

La visione del tempo in Dōgen ed Heidegger

> di Giancarlo Vianello*

Malgrado l'enorme distanza storica, culturale, linguistica, Dōgen ed Heidegger sembrano appartenere ad uno stesso orizzonte di pensiero, che potremmo definire trans-temporale. Ed è proprio la visione del tempo l'elemento che sembra accomunarli. Come è noto, la speculazione di Heidegger è indirizzata ad un superamento radicale della metafisica occidentale, in quanto questa ha prodotto la *Seinsvergessenheit*, cioè la dimenticanza dell'essere. L'itinerario di pensiero della metafisica occidentale ha portato alla centralità del soggetto che opera oggettivando. In tal modo, si è perso il rapporto con l'essere, che è diventato ente. Per Heidegger, soprattutto l'ultimo Heidegger¹, vi è inoltre una connessione costitutiva, una coappartenenza di essere e nulla. Da ultimo, il *Dasein*, l'essere esistenziale dell'uomo, è per il filosofo tedesco caratterizzato dalla consapevolezza degli umani, i mortali, di essere indirizzati alla morte e di vivere nella temporalità. Tale coscienza, che ci distingue dagli altri esseri viventi, è fonte di angoscia e di sofferenza esistenziale. Questi tre elementi, centrali nel pensiero di Heidegger, lo rendono vicino alla prospettiva buddhista e a quella di Dōgen in particolare. Non è un caso se il pensiero giapponese, quando si determina secondo le modalità della filosofia occidentale, viene affascinato ed influenzato dalla sua speculazione. Questa influenza si concretizza, non solo in una impressionante mole di traduzioni e di letteratura secondaria sul filosofo tedesco, in una massiccia divulgazione a livello giornalistico, nel fatto che la prima traduzione straniera di *Essere e Tempo* fu in giapponese, ma soprattutto in quanto determinò fatalmente la speculazione dei più importanti pensatori giapponesi del novecento².

Dōgen (1200-1253), da parte sua, è universalmente riconosciuto come il fondatore del *Sōtō Zen*. Tuttavia diventa fuorviante inquadralo in un orizzonte settario, in quanto ambiva soprattutto ad un ripristino della dottrina originaria. Inoltre, identifica da subito come centrale il problema della temporalità, connessa con l'impermanenza. Questi due aspetti determinano una assonanza con la prospettiva heideggeriana. All'età di due anni Dōgen perde il padre. All'età di sette perde la madre. Queste due tragedie, occorse nell'infanzia, lo segnano profondamente. La sua biografia tradizionale³ riporta che l'osservare l'incenso alzarsi e svanire, durante il funerale della madre, gli diede profondamente il senso della transitorietà della vita umana e dell'impermanenza di ogni *dharma*. Questo lo spinse a farsi monaco ed ad affrontare il tema della morte e della impermanenza, strettamente connessi con quelli della

1 Il pensiero di Heidegger si sviluppa attraverso una svolta significativa, la *Kehre*, che funge da partizione tra la prima produzione incentrata sulla analisi fenomenologica del *Dasein*, sviluppata in *Essere e tempo*, ed un successivo sviluppo del pensiero, incentrato su una maggiore consapevolezza della connessione costitutiva di essere e nulla. In questa seconda fase, vengono invertiti i termini e si parla di tempo ed essere. Poiché la materia trattata in questo articolo è già abbastanza complessa di suo, cerco di semplificare riferendomi esclusivamente al secondo Heidegger.

2 Su questi temi vedi il mio saggio, "La ricezione di Heidegger in Giappone", in Atti del XXV Convegno di studi sul Giappone, Venezia, 4-6 ottobre 2001; pp.577-583.

3 Il *Denkōroku* di Keizan è una agiografia dei patriarchi cinesi e giapponesi, che giunge sino a Ejō. Il cinquantunesimo e penultimo capitolo è dedicato a Dōgen.

temporalità e della *natura di Buddha*. In generale, tutto il Buddhismo, nelle sue varie scuole e tradizioni, è consapevole della connessione inseparabile di vita e morte. Se queste due categorie non vengono oggettivate e deformate dal pensiero, appare evidente che sono due aspetti coincidenti della stessa realtà. Nascita e morte, nella loro perpetua unità, rappresentano il *saṃsāra*, un eterno ciclo improntato dalla sofferenza. Ogni attimo del *saṃsāra* esprime l'unità di nascita e morte.

L'itinerario speculativo di Dōgen inizia con la pratica sul monte Hiei, dove si trova il maggior monastero della scuola *Tendai*. Qui incorse in un irrisolvibile dubbio circa la dottrina. Come è noto, le due maggiori scuole del *Mahāyāna* sono il *Mādhyamika* e il *Cittamātra*. Il *Mādhyamika*, sul fondamento della letteratura della *Prajñāpāramitā* e della successiva rielaborazione logica di Nāgārjuna, asserisce la radicale vacuità di ogni *dharma*: tutto è vuoto. Il *Cittamātra* o *Yogācāra*, pur condividendo tale affermazione, cerca di completarla con un ragionamento fondato sul principio di falsificazione: se il *saṃsāra* è il frutto di una distorta percezione del reale, se lo falsifica, deve esserci un sostrato che viene falsificato. Viene perciò ipotizzata la presenza di un Sé assoluto definito *natura di Buddha*. Questa nozione di *natura di Buddha*, inerente a tutti gli esseri e partecipe della illuminazione originaria, diviene il tema centrale di due scuole cinesi: l'*Hua-yen* (giapponese *Kegon*), che si fonda sull'*Avataṃsaka sūtra*, e il *T'ien-t'ai* (giapponese *Tendai*), che si basa sul *Saddharma puṇḍarīka* (Sūtra del loto). Il Giappone del tardo periodo *Heian* e primo *Kamakura* è fortissimamente intriso di dottrine *Tendai*. Lo stesso Dōgen si forma in un contesto dottrinale che enfatizza la *natura di Buddha*. Tuttavia, il nostro giovane praticante inizia a prendere coscienza che tra *hongaku* –il risveglio originario inerente a tutti gli esseri- e *shikaku* –il risveglio che si ottiene attraverso la pratica- vi è una distanza irriducibile. Se si possiede già una perfetta e completa natura illuminata, perché è necessario praticare? E se si ottiene il risveglio attraverso la pratica, come posso sapere se coincide, o almeno è in sintonia, con quello originario?

Lo scarto tra le due forme di illuminazione porta con sé anche una radicalmente diversa visione del tempo. Il risveglio ottenuto attraverso la pratica è strettamente connesso ad una concezione lineare del tempo, che procede verso un obiettivo posto nel futuro. Tale concezione impedisce di vivere pienamente il qui ed ora, perché tutto è indirizzato verso una realizzazione futura. Diversamente, il risveglio originario, identificato con la *natura di Buddha*, si concretizza in una infinita quantità di attimi, tutti espressione della Buddhità e quindi in relazione tra di loro senza ostruzione di sorta. Per Dōgen pratica ed illuminazione si identificano. La sua nozione di *shushō ittō*, di identità di pratica ed illuminazione appunto, si fonda sul fatto che entrambe sono senza inizio, fuori dalla temporalità. La *natura di Buddha*, presente in tutti gli esseri, non è una potenzialità che si attualizza conseguendo la Buddhità, ma una manifestazione contestuale alla Buddhità. Gli esseri non posseggono la *natura di Buddha*, al contrario sono essi stessi *natura di Buddha*. La contraddizione tra *hongaku* (illuminazione originaria) e *shikaku* (illuminazione acquisita) viene superata dal *genjō* (manifestazione spontanea), dal darsi coincidente di illuminazione e pratica. Dōgen chiarisce il concetto con le seguenti parole⁴: "Nella grande via di Buddha e dei patriarchi vi è una pratica continua che è suprema. È una pratica che circola incessantemente. Non vi è il minimo scarto tra risoluzione, pratica, illuminazione e nirvāṇa. La via della pratica continua non cessa di circolare". Pratica ed illuminazione sono coincidenti ed ogni momento della pratica è illuminazione. Non solo, ma ogni

4 Dōgen, *Shōbōgenzō*, *Gyōji*, 1, 122; in Dōgen zenji zenshū, Chikuma shobō, Tokyo, 1969.

momento di pratica/illuminazione abbraccia l'intero processo. Alla base del dubbio del giovane Dōgen stava l'intuizione che la *natura di Buddha* dovesse per forza essere trascendente le limitazioni di spazio e tempo, mentre la pratica individuale, nella sua accezione finalistica, ne era limitata. Ora il *genjō*, il manifestarsi momentaneo e spontaneo di pratica/illuminazione, si situa all'incrocio tra temporalità e trascendenza trans-temporale.

La *natura di Buddha*, come fondamento, e la pratica, come condizione, sono i due aspetti inscindibili della Buddhità che si palesa come impermanenza. La pratica è un continuo e momentaneo intersecarsi con la vacuità, in quanto la *natura di Buddha* è impermanenza (*mujō no busshō*). In apertura della sezione dello *Shōbōgenzō* dedicata a tale argomento (*Busshō*), Dogen cita un celebre passo del *Nirvāṇa Sūtra* che recita: "Tutti gli esseri senzienti hanno la natura di Buddha". Contro ogni evidenza grammaticale lo ritraduce nei seguenti termini: "Tutto è essere senziente. L'intero essere è natura di Buddha". La *natura di Buddha* non è quindi un attributo degli esseri, ma è essa stessa essere, cifra ontologica. È *shitsu* (l'interezza dell'essere), che si presenta come impermanenza. Il termine *shujō* (*sattva* in sanscrito), che indica in primo luogo gli umani nel loro rapporto esistenziale con la morte e che il Buddhismo amplia a comprendere tutti gli esseri senzienti nel loro rapporto di generazione/estinzione, viene radicalmente approfondito fino ad identificarsi con la dialettica essere/nulla. L'interpretazione deantropocentrica di Dōgen non fa altro che ripristinare nella sua correttezza la dottrina buddhista. Tale revisione necessita tuttavia di una diversa visione del tempo, che viene operata rifacendosi alla dottrina tradizionale buddhista della *Kṣāṇika-vāda* ovvero dell'essere istantaneo⁵. Secondo tale teoria, il mondo sensibile è composto da flash istantanei di energia, senza che esista una materia eterna, perdurabile e pervasiva come fondamento. La realtà è cinetica e l'interdipendenza dei singoli momenti che si susseguono evoca l'impressione di un flusso continuo di tempo. In realtà ogni singolo *dharma* istantaneo è una entità a sé che si esaurisce in un baleno. Sulla base di tale teoria, Dōgen giunge ad affermare che ogni realtà dell'intero universo è una frazione di tempo. La reciproca non ostruzione di ogni realtà è come la reciproca non ostruzione di ogni frazione di tempo. L'essere di ogni individuo è tempo. Il Sé primordiale è tempo. La *natura di Buddha* è tempo. In conseguenza di ciò *uji*, cioè l'unità di essere/tempo⁶, è impermanente. È *muji*, unità di vacuità/tempo. Per Dōgen l'impermanenza è l'elemento centrale, che si connette con morte e temporalità e con la *natura di Buddha*.

La negazione del tempo lineare e del divenire, del tempo che si dissipa in vista di una realizzazione futura, apre ad una visione di totale libertà. L'attimo illuminato, che contiene l'intero universo, è la realizzazione spontanea della libertà. *Nikon*, l'attimo assoluto, è ogni frammento quotidiano, vissuto nella trans-temporalità della *natura di Buddha*. Infine, è la pratica meditativa che permette di collocarsi all'interno di una rete di realtà temporali, che formano un universo senza limitazioni. La concezione del tempo oggettivato è indissolubilmente legata ad una prospettiva egocentrica. La pratica meditativa, tagliando i vincoli dell'ego, apre ad una diversa percezione del tempo. Sono i calcoli e le strategie dell'ego in vista dei fini da raggiungere che strutturano il tempo nelle modalità che ci sono familiari. Quando invece emerge la

5 Sul tema vedi Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993; vol. I, pp. 79 sg.

6 Vedi la sezione dello *Shōbōgenzō* intitolata, appunto, *Uji*.

prospettiva del Sé primordiale, *nikon*, l'attimo assoluto, fa da fondamento a una interazione con passato e futuro.

Ricapitolando, l'intero essere è *natura di Buddha* (*busshō*) e la *natura di Buddha* si palesa come *non-natura di Buddha* (*mubusshō*) perché è impermanenza (*mujō*, sanscrito *anitya*). *Nirvāṇa* non è una nozione oggettivabile e trascendente, ma il vivere l'impermanenza in quanto impermanenza. Si potrebbe dire aver coscienza del flusso dinamico del reale che si palesa in frammenti momentanei, reversibili e reciprocamente comunicanti senza ostruzione. E come, su un piano spaziale, ogni singolo *dharma* è espressione completa della *natura di Buddha*, analogamente, su un piano temporale, lo è ogni attimo del passato e del futuro, nella sua conclusa individualità. Come per ogni *dharma*, ogni momento in sé contiene l'eternità.

Il modello speculativo di Dōgen trova sorprendenti analogie con il pensiero di Heidegger. Abe Masao⁷ è l'autore che maggiormente sviluppa questo tema, nella prospettiva di sottolineare l'attualità del maestro giapponese. Come si diceva, entrambi i pensatori puntano a sondare la consistenza ontologica della realtà. Dōgen ponendosi la questione della *natura di Buddha* ed Heidegger interrogandosi sulla *Seinsfrage*, l'interrogazione sulla natura dell'Essere. Dōgen elabora la nozione di *uji* e Heidegger indaga il rapporto esistenziale con l'Essere, nella sua limitazione temporale. Entrambi considerano centrale la connessione costitutiva di essere e tempo, ritenendo problematica la visione ordinaria della temporalità, ed entrambi rifiutano la prospettiva antropocentrica. Il filosofo tedesco lo fa con una minore radicalità, staccandosi progressivamente dall'analitica esistenziale delle sue prime opere e dalla filosofia del soggetto. Alla fine del suo itinerario speculativo arriva a considerare il tempo non come una realtà oggettiva che si possiede, in una prospettiva antropocentrica, ma come un darsi, un apparire che consente il dispiegarsi dell'essere. Non a caso l'ultimo Heidegger capovolge i termini della sua prima opera, *Essere e tempo*, in tempo ed essere. Procedo inoltre, a differenza della precedente filosofia occidentale, nel senso di una relativa compenetrazione di presente, passato, futuro. Secondo la sua analisi, il tempo è una presenza che si dà nel presente e che, nel presente, comprende le estensioni di passato e futuro. Il tempo che sembra sfuggire rimane invece ancorato nel presente. Anche se non si arriva alla non ostruzione ed alla reversibilità di Dōgen, abbiamo una significativa conversione in un ambito comune.

Per Heidegger, l'ambito in cui tempo ed essere si danno è l'*Ereignis*. Si tratta di una nozione difficile da definire, che Abe Masao traduce con "appropriazione", cioè modalità con cui la realtà si appropria di tempo ed essere. Si tratta di un evento che realizza il destino dell'essere all'interno di un tempo, che ne è inseparabile parte. Questa modalità prende le forme del *Geviert*, il quadrato. Si tratta di una *quaternitas* costituita dall'incrocio di due coppie di opposti: cielo e terra, mortali e divini. La terra sostiene e nutre, il cielo offre la luce ed il calore del sole, la notte ed il ristoro lunare, il vento e le stagioni. All'interno di questo spazio, si muove l'altra coppia. I divini sono i messaggeri del Sacro, che può apparire nella sua presenza o ritirarsi nel suo nascondimento. I mortali sono coloro che vivono consci del loro essere indirizzati alla morte e che comunque vivono, di fronte ai divini e tra cielo e terra. I mortali abitano in questa *quaternitas*. Curare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini ed essere capaci della morte in quanto morte è la loro essenza.

⁷ Cfr. Abe Masao, "The problem of Time in Heidegger and Dōgen" in *Being and Truth: Essays in Honor of John Macquarrie*, ed. Alistair Kee e Eugene T. Long, SCM Press, London, 1986; pp. 200-244.

In questo contesto si ha l'*Ereignis*, cioè il darsi di tempo ed essere, nessuno dei quali è oggettivabile. L'essere è presenza, cioè essere nel presente che, con passato e futuro, rappresenta il tempo. Essere e tempo si determinano reciprocamente, nessuno dei due è indipendente⁸. Non è più il mero soggetto a confrontarsi con temporalità e mistero dell'essere, ma è un contesto in cui l'aspetto squisitamente antropomorfo si stempera. Il rispecchiarsi all'interno della doppia coppia permette di uscire dalla prospettiva limitata dell'ego ed aprirsi ad una visione più ampia. I mortali, cioè coloro che hanno coscienza della morte, sono in grado di guardare alla morte come tempio del nulla, che in sé alberga l'essere. Resta tuttavia un residuo metafisico, in quanto i divini, che rappresentano l'ambito mitico, alludono ad un "Altro", che trascende. La prospettiva della nozione di *uji* di Dōgen è da questo punto di vista molto più radicale ed in linea con il celebre detto di Bodhidharma: "Vasto vuoto e nulla in esso che possa essere considerato sacro"⁹. Ma su questo avremo modo di ritornare.

Il considerare la morte come tempio del nulla apre a due nuovi ambiti: il tema della morte e quello della coappartenenza di essere e nulla. Benché il pensiero occidentale abbia emarginato nel suo percorso il tema della morte¹⁰, Heidegger definisce il *Dasein* come "essere per la morte" (*sein zum Tode*). La morte è il momento in cui l'essere entra nel nulla (*Hinheingehaltenheit in das Nichts*). La morte provoca angoscia, ma è proprio questa angoscia che ci spinge a trascendere la totalità degli enti e giungere all'essere. Permette quindi di superare la differenza ontologica tra ente ed essere. L'essere può venir pensato solo in relazione all'ente: l'ente è la cosa e l'essere ne è l'essenza. Solo che nello sviluppo della metafisica occidentale, l'essere è stato oggettivato e confuso con l'ente. Recuperare il senso dell'essere significa quindi saper vedere ciò che nega l'ente: il ni-ente, il nulla. Il nulla è diverso dall'ente, è l'altro polo della dicotomia *Nichts/Etwas*. Nell'essere dell'ente avviene la nullificazione del nulla, cioè il nulla permette l'esserci dell'ente. In questa prospettiva, il nulla non è

8 Abe Masao fa notare che, tuttavia, in Heidegger vi è una certa priorità del tempo rispetto all'essere, in quanto il tempo è il luogo in cui si dà l'essere. Mentre in Dōgen, l'identità è assoluta. Cfr. Abe Masao, *Opera cit.*, 1986; pp. 129-131.

9 Primo caso del *Biyān Lu*. Cfr. *La raccolta della roccia blu*. A cura di Thomas Cleary, Ubaldini, Roma, 1978.

10 Cfr. Tanabe Hajime, "Todesdialektik", in *Festschrift. Martin Heidegger zum siebzisten Geburtstag*. Neske, Pfullingen, 1959; pp. 93-133.

negazione, e quindi una realtà a posteriori, ma causa, e quindi una realtà a priori. Heidegger afferma che il nulla svela il senso dell'essere. Questo nulla può essere colto nell'angoscia in relazione alla morte, che è il luogo dove il nulla si rivela. Attraverso l'angoscia le cose sono messe in relazione con il loro poter non essere ed emerge il nulla da cui l'ente proviene. Per contro, il fatto che l'ente sia fondato sul nulla permette la libertà e ci salva da un rigido determinismo. Essere immerso nel nulla significa trascendere e il nulla si connota come trascendenza dell'esistenza, che infrange la logica e lascia intravedere l'essere come realtà completamente altra. Il nulla è un momento essenziale della manifestazione dell'essere. Per Heidegger, la metafisica, segnata dalla dimenticanza dell'essere, si muove in una dimensione ontica e nichilistica, che bisogna trascendere giungendo ad un pensiero essenziale (*wesentliches Denken*). Su questo si fonda l'anti-umanesimo del filosofo tedesco: per lui, la centralità del soggetto umano è *Heimatlosigkeit*, spaesamento, straniamento dal rapporto con l'essere, ingabbiati in un contesto esclusivamente ontico. Viceversa, l'essere al mondo, l'esser-ci, il *Dasein* non è un ente come gli altri, in quanto è in relazione con essere/nulla. Il *Dasein*, in quanto coscienza della propria finitezza, trascende la dimensione ontica. È stato fatto notare¹¹ che Heidegger si muove in termini dicotomici. A differenza di altre prospettive, come ad esempio quella dello *Zen*, non riesce a superare la relazione essere/nulla, relazione in cui permane l'angoscia. Lo *Zen* si sarebbe espresso non in termini di relazione, ma di coincidenza. Il dualismo heideggeriano, che lo trattiene ancora all'interno di un orizzonte metafisico, si fonda sulle categorie di essere e nulla. Anche l'*Ereignis*, l'evento che origina l'essere/nulla, non aiuta a risolvere la difficoltà, in quanto aggiunge categoria a categoria. Come spiega Abe Masao¹²: "Se la vacuità, o il *mu* assoluto, fosse il terzo aspetto che trascende la dualità di *u* (essere) e *mu* (nulla), non potrebbe essere vuoto assoluto, in quanto legato ad una relazione dualistica con *u* e *mu*". Nell'*Ereignis* c'è essere. In tedesco, si dice: *Es gibt Sein*, letteralmente "Ciò dona essere". Un qualcosa dona essere. Questa casuale caratteristica linguistica è rivelatrice di una presenza originaria che si relaziona in modo dualistico.

Similmente, l'essere per la morte si connota come un dualismo: vita/morte. L'evento della morte divide i due ambiti e se ne ha ancora, in tal modo, una visione oggettivata. Per Dōgen, viceversa nascita e morte sono eventi contestuali e presenti in ogni attimo. La morte non è, come nella prospettiva heideggeriana, un evento futuro che annichilisce. È invece presente nel processo eterno di rinascite in quanto impermanenza. Con ciò, il trans-antropomorfismo di Dōgen risulta maggiormente radicale. L'impermanenza è legge assoluta ed immanente, mentre l'essere per la morte è ancora una prospettiva esistenziale umana. Diversa, infine, è la visione del tempo: nella prospettiva del maestro giapponese, vi è una eterna frammentazione di realtà temporali prive di ogni ostruzione e quindi libere all'interno della totalità, in quanto tutti gli esseri e tutti i tempi si compenetrano nel Sé. Ogni singolo essere ed ogni singolo momento, che, ricordiamolo, sono coincidenti, sono un unicum che si colloca in un "tempo senza tempo". *Uji* è una prospettiva trans-antropocentrica, in quanto lo stesso essere e lo stesso tempo sono considerati non sostanziali ed oggettivabili. Come si è visto, secondo il maestro giapponese, non tutti gli esseri

11 Cfr. John Steffney, "Non-being-Being vs. the non-being of Being. Heidegger's Ontological Difference with Zen Buddhism", *Eastern Buddhist*, X, 2, 1977; pp. 323-335.

12 Cfr. Abe Masao, "Non-Being and the *Mu*: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West", in *Religious Studies*, 2, 1975; p. 187.

hanno la *natura di Buddha*, ma tutti gli esseri sono la *natura di Buddha*. Sono epifenomeno della *natura di Buddha*. Pertanto, questa non può essere considerata come un oggetto e collocata in una comprensione dualistica: soggetto/oggetto. Tanto più che non è immutabile, essendo impermanenza.

Per Dōgen, come per il Buddhismo in generale, nascita e morte sono totalmente connessi. Nascita e morte non sono due stati diversi, come appare in una visione oggettivata, ma coincidono in ogni istante: e questo è, appunto, l'impermanenza. L'eterno susseguirsi di istanti di nascita/morte rappresenta il *samsāra*. Prenderne coscienza apre alla possibilità di realizzare il contestuale *nirvāṇa*. Nascita e morte sono manifestazioni della dinamica totale dell'universo e non si escludono a vicenda. Ogni attimo si colloca in una situazione del *Dharma* e, in quanto tale, è in un tempo senza tempo. O meglio, è tempo senza tempo. In questa prospettiva, si realizza *uji*, l'unità di essere e tempo: non c'è essere senza tempo e non c'è tempo senza l'essere. Il *dharma* della vita è tempo senza tempo, in quanto espressione della dinamica totale del *Dharma*. Lo stesso è il *dharma* della morte: hanno un prima ed un dopo, ma trascendono prima e dopo. Ogni essere ed ogni momento, che sono in realtà esattamente la stessa cosa, sono espressione della totalità. Questa consapevolezza si realizza quando, avendo recisi i vincoli dell'ego, si può affermare che "*l'intero universo nelle dieci direzioni è in sé il Sé*"¹³.

Nella prospettiva heideggeriana, espressioni come: "*L'essere non è un ente e quindi non ha nulla di temporale e tuttavia è determinato dal tempo come presenza*"¹⁴ utilizzano termini come "non" e "nulla" in senso di una relazione negativa che, per passare ad una affermazione positiva, ha bisogno del termine disgiuntivo "e tuttavia". Nella prospettiva di Dōgen invece, l'espressione "*L'essere non è una cosa e quindi non ha nulla di temporale*" oppure "*Il tempo non è una cosa, quindi niente che è*" acquisiscono il senso di negazione assoluta che, in quanto vacuità, è contestualmente affermazione assoluta. Come tale, non ha bisogno di alcun termine disgiuntivo, perché esprime coincidenza.

Per Heidegger, il trans-antropomorfismo si attua collocando il *Dasein* nel mondo. Per Dōgen, il sé si emancipa nella realizzazione del Sé, in una prospettiva non duale. Per lui, il problema della morte si risolve trascendendo la dualità: vita/morte, passato/presente, anticipazione/attualizzazione, sé/mondo. Non vi è trasformazione, divenire, passaggio, perché queste sono categorie legate ad una concezione lineare ed oggettivata del tempo. C'è invece un darsi, libero ed assoluto, dell'intero universo in ogni singolo istante. L'identità di essere e tempo, che si esprime in *uji*, non è, ripetiamolo, un'identità oggettiva vista dalla prospettiva del soggetto. Invece, è una espressione del Sé, precedente ogni dualismo. Il risveglio del singolo sé al Sé è in grado di rendere la natura della coincidenza di tempo ed essere, che è la base costitutiva del reale. Allora le montagne saranno tempo ed i fiumi saranno tempo, perché senza tempo non ci possono essere né montagne, né fiumi.

Benché entrambi i pensatori enfatizzino l'identità di essere e tempo, vi è una certa differenza nel concepire ciò. In Heidegger questa identità è espressa in termini di co-appartenenza che si realizza nell'*Ereignis*. Sono, essere e tempo, doni dell'*Ereignis*. Ciò è l'essenza del pensiero. Viceversa, nella visione di Dōgen, la identità di essere e

13 Cfr. *Shōbōgenzō*, Opera cit., *Kōmyō*, 1, 119.

14 Cfr. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen, 1969; p. 30.

tempo si realizza nella loro compenetrazione senza ostruzioni. Ciò è possibile in quanto l'essere è al tempo non-essere, a causa della sua non-sostanzialità, e simmetricamente il tempo è non-tempo, per lo stesso motivo. Essere e tempo non sono "doni", ma sono il reale. Non si tratta più di essenza del pensiero, bensì di essenza della vita.

Vi è un ultimo aspetto in grado di illuminare, nel confronto tra similitudini e differenze tra i due pensatori, che concerne il "non-pensiero" di Dōgen e "l'impensabile" di Heidegger. I due termini sembrano essere convergenti, ed in una certa misura lo sono, si collocano tuttavia in due prospettive divergenti. Per il primo, il *pensiero del non pensiero* include entrambi i termini e si realizza nel trascendere la condizione samsarica di nascita/morte. Per il filosofo tedesco invece, si tratta di un ritorno ad un'altra origine, che superi la metafisica. Questa origine è, tuttavia, impensabile (*unvordenkliche*). Questo "impensabile" viene però cercato dal versante del pensiero. È al di là delle capacità del pensiero e quindi irraggiungibile. Questa origine, da cui scaturisce il pensiero, sta a monte della possibilità di pensare. Per Dōgen, il *non-pensiero* insito nel pensiero è il Sé, che si rivela trascendendo la dimensione samsarica. Non è quindi una origine, ma qualcosa di connaturato nel pensiero stesso. Parlare di *altra origine*, benché riferito a qualcosa che determina costitutivamente il tempo, significa collocare al di fuori, rifarsi ad un inizio, ad un prima che solo in seguito si riverbera.

Su un altro versante, mentre l'essere che appare nell'*Ereignis* scompare, il tempo a lui co-appartenente non scompare e si connota come un contenitore che precede la presenza¹⁵. Dōgen, viceversa, esclude radicalmente ogni forma di origine e si muove su un piano di *impermanenza/natura di Buddha (mujō-busshō)*, in cui ogni possibile forma di dualismo risulta impossibile. Il tutto, umani e non umani, è caratterizzato dall'impermanenza e dalla mutevolezza di tempo ed essere. Per lui, vi è nulla assoluto al di là di essere, tempo e pensiero, neppure la stessa *natura di Buddha* o qualcosa di simile all'*Ereignis* heideggeriana. È solo nell'attualizzazione del nulla assoluto che essere, tempo e pensiero si danno, distinti ma interconnessi. Il nulla assoluto è il Sé, che è essere ed è tempo. Nel Sé essere e tempo si fondono, realizzando una unità senza ostruzioni di sorta.

Infine, bisogna notare che Heidegger, malgrado la sua ricerca di un'*altra origine* rompa con la tradizione metafisica occidentale, opera dal di fuori. Origine e *Ereignis* sono elementi esterni che non lo comprendono. Nella visione di Dōgen, essere, tempo, *natura di Buddha*, impermanenza costituiscono un tutto di cui egli stesso fa parte, superando, ripetiamolo, ogni forma di dualismo. Questo, al di là delle assonanze di pensiero esistenti, è lo spartiacque che differenzia le due visioni.

Vorrei terminare questo breve saggio accennando ad una prospettiva più vasta. Si è mirato il discorso su assonanze e divergenze tra Dōgen e Heidegger sul tema del tempo e si sono, in qualche modo, fatti dialogare due pensatori separati da secoli di diversa cultura e linguaggio. Ad ogni modo, la visione di un tempo che trascende la mera linearità finalistica ricorre sia in Oriente che in Occidente. Da noi in Occidente, possiamo ricordare ad esempio la mistica, l'alchimia e, in tempi più recenti, il concetto di "tempiternità" di Raimon Panikkar. L'*opus* alchemico non concepiva le varie fasi, *nigredo*, *albedo* e *rubedo*, come momenti di una progressiva realizzazione. Gli alchimisti erano invece ben coscienti che ogni singolo momento conteneva il tutto.

15 Cfr. Martin Heidegger, Opera cit., 1969; p. 3.

Similmente, Raimon Panikkar elabora una critica serrata del finalismo che obbliga gli umani ad una vita alienata, totalmente proiettata su un futuro che, essendo appunto futuro, non arriverà mai. Per lui, ogni singolo istante della vita, della nostra vita, ha nella sua unicità una valenza eterna che ci trascende e ci colloca nell'assoluto.

In questo spirito, concludo citando l'ultima frase della diciottesima *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin: "Ogni attimo è la stretta porta attraverso cui può transitare il Messia".

Bibliografia

Shōbōgenzō, Opera cit., *Kōmyō*.

Cleary, Thomas (a cura di), 1978: La raccolta della roccia blu. Ubaldini, Roma.

Dōgen, 1969: *Shōbōgenzō*, Gyōji, in *Dōgen zenji zenshū*, Chikuma shobō, Tokyo.

Hajime, Tanabe, 1959: "Todesdialektik", in *Festschrift. Martin Heidegger zum siebzisten Geburtstag*. Neske, Pfullingen.

Heidegger, Martin, 1969: *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen.

Masao, Abe, 1975: "Non-Being and the Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West", in *Religious Studies*, 2.

Masao, Abe, 1986: "The problem of Time in Heidegger and Dōgen" in Alistair Kee, Eugene T. Long (edd.), *Being and Truth: Essays in Honor of John Macquarie*, SCM Press, London.

Stcherbatsky, Th., 1993: *Buddhist Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi, vol. I.

Steffney, John, 1977: "Non-being-Being vs. the non-being of Being. Heidegger's Ontological Difference with Zen Buddhism", *Eastern Buddhist*, X, 2.

Vianello, Giancarlo, 2001: "La ricezione di Heidegger in Giappone", in *Atti del XXV Convegno di studi sul Giappone*, Venezia, 4-6 ottobre 2001.

Filosofia e nuovi sentieri/ISSN 2282-5711

[http://filosofiaenuovisentieri.it/2016/09/04/la-visione-del-tempo-in-dogen-ed-heidegger-parte-
prima/](http://filosofiaenuovisentieri.it/2016/09/04/la-visione-del-tempo-in-dogen-ed-heidegger-parte-prima/)

© **Filosofia e nuovi sentieri 2016. Tutti i diritti riservati**