



## LA PLENITUD DEL VACÍO EI PENSAMIENTO DE DŌGEN ZENJI\*

FRANCISCO JOSÉ RAMOS\*\*

### *Nostaljia*

¡Esta ansia de apurar  
todo lo que se va;  
de hacerlo permanente  
para irme de su siempre! - *Juan Ramón Jiménez*

¿La aridez en el vacío  
es el primer y último camino?  
Me duermo en el *tokonoma*  
evaporo el otro que sigue caminando. - *José Lezama Lima*

### Resumen

*Se exponen en este ensayo los conceptos de plenitud y vacío con el propósito de dar a entender el pensamiento del filósofo y poeta japonés Eihei Dōgen (1200-1250). Para ello se tiene en cuenta la filosofía de Spinoza (1632-1677) y sus confluencias con el budismo*

---

\* Este es el texto íntegro de una conferencia ofrecida en el Salón Internacional de la Universidad de Sevilla el 6 de junio de 2015. Agradezco al profesor Antonio Molina Flores, director de dicha sección, la invitación para ofrecer esta conferencia, al profesor Miguel Florián Rábanos por haberla auspiciado y al profesor José Antonio Antón Pacheco por su apoyo.

\*\* Profesor jubilado de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

*Zen y, en general, las enseñanzas del Buddha Shakyamuni. Interesa sentar las bases para una algunos planteamientos éticos y ontológicos que permitan reconsiderar la experiencia filosófica como un experimento vital con la condición humana y no solamente como un asunto teórico o especulativo. Por esa razón no se trata de hacer un ejercicio de filosofía comparada. Se trata de sembrar el terreno para vislumbrar lo que en japonés se denomina el «sendero de la inteligencia y el corazón» (do shin: 道小).*

### Abstract

*In the following essay the concepts of plenitude and emptiness are examined in order to offer an understanding of some aspect of the Japanese philosopher and poet Eihei Dōgen's (1200-1250) mayor work the Shōbōgenzō. We also considered the Philosophy of Spinoza (1632-1677) and its confluences with Zen Buddhism. What is exposed here is the grounding of some ethical and ontological proposals which can allowed us to reconsidered the philosophical experience not only as a theoretical o speculative matter but also as a vital experiment with the limits of human condition. The interest is not to make an exercise on comparative Philosophy but to remove the soil and have an insight on what the Japanese language calls de «Way of mind and heart» (do shin: 道小).*

\* \* \*

Nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Puesto que la naturaleza es siempre la misma, una y la misma ha de ser en todas partes su virtud y potencia de obrar. Esto quiere decir que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas. Por tanto, una y la misma debe ser la razón de entender la naturaleza de las cosas, sean las que fueran, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. - *Spinoza*

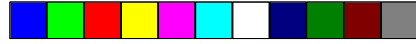


Estas palabras de Spinoza tomadas del prefacio a la tercera parte de la *Ética* podrían valer también para referirnos al pensamiento de Eihei Dōgen. A pesar de las distancias geográficas y diferencias culturales que pueda haber entre un filósofo judío-sefardí nacido en la Europa del siglo XVII y de un maestro Zen japonés del siglo XIII, ambos coinciden en que lo que llamamos ‘naturaleza’ nos refiere al devenir entendido como una misma actividad que se transforma en múltiples pliegues que siempre están por determinarse, pero cuyo *unívoco* despliegue resulta en última instancia indeterminado en su origen y en su propósito. No hay principio creador, ni fin ni finalidad. El mundo, la naturaleza o el universo es, pues, una potencia realizada, completa, íntegra, cabal; pero también en constante proceso de actualización, regeneración y renovación. Esta potencia activa es el relieve cosmológico de una plenitud ontológica. Destacamos que esta plenitud o perfección, como también podría decirse, supone además que en vez de un *orden moral* que rige las acciones de los seres vivos en base a la idea de un Dios creador, lo que hay son las consecuencias ineludibles de lo que se hace, y que en el plano humano abarca las acciones del pensamiento, del lenguaje y del cuerpo. Este ámbito que pone en un primer plano la relación de cada cual consigo mismo, es decir, con sus acciones, es propiamente el de la ética. Recordemos esta sentencia de Spinoza que evoca la formulación enigmática de un *kōan*: «Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres».<sup>1</sup>

Dicho esto se podría objetar que la naturaleza en Spinoza se identifica con una substancia única que es también divina (*Deus sive Natura*), lo cual sería completamente ajeno, como ha querido demostrar el eminente estudioso Masao Abe<sup>2</sup> al talante *insubstancial* del universo y del concepto de «naturaleza de Buddha» (*bushō*), crucial en el budismo Mahāyāna y que Dōgen hace suyo. Sin embargo, si se examinan con detenimiento los planteamientos de Spinoza, se podría constatar que en ellos la naturaleza es, en última instancia, una realidad impersonal, indivisible; y, se diría también,

<sup>1</sup> *Ética*, IV, Prop. 68.

<sup>2</sup> Léase al respecto su ensayo *Dōgen on Buddha-Nature in Zen and Western Thought* (University of Hawaii Press 1985). Hay una traducción al español de este texto en la editorial Obelisco (Barcelona, 1989).



vacía de sí o de aseidad, ya que no tiene otro fundamento que el despliegue, actividad y potencia que la conforma. Dicho sea con otras palabras: dado que lo real está constituido por los mismos efectos en virtud de los cuales ella es causa inmanente de sí (*causa sui*)<sup>3</sup>, lo que llamamos ‘dios’ o ‘naturaleza’ es una manera de *nombrar* los infinitos atributos (de los cuales los humanos sólo podemos captar dos: lo corpóreo y lo mental); y de *comprender* los modos finitos que componen lo infinitamente infinito, es decir, la absoluta realización o perfección de lo que hay. El concepto de substancia en Spinoza es una formidable anomalía en la tradición de la filosofía occidental. Y el pensamiento de Dōgen es una extraordinaria ocasión para llevar dicha anomalía hasta sus últimas consecuencias.

Teniendo en cuenta lo anterior puede uno percatarse de que, por ejemplo, lo que llamamos ‘vida’ y ‘muerte’ no es más ni menos que el continuo auto-desprendimiento y metamorfosis de una potencia infinita que no contiene en sí nada que no sea la insondable e imperturbable actividad del devenir. El genuino reconocimiento de esto, es decir, su plena realización implica rebasar la vida y la muerte.<sup>4</sup> Podemos partir de la premisa que todo está relacionado con todo y de que, por lo tanto, nada está separado de nada. Siendo esto así, se puede pensar en términos de la *unicidad* de lo real. La unicidad remite a la *univocidad* del ser o, mejor dicho, de lo que *está siendo* (ὄντος). Por esta razón dicho concepto es más radical que el de unidad, ya que este nos refiere a la idea cuantitativa, de la relación del todo con sus partes y de las partes entre sí. Puesto que la unicidad no contiene nada que no sea la potencia infinita en virtud de la cual se «hacen las cosas y se cambian de unas formas en otras», se puede afirmar que es *abismal*.

---

<sup>3</sup> Para tomar distancias con respecto a las habituales interpretaciones deterministas de Spinoza, téngase en cuenta esta frase de A. N. Whitehead: «The freedom inherent in the universe is constituted by this element of self-causation». (*Process and Reality*. NY, The Free Press, 1985, p. 88).

<sup>4</sup> Dōgen lo expone así: «Es un error suponer que el nacimiento se transforma en muerte. El nacimiento es una fase que contiene su propio ciclo, con su pasado y futuro. De acuerdo con el Buddha-dharma el nacimiento se entiende más allá del nacimiento. La muerte es una fase que contiene su propio ciclo, con su pasado y su futuro. Por esta razón, la muerte se entiende más allá de la muerte.» *Doshin* («Vida y muerte»). Traduzco de la edición inglesa del *Shōbōgenzō*, de Kazuaki Tanahasi (Boston & London, Shambala, 2012).



La unicidad abismal del devenir es precisamente lo que significa *ser-tiempo*. En el contexto de las enseñanzas del Buddha, este entendimiento de lo real o del devenir concierne a la interacción de los fenómenos (*dharmas*) que se expone en la doctrina de *pamticasamupādda* o del surgimiento condicionado. Así, cuando se afirma que «todo está relacionado con todo», se quiere dar a entender que el devenir es el acontecer de un entramado inagotable de acciones que puede concebirse en base al principio ontológico de la mutua condicionalidad: si esto, entonces aquello; si aquello, entonces esto. A su vez, cuando se afirma que «nada está separado de nada», se quiere dar a entender que no hay obstáculo ni obstrucciones para que eso así sea, pues la integridad de lo real consiste, precisamente, en su vaciedad. Por más distantes que sean los fenómenos en el universo; y por múltiple que sea el acaecer de sus diferencias, todo ello se recoge en un único devenir en el que lo singular o el «cada uno» no es más ni menos que la ocasión para que algo ocurra. Lo que en cada momento se pone en juego son los umbrales de lo infinito. En este sentido, el pasado, presente y futuro con el que las categorías gramaticales pretenden esgrimir la experiencia humana de la temporalidad, se coligan en el *καίρός* o momento justo del «ahora todo a la vez» con el que el Poema de Parménides da cuenta de lo que es o de lo que está siendo.

Compenetrarse con la doctrina del surgimiento condicionado significa entender que la naturaleza interdependiente de los fenómenos (*dharmas*) excluye el referente de una entidad real y permanente que se identifica como ‘alma’ o ‘yo’, pero también la de una entidad substancial que se disuelve y desaparece con la muerte. Lo primero responde a la construcción mental de un ser individual, eterno e inmortal; lo segundo, a su negación. Ni lo uno ni lo otro son aceptables en términos de lo que realmente hay. La unicidad de lo real es ‘abismal’ porque no responde a un fundamento último, externo o independiente, sea trascendente, como la idea de un supremo Dios creador; sea inmanente, a la manera de la concepción inmutable de las leyes físicas que rigen la naturaleza. Habría que examinar cuidadosamente, en este contexto, los conceptos de ley y eternidad en Spinoza para ver hasta qué punto difieren o no de lo anterior.

Por ahora basta con afirmar que, en virtud de dicha unicidad, brota el *pensar* y la necesidad de *explicar* la diferencia y la multiplicidad que pone en evidencia la plétora de lo real. Desde esta perspectiva, el

discernimiento y la capacidad discriminatoria de la mente, lejos de aparecer como un espejismo ilusorio, están igualmente implicados en dicha unicidad.<sup>5</sup> En última instancia, la unicidad remite a la no-dualidad de la experiencia de lo que Spinoza llama el «tercer género de conocimiento» o lo que el filósofo también denomina como «ciencia intuitiva». Se trata de la *perfección del entendimiento* que alcanza su culminación con la definición de la *beatitud* al final de la Ética.

A esta íntima, y a su vez impersonal, compenetración de lo real, la cual envuelve a la propia potencia del entendimiento para nombrar recta y adecuadamente aquello que se experimenta, Dōgen le llama *mitsugo*. Precisemos que dicha potencia no debe pensarse en términos de la oposición, propia de la filosofía moderna, de sujeto /objeto. Puesto que dicha compenetración envuelve el ser-así o talidad (*tathāta*) de lo que hay y está siendo, no hay lugar ahí para dicha distinción. Digamos de paso que los términos habituales de monismo, panteísmo o misticismo no son aquí para nada clarificadores. Vale afirmar que la propuesta de Spinoza es lo más próximo que hay en la filosofía moderna al pensamiento asiático, en particular, a las tradiciones budistas de la China y el Japón.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> La traducción y lectura que hacen los distinguidos estudiosos Fernando Tola y Carmen Dragonetti del sabio Nāgārjuna en su libro *Filosofía budista* (Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2013) tiende a remarcar una oposición dualista entre la vaciedad como realidad y la realidad empírica como ilusoria que es incongruente con la no-dualidad y unicidad abismal que Nāgārjuna propone.

<sup>6</sup> Esta interesante aproximación de Spinoza y el budismo ha sido objeto de estudio desde hace al menos cuatro décadas. Uno de los libros pioneros es el Paul Whinpal, *The Radical Spinoza* (New York, SUNY Press, 1971), siguiendo una interesante pista de Pierre Bayle en su célebre Diccionario de 1696. Consúltese al respecto la edición de Pedro Lomba, *Pierre Bayle, Escritos sobre Spinoza y el spinozismo* (Madrid, Editorial Trotta, 2010) De mi parte he contribuido a ello en la primera parte de *La danza en el laberinto (Estética del pensamiento II)*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2003) y en varios escritos, de entre los cuales hago mención del ensayo «El envolvimiento. Spinoza y la práctica de la sabiduría» (En *Spinoza contemporáneo*. M. Galcerán Huguet, M. Espinoza Pino, editores. Madrid, Editorial Tierra de nadie, 2009). Las múltiples y más variadas lecturas de Spinoza permiten apreciar la persistente actualidad de su filosofía. Para una lectura marxista, véase el ya clásico libro de Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia*, (Milano, Feltrinelli Editore, 1981). Más recientemente puede consultarse el libro *Spinoza Now*, editado por Dimitris Vardoulakis (University of Minnesota Press, 2011). Así como el extraordinario y meticuloso estudio de Raúl de Pablos, *La filosofía vivida. Pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche* (Madrid, 2014 <http://eprints.ucm.es/15246/1/T33756.pdf>).



Tanto a Spinoza y como a Dōgen se les podría aplicar esta sentencia de Heráclito (DK 84b): *transformándose reposa*. Percatémonos de que este fragmento, puede aceptarse tal como aparece, es decir, de manera impersonal y sin que haya la necesidad de asignarle un sujeto. Se estaría así haciendo referencia a la impersonalidad, insubstancialidad e impermanencia de lo real, como se reafirma en esta otra sentencia (DK 30): «Este cosmos, ni dios ni hombre ha creado, sino que siempre ha sido, es y será: fuego sempiterno que se enciende y se apaga según medida». <sup>7</sup> Esta concepción de una eternidad (*aeón*) que se recoge en el horizonte indefinido, infinito y unívoco de lo que significa ser-tiempo, la reivindica por primera vez el sabio de Éfesos en la Grecia antigua, y la comparten también Dōgen, Spinoza, Nietzsche, Martin Heidegger (hasta cierto punto) y Gilles Deleuze (muy particularmente en lo que respecta al concepto de univocidad). <sup>8</sup>

A partir de ahora hay que dar cuenta de todo lo dicho en base a la noción medular de vacío. Para ello quizá sea conveniente comenzar con la siguiente historia que permite poner en justa perspectiva el contexto cultural en el que se enmarca el pensamiento del gran pensador y poeta japonés del siglo XIII.

Se cuenta que en la era Meiji, cuando Japón comienza a abrirse a Occidente, a finales del siglo XIX, un distinguido profesor de una eminente universidad estadounidense había sido invitado a Tokyo para ofrecer un ciclo de conferencias. Siendo un apasionado del concepto de «vacío», el profesor asiste a una ceremonia de té, acompañado por un colega suyo de la Universidad de Tokyo que le servirá de traductor. La ceremonia estaba dirigida por un reconocido maestro Zen en un importante monasterio de la capital. Habiendo entrado en la alcoba del *tokonoma*, en cucullas, como es la costumbre ancestral, el profesor angloamericano

<sup>7</sup> Traduzco a Heráclito tomando en cuenta la edición de Charles H. Kahn: *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge University Press, 1981).

<sup>8</sup> Léase a lo largo de ese magnífico texto que es *Diferencia y repetición* (1968), las referencias a la *univocidad del ser* como «única ontología realizada»; y en la *Lógica del sentido*, la sección «De la univocidad» (Barcelona, editorial Planeta-Agostini, 1994, p. 184).



se topa de frente con una tradicional caligrafía de *kakémono* que el maestro de té había seleccionado como tema de meditación propicio para la ceremonia. El invitado se voltea hacia su colega para preguntarse sobre el significado de esos ideogramas. – Es un poema que se puede traducir así:

*El recipiente sólo es útil  
Porque está vacío.*

– ¡Exactamente! Exclama el profesor, quería yo preguntar al maestro, a propósito, acerca de esta noción de vacío, que también se traduce por vaciedad o vacuidad, y que parece ser tan esencial en la enseñanza del Zen. El anciano monje, sin responder a la inquietud del profesor, saluda a sus huéspedes con una amplia sonrisa y de inmediato, con la más intensa concentración, comienza la ceremonia del té. Con el gesto delicado y preciso lava con el máximo cuidado los utensilios, en medio de un profundo pero palpable silencio, a penas perturbado por el canto de los pájaros, el hervor del agua que evoca el sonido de una cascada, el ardor de los braseros y el soplo de la brisa entre las ramas de los pinos. Sin perder tiempo, el profesor comienza por agradecer al maestro el haberle recibido y tener la gentileza de responder a sus preguntas sobre el Zen. Por cortesía, su colega japonés traduce sus agradecimientos, no sin dejar de insinuarle, con gesto discreto, que debía esperar que el té fuera servido antes de involucrase en una conversación. Aún así, el intelectual, demasiado impaciente por abordar el asunto a tratar, y queriendo demostrar su erudición, continúa hablando: – Hace poco me sumergí con el más profundo interés en la literatura budista del *Prajñaparamita*, en particular en el *Sutra del Corazón*. Me gustaría que comentara usted este pasaje:

*Todos los fenómenos son marcas del vacío  
Ni nacidos ni destruidos  
Ni puros ni impuros  
Sin pérdida ni ganancia.*





El colega japonés, siempre por cortesía, traduce; pero el venerable monje, impassible como una estatua de Buddha, continúa el ritual sin responderle. Estaba a punto de llenar un recipiente de agua caliente con su caña de bambú. Sus gestos eran íntegros y comedidos. Como para contra restar el silencio, y demostrar que no era un neófito, el profesor insiste: – Sabiendo que el Zen nace en China, siempre pensé que este concepto de vacío era una influencia daoísta. Pero habiendo descubierto recientemente el *Prajñaparamita*, texto fundador del Mahāyāna, cuyas primeras versiones son en sánscrito, he comprendido el origen propiamente budista de esta idea de vaciedad. Noción puramente budista, en efecto, que parecía extraña al hinduismo, por cierto, pero..., balbucea el filósofo, maestro, ¿qué usted hace? ¡El recipiente está lleno y usted sigue llenándolo! – Pues sí, respondió por fin el anciano monje, mirando a su huésped, esta vez con una irónica sonrisa, – Pues sí, este recipiente está tan desbordado como vuestra mente. ¡Cómo quiere usted que pueda yo decir algo más!<sup>9</sup>

\* \* \*

La anécdota narrada pone en evidencia el primer criterio que habría que tomar en cuenta a la hora de abordar el asunto del vacío: el contexto lingüístico, histórico y cultural de su procedencia. El vocablo que se traduce a nuestra lengua por ‘vacío’, es *suññatā* en pali, *śūnyatā* en sánscrito, *kōng* (空) en chino, *kū* (空) en japonés, y *stong pa nyid* en tibetano. Estrictamente habría que traducir por *cualidad de vacío*, para dar a entender que se trata de uno de los tres aspectos o características fundamentales de las condiciones reales de la existencia, siendo los otros: impermanencia (*aniccā*, *anityā*, *mujō*) e insubstancialidad (*anattā*, *anātman*, *muga*).

---

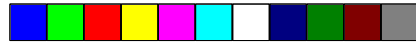
<sup>9</sup> Traducido del francés tal como aparece en el libro *Contes des sages du Japon*, edición a cargo de Pascal Fauliot (Paris, Éditions du Seuil, 2008).



A lo anterior hay que añadir que dicha cualidad de vacío o vaciedad remite, a su vez, al concepto de cero (0), en sánscrito *sūnya*. Se trata, como se sabe, de la cifra matemática que sirve de base a nuestro sistema de numeración. Todo indica que el cero aparece en la India alrededor del siglo V, siendo el sabio Bramagupta el primero en mencionar sus propiedades. Se sabe también que tanto en Mesopotamia como en la China, así como posteriormente entre los mayas, se utilizaba la noción de «espacio vacío» en los sistemas numéricos. Pero es en la India que el concepto de cero adquiere un profundo sentido matemático y metafísico o, más precisamente, *ontológico*. Oswald Spengler escribió con acierto en su célebre libro *The Decline of the West*, refiriéndose al cero: «that refined creation of a wonderful abstraction power which, for the Indian soul that conceived it as base for a positional numeration, was nothing more nor less than the key to the meaning of existence. Y añade: «Only this spirituality could originate the grand conception of nothingness as a true number».<sup>10</sup>

Nos podemos preguntar hasta qué punto la cualidad del vacío –o, como también podríamos llamarle su *potencia*–, puede considerarse como el principio que nutre el pensamiento, el lenguaje y lo real. Para ello habría que tener en cuenta que este principio (αρχή) es, más precisamente, la abertura de un fundamento abismal (αν-αρχή) que conduce, en última instancia, a lo indeterminado (το απεριόρν); al χάος en tanto que ámbito indiferenciado del que emergen y al que retornan, momento a momento, todos los fenómenos en su continua configuración de lo real (κόσμος). Por eso se habla en las culturas del extremo oriente del espacio como el «gran vacío del cielo». A este respecto vale añadir que el espacio no está vacío sino que *es* vacío, pues resulta inseparable del tiempo, de la materia y de la energía. El espacio es vacío porque no existe en sí ni por sí mismo sino sólo en relación con los fenómenos que lo conforman. La potencia o actividad del vacío es la

<sup>10</sup> Robert Kaplan *The Nothing that is* (Oxford Univ. Press, 2000, p. 46). Cfr. en la Red el enlace: [http://www.iboenweb.com/ibo/docs/el\\_numero\\_cero.htm](http://www.iboenweb.com/ibo/docs/el_numero_cero.htm).



fuelle de la *creatividad*, y no ya de la creación. Por esta razón, contrario a lo que tradicionalmente se ha pensado en Occidente, puesto que lo real está vacío de sí, a lo real nada le falta. («Qué curiosa confusión la del vacío con carencia. De lo que verdaderamente carecemos, en líneas generales, es de una partícula de Oriente, de un grano de Zen».)<sup>11</sup>

En tanto que principio constitutivo de lo real el vacío implica la interacción de todos los fenómenos (*dhamma*, *dharma*, *hō*), materiales e inmateriales, físicos y psíquicos, orgánicos e inorgánicos. Esto quiere decir que, de una parte, nada es ni existe en sí ni por sí mismo y que, de otra, cada fenómeno (*dharma*)—sea mental o físico— aparece, se esfuerza por persistir y desaparece. Lo *singular* de un fenómeno implica una relativa independencia que confirma el entramado infinito del acaecer fenoménico. Se trata de una singularidad o distinción que opera o se despliega en los más diversos niveles de complejidad físicos, biológicos y psíquicos; desde las partículas subatómicas, pasando por las moléculas y las células hasta llegar a todas formas de vida. Como ya se ha dicho, en la milenaria tradición del pensamiento budista a dicho entramado que pone en juego el principio regulador del devenir (*samsāra*) se le denomina *patticasamupādda* (sánsc. *pratītyasamutpāda*): surgimiento condicionado o mutuo condicionamiento de los fenómenos entre sí.

De esta manera el ser-así de cada fenómeno (1) resulta inseparable de la *íntegra* vaciedad de todo lo que hay (0). A su vez, esta vaciedad es inseparable del continuo y momentáneo aparecer y desaparecer de los fenómenos que componen lo real. Todo lo que llegar a ser no es más ni menos que un momento de tiempo (*nikon*) que se disipa en la infinita fugacidad del propio devenir ( $\infty$ ).

Debido a su forma material (una piedra, una flor, un pez) o inmaterial (un pensamiento, un sueño, una vivencia), los fenómenos se configuran con mayor o menor intensidad, dejando una marca o un vestigio en los

---

<sup>11</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*. Valencia, Editorial Pre-textos, 1980, p. 102.



múltiples pliegues de la memoria, sea corpórea, consciente, inconsciente, genética o cósmica. Todo ello puede configurarse como discernible o indiscernible; medible o incommensurable. Sin embargo, puesto que no hay manera de *consignar* lo real en su vaciedad, cada fenómeno no es más que ‘justo este momento’ (*shōto inmo ji*) que se disipa en la *integridad* de lo que ‘es’, ‘llega a ser’ o *está siendo*.

En este sentido, lo que la palabra *vacío* indica es la desaturación (*boundless*) de lo real y, con ello, el hecho de que todo lo que surge, deviene o llega a ser se abre, indefinidamente, al cesar y al resurgir de una actividad (*energía*) que se renueva momento a momento. A esta actividad Dōgen le llama «regeneración» (*kyōryaku*). He ahí el fulgor de lo real o, como también podría decirse: las fulguraciones instantáneas de lo infinito. Desde esta perspectiva, el universo no cesa de recrearse y autorregularse, sin que haya que presuponer la hipótesis de un dios creador ni la de un principio causal originario, sea trascendente o inmanente; ideal o material.

Llamo la atención sobre el detalle, tan curioso como importante, de que si bien lingüísticamente la noción de vacío remite a la del cero, en términos conceptuales el vacío como cualidad ontológica es más primitivo o ancestral que la noción numérica del cero. Cierto es que la noción de vacío estaba ya arraigada en la India antes de la llegada del budismo en la China y su compenetración con las enseñanzas daoístas. Sin embargo, se sabe muy bien que el Zen (Cháng) va a incorporar aspectos decisivos de esta tradición ancestral china, así como el sentido del sendero o la vía propia del budismo (*daō*). Por otra parte, llamo aquí la atención de que en el canon pali de la tradición budista más antigua que ha llegado a nosotros, la tradición Therāvada, se recogen estas palabras del Buddha (*Cūlasuññata Sutta*, MN, 121-3): «Ahora, Ananda, con frecuencia yo habito el vacío» (*sūññatāvihāra*).

Habitar el vacío es habitar el vacío del mundo y, por tanto, el vacío de sí mismo. Emergen así las posibilidades indefinidas de lo real, la «eterna novedad del mundo» de que nos habla Alberto Caeiro («Sinto-me nacido a cada momento / Para eterna novidade do Mundo...»). Por eso el recipiente sólo el útil porque está vacío; por eso el «vacío es exactamente



forma» y la «forma es exactamente vacío», como reza el Sutra del Corazón. He ahí el despliegue de lo real en su más íntima desenvoltura: la plenitud del auto-desprendimiento. Al respecto dice Dōgen: «Estudiar lo real [*Dharma*] es estudiarse a sí mismo. Estudiarse a sí mismo es olvidarse de sí. Olvidarse de sí es dejarse despertar [iluminar] por la infinitud de los mundos [*dharmas*]. Dejarse despertar por la infinitud de los mundos es desprenderse de la propia mente y del propio cuerpo [*shinjidasuraku*], así como de la mente y del cuerpo de los demás. Es así como ni un rastro del despertar permanece, y ese no rastro prevalece para siempre». <sup>12</sup> Un planteamiento como este se contrapone claramente al precepto apolíneo-socrático de «conócete a ti mismo», el cual supone que hay un sí mismo o una mismidad que hay que descubrir.

El segundo criterio que habría que tener en cuenta es el hecho de que la noción de vacío no es algo que pueda aprehenderse de una manera estrictamente intelectual o especulativa, como pretende el estudioso angloamericano de nuestra historia. Esto quiere decir que el vacío es, de entrada, una experiencia ineludible del pensamiento. No debe identificarse, sin más, con la «nada», al menos en el sentido que este concepto tiene en la tradición filosófica, y que tanto preponderancia tendrá, a partir de Hegel y culminando con Heidegger. En nuestra lengua, el término ‘vacío’ se asocia con carencia, pobreza, indigencia; y también con lo trivial o banal. Igual que cuando se dice que algo es ‘insubstancial’. Hay que hacer un esfuerzo para pensar en términos del vacío como plenitud que es lo que se propone con la noción de *śūnyatā*. Esta palabra significa, etimológicamente, ‘henchido de vacuidad’. Los fenómenos o *dharmas* aparecen, se muestra y se perciben teniendo una subsistencia o ser propio (*svabhāva*) que realmente no hay ni se tiene. <sup>13</sup> En la tradición del

<sup>12</sup> Este famoso pasaje está tomado del *Genjokōan* («Actualizar el asunto fundamental»), un fascículo medular del *Shōbōgenzō*, la obra cumbre de Dōgen. Hay que aclarar que el término *Dharma*, escrito con mayúscula, hace referencia a la enseñanza de Buddha, partiendo de la premisa que él no descubre ni inventa aquello de lo cual da cuenta sino que se limita a remover el «polvo de la mente» para constar y sacar a relucir las condiciones reales de la existencia.

<sup>13</sup> Consúltese al respecto *Buddhist Wisdom Books*, edición de Eward Conze (London, George Allen & Unwin, 1975).

pensamiento europeo-occidental, constatar esto provoca estupor y suscita la idea del vacío en tanto que *horror vacui* y, lo que le es concomitante, el *horror infiniti*.<sup>14</sup> Se trata de una angustiosa experiencia de profundo desamparo que hay que rebasar, vencer o superar. Así, por ejemplo, leemos en los Diarios de Alejandra Pizarnik: «El vacío. Apollinaire aconsejaba para vencer el vacío escribir una palabra, luego otra, y otra, hasta que se llene».<sup>15</sup>

Es así como la noción de vacío ha dado da pie a la añoranza de una plenitud perdida, a la «nostalgia de lo absoluto».<sup>16</sup> En este contexto, el horizonte de la temporalidad, con todos sus matices conceptuales y modalidades ontológicas, tiene como trasfondo el referente extratemporal de la eternidad. Al menos desde Platón, tanto para la filosofía, la teología e, incluso, la ciencia moderna, el devenir no se justifica a sí mismo. Por esta razón, se suele hablar de la ‘eternidad del momento’ para expresar la realidad plena y substancial del presente. Este presente (*praesens*) es la presencia (*praesentia*) de Dios en el alma que el pensamiento descubre, como enfatiza san Agustín, en términos del «presente pasado, el presente futuro y el presente presente».<sup>17</sup> En cualquier caso, se puede afirmar que son cuatro las categorías lingüísticas y ontológicas que componen el pensamiento de Occidente: *ousía* (entidad, substancia) *einai* (ser o esencia) *eidos* (forma esencial) *hypokeimenon* (el sujeto como agente que subyace a la acción, permaneciendo inalterable o idéntico a sí en medio del cambio).

Recordemos que de cara al anhelo de permanencia y en contraste con estas categorías mencionadas, en el pensamiento budista se plantea la necesidad de reconocer las condiciones reales de la existencia en base

<sup>14</sup> Para una extraordinaria y minuciosa exposición en torno a este asunto véase el libro de Albert Ribas, *Biografía del vacío*. Barcelona, Editorial Destino, 1997. Consúltese también el hermoso libro de Paolo Zellini, *Breve historia del infinito*. Madrid, Editorial Siruela, 2003.

<sup>15</sup> *Diarios*, Buenos Aires, Editorial Lumen, 2013, p. 42).

<sup>16</sup> Véase a propósito el librito de George Steiner, *Nostalgia del absoluto*. Madrid, Editorial Siruela, 2001.

<sup>17</sup> El texto es el capítulo XX del libro XI de las *Confesiones: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*.



a la vaciedad, la impermanencia, la insatisfacción y la insubstancialidad o impersonalidad. Dicho esto, entramos de lleno en el pensamiento de Dōgen Zenji y, particularmente, a su fascículo titulado, precisamente, *Ser-tiempo (Uji)*

Los dos caracteres que componen este término que da título a uno de los 97 fascículos del *Shōbōgenzō* («El tesoro del verdadero ojo del Dharma»), la obra magistral de Dōgen, indican el tiempo (*ji*) en todas sus connotaciones y la existencia (*u*) o modo de ser en todos sus aspectos. Esta obra en general puede considerarse como un gran *poema filosófico*, a pesar de que esa categoría no existe en la literatura japonesa; y menos aún en el momento en que ella aflora con sus propias características o, más precisamente, caracteres: los *kanji*, que son la incorporación de los ideogramas chinos; y los *silabarios*, que son la invención de una fonografía gramatical que completa lo anterior. Todo ello ocurre en el período de Heian (794-1185) dentro de la cronología nipona. Por su parte, la vida y obra del gran maestro japonés (1250-1253) se inserta en el período Kamakura (1185-1333), época terriblemente conflictiva y penosa en Japón, pero también de gran vitalidad creadora. Dōgen se dedicó a trabajar esta en su obra temprano en su vida, comenzando la labor de escritura luego de su primer viaje a China en 1227. Aunque concebida como una escritura dirigida principalmente a su comunidad monástica, el *Shōbōgenzō* es, sin duda alguna, una de las obras cumbres de la literatura y el pensamiento universal.

Aceptada la clasificación del *Shōbōgenzō* como poema filosófico, a pesar de las reservas expresadas, habría sin embargo que destacar el hecho de que se trata de una obra concebida para instruir a los monjes, pero también para clarificar la propia práctica Zen del maestro. En otras palabras: es una obra que tiene como motivo fundamental plasmar la *confluencia* del «sendero de la escritura» (*sho-dō*) y la experiencia del «sendero del Buddha» (*dō-busshō*), es decir, de lo que significa «despertar».

Para Dōgen, en vez de ser un impedimento o una limitación que conduce a pensar en términos de lo inefable, el lenguaje es una fuente

inagotable de expresión, y las palabras son la oportunidad o la ocasión para romper las barreras que el propio lenguaje impone: «Para decirlo en términos japoneses, se trata de llegar al ‘núcleo’ o ‘corazón’ (*kokoro*) de cada palabra (*koto*) para así conectar con ‘mente’ (*kokoro*) del individuo que la pronuncia y/o escribe...». De manera aún más radical, habría que añadir, se trata de dar con lo insondable de lo real que es de donde brota, en última instancia, lo que la palabra nombra (*kotoba*). «En este sentido, Dōgen no se contentó con ser un dócil retransmisor de la tradición; por el contrario, puso gran énfasis en situarse a sí mismo y a sus interlocutores en el singular momento *ab initio* de la creatividad lingüística primordial».<sup>18</sup>

Al hablar del sendero del Buddha no estamos refiriendo al Buddha histórico Shakyamuni. El epíteto de «buddha» remite a la raíz en pâli *budh* que significa «despertar». Para retener fresca esta raíz y su significado transcribimos el término como «buddha»: el que ha despertado. Lo que se conoce como «budismo» es en realidad la Enseñanza del Buddha. Esta Enseñanza no tiene paralelo en la antigüedad: ni en la India ni en Grecia. Se trata de una *filosofía experimental* que no se deja atrapar en las categorías habituales en Occidente de «religión», «ciencia» o «metafísica». Se dice que esta filosofía es «experimental» porque su enseñanza implica la transmisión de una experiencia que hay que poner a prueba, momento a momento, y no de un saber estrictamente teórico y especulativo. De esa manera dicha enseñanza remite a la experiencia filosófica, en el sentido amplio de amor, ejercicio y perfección de la sabiduría.

Con el Zen, que se arraiga en Japón a partir de la expansión del budismo en China, la Enseñanza o *Dharma* se enriquece y vitaliza

<sup>18</sup> Esta cita y la anterior están tomadas del libro de Aigo Castro, *Dōgen* (Barcelona, Editorial Kairós, 2002, p. 110-112). Probablemente este sea la mejor y más completa introducción en nuestra lengua al gran maestro japonés. Para un análisis crítico de la noción de *kotoba* y la manera en que Heidegger lo entiende, véase la tercera parte del libro *La significación del lenguaje poético* (Madrid, Editorial Antígona, 2012). Para un análisis más autorizado véase también el libro de Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*. Hay traducción al español en la editorial Siruela (1999).





enormemente. Esta riqueza y vitalidad atraviesa todos los escritos de Dōgen. El pulso artístico de la escritura japonesa adquiere con el *Shōbōgenzō* una intensidad poética y una fecundidad conceptual completamente inéditas. Estos dos aspectos están particularmente enlazados en *Uji* o *Ser-tiempo*. Se ha estudiado bastante, al menos en el mundo anglo-americano y en las escuelas filosóficas contemporáneas de Japón, las relaciones de esta obra con «Ser y tiempo» (*Sein und Zeit*) de Martin Heidegger.

Hay que destacar que el guión de «ser-tiempo» indica algo distinto a la conjunción de «ser y tiempo». Ser-tiempo o *Uji* no puede reducirse a una aventura conceptual que busca dar cuenta del horizonte ontológico de la temporalidad. Ser-tiempo remite a la experiencia primordial de *aniccā*, es decir: transitoriedad, impermanencia, fugacidad. Puede plantearse que *Uji* es, de una parte, una *intensa meditación* en torno a la experiencia de *aniccā* y, de otra, una *insólita poética conceptual* nacida de la práctica de *zazen*. Más aún. Habría que decir que, desde esta perspectiva, el tiempo (*ji*) y el espacio (*kū*) son, no ya intuiciones puras a priori, sino manifestaciones evidentes del vacío del mundo.

En japonés «impermanencia» se dice *mujō*: literalmente, «no permanencia». En el Zen de Dōgen, *mujō* o la impermanencia es, propiamente hablando, la «naturaleza de Buddha» (*mujō-busshō*). La «naturaleza de Buddha» no es otra cosa que la talidad de lo que aparece y desaparece, que en nada se distingue de lo que significa ser-tiempo. Despertar significa percatarse o caer en cuenta del *ser así* de lo que hay, de la evidencia de lo que *está siendo*, sin más. Se trata de una experiencia, tan íntima como impersonal. Íntima porque implica la más profunda experiencia de la mente y del cuerpo; impersonal porque dicha experiencia desborda cualquier idea del yo o de sí mismo. Si habitualmente se habla de la «iluminación» en vez del «despertar», la razón es que *mujō-busshō* es la floración de una visión de transparencia que no es solamente una perspectiva particular, sino también la *ciencia intuitiva* que emerge del *ser-así* de todo lo que hay. Esto significa que lo que un *buddha* realiza o lleva a cabo es la constatación de lo real o de las condiciones reales de la existencia. Por esta razón al Buddha histórico también se llama el



*Tathāgata*, epíteto que alude a aquél que ha visto y recorrido la *talidad* de lo real (*tathāta*): el que «así ha llegado». Leemos en el *Angutara Nikaya* (Libros de los tres, 40): «Aparezcan o no los Tathāgatas en el mundo, sigue habiendo una condición firme y necesaria de la existencia, y es que todos los fenómenos condicionados son impermanentes [...], insatisfactorios [...], y están vacíos de sí [aseidad o mismidad]». En otras palabras: la Enseñanza (*Dharma*) de un buddha consiste en señalar a lo que lo que realmente hay, y no en una especulación teórica acerca del fundamento último de la realidad.

Hay que reconocer que la expresión «naturaleza de Buddha» puede prestarse a malos entendidos. Por eso hay que precisar que pensar en estos términos no implica la esencia (*eidós*) o realidad substancial (*ousía*) de un ser o de un persona llamada «Buddha». La «naturaleza de Buddha» indica, simplemente, lo que podríamos llamar la *desnudez ontológica del vacío*. Lleva a cabo o realizar esto trae por consecuencia el desprendimiento del peso de la existencia y la emancipación del *páthema* o tiranía de los afectos que conduce a aferrarnos a aquello mismo que se padece. En este sentido, la práctica de *zazen* es la práctica del abandono de los pensamientos y las construcciones mentales, dando paso así a la rendición del propio sufrimiento. En la pura vaciedad del mundo, de la mente y de uno mismo, ya no hay nada a qué ni por qué aferrarse.

En este contexto, entender lo que significa *ser-tiempo* supone compenetrarse con la vaciedad de lo que está siendo y penetrar en lo incondicionado. Esto implica, a su vez, llevar a cabo el rebasamiento de la vida y de la muerte, pero siempre a partir del *momento justo* que es *cada momento*. Para Dōgen, y el Zen en general, no cabe separar la impermanencia (*aniccā*) de los fenómenos, es decir, el devenir de las condiciones reales de la existencia, de la «naturaleza del Buddha» (*mujō-bushō*), es decir, de lo *real* del Despertar.

El esfuerzo de esta práctica consiste en cultivar la atención cabal a cada momento y percatarse así de la unicidad abismal del devenir. De esta manera se realiza una *efectiva* compenetración con las condiciones reales de la existencia. Se trata de percatarse de que aquello que mueve



los pensamientos no es otra cosa que la adherencia que nutre el ansia de existir (*bhava-tanhā*). Ese es también el enclave *intermitente* del yo, es decir, de la idea o imagen que momento a momento cada cual se hace o fabrica de sí mismo en virtud de las identificaciones que emergen desde la más tierna infancia y de los vestigios afectivos de la memoria.

Todas nuestras acciones, sean del lenguaje, del cuerpo o del pensamiento, concientes o inconcientes, son un momento de tiempo. Lo mismo cabe decir de todos los componentes de la materia. Por eso la mente es, en última instancia, tan insondable como las condiciones materiales de su posibilidad. Un poema de Dōgen lo dice así: «Que la mente [*kokoro*] es insondable, / eso es evidente. / Y el único soporte del cuerpo / es como la fauna del rocío». Por eso, también, la mente es la oportunidad (*kairós*) de «actualizar el asunto fundamental» (*shinji-genjō-kōan*) que es el asunto de la vida y de la muerte.

De esa manera, lo concreto y determinado de *una* vida y *una* muerte resultan inseparable de la indeterminación de lo que pueda ser *la* vida o *la* muerte. Como ya se ha dicho, la expresión que Dōgen utiliza para referirse a esta regeneración es *kyōryaku*, esto es: el vigor de la fuerza vital contenida en la travesía del tiempo, tanto de un momento a otro, como en cada momento. De hecho, dicha actividad puede entenderse también como el traspaso del momento por el que se afirma lo momentáneo. Téngase en cuenta que esta fuerza vital nos remite a la etimología de «eternidad» y al sentido del *aeón*. *Kyōryaku* se empata así con la noción del niño que juega en Heráclito y la inocencia del devenir en Nietzsche. Esta experiencia de la eternidad pone en justa perspectiva lo que significa «impermanencia» o *mujō* para Dōgen en tanto que envoltura del tiempo.

La envoltura del tiempo es la envoltura de todos los seres vivos; pero también la desenvoltura de las piedras, las arenas y los templos; la de los ríos, los mares y las montañas; la de los espacios siderales, los soles y las galaxias. Nada está de ella excluido. El tiempo así entendido resulta, pues, inseparable del espacio y de toda forma de vida, pero también de la materia y de la constitución estrictamente física de las cosas; así como



de los humanos artefactos. Cada momento envuelve la integridad de los tiempos, pues no hay tiempo alguno que no sea justo este momento. Confluyen así el fugaz esplendor de la vida y el desenvolvimiento infinito de lo real. He ahí el sentido de lo que significa *ser-tiempo*. Por eso se dice: «En un instante se abren ochenta mil puertas. / En un instante se consume el tiempo de la eternidad».<sup>19</sup> La gran paradoja, la paradoja absoluta del tiempo y de la eternidad, está cifrada en dicha frase.

Se explica así que, para Dōgen, la práctica de *zazen* sea, de por sí, la práctica del Despertar. No se practica para Despertar. Más bien habría que decir que sólo desde la práctica tiene sentido hablar de «Despertar». El propósito de la práctica no es otro que el de practicar; el sentido último de hacer *zazen* es el propio *zazen*. Escribe Dōgen: «Puesto que hay ya el despertar de la práctica, el despertar es interminable. Y puesto que hay ya la práctica del despertar, la práctica no tiene principio.»<sup>20</sup> Por lo tanto, ni dualismo ni monismo, el desafío consiste en lidiar con los espectros de la dualidad en medio de la insondable unicidad de todo lo que hay.

Despertar significa percatarse de la impermanencia de todos los fenómenos: puesto que surgen, cesan. Pero implica también percatarse de que si bien todos los fenómenos están vacíos de una entidad substancial, o de una *independencia in essendo*, para usar la terminología escolástica, no por ello están carentes de fuerza vital y, por lo tanto, de una singularidad propia y distintiva que se pone en juego momento a momento. Todo lo que hay tiene su momento de existencia que es único, singular e irrepetible justamente *este* momento.

Lo único que persiste es la continuidad del surgir y cesar; del aparecer y desaparecer. No obstante, esta continuidad no implica solamente el flujo del devenir; implica también la *intensidad vibratoria* de una

<sup>19</sup> Estos son versos del *Sandōkai*, poema del octavo patriarca chino del budismo Zen, Sekito Kisen (700-790).

<sup>20</sup> Cito del libro de Hee-Jin Kim, *Dogen on Meditation and Thinking* (State University of New York Press, 2007, p. 23).



determinada condición momentánea de ser-tiempo. (Re)nacer-vivir-morir no es la sucesión de una linealidad; tampoco se trata de instantáneas fijas y separadas a la manera del cliché fotográfico. Se trata del continuo de una intensidad momentánea: en un momento *se* nace, en un momento *se* vive; en un momento *se* muere; en un momento *se* (re)nace, etc. Se destaca así la forma *impersonal* de cada momento porque no hay, en efecto, un ser o esencia que permanece idéntico a sí momento a momento.

*Dicha impersonalidad o insubstancialidad (anāṭṭa, antmān, mugā)* no está para nada reñida con la *singularidad* distintiva o la cualidad intrínseca de cada momento de lo que significa ser-tiempo. Por el contrario: la singularidad no hace más que confirmar a cada uno como el estar siendo de justo este momento. Cada uno, cada fenómeno o *dharmā*, orgánico o inorgánico, no es más ni menos que la efeméride de un mismo y único ser-tiempo. Escribe Dōgen en *Uji*: «Y puesto que no hay nada más que justo este momento (*shōti inmoji*), ser-tiempo y ser forma no son más que tiempo. La totalidad de la existencia, la totalidad del universo existen en cada momento del tiempo. Nada del universo se aparta ni se queda fuera de este preciso momento. Observad y medita profundamente *eso*».

La «impersonalidad» no hace más que recalcar que lo real no contiene una realidad substancial independiente de lo que significa ser-tiempo. A su vez, ser-tiempo implica el origen condicionado de todo lo que hay: el entramado de lo real. Todo lo que hay es tan necesario como contingente. Necesario porque *está ahí*, en lo que podríamos llamar la *estidad* de cada momento<sup>21</sup>, la cual envuelve lo singular de cada cosa; y contingente porque cada fenómeno no es ni está siendo otra cosa que el surgir y cesar de justo este momento; al igual que surgen y cesan las condiciones de todo fenómeno.

---

<sup>21</sup> El neologismo «estidad» busca traducir el vocablo latino *haecceitas*, acuñado por el gran filósofo medieval Duns Scoto (1265-1308), un casi contemporáneo de Dōgen. Le debemos a Silvia Magnavaca la feliz traducción del término a nuestra lengua, en su *Léxico técnico de filosofía medieval* (Buenos Aires/Madrid, Miño y Dávila Editores, 2005, p. 324).



El concepto de tiempo como «duración» es una medida o criterio de un ser-tiempo que es, a la postre, inconmensurable. No obstante, aún toda medida o cálculo de la temporalidad forma parte de lo que significa ser-tiempo. Y puesto que esto es así, todo lo que llega a ser no es más que un *único acontecimiento*: la pura intensidad del «momento a momento» (*uji*). «Despertar» significa, entre otras cosas, percatarse de que «eso» (*inmo*) es realmente así.

A la propuesta tradicional de Platón en el *Timeo* (37d) de que el tiempo es «una imagen móvil de la eternidad... imagen eterna que avanza según el ritmo o número al que precisamente denominamos ‘tiempo’ [*chrónon*]», hay que contraponer esta otra: la eternidad es la envoltura del tiempo, pues el tiempo «no tiene principio ni fin» (*mushi mushū naru toki*). La eternidad o lo eterno hay que entenderlo aquí como ese *estar siempre ahí* de lo que *significa* (o aquello a lo cual apunta) ser-tiempo (*uji*), sin principio ni fin, tan determinado y necesario en sus actualizaciones, como contingente e indeterminado en su fundamentación. De esta manera, no hay un sentido último o metafísico de lo que hay más allá de simple *ser así* de lo que *está siendo*. Cuando la mente no se detiene ni se aferra, las cosas se muestran tal cuales son, en su inasible evidencia. Ese es el sendero de la inteligencia y del corazón: 道 1\ (dō shin).

Las «apariencias» nada ocultan. Al contrario: ellas no hacen más que sacar a relucir los pliegues infinitos de lo real. Nada está fuera o queda dentro de lo que aparece, es decir, de lo que surge, se esfuerza por persistir y cesa. Nada está oculto. Todo está repleto de la íntima vacuidad de lo que hay. En eso consiste la plétora de lo real, lo que Dōgen también llama lo «impecable» (*gujin*) del universo entero, esto es: la *transparencia* de lo que significa ser-tiempo. He ahí la plenitud del vacío. Aunque sería un asunto a tratar en otra ocasión, aquí es suficiente con destacar que este aspecto del vacío tiene una profunda afinidad con la perfección o plenitud de la naturaleza en Spinoza. Digamos de paso que así como la *Ética* puede considerarse una *gramática de la plenitud*, el *Shōbōgenzō* puede apreciarse como un *pictograma de la vaciedad*.



Nada está oculto porque todo está despierto, aún en medio del soñar despierto o del despertar soñando; aún en medio del desconocimiento parcial o total, en medio de la ignorancia, la confusión o la estupidez. El Despertar de un *buddha* es el despertar a lo que nunca ha dejado de estar despierto. No hay separación ni dualidad alguna entre lo que se constata y aquello por lo cual se realiza dicha constatación. La enseñanza del *Buddha* es lo real mismo. Cada cual puede percatarse por sí mismo que mientras más intensa es la experiencia, más rápido se esfuma aquello que se experimenta. Persiste así el devenir, pero también el Despertar. Se podría incluso afirmar que si bien hay un único Despertar, son múltiples e infinitos los despertares. Por eso dice Dōgen que la impermanencia es la naturaleza de *buddha* (*mujō-busshō*).

Lo fundamental no es, pues, la *persona* (máscara) o el *individuum* (supuesto) que experimenta el Despertar sino la experiencia misma del estar-despierto que atañe a cada uno en cada momento. Por eso se dice que «uno es mucho y que dos no es dualidad». No hay aquí lugar para el «dualismo», por más que haya que lidiar con la dualidad inscrita en la gramática y, por lo tanto, en la estructura dialógica del pensamiento. Pero tampoco se trata de monismo, por más que se afirme la unicidad que rebasa toda forma de pensamiento (*hishiryō*). No cabe hablar de monismo porque no hay una *identificación esencial* entre el referente o significado de la palabra *buddha* y el sentido de la experiencia primordial del Despertar. Tanto la palabra como aquello a lo que ella hace referencia están vacíos de toda realidad substancial.

Hay que decir entonces que la «naturaleza de Buddha», siendo lo real de la no-permanencia (*mujō*), es también el vacío, vacuidad o vaciedad (¿con cuál nos quedamos?) de toda forma de existencia. Decir que la forma (*shiki*) es vacío (*kū*), que el vacío es forma, y que el «vacío es vacío y la forma, forma», como hace Dōgen comentando el Prajñaparamita Sutra, significa afirmar y confirmar *lo que hay* con la simple indicación de lo que *no hay* en tanto que entidad fija y permanente. Escribe también Dōgen: «No os dejéis perturbar por la nada. No pretendéis hacer de esta nada un ser.» Ni nihilismo, ni eternalismo; ni permanencia, ni extinción.

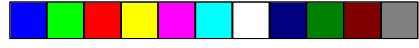


Leer *Uji* a través de los pliegues de su escritura es de por sí un ejercicio meditativo. En la tradición budista, y en el Zen particularmente, la «meditación» es el recogimiento en el momento justo del propio momento de la acción que se realiza o lleva a cabo, sea cual sea esa acción. La actitud meditativa o el recogimiento ha de ser constante. Se habla así, por ejemplo, del «Zen de cada instante». El recogimiento es la concentración y la atención cabal de la *memoria del momento* que en pāli se dice *sāti*, acentuando la *i* aunque no se transcriba el acento. Lo real no es más ni menos que *eso*. Se trata, pues, de hacer de la «inmediatez de cada instante» la «niñez de la eternidad»: («¿Qué puede hacer la edad de la palabra / donde la eternidad es niña todavía?») —como rezan uno versos del poeta dominicano Manuel del Cabral). Todo el hermoso texto de *Uji* —y en general del *Shōbōgenzō*— está concebido como un persistente ejercicio de recogimiento, de una puesta en vigor de la actitud meditativa: como un gran *kōan*.

Por lo tanto, el sentido de lo que se capta no está nunca confinado al texto. Más aún: todo está «fuera» del texto. Un «fuera» que reenvía al *adentro* de lo que se experimenta. A su vez, todo está también *afuera*, sin que haya nada «dentro»; lo cual reenvía de nuevo al *afuera* de lo que momento a momento está siendo. No hay aquí motivo ni ocasión ni para el ensimismamiento ni para el extravío. La textura de *Uji* vibra con sus kanji y el serpentino movimiento vertical de un trazo tan firme como libre y suelto. Los ideogramas son cascadas de palabras con las que Dōgen hace aflorar la dignidad del pensamiento. En el sendero abierto e indefinido de la escritura artística o caligráfica, se abre el fondo sin fondo de una infinita regeneración, como «las horas y los días flotando en la eternidad», al decir de *Bashō*. De esta manera, el propio ritmo de la escritura va dibujando los contornos de lo que significa ser-tiempo.

Me permito concluir con el poema que Dōgen escribe poco antes de morir, el cual puede servir de contrapunto a los poemas de Juan Ramón Jiménez y José Lezama Lima que inician este escrito:





2015

LA PLENITUD DEL VACÍO

105

*Por cincuenta y cuatro años  
Siguiendo el camino de los cielos:  
Saltando más allá  
Rompiendo todas las barreras,  
Asombroso! Desprendidas todas las ataduras,  
Vivo todavía, me sumerjo  
En las amarillas primaveras.<sup>22</sup>*



---

<sup>22</sup> La traducción de este poema así como del anterior ya citado la hago de la edición inglesa de Steven Heine, *The Zen Poetry of Dōgen* (Boston, Tuttle Publishing, 1997, p. 144.).



