ser” (*Uji* 158).

⁹³⁴ *Yoo no naka wa / Nani ni tatoen / Mizoduri no / Hashi furu tsuyu ni / Yadoru tsukikage* (*Uji* 91).

⁹³⁵ *Asabi matsu / Kusaba no tsuyu no / Hodonaki ni / Isogina tachi so / No be no aki kaze* (*Uji* 173).

futuro fabricado e idealizado más o menos alcanzable hace que el pasado quede lejos por detrás y se pase por alto la actividad presente de atravesar el sendero aquí y ahora. La fuga hacia el futuro, representada en *Uji* por un palacio de rubíes, es un intento imposible de escapar de las responsabilidades éticas de la ejecución auténtica. Esto vale especialmente para todas aquellas doctrinas y prácticas que representan la naturaleza de Buda y la iluminación como un punto final objetivado que llegará en el futuro.⁹³⁶ El hombre medio, así, crea lagunas existenciales y ontológicas que violan la unidad primordial del tiempo-ser.⁹³⁷ Pero no es posible experimentar ni hablar de sí mismo ni de nada aparte del tiempo. Incluso la existencia no iluminada es intrínsecamente temporal. En efecto, el ahora-mismo del tiempo-ser es más esencial que el supuesto tiempo futuro.⁹³⁸

En la existencia primordial, en cambio, la existencia y el tiempo son inseparables, hasta el punto de que todos los seres son originalmente tiempo y el tiempo es ya los seres. En la realidad no están los seres por un lado y el tiempo por otro, sino que sólo existe la unidad del tiempo-ser, las dos caras de una única realidad multiforme. Sólo la existencia fiel a la temporalidad auténtica, la que atiende meditativamente al tiempo-ser, permite al hombre reconocer la talidad. Y, en el seno de la talidad, el tiempo-ser (*uji*) encierra la verdad de la impermanencia (*muji*).

Pues bien, en el plano ético, ese conocimiento basado en una correcta ontología de la temporalidad lleva implícito el mutuo interpenetrarse de todas las mentes, de todos los tiempos, y de todas las mentes y todos los tiempos, en los tres pasos fundamentales de la “aspiración” a la iluminación, la “práctica” del Camino y el “logro” de la liberación. Así, el conocimiento zen de la verdad ontológica de la talidad entendida desde la interpenetración constitutiva del tiempo-ser es lo que da sentido auténtico y pacifica existencialmente al sí-mismo.⁹³⁹

⁹³⁶ Cfr. *Uji* 179-180.

⁹³⁷ “Esto se puede asemejar ... a cruzar un río y subir a una montaña. Aunque la montaña y el río están ciertamente aquí ahora mismo, me parece pensar que las he dejado detrás a lo lejos y actúo como si estuviera ocupando un palacio de rubíes, creyendo así que hay una separación entre yo mismo y la montaña y el río (tan grande) como la que hay entre el cielo y la tierra” (*Uji* 156).

⁹³⁸ “Pero ... cuando subía a la montaña y cruzaba el río, yo existía, así que en mí mismo debe haber tiempo. Yo ya soy, y no se puede decir que el tiempo se escapa. ... ¿No mastica y escupe el momento mismo de ascender la montaña y cruzar el río al tiempo del palacio de rubíes?” (íd).

⁹³⁹ “... El surgimiento de la aspiración en mentes (diferentes) al mismo tiempo es el surgimiento en tiempos (diferentes) de la misma mente. Justo lo mismo pasa con la práctica y el logro del Camino. (Proyectar) la configuración de mí-mismo es contemplar esto. La verdad del tiempo-ser de mí-mismo es justo así” (*Uji* 155-156).