

禪

SHIZUTERU UEDA

ZEN Y
FILOSOFÍA

Herder

Shizuteru Ueda (Tokio, 1926) estudió Filosofía en la Universidad de Kioto y se doctoró en la Universidad de Marburgo (Alemania) con una tesis sobre el Maestro Eckhart. A su regreso a Japón, se dedicó a la docencia en la Universidad de Kioto, donde ocupó la cátedra de Filosofía de la Religión desde 1977 hasta su jubilación en 1989. Desde entonces, sigue impartiendo clases en la misma Universidad de Kioto y en la Universidad de Hanzono, y ha intensificado sus contactos con Europa, donde ha sido profesor visitante y ha pronunciado conferencias en las universidades de Marburgo, Basilea, Bonn, Düsseldorf, Tubinga, Múnich, Viena o Zúrich, entre otras. También ha participado en los encuentros anuales del círculo Eranos en Ascona (Suiza). Entre sus publicaciones destacan dos de sus estudios sobre la filosofía de Nishida, *Leyendo a Nishida Kitaro* (Tokio, 1991) y *La experiencia y el autodespertar* (Tokio, 1998), así como numerosos ensayos, parte de ellos escritos en alemán, recopilados hasta el momento en once volúmenes por la editorial Iwanami.

Shizuteru UEDA

Zen y filosofía

EDICIÓN A CARGO DE

Raquel Bouso García

TRADUCIDO POR

Raquel Bouso García e Illana Giner Comín

Herder

Titulo original: «The practice of Zen», «Eckhart und Zen am Problem “Freiheit und Sprache”» y «Nishida's Thought»

Traducción: Raquel Bouso García e Illana Giner Comín

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 1994, 1989, 1995, *Shizuteru Ueda*

© 2004, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

1ª edición, 1ª reimpresión

ISBN: 84-254-2328-7

 CREATIVE COMMONS

Imprenta: BALMES

Depósito legal: B - 5.614 - 2005

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Prólogo del autor	7
Nota a la presente edición	17
<i>La práctica del zen</i>	25
<i>La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y en el zen</i>	51
El buey y el boyero: Una antigua historia zen china	135
<i>El pensamiento de Nishida</i>	159
Bibliografía	183

Prólogo del autor

ES REALMENTE un motivo de agradecimiento y de satisfacción para el autor poder presentar a nuevos lectores la traducción, esta vez al castellano, de tres artículos relativos al Maestro Eckhart, el budismo zen y la filosofía de Nishida. Los tres son puntos importantes de mi carrera de investigación, de ya casi cincuenta años, pues forman el eje de mi vida académica.

Mi investigación filosófica partió del estudio de Kant y Hegel (en mi tesis de graduación, en 1949, me dediqué a Kant exclusivamente), pero pronto mi interés se desplazó hacia Heidegger y Jaspers, y después de empezar a recorrer el camino del zen, me sentí profundamente atraído por el Maestro Eckhart. En tales circunstancias, hallé un gran guía en Nishitani Keiji — en especial en su estudio sobre Eckhart, *Dios y la nada absoluta* (*Kami to zettai mu* 絶対無と神, 1948) — quien después fue ampliamente conocido en Europa y América gracias a la traducción de su obra *Shūkyō to wa nani ka* (宗教とは何か, 1962) al inglés, *Religion and Nothingness*, y al alemán, *Was ist Religion?* (ambas de 1982).¹

1. [Posteriormente ha sido traducida también al castellano, *La religión y la nada*, Madrid, 1999; y al italiano, *La religione e il nulla*, Roma, 2004.]

En el otoño de 1959 tuve la oportunidad de ir a estudiar a la universidad alemana de Marburgo, en donde me entregué durante tres años al estudio de Eckhart y en donde presenté, en 1962, la tesis doctoral *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Zwei Hauptthemen der Mystik Meister Eckharts*. Con su publicación por la editorial Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn en el año 1965 me convertí por primera vez en autor. Considero a ésta, mi primera publicación, escrita en alemán y cuyo tema además es la mística de Eckhart, la obra que después ha sido más decisiva para mí, debido al contenido de la investigación, el método especulativo y el estilo de la obra. Mi primera obra sobre el zen apareció bastante después, en 1973, y mis escritos sobre la filosofía de Nishida salieron a la luz aún más tarde, en 1991. Eckhart, el zen y la filosofía de Nishida se fueron convirtiendo, de acuerdo con esta especie de secuencia cronológica, en los principales temas de mi investigación, sin embargo, las circunstancias temporales por sí solas no constituyen la única vinculación entre dichas indagaciones.

Durante la época de mi primera estancia de estudios en Marburgo, la editorial Kolhammer publicó la recopilación de los sermones y las sentencias en alemán de Eckhart, editada por J. Quint, y a la que debía suceder la edición del resto de sus obras completas (la obra latina). Como materiales fundamentales, mientras leía detallada y concienzudamente estos textos de Eckhart, me sorprendió enormemente la gran cantidad de palabras que parecían, por así decir, traducciones literales de expresiones zen. Sin embargo, en la redacción de mi tesis no incluí un estudio tipológico y comparativo entre Eckhart y el zen, traté únicamente de elucidar la naturaleza y la estructura del pensamiento de Eckhart, sobre todo, cómo ve y cómo explica Eckhart su tema básico del alma y Dios, y sólo con respecto a sus sermones y sentencias en alemán. También consulté, en cuanto me fue posible, los volúmenes recopilatorios de los comentarios a las Escrituras de la obra latina a medida que iban siendo publicados.

Respecto a la interpretación de Eckhart, en mi opinión, el principal problema es el siguiente. En los sermones alemanes de

Eckhart pueden constatarse claramente dos tipologías: «el nacimiento de Dios (Padre) como hijo unigénito en el alma», esto es, la enseñanza del motivo del «nacimiento», y el «atravesar (*Durchbrechen*) a Dios del alma hacia la perfecta nada de la deidad», es decir, la enseñanza del motivo de la «ruptura». Por un lado, el motivo del «nacimiento», puede ser explicado por la completa pasividad del alma, y por otro, el motivo de la «ruptura», por la intensa actividad del alma. Para expresar tal distinción de forma radical, puede decirse que el motivo del «nacimiento» trata de «la recepción de Dios», y el motivo de la «ruptura», del «rechazo de Dios». El alma y Dios son uno, sin embargo, en el motivo del «nacimiento» se entiende por este uno, que se explica por el lenguaje trinitario, a Dios Padre y Dios Hijo como existencia divina; en el motivo de la «ruptura», «no hay Padre ni Hijo», el mismo «uno» se explica desde la ausencia de forma del uno en su «unicidad». La enseñanza del motivo del «nacimiento» sigue básicamente la tradición mística cristiana, mientras que podría decirse que el motivo de la «ruptura» pone de manifiesto cierta distancia de la propia comprensión de la fe cristiana respecto a la fórmula doctrinal y el marco teológico. Así, puesto que resultaba evidente que las explicaciones de estas dos enseñanzas de carácter distinto aparecen reiteradamente en los sermones presentadas de forma paralela, mientras que, en cambio, su vinculación era poco transparente, al examinar de nuevo su contexto llegué a la conclusión de que la clave del pensamiento de Eckhart residía precisamente en la relación entre los distintos aspectos de los dos motivos expuestos. Por cierto, me sorprendió que en las abundantes monografías sobre Eckhart que pude consultar en aquella época no se pudiese encontrar nada sobre estos dos tipos de enseñanzas en concreto y que la relevancia del motivo de la «ruptura» en el lenguaje de Eckhart tampoco fuera apenas contemplada en ninguna de las numerosas interpretaciones sobre Eckhart existentes. Se daban, además, unas circunstancias particulares en torno a las interpretaciones de Eckhart. Probablemente, podría decirse que en los años sesenta

las interpretaciones de Eckhart se orientaban, implícita o explícitamente, hacia el denominado problema de la «herejía».

De este modo, el objeto fundamental de mi investigación sobre Eckhart era constatar en los textos los dos tipos de enseñanzas, la relación dinámica que se daba entre ambas y la investigación de la concepción global de la estructura del pensamiento de Eckhart. Con todo, en la época de Marburgo cuando mi tesis fue publicada, sucedió algo inesperado. Mi director de tesis, Ernst Benz (autor de la revisión de los sermones latinos en la edición de las obras completas de Eckhart), me sugirió que, ya que yo era un autor japonés, podía incluir un apéndice sobre la diferencia entre «Eckhart y el zen». Así, a mi regreso a Japón, escribí esa nueva parte, la envié a Alemania y fue publicada como suplemento en 1965. Este capítulo, escrito expresamente como apéndice, apareció publicado después en japonés en su forma original, «Zen y mística».²

Durante el largo tiempo transcurrido desde la publicación de este escrito, me han llegado desde el campo de los estudios en lengua alemana numerosos comentarios de diverso signo por parte de investigadores en teología, filosofía, ciencias de las religiones y literatura medieval germánica, cuyo foco principal es el problema relativo a la enseñanza del «motivo de la ruptura». Y en la mayoría de casos, los comentarios van dirigidos a «Eckhart y el zen». Aunque en mi estudio sobre Eckhart en sí, lógicamente, no introduje el tema del zen, en el apéndice «Eckhart y el zen» presentaba al lector mi perspectiva interpretativa, por lo que los comentaristas consideraron que el «motivo de la ruptura» ejemplificaba el método de comprensión zen en el «Eckhart de Ueda». Es posible que, dado que antes de la investigación sobre Eckhart ya había entrado en contacto con el zen, éste se encontrase de algún modo en la base de la interpretación de

2. *Zen to shinpishugi* 禅と神秘主義, actualmente recogido en mis *Obras*, vol. 8: «No-mística: Eckhart y el zen». *Ueda Shizuteru shū* 上田閑照集, Tokio, 2002.

Eckhart. En cualquier caso, debido a los comentarios que mi obra suscitó entre los investigadores de Eckhart, gradualmente, «Eckhart y el zen», más que un mero suplemento, llegó a ser un problema fundamental para mí. Posteriormente, se me presentó la oportunidad de publicar nuevas investigaciones, sobre distintos aspectos y en distintas dimensiones, relacionadas en parte con dicha cuestión. En uno de los textos aquí traducidos, originalmente una conferencia «Joachim Wach» impartida en otoño de 1984 en la Universidad de Marburgo, abordé esta cuestión, naturalmente, con mucho más detalle. El texto constata el carácter «vacío y libre» (*ledig und frei*) de la existencia, común a Eckhart y el zen; por otro lado, trata de sacar a la luz las diferencias entre ambos en cuanto al lenguaje sobre cómo se alcanza el autodespertar en la existencia o el lugar del autodespertar (por ejemplo, si pensamos en la categoría-guía fundamental del pensamiento existencial, la «nada», el zen habla abiertamente de la «nada» y Eckhart dice que «Dios es una nada»; o, por lo que respecta al lugar del autodespertar, para el zen, a menudo es la «naturaleza» y en Eckhart persistentemente es «el alma y Dios»), además de reflexionar sobre qué indica tal diferencia.

Así, desde la prolongación del estudio sobre Eckhart que era «Eckhart y el zen» y que incluía ambas cuestiones, el zen se fue convirtiendo una vez más en mi tema de investigación. La cuestión que afrontaba en «Eckhart y el zen» intentaba mostrar el significado del zen en contraposición con el significado de Eckhart, y esto me llevó después a repensar el zen. A partir del estudio de Eckhart, mi contacto con el zen discurrió directamente por un camino existencial. No obstante, «Eckhart y el zen» partía del autodespertar del «vivir el zen» en un mundo que es en sí problemático, pues el afán de comprender el significado del «zen en el mundo» había surgido con fuerza en mi interior. En ese caso, «el zen en el mundo» no implicaba presentar el zen como un fenómeno del mundo con un significado pensado objetivamente, sino que más bien se trataba de examinar qué significado tiene para el sujeto que vive el zen como un ser en el mundo preguntarse por el autodespertar al hecho de vivir el

zen, y qué significado tiene para el mundo dicho autodespertar. Obviamente, el significado de qué modo de ser de la existencia humana puede llamarse zen no puede más que hallarse «auto-despertando». Con todo, de acuerdo con las palabras de D. T. Suzuki, «el zen en el mundo no debe quedarse en la mera práctica tradicional sino que debe llegar a ser pensamiento», cuál podía ser el nuevo modo de ser del zen como pensamiento se convirtió en un problema personal para mí. En la práctica tradicional, el zen sencillamente resuelve «cállate y siéntate (*zazen*)», hablar sobre el zen quiere decir alejarse del zen. Sin embargo, este «sentarse en silencio» debe ser un autodespertar que pueda ser expresado en palabras. Un buen ejemplo de esto sería la idea fundamental de Dōgen de «sólo sentarse» del *Shōbōgenzō*, en el que el despertar constituye un problema de la misma naturaleza.

Tal como ha sido dicho antes, mi principal interés hasta entonces había sido estudiar a Eckhart. Repensando ahora el zen como tarea del pensamiento, se presentaba ante mí la posibilidad de aprovechar la afinidad con Eckhart para crear un nuevo estado de cosas en el que Eckhart pudiera llegar a ser una fuente de luz que iluminara para Occidente el significado del zen en el mundo.

La primera vez que escribí sobre el zen fue en el apéndice a la investigación sobre Eckhart antes mencionado, «Eckhart y el zen» (1965), en el que el zen no era la cuestión central. Mi primera obra propiamente dedicada al zen, escrita en alemán, fue *Der Zen Buddhismus als Nicht-Mystik*, también de 1965. En ella intenté mostrar el carácter fundamentalmente «no-místico» del zen como un reflejo de Eckhart. Cabe señalar a propósito de esto que el término técnico que introduje entonces, «no-mística», todavía constituye para mí, treinta años después, una palabra con una gran significación.

De esta manera, poco a poco, empecé a escribir sobre el zen, pero en tanto que mi objetivo era adquirir una conciencia más clara sobre qué quiere decir el zen para el mundo, no presenté una descripción del zen a la manera tradicional como un camino existencial, sino que desarrollé una teoría propia sobre el zen.

Reinterpreté los textos clásicos según mi propia experiencia a fin de ver cómo se muestra el zen a sí mismo en los problemas fundamentales de la existencia humana como, por ejemplo, «el ser en el mundo», «experiencia», «experiencia y lenguaje», «cuerpo», «yo y tú» (intersubjetividad), etc. y a partir de ahí tratar de entender qué significado tiene el zen para la existencia humana. Creo que los ensayos contenidos en la presente edición constituyen una muestra, aunque breve, bastante representativa de mi método de aproximación al zen. Esta aproximación teórica es una actualización del autodespertar zen en el mundo, como ya he explicado, pero puede decirse que el carácter fundamental de este método es una hermenéutica existencial del zen orientada hacia una teoría de la existencia humana. Es decir, mi modo de proceder se posicionó filosóficamente de manera natural, pero quedó atrapado entre el pensamiento zen cercano a la filosofía y la propia filosofía, debido a la diferencia de nivel y de esencia existente entre ambos. Finalmente, partiendo de la orientación del problema del zen hacia una teoría de la existencia humana, me interesé por una concepción filosófica que también incluyese al zen en su perspectiva y ésta se convirtió en mi tarea académica central, bajo la inspiración de la filosofía de Nishida que ha guiado hasta hoy mis especulaciones posteriores.

Si Suzuki fue un pensador zen que se ocupó de la relación entre el zen y el mundo, Nishida Kitarō fue desde el principio un filósofo. Ya desde su primer libro, *Indagación del bien* (*Zen no kenkyū* 善の研究, 1911),³ cuya preparación llevó a cabo durante diez años por medio de una investigación rigurosa de la filosofía occidental paralela a una práctica profunda, Nishida fue consciente desde el principio de que su tarea era filosófica, esto es, la investigación filosófica de la comprensión del mundo y la comprensión del yo, o bien, para decirlo en términos clásicos, el estudio de la «totalidad», «el sujeto» y la «autoconciencia». Nishida también abordó el problema del zen como base de su

3. [Trad. cast., *Indagación del bien*, trad. por A. L. Bixio, Barcelona, 1995.]

filosofía con la mirada puesta en un nuevo desarrollo filosófico de la comprensión del mundo y del yo, introduciendo de esta manera fenómenos humanos transmitidos por la tradición oriental, como el zen en concreto, que hasta entonces no había incluido en la esfera de sus intereses la filosofía occidental tradicional. Nishida situaba así su tarea especulativa entre dos tradiciones dispares, separadas entre sí debido a su distinta naturaleza, y el espacio intermedio entre ambas le permitía elaborar el proyecto de un principio que pudiese unificar el mundo sin que una absorbiese a la otra sino que ambas conservasen la riqueza de sus diferencias. La filosofía existente hasta entonces no podía proporcionarle la manera de hacerlo. Resultaba evidente que para formar el mundo unificado en el que la existencia del autodespertar se pudiese convertir en el principio guía según la premisa mencionada, a Nishida no le servía la gramática espiritual de la tradición oriental, que describe grandes círculos a partir de un principio fundacional, ni la gramática filosófica de la tradición occidental basada en edificaciones de sistemas sostenidas por definiciones. Es más, Nishida intentó dibujar el mundo unificado hablando una lengua sin gramática. Puede decirse que la dificultad básica del estudio filosófico de Nishida deriva de las limitaciones que comporta una especulación de este tipo.

Hasta ahora este mundo unificado concebido por Nishida no tiene nada que ver con la uniformización del mundo actual fruto de una excesiva sistematización que avanza rápidamente y bajo cuya superficie se extiende una vaciedad de la que están surgiendo todo tipo de locuras (no solamente los conflictos entre las personas sino también hasta la destrucción de los ecosistemas de la vida natural y animal), todo ello acompañado de sentimientos y premoniciones de extinción. Si nos paramos a pensar por un momento —si es eso posible— qué hay que hacer o qué podemos hacer, la propuesta de Nishida nos puede resultar de gran ayuda.

Con todo lo dicho anteriormente, he tratado de esbozar la trama del campo especulativo en el que a través de Eckhart, el zen y la filosofía de Nishida se ha ido desarrollando mi carrera

académica. Espero que la presente traducción al castellano sirva de referencia al lector. Creo que puede decirse que dicho campo especulativo, que comprende a Eckhart, el zen y la filosofía de Nishida, se desarrolla básicamente entre dos niveles distintos que se superponen: la naturaleza de la existencia religiosa y la especulación filosófica, así como entre el pensamiento de tradición europea y la tradición espiritual de Asia oriental. Es en este campo especulativo donde sigue tomando forma mi propia teoría de la existencia. Si tuviera que decir cuál es mi idea fundamental, tal vez diría que ver o considerar el autodespertar del sujeto humano como «yo soy yo sin ser yo» (o en términos de Nishida, «el autodespertar del yo-y-tú») y, en cuanto al mundo en que dicho sujeto está situado, reconocer una duplicidad del mundo que normalmente nos pasa desapercibida y que implica una apertura infinita en el mundo cotidiano. Confío en que estos dos puntos principales se podrán descubrir en los tres artículos traducidos aquí al castellano.

Ueda Shizuteru
Kioto, enero 2004

Traducido por Raquel Bouso García

Nota a la presente edición

EN OCTUBRE DEL año 2000, Ueda Shizuteru pronunció la conferencia «La meditación zen: En busca del yo verdadero» en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, en el marco de las primeras jornadas del Seminario de Historia de las Religiones, bajo la dirección del profesor Amador Vega. Esa visita coincidió con otro hecho significativo para la recepción del pensamiento japonés contemporáneo en nuestro país, esto es, la aparición del libro del entonces profesor visitante en la misma universidad, James W. Heisig (Instituto Nanzan de Religión y Cultura, Nagoya, Japón), *Filósofos de la nada* (Barcelona, 2002),¹ que constituye no sólo la primera monografía en castellano sobre la Escuela de Kioto² sino posiblemente la primera obra de síntesis sobre este tema aparecida en una lengua occidental.

1. *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*, prólogo de R. Panikkar, Barcelona, 2002. [Trad. inglesa por el propio autor, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu, 2002].

2. Aunque se han publicado varios volúmenes monográficos, como el de Fritz Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst: Die Religionsphilosophie der Kyoto-schule und das Christentum*, Berna, 1982, o la edición de Grazia Marchianò, *La scuola di Kyoto. Kyoto-ha*, Messina, 1996, numerosos artículos, tesis doctorales y antologías de textos no pueden considerarse

Si bien ésa era la primera vez que Ueda visitaba España, desde que realizó sus estudios de doctorado en Alemania³ ha viajado con frecuencia Europa para impartir clases y pronunciar conferencias en universidades como las de Marburgo, Basilea, Bonn, Düsseldorf, Tubinga, Múnich, Viena o Zúrich, así como para participar en los encuentros anuales del círculo Eranos en Ascona (Suiza), nacidos bajo los auspicios del psiquiatra suizo Carl G. Jung. Fue su maestro Nishitani Keiji (1900–1990) quien orientó sus estudios hacia la mística medieval europea cuando estudiaba filosofía en la Universidad de Kioto.⁴ En esta universidad se formó, alrededor del filósofo Nishida Kitarō (1870–1945),⁵ la que está considerada la primera escuela filosófica origi-

obras de síntesis. Sobre la Escuela de Kioto (puesto que la obra de Heisig contiene la bibliografía más exhaustiva hasta la fecha de su publicación, nos limitamos a las referencias en castellano), cf. Jesús González Vallés, *Historia de la filosofía japonesa*, Madrid, 2000, y Amador Vega, «En los jardines de Kioto. Breve noticia sobre el pensamiento religioso moderno en Japón» y «Nihilismo de Oriente, nihilismo de Occidente», en *Zen, mística y abstracción*, Madrid, 2002, pp. 19–64.

3. Se doctoró en la Universidad de Marburgo con una tesis sobre el Maestro Eckhart publicada posteriormente con el título *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, 1965.

4. De Nishitani se ha publicado en castellano «El nihilismo como existencia», en *Antología de textos de filosofía japonesa moderna*, vol. 1, ed. y trad. por J. A. Jacinto Zavala, Michoacán, 1995, pp. 315–27, y *La religión y la nada*, trad. por R. Bouso, Madrid, 1999. Sobre Nishitani, además de las obras citadas sobre la Escuela de Kioto, véase Jean-Claude Basset, «Más allá del diálogo: Keiji Nishitani y la vía del Buda», en Id., *El diálogo interreligioso*, Bilbao, 1999, pp. 358–70; Ignasi Boada Sanmartín, «Keiji Nishitani: religió i nihilisme», en *Revista Catalana de Teologia*, xxiii/1 (1998) 85–107, y Marco Parmeggiani, «Autosuperación del nihilismo: Nishitani Keiji y Nietzsche», en Id., *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, 2002.

5. De Nishida, contamos con dos traducciones de su primera obra, *Zen no kenkyū: Ensayo sobre el bien*, trad. por Anselmo Mataix y José M. de Vera, Madrid, 1963, e *Indagación del bien*, trad. por A. Luis Bixio, Barcelona, 1995; *Estado y filosofía*, ed. y trad. por J. A. Jacinto Zavala, Michoacán, 1985, y «La

naria del Japón, la llamada «Escuela de Kioto», en cuya tercera generación de pensadores que han elaborado su pensamiento siguiendo la línea inaugurada por Nishida se suele incluir a Ueda Shizuteru.

Nacido en 1926 en Tokio, en la familia de un sacerdote de la escuela budista Shingon, Ueda había estudiado en el Monte Kōya, sede de dicha escuela, antes de dedicarse a la práctica zen con el maestro Kajitani en el templo de Shōkoku-ji en Kioto.⁶ A su regreso de Alemania, se dedicó a la enseñanza y sucedió a Nishitani en la cátedra de Filosofía de la Religión de la Universidad de Kioto, cargo que ocupó desde 1977 hasta 1989. Posteriormente, ha impartido clases en la Universidad de Hanazono y, como profesor emérito, en la Universidad de Kioto.

Sus escritos han sido recogidos hasta el momento en once volúmenes publicados por la editorial Iwanami.⁷ En lenguas occidentales, han aparecido numerosos artículos, sobre todo en alemán pero también en inglés, francés y recientemente en italiano,

experiencia pura», «Problemas de la cultura japonesa», «Discurso ante el Tennō: Sobre la filosofía de la historia», «Fundamentación filosófica de las matemáticas» y «Lógica del topos y cosmovisión religiosa», en *Antología de textos de filosofía japonesa moderna*, vol. 1, ed. y trad. por J. A. Jacinto Zavala, Michoacán, 1995. Sobre su obra, véanse: Juan Masià Clavel, «K. Nishida y su filosofía de la religión», en *Miscelánea Comillas*, 48 (1990) 427-440; «Filosofía del absoluto en K. Nishida», en José Gómez Caffarena y José M^a Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas: materiales para el estudio de la religión*, Barcelona/Madrid, 1992, pp. 137-147, y R. López Silonis, «Citas de algunos padres y teólogos medievales en las obras de Nishida Kitarō», en *Pensamiento*, 192/48 (1992) 481-496 y «La religión de Nishida Kitarō», en *Pensamiento*, 27 (1971) 31-58.

6. John C. Maraldo, «Zen, Language, and the Other. The Philosophy of Ueda Shizuteru», en *Kuroda Institute*, otoño/ invierno (1989) 21.

7. Vol. 1. *Nishida Kitarō*; vol. 2. *Experiencia y autodespertar*; vol. 3. *Basho* (lugar); vol. 4. *Zen: El ser humano fundamental*; vol. 5. *Visión panorámica del zen*; vol. 6. *Por el camino de «El buey y el boyero»*; vol. 7. *Maestro Eckhart*; vol. 8. *No-mística: el Maestro Eckhart y el zen*; vol. 9. *Cielo vacío/mundo*; vol. 10. *Fenomenología del yo*; vol. 11. *¿Qué es la religión?*

de los cuales ofrecemos al final del libro las referencias bibliográficas.

Los tres textos reunidos en la presente edición han sido seleccionados con la intención de ofrecer al lector una muestra representativa de las que pueden ser definidas como las tres grandes líneas de investigación de Ueda, tal como confirma el propio autor en su prólogo: el budismo zen («La práctica del zen»), la mística alemana («El Maestro Eckhart y el zen sobre el problema de la libertad y el lenguaje») y la filosofía de Nishida («El pensamiento de Nishida»).

Estos ensayos recogen algunas cuestiones fundamentales que constituyen su principal aportación a la filosofía actual: su crítica a la ontología substancialista de tradición occidental, desde una perspectiva que más bien gira en torno de nociones como «nada» o «relación» y que se refleja en modo particular en su comprensión de dos problemas básicos: el «yo» y el «lenguaje».

Para ilustrar su punto de vista sobre la cuestión del yo y del lenguaje y, más concretamente, con respecto a la «trascendencia», la «naturaleza» y el «otro», Ueda utiliza a menudo el relato clásico zen chino «El buey y el boyero». Este relato, que narra la búsqueda, captura y doma de un buey por parte de su boyero, viene a simbolizar la realización del «yo verdadero» o, en términos budistas, la propia «naturaleza original».

Se tiene noticia de cuatro versiones diferentes, una de cinco imágenes, otra de seis y dos de diez imágenes. De éstas últimas, se reproduce aquí la serie conservada en el monasterio Shōkokuji de Kioto.⁸ La ejecución de las pinturas de esta versión es atribuida al monje y pintor Shūbun (activo ca. 1432-1460), mientras que las caligrafías que las acompañan son obra de Zettai Chūshin (1336-1406), sexto abad del citado monasterio.

8. Cf. *The Ox and His Herdsman: A Chinese Zen Text*, trad. por M. H. Trevor (según la versión de Tsujimura/Buchner), Tokio, 1969. En castellano, Daisetz T. Suzuki, *Estudios sobre el budismo zen*, Buenos Aires, 1995, pp. 197-413.

En su interpretación del relato, Ueda se fija sobre todo en las tres últimas imágenes. Si las siete primeras son identificadas con las etapas de la práctica ascética de la meditación que conduce a una renuncia al mundo representada por el círculo vacío (la octava imagen), las dos siguientes, un paisaje y el encuentro entre un joven y un anciano, son leídas como el retorno al mundo cotidiano del yo transformado. La tradición zen ha visto en la última imagen la ejemplificación de la nueva etapa en la conciencia religiosa que define al budismo mahāyāna (corriente de la que surge el zen), es decir, la meditación convertida en compasión: una vez el boyero ha recorrido su camino y ha encontrado lo que buscaba, movido por la compasión ayuda a otros a que emprendan su propia búsqueda y recorran por sí mismos el camino que conduce al despertar. Sobre el camino del zen, Ueda ha escrito:

... Un camino es realmente un camino sólo para quien lo recorre. Este camino del yo es importante sólo para quien ha sufrido en su ego encerrado en sí y pese a todos sus esfuerzos no ha logrado liberarse de su «yo soy yo». El camino no obliga sino que más bien está desplegado y abierto de forma invitante.⁹

Ueda Shizuteru además de emprender este camino existencial ha desarrollado una reflexión filosófica sobre él a partir de conceptos clave como «autodespertar», «yo sin yo», «nada absoluta», «apertura infinita» o «doble modo de ser en el mundo», términos que reflejan su relectura tanto de la tradición espiritual occidental y asiática como del pensamiento filosófico de Heidegger, Nishida o Nishitani, entre otros, y dan cuenta de las dos influencias más decisivas que convergen en su perspectiva y que dan título a este libro: el zen y la filosofía.

9. «La fenomenología del sé nella prospettiva del budismo zen», trad. por C. Saviani, *Studi Filosofici*, XXV-XXVI, 2002-2003, p. 278.

Indicaciones para la lectura

Las palabras en japonés han sido romanizadas según el sistema Hepburn, y en el caso de los nombres propios se ha seguido además la convención japonesa de citar primero el apellido y después el nombre.

En cuanto a los nombres originales en chino, se da la lectura en pinyin y su versión japonesa.

Las notas de las traductoras y las referencias a las traducciones al castellano de las obras citadas por el autor aparecen entre corchetes.

Procedencia de los textos

«The Practice of Zen», en *The Eastern Buddhist*, 27/1 (1994) 10–29, trad. por R. Hadley y ed. por Th. L. Kirchner. Versión modificada por el autor de «El camino hacia el zen» [*Zen e no michi* 禅への道], en Sh. Ueda, *El budismo zen: el ser humano fundamental* [*Zen bukkyō: Kongenteki ningen* 禅仏教: 根源的人間], Tokio, 1993, pp. 293–316.

«Eckhart und Zen am Problem “Freiheit und Sprache”», en M. Kraatz (ed.), *Luther und Shinran – Eckhart und Zen. Joachim Wach – Vorlesung am 18. Oktober, 1984. Phillips-Universität Marburg*, III, núm. especial de *Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 31 (1989), pp. 21–92.

«Nishida's Thought», en *The Eastern Buddhist*, 28/1, 1 (1995) 29–47. Traducción de J. Van Bragt de la conferencia «El pensamiento de Nishida» [*Nishida Kitarō no shisaku* 西田幾多郎の思索], presentada en el simposio «Más allá de Oriente y Occidente», organizado por el Goethe Institut de Kioto en septiembre de 1991. Ahora, en *Experiencia y autodespertar: en busca del «lugar» de Nishida* [*Keiken to jikaku: Nishida tetsugaku no basho o motomete* 経験と自覚: 西田哲学の場所を求めて], Tokio, 1994, pp. 1–30.

Antes de concluir esta nota me gustaría agradecer las contribuciones de varias personas a la realización de este libro: Keiko Funahara su amabilidad por aclararme algunas dudas; al editor

Raimund Herder su interés por este proyecto y a Susana Arias la cuidadosa atención que le ha dedicado; al profesor James W. Heisig, su disponibilidad y su inestimable colaboración; y, especialmente, al profesor Amador Vega, su ayuda a lo largo de todo el proceso de edición de estos escritos y por haber despositado su confianza en mí para llevarlo adelante.

Raquel Bouso García

I

La práctica del zen

¿QUÉ ES EL ZEN? Podríamos responder que el zen es comer, dormir o cualquier otra de las cosas que hacemos. También podríamos sostener que el zen no es nada en absoluto, o bien podríamos apretar un puño y decir: «¡*Esto* es el zen!». En el zen, uno puede afirmar que una montaña es una montaña, o también afirmar, sencillamente, que una montaña *no* es una montaña. Sin embargo, tales respuestas —las maneras clásicas en que el zen se explica a sí mismo— son válidas únicamente para la persona que comprende verdaderamente el ser esencial del concepto mahāyāna «forma es vacuidad, vacuidad es forma». Toda palabra y toda acción de esa persona fluye de cierta fuente y, a su vez, despierta en nosotros el deseo de buscar dicha fuente.

Al tratar de decir algo sobre el zen, no pretendo seguir un enfoque ni tradicional ni estrictamente académico; probablemente, me situaré en algún lugar intermedio, en la línea de mis propios intereses y de mi experiencia. Como filósofo, mi formación en los campos de la ontología y la filosofía de la religión se basa en el estudio del pensamiento alemán moderno, especialmente de Kant, Hegel, Heidegger, Jaspers, Bollnow y Buber; mis intereses incluyen también al Maestro Eckhart y a otros místicos alemanes. Además de estas actividades intelectuales, también he practicado el zen durante unos cuantos años como seguidor

laico de la tradición Rinzai; diversas razones me llevaron a comenzar, pero, en cualquier caso, el zen pronto se convirtió en el centro de mi camino existencial.

Tuve la oportunidad de repensar este camino existencial desde la perspectiva de otra cultura durante mis prolongadas estancias, de unos seis años en total, en Alemania y Suiza; esta experiencia me condujo forzosamente a una nueva interpretación del zen, una interpretación más global que tomaba en consideración tanto el punto de vista de Occidente como el de Oriente.

Los pensamientos sobre el zen que presento a continuación surgieron de mi propia práctica del zen, de mis meditaciones filosóficas sobre ella y de mi estudio de los clásicos zen y de pensadores zen contemporáneos como D. T. Suzuki, Ōmori Sōgen y Sawaki Kōdō. De este modo, mi aproximación al zen es muy individual, contiene interpretaciones que difieren bastante de las de los actuales especialistas en el campo de los estudios del zen, la historia del pensamiento zen y los estudios budistas ortodoxos. Además, debo admitir que mis ideas se alejan bastante de las explicaciones tradicionales, basadas en la experiencia, proporcionadas por los maestros zen. En suma, mi intención es tratar de interpretar el zen desde un punto de vista humano (o tal vez sería mejor decir, entender la condición humana desde el punto de vista del zen). Digo esto porque siento que el zen asume todo lo que el hombre puede hacer o ser — asume la deshumanización y la «rehumanización», asume la crisis y la liberación, asume todo lo imposible, todo lo posible y todo lo que está más allá de la posibilidad— asume todas estas cosas, las lleva a su punto extremo y exclama: «¡Mira esas cosas!». En mi opinión, el zen es algo indescriptiblemente aterrador e indescriptiblemente fascinante, tal como aterradora y fascinante es la vida misma.

PRIMEROS CONTACTOS E IMPRESIONES

El zen, fundamentalmente, no es algo que pueda ser expresado con palabras. Tampoco yo estoy realmente cualifi-

cado para hablar desde el punto de vista de la tradición zen, pues no he seguido un aprendizaje monástico. Preferiría, por tanto, abordar el zen desde una perspectiva algo más personal, explicar cuestiones tales como, por ejemplo, cómo entré en contacto con él, cuáles fueron mis impresiones en aquel entonces y cómo evolucionó mi manera de comprenderlo a medida que practicaba la meditación y recibía instrucción zen.

Mi primer encuentro con el zen se produjo a través de los libros cuando tenía unos veintiocho o veintinueve años. La primera obra sobre el zen con la que me topé fue *Ciento una historias zen*, de Daisetz Suzuki (1943).¹ En ese volumen, Suzuki recrea las clásicas pregunta y respuesta zen (*mondō*), una a una, como acontecimientos vivos. El libro me fascinó y su lectura me absorbió por completo. Continué leyendo otros escritos de Suzuki y poco a poco empecé a estudiar los textos originales que él mencionaba.

Uno de los textos que leí bastante pronto fue *Sobre lo esencial del despertar repentino*, la recopilación de dichos de Dazhu Huihai (大珠慧海, jap. Daishu Ekai, s.d.), discípulo de Mazu Daoyi (馬祖道一, jap., Baso Dōitsu, 709–788). El texto hace referencia a numerosas anécdotas que me parecieron muy interesantes, como una sobre cierto estudioso idealista que fue a visitar a un monje zen. Algún tiempo después, se dispuso a marcharse alegando que debía dirigirse a su nuevo destino. Caminó junto al monje zen hasta la puerta del templo, donde este último le señaló una gran piedra y le preguntó: «Dime, esa piedra, ¿está en tu mente o fuera de ella?». El discípulo — que era un idealista para quien los diez mil dharma² son meras expresiones de la conciencia — respondió: «Está dentro de mi mente». El monje replicó:

1. Parte de esta obra apareció [traducida al inglés] en *The Eastern Buddhist* 11/1 (1978); 11/2 (1978) y 13/1 (1980).

2. [*Dharma* (sáns.; jap. 法 *hō*), término con múltiples significados en el budismo, «ley» u «orden»; «enseñanza» o «doctrina» (por extensión, la verdad universal proclamada por Buda); y, como en este caso, «cosa» (tanto como objeto de la percepción o del pensamiento).]

«¿De verdad? ¡Te va a resultar muy duro alcanzar tu destino cargado con una piedra tan pesada!». El discípulo se quedó profundamente impresionado por esas palabras y decidió quedarse junto al monje para practicar el zen.

Este relato nos indica algo acerca de la diferencia entre el zen y la especulación doctrinal. Yo mismo, como estudiante, no pude evitar sentir que el relato apuntaba hacia algo fundamental que quedaba fuera del alcance del esfuerzo académico.

Encontré otra historia interesante en el ensayo de Keiji Nishitani titulado «Nishida, mi maestro» (1951). Nishitani recuerda que, una vez, estando en casa de Nishida con D. T. Suzuki:

En un momento dado de la conversación, Suzuki declaró: «Esto es todo sobre el zen» y empezó a dar unos golpecitos en la mesa que estaba frente a él. Nishida lo encontró muy interesante. Al cabo de un tiempo, estando presentes otros invitados, mirando hacia donde estaba yo como si me dijera «tú lo sabes porque estabas allí», empezó a golpetear la mesa diciendo: «Como Suzuki dijo una vez, esto es todo lo que es el zen».³

Cuando leí esta anécdota, me pareció que el golpeteo resonaba fuertemente en mi propio corazón. Por algún motivo, esta historia me causó una honda impresión.

Así me fui familiarizando paulatinamente con el zen y empecé a preguntarme cuál sería la mejor forma de caracterizarlo. De algún modo, «libertad» me parecía, y aún me lo parece, la mejor palabra; Suzuki también usa la expresión «libertad creativa». Por supuesto, el concepto de libertad es amplio y contiene diversos significados. Cuando lo interpretamos desde el punto de vista de la filosofía europea (sobre todo de la filosofía europea moderna), tendemos a pensarlo en términos como lo originado por sí mismo, la autodeterminación y la espontaneidad. No obstante, la libertad en el sentido del zen es ligeramente distinta. Tiene

3. Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō*, trad. por Yamamoto Seisaku y J. W. Heisig, Berkeley, 1991, pp. 25-26. La presente traducción difiere ligeramente de la versión de Heisig.

una connotación más próxima a lo que podría ser expresado en japonés como una falta de restricción ilimitada (*jiyū jizai* 自由自在). Se trata de libertad en el sentido de estar completamente «abierto», completamente libre de cualquier impedimento. Podría ser algo parecido a lo que se refiere Heidegger cuando discute la libertad (*Freiheit*) en el sentido de apertura (*Offenheit*).

En algún lugar, en el verdadero núcleo de nuestra existencia, nos hallamos imperceptiblemente atados, imperceptiblemente contenidos. Nuestro verdadero modo de ser — todo lo que hacemos — está restringido. La libertad del zen es el sentimiento de que esas restricciones han de ser superadas y de que nuestra existencia debe ser abierta. En este sentido, un dicho de Dōgen, por el cual siento predilección, reza así: «Déjate ir y te llenarás hasta la saciedad». Esta «saciedad» es el sentimiento de apertura infinita que tiene lugar cuando uno se «deja ir». Sin embargo, si esta experiencia se queda simplemente en un sentimiento, se corre el riesgo de que se desvanezca con el tiempo. Así, lo que uno desea es comprender *qué* es esta «saciedad» ilimitada que tiene lugar cuando nos «dejamos ir». En este punto, por primera vez, el *qué* de esa experiencia se delimita y se define claramente. Es más, a pesar de esta delimitación, el sabor de la ilimitación originaria inaprehensible queda retenido, pues la definición surge desde la experiencia viva de «dejarse ir y llenarse hasta la saciedad».

Simultáneamente a este acto de comprensión o entendimiento, se da una especie de «cambio radical de postura» desde el sentimiento de ilimitación original, relacionado con el hecho de que dicho entendimiento sólo es posible a través de las palabras. Cuando se comprende algo por medio de las palabras, el sí mismo, el «yo» que realiza la comprensión, entra en escena, y tiene lugar un entrelazamiento o una adhesión entre la yoidad y las palabras. Como resultado, sólo consideramos real lo que puede ser comprendido a través de las palabras. El yo que comprende se aferra a ello, cada vez más, en un intento por confirmar su propia existencia y acaba por quedar atrapado por las mismas cosas a las que se aferra.

Una comprensión más profunda de esta situación requeriría una investigación fundamental en el fenómeno del lenguaje, un tema que no puedo abordar aquí. Con todo, me gustaría señalar una única cuestión: la misteriosa naturaleza de las palabras. Básicamente, las palabras se utilizan para representar hechos, pero cuando son empleadas de esta forma tiene lugar un extraño fenómeno: los hechos asumen la naturaleza original de las palabras mientras que las palabras en sí mismas caen en el olvido. En otros términos, un hecho es entendido a la luz de las palabras utilizadas para representarlo. Las palabras pueden incluso hacer existir «hechos» que no existen, como las mentiras y las fantasías. Si las fantasías no fueran expresadas con palabras, podrían no existir, y, una vez creadas, su existencia «irreal» pasaría a introducirse en el mundo de lo «real». Esto no sólo demuestra el poder creativo de las palabras sino también el peligro que entrañan. Existe un peligro adicional: las palabras son empleadas para definir distintos tipos de relaciones entre cosas y situaciones, pero, una vez desaparecidas las palabras en sí, se tiende a olvidar el hecho de que estas relaciones tan sólo son correlaciones verbales, y se acaba pensando que definen conexiones reales y existentes.

Cuando pienso en esas cuestiones, el golpeteo en la mesa de D. T. Suzuki me parece aún más interesante. Por medio de ese golpeteo, Suzuki no sólo destruye el mundo en que imaginamos que un hecho es un hecho porque es expresado con palabras, sino que también restablece el mundo en una nueva forma. Y lo hace de tal manera que uno siente como si el destruir y el restablecer formaran parte de un único movimiento esencial.

Veamos qué dice el propio Suzuki sobre la cuestión. Por una parte, contamos con la siguiente afirmación: «Si no derribamos nuestra conciencia normal, confortable y conceptualizadora, desde sus propias raíces, entonces no seremos capaces de penetrar en la verdad». Y, por otra: «Incluso si decimos que algo es sinsentido, puesto que se trata de una actividad humana, el propio sinsentido debe ser su sentido». Estas citas afrontan la

situación desde direcciones opuestas, pero podemos ver en ellas cómo el mundo establecido es derrumbado y reconstruido.

En todo caso, volvamos al relato de mi encuentro con el zen. He descrito cómo me topé con el zen gracias a los libros y cómo la fascinación que sentí sacudió lo más profundo de mi ser. Y he mencionado cómo la palabra «libertad» me parecía, entonces y ahora, la mejor descripción del zen. Sin embargo, esto no quiere decir que ello refleje cómo era mi vida en aquella época. En realidad, fue un período bastante triste para mí y me sentía menos libre que nunca. El zen me parecía una salida al punto muerto en que me encontraba, y esto, junto a muchas otras cosas, me llevó a comenzar a practicar la meditación zen (*zazen*) y la instrucción zen (*sanzen*).

Entre estas «otras cosas», quizás el factor más determinante de todos fue la influencia de otras personas. Creo que los demás ejercen una influencia decisiva en quien toma la determinación de empezar a practicar el zen. En mi caso, por ejemplo, lo que me indujo a comenzar no fue meramente el interés que sentía por las historias zen, ni la creencia de que el zen me proporcionaría un camino hacia la libertad; todas esas cosas jamás habrían constituido, por sí solas, una motivación suficiente para mí. Creo que lo único que puede *mover* realmente a una persona a creer que el zen puede ser el mejor camino, y a perseverar en él una vez emprendido, es una persona real que pueda servir de ejemplo vivo. D. T. Suzuki, cuyos libros me iniciaron en el zen, fue la persona que me inspiró este camino.

Lo cierto es que tan sólo coincidí con Suzuki en una ocasión. Sin embargo, el efecto que produjo en mí fue tan decisivo que cuesta de creer. Su influencia no procedía de sus libros (de los cuales he leído muchos) sino de algo que percibí en él, una especie de verdad viva de un alcance mayor de lo que soy capaz de expresar sobre el papel. Dos o tres ejemplos servirán para ilustrar lo que me impresionó tan profundamente de Suzuki.

El siguiente recuerdo pertenece a Mihoko Okamura, quien se ocupó de Suzuki durante muchos años y fue su secretaria hasta el final de su vida. Relata un episodio que ocurrió en su tercer

encuentro con Suzuki, cuando ella todavía vivía en Nueva York y él era profesor visitante en Columbia:

«Ya no puedo confiar en la gente. La vida me parece vacía» [dije].

El maestro (*sensei*) escuchó la súplica de esa chica con trenzas y tan sólo respondió:

«Bien». En aquel entonces pensé que ni afirmaba ni negaba lo que yo había dicho. Pero ahora me doy cuenta de que el eco de sus palabras que llegaba a mis oídos procuraba a mi corazón extraviado una nueva vida. *Sensei* tomó mi mano y la abrió, poniendo la palma boca arriba.

«¡Qué mano más bonita! Mírala con atención. Es la mano de Buda». Sus ojos brillaban mientras hablaba.

Y así finalizó aquella vez nuestra conversación. Bajo esas circunstancias empecé a recibir su ayuda para resolver mis problemas a la vez que yo ayudaba a *sensei* con su trabajo.⁴

La siguiente anécdota, de naturaleza ligeramente distinta, también pertenece a la época en que Suzuki enseñaba en la Universidad de Columbia. Un día, tras una conferencia, una mujer especialista en psicología empezó a hacer preguntas de forma bastante insistente sobre la relación entre el zen y el poder de la clarividencia. Al final, dijo: «Seguramente, Dr. Suzuki, usted es capaz de ver en la mente de otras personas». Suzuki replicó: «¿De qué sirve ser capaz de ver en la mente de otro? ¡Lo importante es conocer nuestra propia mente!» Se cuenta que con eso cesaron las preguntas de la señora.

El último suceso tuvo lugar cuando Suzuki, quien después de la guerra se había establecido en América, se encontraba en uno de sus breves viajes de regreso a Japón. Sus antiguos alumnos de Gakushū-in celebraban un encuentro en su honor. Uno de los que estaba en la fiesta le preguntó, de forma quizá algo impru-

4. Okamura Mihoko, «Wondrous Activity», trad. por Jeffrey Hunter, en Masao Abe (ed.), *A Zen Life: D. T. Suzuki*, Nueva York/Tokio, 1968, pp. 160-72, cf. p. 169.

dente: «¿Pueden los americanos entender realmente el zen?». La respuesta de Suzuki fue rápida como un rayo y directa a la cuestión: «¿Lo entiende alguno de *vosotros*?». Ninguno de los presentes jamás olvidaría ese momento en toda su vida.

Estas anécdotas pueden ser consideradas como ejemplificaciones de la acción de la compasión y de la sabiduría (dos de los conceptos fundamentales del budismo mahāyāna), el primer ejemplo expresaría la compasión y el último la sabiduría. Muestran el redescubrimiento claro y directo de Suzuki del meollo de esos dos conceptos durante su vida y su trabajo en Occidente. Es en esas respuestas espontáneas, cara a cara, sin pararse a pensar, en las que la «persona» de Suzuki (su *nin*人, en términos zen) se manifiesta de forma más clara y natural. Por supuesto, la palabra escrita es importante, pero lo que logra que *creamos* en algo realmente es ese acto vibrante, libre y no premeditado de un ser humano vivo.

En los sutras mahāyāna se dice que la vacuidad es forma y que la forma es vacuidad. El percibir verdaderamente que la forma es vacuidad, se denomina «la Gran Sabiduría»; el percibir verdaderamente que la vacuidad es forma, se denomina «la Gran Compasión». Pese a que desde la antigüedad se han dado distintas respuestas a la pregunta «qué es el zen», una de las propuestas básicas es la que dice que el zen es la sabiduría que se hace manifiesta a través del recogimiento (jap. *zenjō* 禪定, sáns. *samādhi*). Esto no significa poner el acento únicamente en la sabiduría, pues la sabiduría que se manifiesta de esta forma está imbuida de compasión. Cuando uno entra en el estado de *samādhi*, se convierte en la «nada» (*mu* 無) de *śūnyatā*, en donde «vacuidad es forma, forma es vacuidad»; cuando emerge del *samādhi*, sabiduría y compasión actúan a la vez. Si hablamos desde el punto de vista de la compasión, puede decirse que la mente, penetrada por *mu*, se conmueve verdaderamente.

Como hemos visto en las anécdotas sobre Suzuki a las que nos hemos referido, la Gran Sabiduría y la Gran Compasión implican la capacidad de hacer lo que realmente es necesario para ayudar a alguien en una situación específica, concreta. Para que

la sabiduría y la compasión actúen juntas de esta manera es absolutamente necesario practicar continuamente en medio de los sufrimientos de la vida cotidiana. Sin una práctica así —conocida en el zen como la aplicación del zen a la vida cotidiana (*nichi-jō kufū* 日常工夫)— ni la Gran Sabiduría ni la Gran Compasión podrán nunca actuar a través de nosotros.

PRÁCTICA

A continuación hablaré de las prácticas básicas del zen: el *zazen* y el *sanzen*. En mi argumentación sobre estos dos elementos básicos no consideraré el zen como una tradición abstracta sino, más bien, como un fenómeno humano, algo que entra en contacto con la naturaleza básica de la existencia humana.

El zen está vinculado a un nivel fundamental con la «práctica» (*gyō* 行). Aunque quizá no pueda decirse que la práctica *equivale* al zen, el zen sin práctica sería como una religión sin la oración. Entonces, ¿qué es la práctica? En sentido estricto, la práctica como *gyō* no es una forma de comportamiento o un tipo de actividad. Tanto el comportamiento, en cuanto componente instintivo de nuestro ser orgánico, como la actividad, en tanto que medio para realizar los deseos de nuestra conciencia orientada hacia un fin, implican motivaciones bien definidas y llevadas a cabo «en el mundo». La práctica es algo distinto. Desde luego, implica una forma específica de disciplina que está relacionada con un concepto religioso, pero no se limita a ello. La práctica también es cierto modo de ser que conforma la manera en que vivimos nuestra vida cotidiana y la manera en que manejamos las diferentes situaciones que conlleva.

Sea como fuere, las prácticas fundamentales del zen son el *zazen* y el *sanzen*, y por tanto, me gustaría examinar lo que significan. En primer lugar, debe ser recalcado que *zazen* y *sanzen*, básicamente, no son algo dissociable. En términos prácticos, el entrenamiento zen es cuestión de sentarse en *zazen*, levantarse para ir al *sanzen*, después volver del *sanzen* para reanudar el *zazen*. La repetición de este proceso constituye la praxis zen

oficial y si se desecha uno de los dos aspectos, entonces, la práctica deja de ser genuina.

Zazen

Teniendo esto presente, empezaré discutiendo el zazen. El budismo define las posturas básicas del cuerpo como caminar, estar en pie, sentarse y yacer. Nuestra existencia concreta en el mundo se expresa a través de estas cuatro posturas corporales; ellas expresan en forma visible nuestra «postura», nuestro modo de ser, con respecto al mundo. De las cuatro, sentarse siempre ha sido considerada la postura principal en el zen, o, mejor dicho, en el budismo en general. A partir del estar sentado como postura básica, se despliega la totalidad de caminar, estar en pie, sentarse y yacer. Y cada una de esas posturas está, a su vez, contenida en el sentarse.

Esto puede parecer trivial pero refleja algo fundamental en la actitud del budismo. En antropología, la postura erguida es considerada como la característica determinante de la existencia humana, la característica que hizo posible el desarrollo de las diferentes culturas del mundo. Con la postura bípeda, nuestras manos quedaron libres, proporcionándonos la «apertura» necesaria para trascender nuestro entorno biológico y transformarlo en un mundo humano. Incluso hoy en día, éste es un principio antropológico incontrovertible. Teniendo en cuenta esta visión de la postura vertical como la base de la superioridad humana, me parece significativo que el budismo conceda la categoría de postura principal al estar sentado, una postura que efectivamente anula la postura de estar en pie.

En Japón, existen tres maneras tradicionales de estar sentado. Una es sentarse erguido con una pierna cruzada (*agura*), la segunda es sentarse erguido con una pierna doblada debajo de la otra (*seiza*), y la tercera es sentarse con las piernas dobladas en la posición del loto, medio o completo (*zazen*). Cada una de esas maneras de sentarse tiene un significado propio que expresa un modo de ser en el mundo particular. Básicamente, *agura* puede ser considerada una postura de relajación. *Seiza*, por el

contrario, es una postura formal: es la postura escogida en las ocasiones que requieren demostrar buena educación y corrección. Sin embargo, la postura del loto combina algo de la relajación de *agura* y la tensión de *seiza*. Por supuesto, al principio es doloroso mantener las piernas cruzadas pero, una vez uno se ha acostumbrado, el *zazen* es, de hecho, como dice el zen, «la puerta fácil al *Dharma*». El reposo que experimentamos en esta postura no es la relajación que asociamos con *agura*, más bien, como acabamos de explicar, es un reposo que combina las cualidades de *agura* y *seiza*. Esta fusión de relajación y tensión es, en sí misma, la expresión concreta de determinado modo de ser, el modo de ser que es en el mundo y, sin embargo, trasciende el mundo.

En el *zazen*, se coloca una mano sobre la otra y las piernas están cruzadas. Es algo sencillo que, sin embargo, me parece enormemente relevante. Disponer nuestras manos y piernas de ese modo viene a ser, literalmente, atarnos a nosotros mismos en una unidad integrada. De esta forma, la posición es una expresión concreta del estado de concentración; es más, es una concreción de la apertura del yo concentrado. En japonés, contraponemos los términos «determinado» o «resuelto» (*isshin* 一心) y «sin objeto» o «sin propósito» (*mushin* 無心); en el *zazen* alcanzamos la determinación, entonces la abandonamos por un estado de irresolución, un estado en que las circunstancias se revelan tal como son, sin nada añadido. Así, en el *zazen* se pasa de sentarse con las manos y las piernas colocadas en un modo —la expresión concreta de la concentración— a un estado en el que el yo concentrado desaparece. Es aquí donde el *zazen* se halla vinculado al concepto de reposo.

El hecho de disponer nuestras manos y piernas de esta manera también demuestra, de forma específica, que no *hacemos* nada con ellas. Este hecho también es extraordinariamente significativo. La razón de que la postura vertical sea considerada la base de la superioridad humana es, tal como se ha explicado, que esta posición libera nuestras manos para *hacer* cosas y ello evita que quedemos atrapados en nuestro medio biológico gracias a la

creación de una cultura humana nueva. Con todo, al hacerlo, la humanidad misma se sitúa en el centro de la existencia y pasa a imponer, cada vez más aceleradamente, esta estructura antropocéntrica en todo el mundo. Me parece que un simple vistazo al estado del medio ambiente basta para que comprobemos a dónde nos ha conducido tal actitud.

Por el contrario, el sentarse con las manos y las piernas inmóviles anula todos los medios de superioridad biológica del hombre y le devuelve, por un momento, al punto de «no hacer». Desde luego, esto implica una especie de actividad inversa: un *hacer del no hacer*. Pero en el *zazen*, incluso este hacer queda finalmente anulado por el no hacer, y la cuestión llega a ser verdaderamente «no hacer nada». El *zazen*, de hecho, puede ser considerado la expresión concreta de un completo «no hacer nada». El *zazen* se convierte, por así decirlo, en una huida de nuestra humanidad, o en términos religiosos, un «arrepentimiento» de nuestra propia existencia humana.

No obstante, en mi opinión, aquí aparece una cuestión aún más fundamental que ésta. Antes de que sea alcanzado el estadio de no hacer, se llega a una parálisis por la cual se es *incapaz* de hacer nada. El mismo Buda la experimentó. Él estudió filosofía y dominó todas las prácticas religiosas de su tiempo, pero aun así no era capaz de alcanzar la liberación. Finalmente empezó a practicar *zazen*, prometiendo que esa vez no se levantaría hasta que hubiera alcanzado la liberación total. El *zazen* es menos una cuestión de decidir no hacer algo que de llegar a un punto muerto en el que ya no se es *capaz* de hacer nada. Es más, esta parálisis —denominada en el zen «bola de duda» (*gidan* 疑團)— sobreviene de forma natural cuando madura el propio *zazen*.

De este modo, el *zazen* puede ser considerado una expresión concreta de ese punto muerto. Sin embargo, en la práctica del *zazen* —y esto es de vital importancia— la respuesta a ese punto muerto ya está presente, de forma concreta, desde el principio; el verdadero modo de ser ya ha sido realizado. Esto sucede cuando el *zazen* es genuino.

Lo dicho anteriormente está relacionado con el énfasis de la meditación zen en el hecho de mantener los ojos medio abiertos. Los ojos, aunque permanezcan abiertos, no miran nada en particular, simplemente están abiertos a una apertura luminosa, una apertura que no pertenece a la clase de apertura en la que el yo es el centro. Cuando estamos en pie, también estamos abiertos al mundo, pero se trata de una apertura centrada inevitablemente en el yo y, por tanto, limitada al yo. En cambio, al estar sentado con las manos y las piernas inmóviles, sin mirar nada en particular, estando meramente en presencia de la luminosidad, no se es el centro sino que, sencillamente, se está abierto a la apertura infinita. Puede que esto nos parezca un estado ensimismado pero, en realidad, es mucho más significativo que eso: es un estado de no confrontación, en el cual ninguna cosa es considerada como un objeto. Además, éste es un modo de ser que se actualiza físicamente en la práctica del *zazen*.

Durante el *zazen*, también se insiste en que la columna vertebral debe mantenerse recta, otro hecho que encuentro sumamente interesante. En este caso, la dirección de verticalidad es claramente inmanente e implica un movimiento potencial de arriba y abajo. A pesar de que, momentáneamente, el movimiento es nulo, es obvio que moverse es posible — en tal posición uno puede alzarse en cualquier momento.

Respirar también es importantísimo. El *zazen* no emplea una técnica especial de respiración, se respira de forma natural, aspirando y expulsando el aire suavemente. Al parecer, ciertas tradiciones como el yoga utilizan métodos especiales de respiración en sus prácticas religiosas, los cuales comportan dirigir la respiración hacia ciertas partes del cuerpo, pero esto no sucede en el zen. En el zen la respiración se libera naturalmente, mas con plena conciencia, en la apertura infinita; uno deja salir el propio yo, muere completamente, luego deja que la respiración fluya de nuevo y vuelve a la vida. Es una especie de intercambio infinito entre lo interno y lo externo.

El zen contiene cierto número de expresiones oportunas referidas a la respiración, nacidas de la experiencia real. No recuerdo

exactamente dónde la leí pero, por ejemplo, una habla de seguir tu respiración infinitamente con el ojo de la mente mientras exhalas el aire. Esto refleja la unidad entre la respiración sosegada y la plena conciencia.

Existe otra expresión relativa a la práctica de sentarse en *zazen* en general. Dice así: «Tranquilo, sereno y firme como el Monte Fuji encumbrado en el cielo sobre el mar oriental». Según tengo entendido, son palabras de Harada Sogaku Rōshi (原田祖岳, 1871–1961). Aun llanas y simples, dan en el clavo. De hecho, el *zazen* debe ser «tranquilo» y «sereno». Y «firme» (lo que va unido al hecho de sentarse con la columna vertebral erguida y recta), de modo que el conjunto viene a ser «como el Monte Fuji encumbrado en el cielo sobre el mar oriental». En cualquier caso, la firmeza del *zazen* no es la de una cuerda tensada. No se trata de una firmeza meramente física, sino que refleja algo ilimitado que surge de la Tierra misma y que posee simultáneamente una quietud perdurable. El *zazen* es la expresión concreta del estado de conciencia concentrada, pero contiene, además, la desaparición de toda tensión una vez dicha concentración ha sido alcanzada. Para la persona que lo practica, el *zazen* es una vía completamente libre de forma y una vía que debe ser aprendida a través del cuerpo.

Deberíamos añadir que el *zazen* no es meramente un estado o una condición. El *zazen* es verdadero *zazen* cuando la condición de plena conciencia cristaliza en una interrogación infinita sobre el «qué» de dicha condición. Es absolutamente vital que alcancemos, y *lleguemos a ser* plenamente, este punto muerto. Al mismo tiempo, el *zazen* es la expresión completamente realizada y concreta de la solución a ese punto muerto; en el *zazen*, el cuerpo ya expresa la apertura y el «ser-tal-como-se-es», lo cual en sí mismo es la respuesta a la pregunta original. Si queremos llevar el asunto aún más lejos, el *zazen* no es tanto una cuestión de preguntar o responder como de llegar a ser plenamente *mu*; la pregunta y la respuesta implícita en ese estado se ponen de manifiesto cuando nos ponemos en pie tras el *zazen* y nos dirigimos al *sanzen*.

Antes de pasar a examinar el *sanzen*, me gustaría referirme brevemente a una última cuestión con respecto al *zazen*. En el zen se explica claramente que la práctica no es un «atletismo espiritual» con el que intentar alcanzar, a través del propio esfuerzo, una especie de objetivo espiritual. Éste es un aspecto importante que ha sido recalcado en una gran variedad de interesantes expresiones características del zen. Por un lado, el zen remarca la inutilidad del *zazen*: «¡Aunque practiques *zazen*, nada saldrá de ello!». Por otro, afirma: «Al practicar *zazen* verdaderamente, uno ya es Buda». Lo que se pretende decir con esto, desde enfoques distintos, es que uno no *llega a ser* Buda a través del *zazen*, sino que simplemente pone al descubierto que ya *es* Buda. Amonestaciones tan esenciales en el zen como «¡Practica sin practicar!», o «¡Practica sin buscar!» son, en gran medida, fruto de ese mismo aspecto.

Sanzen

La palabra *sanzen* es empleada en sentido amplio y en sentido estricto. El sentido amplio alude a la práctica del zen en general (en cuyo caso, comprende también el *zazen*). El sentido estricto —del que me ocuparé aquí— se refiere al método de instrucción según el cual se recibe un *kōan* del propio maestro y, después, al final se vuelve ante el maestro para presentarle la propia comprensión del *kōan* (o dicho de forma más exacta, se *llega a ser* la comprensión y eso es lo que el maestro debe aprobar). A continuación, me gustaría examinar detenidamente el momento de alzarse del *zazen* y pasar al *sanzen*.

Consideremos primero las implicaciones que conlleva el hecho de alzarse del *zazen*. En el budismo hay un término técnico para referirse a ello: salir del *samādhi* (*shutsujō* 出定), término que se contrapone a entrar en *samādhi* (*nyūjō* 入定). El zen enseña que *shutsujō* no consiste en abandonar el *zazen*, sino que es el mismo *zazen* el que empieza a moverse. En ese instante tiene lugar algo completamente nuevo. El *zazen* es, como hemos explicado antes, «no hacer», de modo que durante el *zazen* no sucede «nada». Puesto que nos ponemos en pie desde ese estado

de nada, el ponerse en pie puede ser visto como una especie de acontecimiento originario. Este acontecimiento viene acompañado por varios fenómenos asociados con él; me gustaría considerar en particular dos de ellos relacionados con la condición fundamental del ser humano.

El primero es el hecho de que, en el momento en que nos levantamos, hay *objetos*, esto es, hay cosas separadas del yo que se alza y situadas frente a él. El *zazen* es el modo de ser en que uno no se confronta con ninguna cosa; simplemente, se está abierto en una apertura infinita y como tal no posee un yo. Sin embargo, una vez alzados, existimos como nosotros mismos frente a otros objetos, lo cual es un modo de ser fundamentalmente nuevo y diferente.

El segundo hecho es que, cuando uno se alza desde la apertura infinita del *zazen*, vuelve a una existencia «en el mundo». Es el mundo de la existencia humana en el sentido al que se refieren Max Scheler y Martin Heidegger. Podríamos denominarlo «una esfera de significado omniabarcadora»: el mundo como un espacio único, cohesionado e interrelacionado. Y, con todo, este mundo al que regresamos —y en esto se diferencia de las descripciones de Scheler y Heidegger— está cercado por la apertura infinita que experimentamos en el *zazen*. Somos en el mundo y, sin embargo, al mismo tiempo, permanecemos de algún modo en la apertura infinita que envuelve y trasciende el mundo. Así, para el yo que sale del *zazen*, el mundo parece dual. Esto no quiere decir que haya dos mundos —el mundo es tal como es y, aun así, está imbuido por una apertura infinita. Esto confiere a nuestra existencia en el mundo una cualidad infinita que nos conduce a un modo de ser por el cual vivimos en el mundo y, a pesar de todo, trascendemos (o quizás, penetramos en) el mundo. El «actor» existe como un yo en el mundo y, al mismo tiempo, penetra en la apertura infinita en la que no existe el yo; por ello, se podría llamar a este actor «un yo que no es un yo».

Antes he mencionado el hecho de que, cuando uno se alza del *zazen*, aparecen objetos que se oponen al yo. En tanto que la escena de la confrontación mutua es el mundo dual que acabo de

describir — el mundo imbuido por la apertura infinita — ahora debemos considerar la naturaleza de estos objetos y el modo de ser en el cual «se oponen» al yo.

Partamos una vez más del hecho de que esos «objetos que se nos oponen» aparecen cuando nos alzamos del *zazen*. La manera en que nos encontramos con estos objetos depende de la profundidad de nuestro *zazen*; por ejemplo, es bastante probable que, cuando nos hayamos levantado tras un *zazen* particularmente profundo, veamos a alguien que en el mundo cotidiano es amigo nuestro como si fuera un *bodhisattva*. Normalmente, el modo en que experimentamos los objetos con que nos encontramos viene determinado por la naturaleza del lugar en que acontece el encuentro (o — dicho de forma más precisa — por la red de significados interrelacionados que penetra el mundo). Sin embargo, en este caso, el mundo que forma el lugar del encuentro está rodeado por una apertura infinita y posee una profundidad infinita. Así, los objetos encontrados son experimentados en toda su profundidad (dependiendo, nuevamente, de la profundidad del propio *zazen*).

Entonces, para la persona que se levanta del *zazen*, todas las cosas que se confrontan con el sujeto y todas las cosas confrontadas por el sujeto son — para decirlo en términos budistas — budas, *bodhisattvas* y seres sentientes. Cuando nos levantamos del *zazen*, asoma a lo lejos algo personal, algo repleto de la ilimitación de la apertura infinita y la profundidad infinita. Ese algo se presenta a sí mismo bajo la forma de los diferentes budas. El que es en el mundo (el mundo cercado por la apertura infinita) se presenta bajo la forma de los seres sentientes. En ese momento, uno se siente llamado a «prometer a todos los budas que trabajaré por causa de todos los seres sentientes». Y éste es el modo de ser del *bodhisattva*. Su tarea no es, en modo alguno, fácil y sólo puede ser lograda a través de la práctica.

Examinemos a continuación cómo tratamos con los objetos con que nos encontramos cuando nos levantamos del *zazen*. La respuesta principal a esos objetos es el culto. A menudo se afirma que el culto no tiene cabida en el zen, pero no es así. En

realidad, considero que el culto es una de las prácticas fundamentales de la vida monástica zen. Por ejemplo, cuando quien practica el zen se levanta del *zazen*, él o ella siempre rinde culto. Si le preguntásemos si sus reverencias son para Buda, podría contestar de distintas formas. «No estoy rindiendo culto» es una de las respuestas posibles, como la de Huangbo Xiyuan (黄檗希運, jap., Ōbaku Kiun), «Sin buscar a Buda, sin buscar al *Dharma*, sin buscar a *Sangha*, simplemente rindo culto, sólo eso».⁵ Cuando alguien rinde culto, «sólo rinde culto». En definitiva, el yo, cuando se enfrenta a un objeto después de haberse levantado del *zazen*, vuelve otra vez al estado de nada y, desde esta condición de profundidad ilimitada, recibe nuevamente al objeto. Eso es el culto; podríamos denominarlo, en el lenguaje de los estudios religiosos, el más sencillo y más básico de los rituales.

El culto es la aceptación del hecho fundamental de que «el otro» existe. Alguien podría decir incluso que el culto lo es todo pero, una vez aparece esta dualidad, tiene lugar un sinfín de cosas que hace que ya no sea suficiente con el culto. En concreto, la confrontación con «lo que es en el mundo» entraña un arduo problema: puesto que la condición más básica y primaria del enfrentamiento cara a cara es que adopta la forma de «Yo y Tú», sí mismo y otro, entonces, ¿cómo asumimos al otro *como* otro que no es yo? Es más, el yo, a su vez, debe ser expresado *como* sí mismo, pues si se omite algún aspecto no se obtiene la relación yo-otro. El encuentro yo-otro necesita de la *actualización* clara e inmediata, en todas y cada una de las situaciones, del hecho de que el yo es yo, incluso si asume al otro como otro.

Si hacemos una breve incursión en la lógica, alguien podría decir que el encuentro entre el yo y el otro implica, desde el principio, la cuestión fundamental «¿Quién eres tú?». Deberíamos ser capaces de responder en el acto «*Éste* es quien soy yo».

5. [*Sangha*: comunidad monástica budista, instituida en la antigüedad por el mismo Buda. Constituye, junto con el Buda y sus enseñanzas (*Dharma*), el triple refugio contra el sufrimiento (*dukkha*) ligado a la existencia.]

De ahí que el encuentro mutuo sea una situación enormemente problemática que comporta la recepción del otro que no es el yo y, simultáneamente, la presentación del yo que es independiente del otro.

Por tanto, podemos decir que el encuentro yo-otro posee el carácter fundamental de un *mondō* zen. Por ejemplo, cuando cierto monje se presentó ante el Sexto Patriarca Huineng (慧能, jap., Enō, 638–713) y le dijo que deseaba estudiar zen, el patriarca le preguntó: «¿Quién es el que ha venido aquí de esa manera?». Es decir, «¿Quién es el que aparece así ante mí?». Aunque podríamos considerar que se trata de una de las típicas preguntas enigmáticas del zen, sería más apropiado contemplarla como la pregunta fundamental que surge cuando una persona se encuentra con otra. El *mondō* puede verse, sencillamente, como la forma en que el zen aborda esta cuestión fundamental.

Con todo, la confrontación mutua entre el yo y el otro no se agota con eso. Cuando alguien se ha levantado del *zazen* y ha de vérselas con los encuentros que tienen lugar en el mundo, las cosas del mundo — pues éste *es* un mundo de cosas — aparecen en medio del yo y el otro. En el *zazen* no hay cosas pero, cuando nos levantamos y nos enfrentamos unos con otros en el mundo, nos vemos rodeados por las cosas que existen entre el yo y el otro, y se plantea la cuestión por ambas partes de qué hacer al respecto. Es decir, ambas partes deben preguntarse no sólo «¿Quién eres tú?» sino también «¿Qué deberíamos hacer con respecto a esas cosas?». Se cuenta que un maestro zen preguntaba en cada uno de sus encuentros «¿Qué es esto?». En efecto, reunía a todo lo que hay en el mundo en un único interrogante. No creo que tampoco esto deba ser interpretado como una más de las excéntricas preguntas zen, sino más bien como una expresión clara, en forma de pregunta, del hecho de que, mientras estamos en el mundo, las cosas del mundo son nuestro problema.

De ahí que contemos con la pregunta por el «ser en el mundo», que consta de los temas del yo y el otro, nuestra relación con las cosas y la interrelación entre estos diversos aspectos; asimismo, contamos con la respuesta a esta pregunta, que

nos proporciona la penetración de este mundo por la apertura infinita. La repetición de esta pregunta y esta respuesta en el espacio entre el yo y el otro comprende el verdadero significado del *sanzen*.

Como hemos visto, cuando alguien se levanta del *zazen* se confronta con el otro y de este hecho se deriva un problema. Además, de las cosas del mundo en el que acontece el enfrentamiento también se sigue otro problema. Es en el contexto de esta realidad donde se originaron el *mondō zen* y el *sanzen*, y donde siguen siendo practicados.

Antes me he referido al mundo en el cual uno se alza del *zazen* como un mundo que posee una naturaleza dual, que puede ser caracterizada, en términos heideggerianos, como un «ser-en-el-mundo» imbuido por una apertura infinita. La existencia mundana puede ser interpretada como el *locus* del problema, mientras que la respuesta a este problema puede ser hallada en la apertura infinita que penetra en esta existencia. Sin embargo, que uno pueda actualizar esa respuesta ya es otra cuestión.

Como hemos observado antes, la práctica del *sanzen* consiste en recibir del maestro un *kōan* y, durante los encuentros sucesivos, que sea sometida a revisión la propia comprensión de los *kōan*. Me gustaría explicar de forma sencilla qué implica el *kōan*. En la secta Rinzai del budismo zen, el *kōan* que se propone con más frecuencia a los principiantes — el *kōan* conocido como «la primera barrera» — es «*Mu*» de Zhaozhou. Este *kōan*, uno de los muchos que vienen asociados al gran maestro Zhaozhou Congshen (趙州從諗, jap., Jōshū Jūshin, 778–897) de la dinastía Tang, es el Caso I de la recopilación *La barrera sin puerta* (無門關 *Wumenguan*, jap. *Mumonkan*).⁶

Un monje le preguntó a Zhaozhou: «¿Tiene un perro naturaleza búdica, o no?»

Zhaozhou dijo: «*Mu*»

6. [Cf. trad. cast., *Barrera sin puerta*, trad. por Ana María Schlüter, Brihuega, 1993².]

El propósito de este *kōan* es que el discípulo averigüe el significado de *mu* (que quiere decir «no» o «nada»). Debe «investigar» el *kōan* con toda su atención y con un único propósito. Cuando llegue a ser uno con *mu*, el discípulo alcanzará la liberación de las ataduras de la ilusión (*gedatsu* 解脱); también podría ser definido como libertad o conocimiento del yo verdadero. La finalidad del trabajo con el *kōan* no es la aplicación práctica de la teoría budista — en otros términos, no se intenta resolver la cuestión de si un perro tiene o no la naturaleza de Buda. Se intenta, a través de la identificación con el *mu* de Zhaozhu, abrirse camino a través de las ataduras de la discriminación y de la forma más concreta posible. Tal como se dice en la *Barrera sin puerta*, debe investigarse *mu* día y noche como si el propio cuerpo fuera por entero una enorme bola de duda.

Ésta es la forma básica de la práctica del *kōan*. Sin embargo, sería un error tratar de entender todo el zen a partir de dicha práctica. El verdadero significado del zen estriba en «dejar caer cuerpo y mente» (*shinjin datsuraku* 身心脱落). No importa lo alta que se erija ante nosotros la «primera barrera» de *mu* tan sólo se pretende que el *kōan* comporte la libre actividad de la sabiduría fundamental. Como se expresaría en los textos clásicos zen: «El zen es la actividad de la sabiduría que aflora del *samādhi*».

Con esta intención, el maestro zen le presenta al estudiante numerosas variaciones del *kōan mu* en determinadas ocasiones durante su formación. El estudiante puede ser interrogado para *probar* que ha visto *mu* o que ha captado *mu* y la lleva consigo. O bien, el maestro puede explicarle al estudiante que en otra ocasión, cuando se le preguntó a Zhaozhu si un perro tiene naturaleza búdica, éste respondió «*u*» («sí» o «alguna cosa»). Entonces, el maestro le pedirá que averigüe el significado de dicho *u*. O incluso puede ir más lejos y pedirle al estudiante que examine lo que *precede* tanto a la pregunta del monje como a la respuesta de Zhaozhu (de acuerdo con la idea de que una vez se ha empezado a preguntar y responder ya es demasiado tarde).

De esta manera, el maestro presenta los diferentes aspectos, formas y niveles del *kōan*, de modo que la sabiduría liberada (la

sabiduría realizada, activa, del maestro) interviene para ayudar a activar la misma sabiduría en el estudiante (cuya sabiduría es todavía potencial). Esta sabiduría es fundamentalmente no-discriminatoria, pero puesto que responde a las circunstancias, sería mejor denominarla «sabiduría discriminatoria no-discriminatoria». A lo largo de toda su historia, el zen ha sido transmitido de maestro a discípulo de esta forma directa, práctica. El *locus*, por así decir, en que tiene lugar este tipo de *kōan* es el sistema de *kōan* con sus varios niveles: *hōshin* 法身, *kikan* 幾関, *gonsen* 言詮, *nantō* 難透, y *goi* 五位. El *kōan mu* de Zhaozhu sirve como fundamento a toda esta estructura.

Hoy en día, casi todos los *kōan* que se dan a quien practica zen tienen una doble naturaleza: en cierto sentido, el maestro y el discípulo reproducen los *mondō* pregunta-respuesta que acontecieron en el pasado y, a su vez, son acontecimientos inmediatos que tienen lugar por primera vez en el espacio destinado al *sanzen*. Como tales, actúan como problemas «de intensificación del potencial» para el estudiante. Lo que sirvió como respuesta en el contexto del intercambio original, en el contexto del *sanzen*, se convierte en una nueva pregunta y, de esta forma, la llama viva del zen se transmite de generación en generación. El pasado, expresado como una pregunta para el presente, se convierte en presente; la antigüedad se hace contemporánea al darle voz en la forma de pregunta y respuesta.

Incluso esta breve mirada revela la diferencia fundamental entre el *zazen* y el *sanzen*. En el *zazen*, donde no hay ninguna oposición, tan sólo existe el individuo. O mejor dicho, en el estado en que el individuo es *mu*, incluso el individuo ha desaparecido en la vacuidad del *zazen*. Por otro lado, en el *sanzen*, un individuo se enfrenta a otro en el límite entre uno y otro. El *zazen* es un silencio total, un continuo profundizar en la quietud; el *sanzen* tiene que ver con las palabras, palabras nacidas del silencio del *zazen*. El encuentro «en el límite» del *sanzen* requiere hablar poco —una palabra o una frase bastan para transmitir todo lo que el maestro necesita saber. Hasta el silencio se convierte en «palabra», ya sea el silencio que indica una simple inca-

pacidad para responder o el silencio activo que constituye una respuesta en sí mismo. En el *zazen*, no se «hace nada»; en el *sanzen*, quien practica *debe* hacer algo. Levantar un dedo o el parpadeo de un ojo pueden adquirir una gran relevancia — el cuerpo mismo se convierte en un medio de expresión concreto.

Lo que cobra una importancia decisiva en la estructura de la praxis zen es la complementariedad de los dos elementos contrarios del *zazen* y *sanzen*. Para decirlo de forma más precisa, la práctica zen es la repetición del ir del *zazen* al *sanzen*, y del *sanzen* volver al *zazen*. Este ciclo es el mismo que el que va desde la vacuidad a la oposición y retorna a la vacuidad; desde el silencio a las palabras y el retorno al silencio; desde el reposo a la actividad y el retorno al reposo. A través de esta repetición la vacuidad se vuelve cada vez más libre de las cosas, la oposición se vuelve más clara, el silencio más profundo y las palabras más expresivas (aunque esto no quiere decir que sea un proceso tranquilo y lineal — avanza a través de un camino lleno de contratiempos y de desesperación, en el *sanzen*, y de olvido incluso de la desesperación en la nada del *zazen*).

Sin embargo, para que esto suceda, ambos, *zazen* y *sanzen*, deben ser parte integrante de la vida cotidiana — de no ser así, fácilmente serán tenidos por algo exótico y sin relevancia inmediata. La vida diaria es rutinaria, aunque cada día tiene sus acontecimientos extraordinarios. La vida sólo puede ser vivida de un día para otro — actuamos en el mundo y nos relacionamos con la gente y con las cosas, y al hacerlo todo lo que ocurre tiene su efecto sobre la mente. Así, para el practicante laico del zen, el significado de la vida cotidiana es especialmente grandioso: no sólo es la «sala de entrenamiento» en donde practica *zazen* sino que además es el lugar en que aprende a actuar *desde* el *zazen*. Con la práctica diaria, el *zazen* adquiere una dimensión que le convierte en algo más que una simple actividad como las que llevamos a cabo habitualmente. Aunque solamente podamos sentarnos cada día durante un tiempo limitado, el *zazen* no queda restringido a ese marco temporal determinado; más bien, la vida entera llega a ser vivida desde el estado de *zazen*. La va-

cuidad que se revela durante el *zazen* se convierte en el verdadero *locus* de la existencia cotidiana; nuestro pensamiento, nuestra acción y nuestro ser están decisivamente influidos por ella. Cuando lo advertimos claramente, cuando vivimos nuestra vida cotidiana como una sala de entrenamiento de *zazen* y *sanzen*, entonces el «camino *al zen*» llega a ser, verdaderamente, el «camino *del zen*», y el «camino *del zen*» llega a ser el «camino *al zen*».

Traducido por Raquel Bouso García

2

La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y el zen

EL TEMA A tratar aquí es «El problema de la libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y el budismo zen». El Maestro Eckhart y el budismo zen son mis temas preferidos en lo referente al problema de la libertad y el lenguaje. La palabra «libertad» designa la cuestión fundamental común a Eckhart y al zen. La palabra «lenguaje» señala la problemática que, por una parte, tanto en Eckhart como en el zen, esclarece el concepto de libertad y que, por otra, debe ser desarrollada desde Eckhart y el zen.

El problema de la libertad y el lenguaje en el maestro Eckhart y el budismo zen es una cuestión que encierra en sí un conjunto inabarcable de problemas y requeriría, de hecho, al menos un libro, un libro tan voluminoso que tal vez nunca lo llegaré a escribir.

I

¿Quién es el Maestro Eckhart? Escuchemos primero sus propias palabras. Eckhart, rozando la cuarentena, dice:

¡Por lo tanto, comienza por ti y abandónate! ... ¿Qué puede hacer él (el hombre)? Primero debe abandonarse a sí mismo y luego podrá abandonarlo todo (Q 55s.).

El hombre no debe abandonarse en exceso a un Dios pensado, pues si lo pensado desaparece, también Dios desaparece. Lo que hay que tener es un Dios real... (Q 60).

(El hombre) Debe aprender a atravesar las cosas y a encontrar en ellas a su Dios para poder hacerse una imagen real de Él en su interior (Q 61).

Si un hombre estuviera tan arrobado como lo estaba san Pablo, y un hombre enfermo le pidiera una sopa, consideraría mejor que por amor abandonase su ensimismamiento y atendiese al necesitado con todavía más amor (Q 67).¹

Eckhart, en el ecuador de los cincuenta:

Si Dios me da aquello que deseo, lo recibo y me siento dichoso por ello; si Dios, en cambio, no quiere dármele, yo, carente de ello, lo acepto por la misma voluntad de Dios por la que Él no quiere dar, de manera que recibo en tanto y cuanto no codicio ni tomo nada. ¿Qué me falta, entonces? Y seguramente, en sentido estricto, se recibe a Dios tanto careciendo como recibiendo; porque si el hombre recibe, es el don en sí mismo aquello que hace feliz al hombre y le consuela. Pero si no se recibe, uno no sabe, no encuentra ni sabe de qué alegrarse sino por Dios y sólo por la voluntad de Dios (Q III).

El desasimiento (*Abegeschiedenheit*) inmutable lleva al hombre a la máxima igualdad con Dios. Porque que Dios sea Dios es debido a su desasimiento inmutable. Cuando Dios creó el cielo y la tierra, eso afectó tan poco a su desasimiento como si nunca

1. Maestro Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. y trad. por J. Quint, Múnich, 1978 [*Sermones y tratados alemanes*]. En adelante, indicado con la abreviatura Q. Maestro Eckhart, *Die deutschen Werke*, ed. y trad. por J. Quint, vols. I, II, III y V, Stuttgart, 1958-76 [*Obras alemanas*]. En adelante, indicado con la abreviatura DW. [En castellano, véase: Maestro Eckhart, *Tratados y sermones. Obras alemanas*, ed. y trad. por Ilse M. de Brugger, Barcelona, 1983 y Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, ed. y trad. por Amador Vega, Madrid, 2003.]

criatura alguna hubiera sido creada. Cuando se hizo hombre, su desasimiento permaneció inalterable (DW v, 541s.).

Eckhart, a los sesenta:

Decimos, entonces, que el hombre debería ser tan pobre que ya no poseyera morada en la que Dios pudiera actuar... Por ello ruego a Dios que me libre de Dios», «que me vacíe (*ledig*); pues mi ser substancial está por encima de Dios, si entendemos a Dios como origen de las criaturas... Y por eso soy un nonato, y porque no he nacido, no moriré jamás (Q 308).

Pero, ¿quién es en realidad el Maestro Eckhart, que se atreve a pronunciar semejantes palabras?

El Maestro Eckhart (1260-1328) era dominico, como su maestro Alberto Magno y el también dominico Tomás de Aquino. Eckhart era profesor de Teología, *maestro* de la Universidad de París, al igual que Tomás y Alberto. Como este último, Eckhart era provincial de la orden de Predicadores. A diferencia de Alberto y Tomás, se distinguió por su intensa actividad como predicador en lengua vernácula. Desde Santo Domingo, el fundador de la orden, el uso de la lengua vulgar para predicar, sobre la base de una vida apostólica consagrada por el voto de pobreza, era la auténtica y originaria misión de la orden de Predicadores que debía, así, proteger a los creyentes de la herejía y convertir a los herejes. Eckhart era predicador, maestro en Teología y provincial. En él confluían diversos aspectos de la orden de Predicadores. En ese sentido, encontramos en el Maestro Eckhart, en vez de en Alberto y Tomás, al representante más paradigmático de la orden, con la única excepción de que, a pesar de ser un alto representante de la orden de Predicadores, fue condenado precisamente por las afirmaciones heréticas de sus escritos y sermones. Eckhart es, probablemente, el único caso en la Edad Media de un superior de una orden que fue condenado por la Inquisición en un proceso público.²

2. Sobre la vida del Maestro Eckhart, véase: 1) J. Koch, «Kritische Studien

Declarar hereje una concepción teológica, o un movimiento religioso, forma parte del empeño histórico de la Iglesia cristiana (o de las religiones monoteístas en general) por reafirmarse a sí misma en cualquier situación crítica y hacer prevalecer por la fuerza históricamente esa autoafirmación. Dado que la fe cristiana se entiende a sí misma históricamente, esto no constituye un fenómeno extraordinario en la historia del cristianismo. Por consiguiente, los problemas que conducen a un antagonismo entre lo ortodoxo y lo herético también pueden cambiar con la historia. Resulta de gran ayuda para comprender a Eckhart distinguir tres momentos históricos importantes: (1) pobreza bajo el signo de la *vita apostolica*, (2) *intellectus* del aristotelismo y (3) libertad. Estos problemas influyeron todos ellos profundamente en la vida y el pensamiento de Eckhart, y él, por su parte, volvió sobre ellos una y otra vez, como tendremos oportunidad de ver más adelante.

A comienzos del siglo XIII la Iglesia reconoció a Francisco de Asís, el santo de la pobreza, tras haber calificado de herejes a los movimientos mendicantes durante más de 100 años. Este reconocimiento conllevó una gran renovación de la Iglesia. A partir de mediados del siglo XIII el aristotelismo, con su *intellectus* autónomo, se convirtió en un problema peligroso para la Iglesia. En 1277, Siger de Brabante, representante del llamado averroísmo latino, un aristotelismo radical, fue condenado. La aceptación de las enseñanzas de Tomás de Aquino como doctrina oficial, después de casi haber sido consideradas heréticas en 1277, confirmó a la Iglesia un fondo sólido y duradero que permitió desarrollar la teología y la filosofía. Estas circunstancias históricas son de todos conocidas, de manera que no es necesario mencio-

zum Leben Meister Eckharts», en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 29 (1959) 5-51 (I); 30 (1960) 5-52 (II). Actualmente, en J. Koch, *Kleine Schriften*, vol. 1, Roma, 1973, pp. 247-347. 2) T. Beckmann, *Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister Eckharts und zum Verlauf des gegen ihn angestregten Inquisitionsprozesses*, Fráncfort del Meno, 1978. 3) K. Ruh, *Meister Eckhart. Theologe - Prediger - Mystiker*, Múnich, 1985.

narlas. No obstante, hemos querido recordarlas en el contexto de los antecesores de Eckhart. La Iglesia que aceptó a Francisco de Asís a pesar de su «pobreza» y a Tomás de Aquino pese a su «*intellectus*» —y con el resultado histórico, por cierto, de que en ambos casos la Iglesia, la fe cristiana y la teología sufrieron una renovación— no podía reconocer al Maestro Eckhart. El Papa Juan XXII, que había hecho santo a Tomás de Aquino en 1323, condenó a Eckhart, poco después de su muerte, en la bula «In agro dominico» del 27 de marzo de 1329, en la que veintiocho tesis de Eckhart fueron condenadas.³ Probablemente ésta era la única opción que tenía entonces la Iglesia. Para nosotros es lícito replantearnos la pregunta: ¿qué posibilidades existen, en la actualidad, de entender a Eckhart?

La situación, que resultaba realmente problemática para la Iglesia en tiempos de Eckhart, puede identificarse con la espiritualidad de los «hermanos y hermanas del Libre Espíritu». La llamada herejía del Libre Espíritu fue considerada por la Iglesia como la más peligrosa, a pesar de que para nosotros resulta todavía bastante incierto si se trataba de disidencias aisladas, de reacciones radicales de las beguinas y los begardos o, incluso, de grupos «foráneos» independientes o individuos radicales aislados.⁴ Parece ser que la frontera entre las beguinas y las hermanas

3. Cf. Q 449–55. En la traducción alemana dice: «... que (Eckhart) quería saber más de lo que es necesario, y no de acuerdo con los principios de la fe, porque apartó su oído de la verdad ... Seducido, pues, por ese padre de la mentira ... este hombre descarriado ha pronunciado numerosas tesis contrarias a la resplandeciente verdad de la fe, enturbiando la fe verdadera de muchos corazones ...» (Q 449). Bula de Juan XXII «In agro dominico», en H. Denzinger y A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, Friburgo, 1976, núm. 950–80. [Trad. cast., Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, ed. y trad. por A. Vega, *op. cit.*, pp. 175–79]

4. Cf. H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Hildesheim, 1961; R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley, 1972; F.-J., Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik: seine Beziehung zur Ketzerei der «Brüder und Schwestern vom Freien Geist»*, Fráncfort del Meno, 1981.

del Libre Espiritu era fluida. Estrasburgo y Colonia, los dos centros de la actividad predicadora de Eckhart, eran, pues, puntos de gran tensión. En ellos, la Iglesia había encomendado a los dominicos la misión de adoctrinar, por una parte, a las beguinas, y, por otra, a los hermanos y hermanas del Libre Espiritu, y de ganarse a ambos —a las beguinas y a los «ingenuos», como se denominaba a los hermanos del espíritu libre en la bula— para su causa. Éste era el ambiente en el que predicaba el Maestro Eckhart.

La libertad de espíritu, o el «libre espíritu», fue una consigna latente de la época, que, entre otros, inspiró al espíritu libre burgués, a los movimientos religiosos populares y a la libertad filosófica del intelecto autónomo. Eckhart conocía perfectamente la necesidad y la importancia de esos movimientos y de la libertad de conciencia. Frente al problema de la libertad, él mismo llegó, mediante la libertad de la fe, a una integración de la libertad en diferentes niveles, a una integración libre de la libertad social, filosófica y religiosa apoyándose en la verdad de Dios, que es la que debería hacernos libres. El problema de la integración de la libertad es tan difícil como el problema de la síntesis de fe y razón de Tomás de Aquino, y, probablemente, bastante más peligroso, puesto que, cuando la libertad se entiende como libertad de y libertad para, también se cuestiona de algún modo la libertad respecto de Dios; la libre integración de la libertad no puede fijarse en un sistema cerrado, sino sólo conservarse de acuerdo con la experiencia individual de cada cual. Eckhart asumió esta problemática como su misión espiritual, como lo hicieron Francisco de Asís con la pobreza en el contexto de los movimientos mendicantes, y Tomás de Aquino con el *intellectus* del aristotelismo.

«Libertad a través del desasimiento, desasimiento como libertad», fue la solución que se atrevió a aventurar Eckhart, que entendía el desasimiento no como la unión, sino como el ser uno con Él (*unum et non unitum*). «Vacío y libre» (*ledig und vri*) es una máxima que Eckhart repite en casi todos sus sermones y, de hecho, de la manera que sigue: «Totalmente desasido y libre,

como Dios está desasido y libre en sí mismo» (Q 163). El más extremo desasimiento, que es lo que importa a Eckhart, es el ser-desasido-de-Dios, la vida sin Dios, pues en ese estar sin-Dios (*âne got*), Dios mismo se hace presente como es en sí mismo, una nada.

No es simplemente nada, sino una nada, como Dios es en sí mismo una nada. Toda esta argumentación es algo muy distinto de decir, simplemente, que Dios no existe, aunque a menudo no se sabe, o no se quiere saber, qué significa en realidad que Dios no exista.

Mediante la libertad proveniente del desasimiento, la libertad radical de Dios se podía, según Eckhart, integrar en la libertad respecto a Dios. De este modo Eckhart podía afirmar: «Lo supremo y último que el hombre puede abandonar es desprenderse de Dios por voluntad de Dios» (Q 214). «Por ello rogamus a Dios que nos vaciemos de Él» (Q 305). A través de la libertad que confiere el desasimiento, Eckhart quería, por una parte, devolver su vivacidad al rígido formalismo de la ortodoxia y, por otra parte, suavizar la radicalidad simplista de la herejía del Libre Espíritu. Los espíritus libres, por su lado, debieron sentirse reafirmados y reconocidos en las palabras de Eckhart. Eckhart, sin embargo, quería enfrentarse a ellos. «Algunas personas dicen: «tengo a Dios y el amor de Dios y, por tanto, puedo hacer todo lo que me plazca». No han comprendido bien la Palabra» (Q 291). Estas palabras, «tengo a Dios y el amor de Dios y, por tanto, puedo hacer todo lo que me plazca», provienen, seguramente, de la boca de los hermanos y hermanas del Libre Espíritu. Eckhart quería oponerse a ellos, pero, ¿de qué manera?

«Siempre que el espíritu libre está en recto desasimiento, atrae a Dios necesariamente hacia su ser; y si pudiera permanecer en este estado sin forma ni accidente alguno, abrazaría el propio ser de Dios» (DW V, 541). Estas palabras no provienen de la herejía del Libre Espíritu, sino del Maestro Eckhart. «El hombre justo no sirve ni a Dios ni a las criaturas, porque es libre» (Q 300). Y tampoco esta sentencia es de la herejía del Libre Espíritu, sino

del Maestro Eckhart. «... yo... no soy Dios ni criatura» (Q 308): en eso cifra Eckhart la realización verdadera y más propia de su libertad. La gran importancia que confiere Eckhart a la libertad se ve claramente en las frases que siguen: «Sólo Dios es libre e increado, y por ello, en tanto que libre, es idéntico a ella (al alma), pero no en cuanto que increado, puesto que ella ha sido creada» (Q 156). Con la salvedad unívoca de la diferencia entre no creado y creado, sólo Dios es idéntico al alma en cuanto que libre. Este giro, en el seno de la fe cristiana convencional, no es en absoluto convencional. Lo que interesa a Eckhart es la libertad radical, y ello sólo a través y sobre la base del más extremo desasimiento, gracias al cual el alma está desasida, no sólo de lo creado, sino también de Dios, tal y como lo concebimos en tanto que Dios; es decir, en el fondo y después de todo, libre de mis propios «atributos», incluso de Dios en tanto que «mi» Dios; desasida, muriendo radicalmente (*grundtot*) a sí misma.

«Vacío y libre», afirma Eckhart. «Vacío y libre», ésta podría ser, sin más ni más, una máxima del zen. El zen no añade nada a esa máxima, ni completarla ni modificarla en absoluto. El zen estaría dispuesto, de hecho, a expresar todo lo que quiere decir con esta única sentencia: «vacío y libre».

Pero quedémonos de momento con Eckhart y preguntémosnos: ¿cómo se realiza en el hombre el perfecto ser-«libre-y-vacío»? ¿Cómo puede hacerse siquiera realidad en el hombre? La respuesta de Eckhart al respecto no deja lugar a dudas: solamente mediante el ser-uno con Dios, al que su enunciado apunta: «Totalmente desasido y libre, como Dios es desasido y libre en sí mismo» (Q 163).

«Dios y yo, nosotros somos uno solo...» (Q 187); «... que yo y Dios somos uno» (Q 309), así reza la máxima del Maestro Eckhart. Pero, ¿qué es lo que opina acerca del ser-uno? Ésa es la cuestión fundamental para entender al Maestro Eckhart. Una clave nos la proporciona la siguiente afirmación: «uno y no unidos» (*ein und niht vereinet; unum et non unitum*). Un ejemplo de esta concepción: «... como ya he dicho en diversas ocasiones, que hay algo en el alma, tan afín a Dios, que es uno con Él, pero

no forma una unión. Es uno, no tiene nada en común con nada, ni nada de lo que ha sido creado se le asemeja» (Q 215). El alma es una con (no unida a) Dios, en la medida en que es en sí misma «totalmente una y simple, como Dios es uno y simple» (Q 163), una con Dios, como Él es en sí mismo «unidad simple, sin modo ni propiedad algunos... ni Padre, ni Hijo, ni tampoco Espíritu Santo...» (Q 146); así pues, es uno con Dios, siendo que «con-Dios» ya es una ocultación (que recubre) de la pureza del ser-uno.

Lo que interesa a Eckhart es volver al lugar donde «yo y Dios» somos *uno*, sin estar unidos, y habitarlo siempre de nuevo. El tema es el «retorno», puesto que el lugar es allí «donde estuve y... donde me quedará ahora y para siempre» (cf. Q 308). ¿Dónde se encuentra para Eckhart el lugar del ser-uno? Es el «fondo» de Dios, el fondo divino, que es, a su vez, el «fondo» del alma, el fondo anímico. Sólo desde ese fondo el alma puede afirmar con verdad y realidad: ¡yo soy! Cuando el propio Eckhart exclama, desde ese fondo, «yo soy» (cf. Q 301), se expresa radicalmente la libertad absoluta de ser desde el propio fondo. «Yo soy», dice Eckhart, sin predicado, sin ningún atributo añadido, no «soy criatura», ni ahora tampoco «hijo unigénito» (cf. Q 258: «... dado que soy un único hijo, que alumbró eternamente el Padre celestial...»).

«¡Yo soy!» Entonces, el que dice aquí «yo» está libre de todo atributo, también de los atributos del *homo divinus* y en perfecto desasimiento, en el que —según el peculiar término del medio alto alemán de Eckhart— el «atributo» (*eigenschaft*) (la subjetividad que se posee; o, de acuerdo con la definición de Quint, la atadura del yo (*Ich-Bindung*), cf. Q 159) muere por completo. Desde ese supremo desasimiento se profiere la primera alocución de la vida puramente libre: «yo soy». Eso es el ser-uno con el Uno, en el que se expresa la libertad que está desasida gracias a la «muerte radical del *atributo*», de todo lo que le es propio. O sea, «no soy ni Dios ni criatura» (cf. Q 305, 308). La negación que se manifiesta en el ni-Dios-ni-criatura como extremo desasimiento permite descartar, a su vez, el ni-Dios-ni-criatura

como predicado, como distintivo negativo. De manera que se dice: soy. (Sólo nos queda una duda: ¿quién es ahora el que dice «soy»?)

«Vacío» y «libre» deben ir juntos, y se repiten una y otra vez en los sermones en las más distintas variantes. Un ejemplo:

Debes desprenderte de ti mismo, y abandonarte de verdad, entonces te habrás abandonado correctamente... Si (empero) has abandonado tu yo, entonces te has abandonado (de verdad). El hombre que se ha abandonado a sí mismo es tan puro que el mundo no lo querrá bien... El hombre justo no sirve ni a Dios ni a las criaturas; pues él es libre; y cuanto más cerca está de la justicia, más cerca se encuentra de la libertad y de ser él mismo la libertad. (Q 300)

Eckhart procede luego como sigue:

En una ocasión pensé, de eso no hace mucho: que sea hombre, eso lo tiene cualquier hombre en común conmigo; que vea, oiga, coma y beba, eso también lo hacen las bestias; pero que yo soy, eso no compete a otro hombre más que a mí mismo, a ningún hombre ni ángel ni Dios, a menos que sea uno con él; eso es una pureza y una unidad. (Q 301)

Que «yo soy» — es Eckhart quien dice aquí «yo soy» — no pertenece a nadie más que a quien pronuncia el «yo soy», tampoco a Dios (esta es la libertad del yo-soy) — así lo expresa Eckhart — a menos que «sea uno con Dios; eso (= que yo soy) es una pureza y una unidad».

En el mismo sermón, Eckhart recuerda: «Ego, la palabra “yo”, no es propia sino de Dios en su unidad» (Q 302). Descubrimos el lenguaje de la libertad a través del abandono que infunde el haberse abandonado a sí mismo, cuando Eckhart dice: «yo soy», que sólo puede enunciarlo a causa del ser-uno con Dios, que es el único que puede pronunciar «yo soy». El yo-soy, que de hecho sólo Dios puede expresar, es trasladado al alma, y de forma que el alma, no en dependencia de Dios, sino desde su propio fondo, puede decir de manera originaria: «yo

soy». Como este yo-soy, Dios y el alma son «uno, no unidos». En un sentido parecido, Eckhart parece descubrir en la libertad algo que traspasa el marco de lo «creado-increado» (cf. Q 156, citado más arriba).

Dios-y-yo, o también yo-y-Dios como «uno, no unidos»: éste es el verdadero ser-uno para Eckhart, lo único que realmente nos hace «vacíos y libres». ¿Cómo es posible que el ser-uno en cuestión se haga realidad en el hombre? El ser-uno es para Eckhart siempre una «unidad en proceso de ejecución» (Welte), «unidad con carácter de acontecimiento» (Haas). Entre las distintas formas de representar y conceptualizar el acontecimiento, en este contexto son prioritarias para Haas las metáforas de la ruptura (*Durchbruch*) y del nacimiento del Hijo (*Sohnesgeburt*). Ambas conducen a la deseada unidad con Dios.⁵ ¿Por qué habla Eckhart del nacimiento del Hijo en el alma y de la ruptura como acontecimientos de la unidad? ¿Qué relación puede existir en la doble afirmación de Eckhart, nacimiento del Hijo-y-ruptura? ¿Qué clase de interpretación es viable, de acuerdo con el texto, si hay que traer a un posible contexto común estas dos expresiones de Eckhart tan dispares y, en ocasiones, bastante diferenciadas?

Se trata en todo caso, tal y como en principio parece despren-

5. A. M. Haas, «Meister Eckhart», en G. Ruhbach y J. Sudbrack (eds.), *Grosse Mystiker, Leben und Wirken*, Múnich, 1984, pp. 156-70, cf. p. 165. Para la doctrina del Maestro Eckhart, cf. también B. Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Friburgo de Brisgovia, 1979; A. M. Haas, *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Einsiedeln, 1979; D. Mieth, *Christus – das Soziale im Menschen. Texterschliessungen zu Meister Eckhart*, Dusseldorf, 1972; Id., *Gottese Erfahrung und Weltverantwortung*, Múnich, 1982 (aquí: III. «Ein Paradigma: Meister Eckharts Lebenslehre»); Id., «Meister Eckhart», en M. Greschat (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 2: 2, Stuttgart, 1984, pp. 124-54; W. Beierwaltes, «DEUS EST ESSE – ESSE EST DEUS. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-platonische Denkstruktur», en *Platonismus und Idealismus*, Fráncfort del Meno, 1972, sobre todo pp. 37-66; Id., «Unterschied durch Ununterschiedenheit (Meister Eckhart)», en *Identität und Differenz*, Fráncfort del Meno, 1978; B. Mojsich, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburgo, 1983.

derse del texto, de dos modelos distintos. Lo indican dos enunciados muy dispares ya citados: «*Dios y yo, nosotros somos uno*» y «*yo y Dios somos uno*». 1) «Dios y yo, nosotros somos *uno*... El actuar y el devenir son, empero, uno. Si el carpintero no actúa, la casa no deviene tal... Dios y yo somos uno en este actuar; él actúa, y yo llego a ser» (Q 186/7). 2) «... con esta ruptura se me revela que yo y Dios somos uno... allí soy una causa inmóvil que mueve todas las cosas» (Q 309). «... somos tan plenamente uno que actúo con Él, y no de un modo en que yo actúo y Él me incita: allí actúo realmente por completo según lo que es mío. Actúo con Él en sentido estricto...» (Q 402). «Allí vivo desde mí mismo, del mismo modo que Dios vive desde sí mismo» (Q 180).

Desde este punto de vista, (1) «Dios y yo, nosotros somos uno» y (2) «Yo y Dios somos uno» corresponden cada uno a un modelo distinto, o al menos eso parece a primera vista. El primer enunciado responde sin duda al modelo del nacimiento, mientras que los enunciados que conforman el modelo 2 —«actúo totalmente desde mí mismo», «vivo desde mí mismo»— provienen directamente de la libertad del «yo-soy». ¿Es posible integrar los enunciados del segundo apartado en el modelo del nacimiento sin que éste sufra grandes modificaciones?

Para empezar, intentaremos averiguar qué entiende Eckhart por modelo del nacimiento y modelo de la ruptura según sus ilustrativas exposiciones de los sermones.

Haas escribe:

Recurriendo a la tradición cristiana, Eckhart se valió del viejo teologema del nacimiento de Dios en el alma de los creyentes para poder describir, de manera comprensible, el propio acontecimiento de la unión del hombre con Dios. Convirtió esa imagen dinámica y esa realidad de fe en un punto central de su doctrina.⁶

6. A. M. Haas, «Meister Eckhart», en *Große Mystiker, Leben und Wirken*, p. 166.

Nuestra pregunta es la siguiente: ¿bajo qué orientación y en qué forma alteró Eckhart el motivo cristiano del nacimiento de Dios?

En sus sermones alemanes, Eckhart insiste repetidas veces en que Dios hace nacer a su Hijo unigénito en el alma desasida. Para él el alma despierta así a la vida divina. «El nacimiento del Hijo en el alma», cuyo sentido especulativo depende totalmente de la doctrina trinitaria cristiana, Eckhart lo vive como una experiencia existencial, como la veleidosa culminación de la vida pura y originaria que es donada a los hombres como un don cuando el hombre muere a su «atributo» en el desasimiento.

En la siguiente cita encontramos una explicación ejemplar del acontecimiento del nacimiento del Hijo en el alma:

El Padre engendra al Hijo igual a sí mismo en la eternidad... Todavía diría más: Él lo engendró de mi alma... y el Padre engendra a su Hijo en el alma como lo engendra en la eternidad y no de otro modo. Debe hacerlo, le agrade o no. El Padre engendra a su Hijo sin cesar, y diría más: me engendra a mí como si fuera su Hijo y como al Hijo. Iré más allá: no me engendra sólo como hijo suyo; me engendra como a sí mismo, y a sí mismo como a mí, y a mí como su ser y como su naturaleza. De la fuente más interna, de allí emano yo en el Espíritu Santo; allí hay una vida y un ser y una obra. Todo lo que produce Dios es uno; de ahí que me engendre como hijo suyo sin diferencia alguna (Q 185; DW I, 109ss.) – *cita A*.

Lo que Eckhart quería decir acerca del «nacimiento del Hijo en el alma» se encuentra aquí resumido con una densa intensidad que marca completamente el estilo del discurso (manifestación del yo y elevación reiterada). Eckhart descubre de inmediato la dinámica intratrinitaria, expresada en la primera frase, en la relación entre Dios y el alma. En el caso de Eckhart es lícito decir: «En ninguna parte es Dios tan auténticamente Dios como en el alma» (Q 312). «Dios no tiene lugar más adecuado que un corazón puro y un alma pura; allí engendra Dios a su Hijo, de igual modo que lo engendra en la eternidad, ni más ni

menos» (Q 175). La cita anterior lo afirma de manera decididamente inequívoca: «El Padre engendra a su Hijo en el alma *de igual manera* que lo hace en la eternidad y de ningún otro modo. Debe hacerlo, le agrade o no». Esa fuerte acentuación de la indiferenciación entre el Hijo, engendrado por el Padre en el alma, y el Hijo que engendra el Padre en sí mismo en la eternidad — para Eckhart se trata del mismo y único Hijo unigénito —, es recreada por Eckhart una y otra vez en variantes distintas, al extremo de que este texto no permite una interpretación que minimice dicha indiferenciación. En la cita de más arriba aparece una intensificación de la forma expresiva yo (me), para llevar el ser uno del Padre y «a mí» hasta sus últimas consecuencias y exclusivamente por iniciativa del Padre: «El Padre *me* engendra como al propio Hijo; ... a mí como Él; ... a mí como su ser y como su naturaleza». Queda constatado el ser-uno del Padre y «yo» que ha sido alcanzado: «una vida y un ser y una obra». Para terminar, Eckhart explica el fondo de ese perfecto ser uno del Padre y «yo», y lo atribuye a Dios: «Todo lo que Dios produce, eso es uno; por ello... sin diferencia alguna». Un ejemplo más de estructura análoga:

El Padre engendra a su Hijo en el conocimiento eterno, y el Padre engendra a su Hijo en el alma de forma idéntica a como lo engendra en su propia naturaleza, y lo engendra para apropiarse el alma, y su ser depende de que engendre en el alma a su Hijo, independientemente de que le agrade o le disguste... Allí donde el Padre engendra en mí a su Hijo, soy ese mismo Hijo y no otro (Q 172).

¿Cómo pudo en realidad hablar Eckhart de forma tan decidida acerca del nacimiento del Hijo en el alma? Y es que Eckhart ve en el acontecimiento del nacimiento del Hijo el único, pero doble, fondo posible del ser-uno perfecto de Dios y el alma: por una parte, en la infinita gracia del don divino del ser y, por otra, en la ilimitada receptividad del alma en la nada, en la que se ha convertido a través del desasimiento, lo que en Eckhart equivale a su peculiar doctrina de la analogía en un nivel metafísico,

cuestión sobre la que se ha llamado la atención repetidas veces.⁷ La absoluta actividad de Dios como el que da, por un lado, y la absoluta pasividad del alma como la que recibe, por el otro, llevan a la unión perfecta:

Pues tan ilimitado es Dios en su donación, como el alma cuando toma o recibe. Y tan omnipotente es Dios en su actuar, como insondable el alma en su sufrimiento; y por ello es transformada y elevada con Dios y en Dios (Q 431).

Y para poder recibir, el alma debe estar completamente «vacía» (*leer*) (Q 114): «... de todo aquello que (el hombre) debe recibir, debe estar completamente desasido» (Q 216). Téngase en cuenta que ésta es la primera vez que aparece el ser-desasido (*Ledigsein*) en su significado de ser-libre como receptividad, mientras que en la formulación anterior, «tan desasido y libre como Dios es desasido y libre en sí mismo», ya resuena otro significado del ser-desasido, ya que el ser-libre de Dios no supone ninguna receptividad. De acuerdo con esto, la exhortación de Eckhart al ser-desasido en sus diversas variantes es extremadamente contundente: «... convertirse en una pura nada y desprenderse del propio yo» (Q 433). «Hay que estar muerto hasta el fondo...» (Q 193), morir, entregarse por completo, abandonarse totalmente, odiarse, etc. Empero, ¿es esto posible en un ser humano?

A menudo me asusto cuando tengo que hablar acerca de Dios, de lo completamente desasida que debe estar el alma que quiere llegar a ese ser uno con Dios. Pero nadie puede considerarlo

7. Cf., entre otros: J. Koch, *Zur Analogielehre Meister Eckharts*, París, 1960. Actualmente, en Id., *Kleine Schriften*, vol. 1, pp. 367-97; V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, 1960, pp. 312ss. y pp. 169ss.; D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Ratisbona, 1969, pp. 134ss.; F. Brunner, «L'analogie chez Maître Eckhart», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969) 333-49; A. de Libera, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Ginebra, 1980.

imposible. No resulta imposible para el alma que posee la gracia de Dios. A ningún hombre le resultaría tan fácil, como al alma plena de la gracia de Dios (le resulta fácil), desprenderse de todas las cosas (Q 312).

... cuanto más desprendido es el ser humano, más fácil le resulta desprenderse de todo. A un hombre que ama a Dios le parecería tan fácil renunciar al mundo entero como renunciar a un simple huevo. Cuanto más se entrega, más fácil es para él entregarse... (Q 359).

La indiferenciación del Hijo en Dios y en el alma se traduce, desde el punto de vista de la encarnación de Dios, como sigue:

¿Por qué se hizo hombre Dios? Para que yo naciera como el propio Dios. Por ello murió Dios, para que yo pueda morir al mundo y a todas las cosas creadas (Q 292).

La gente piensa que Dios sólo se hizo hombre allí (en su encarnación histórica). Eso no es así, porque Dios se hace hombre aquí (en este lugar) de igual modo que allí, y se ha hecho hombre para poderte engendrar como a su Hijo unigénito y no como algo inferior (Q 357).

Es más valioso en Dios el hecho de que hubiera nacido espiritualmente de cualquier virgen o (= quiere decir) de cualquier alma buena, que el hecho de que naciera físicamente de María (Q 256).

Para Eckhart el absoluto acto de salvación llega, de este modo, a cada uno de una manera directa y originaria, y no por mediación del Salvador. En este sentido — por ahora sólo desde el punto de vista de la inmediatez del acto de salvación y su carácter originario, que llega a todo el que se encuentra desasido y, prescindiendo aún de la imagen del acontecimiento del «nacimiento del Hijo», muy determinada por el concepto trinitario específicamente cristiano —, Eckhart se encuentra muy cerca del rasgo esencial del budismo mahāyāna, del fondo religioso-filosófico del zen. Éste predica el carácter originario del despertar en cada individuo. Ese mismo despertar a esa misma verdad

hace a cada cual idéntico a Buda, del mismo modo que convirtió al histórico Gautama en Buda, el «Despierto».

La similitud, en este sentido, es todavía de carácter muy general, y se puede tornar menos significativa si denominamos a Dios, como hace el propio Eckhart, el Padre, acentuando así el sentido específicamente cristiano del acontecimiento: «Dios, el Padre, engendra a su Hijo unigénito en el alma», aunque en el budismo mahāyāna existe una representación similar («nacer como hijo de Buda»).

Sin embargo, si tenemos en cuenta lo que sucede con el nacimiento «cristiano» del Hijo, esto es, desde la perspectiva de la existencia —no para reducir un acontecimiento divino a nivel de la existencia, sino para, partiendo metódicamente de la existencia, llegar a alcanzar un significado, como horizonte de comprensión, más accesible para el hombre del acontecimiento verdaderamente inconmensurable—, es posible establecer una similitud: un re-nacimiento a una vida pura a través del propio ser-nada. Si preguntásemos, entonces, cómo es posible un renacimiento sin el Dios Padre que engendra, podríamos también formular otra pregunta: ¿qué (quién) es Dios en realidad? Preguntarse por Dios de este modo, desde fuera, es totalmente ajeno a la fe cristiana. Cualquier comparación que utilice categorías como «similitud» o «diferencia», puede resultar absurda a la luz de la aspiración de las religiones a lo último e incondicionado. ¿O es posible, de algún modo, que en una religión, en tanto y cuanto indaga en sí misma, se abra un lugar donde pueda darse una confluencia inesperada con otra religión?

Es el Maestro Eckhart quien, en plena unión con Dios, en el «autodespertar»,⁸ va más allá y se pregunta qué es Dios en reali-

8. «Autodespertar» sule al *jikaku* 自覺 japonés. Significa algo así como «despertar a uno mismo a la luz del espacio abierto para el sí mismo». Es algo diferente de la autoconciencia o el autoconocimiento, significados que ya etimológicamente no tienen nada que ver con el término japonés 自 *ji* (sí mismo) 覺 *kaku* (despertar). Se trata del despertar a la verdad del sí mismo, a través de la cual se realiza el verdadero yo sin yo.

dad, «sigue buscando qué sea Dios en su divinidad...» (cf. Q 206), que «no quiere nada más que a Dios, sin enmascaramientos, como es en sí mismo» (cf. Q 316).⁹ Deseamos seguir a Eckhart, de acuerdo con los textos, en su búsqueda.

Respecto al tema del ser-uno de Dios y el alma, encontramos no pocos pasajes con cuyo tono parece que no pueda encajar perfectamente su doctrina del nacimiento del Hijo. Hallamos un enunciado en la siguiente referencia que ya presenta ese otro matiz:

Los maestros dicen: sólo el Hijo es imagen de Dios, pero el alma está hecha según esa imagen. Yo, en cambio, afirmo: el Hijo es imagen de Dios más allá de la imagen; es una imagen de su deidad (*Gottheit*) oculta. El alma está formada, pues, a imagen de aquello por lo que el Hijo es imagen de Dios y de donde recibe su imagen. De donde recibe el Hijo, recibe también el alma. Incluso allí donde el Hijo fluye del Padre, el alma no queda presa: está por encima de cualquier imagen (Q 412) –
cita B.

En conjunto, el pasaje no es sino la doctrina más elaborada de Eckhart sobre el nacimiento del Hijo. Tanto más llamativa resulta la frase: «Incluso allí donde el Hijo emana del Padre, el alma no queda presa». La cita completa nos demuestra que Eckhart conoce perfectamente la diferencia teológica entre *imago dei* y *ad imaginem dei*, y que precisamente en el acontecimiento del nacimiento del Hijo en el alma es donde descubre una transgresión de dicha diferencia. De manera que puede decir: «De donde recibe el Hijo recibe, recibe también el alma». Hasta aquí se trata de una de las variantes de su doctrina más radicalmente elaborada del nacimiento del Hijo, tal como se expone de manera ejemplar en la cita A. Pero acto seguido añade: «Incluso allí donde el Hijo fluye del Padre, el alma no queda presa». La

9. Con ello Eckhart no se está refiriendo al «ascenso del alma hacia Dios», pues Eckhart preferiría expresarlo a su manera, como el «nacimiento del Hijo en el alma».

siguiente frase señala aquello a lo que el alma aspira: «Ella (el alma) está por encima de cualquier imagen». «Por encima de cualquier imagen», eso significa también por encima «de la imagen más allá de la *imagen*» (*überbildliches Bild*), como se puede deducir del contexto de la cita. El propio Eckhart da otra explicación al respecto: «El alma no sabe sino del Uno y está por encima de cualquier imagen» (Q 412). El alma sólo depende, pues, de la pureza del Uno. Para aclarar la problemática situación citaremos otro texto:

Donde Dios hace fluir a su Hijo, el alma no queda presa. Tómese Dios en cualquier lugar donde fluye, y el alma no queda presa. Está (muy) por encima: es independiente de toda luz y de todo conocimiento (Q 414).

De esos enunciados puede deducirse, bajo el supuesto de que ha acontecido el «nacimiento del Hijo en el alma» («allí donde Dios da nacimiento a su Hijo»), que el alma no se contenta con ser el Hijo de Dios: «Incluso allí, donde el Hijo fluye del Padre, el alma no queda presa», donde queda implícito que el alma se dirige hacia algo más. Es «el Uno» lo que indica el «a dónde», pues el alma, en la primera cita, está por encima de cualquier imagen y, en la segunda, «es independiente de toda luz y de todo conocimiento». Ese movimiento superior del alma se actualiza, como, por ejemplo, en el párrafo que sigue:

Ella (una potencia en el alma), no abraza a Dios «en la medida en que es bueno; tampoco lo abraza porque sea la verdad: aspira al mismísimo fondo y busca más allá, y abraza a Dios en su unidad y en su soledad; abraza a Dios en su desierto y en su propio fondo. Por eso no se contenta y sigue buscando aquello que Dios es en su deidad y en posesión de su propia naturaleza (Q 206) – *cita C*.

Esa chispa (*fünkel in der sêle*) ... no quiere otra cosa sino a Dios, sin enmascaramientos, tal como es en sí mismo. No tiene suficiente ni con el Padre, ni con el Hijo ni con el Espíritu Santo, ni tampoco con las tres Personas (juntas), en la medida

en que cada una permanece en lo que le es propio... desea acceder al mero fondo, al silencioso desierto, donde nunca se produce diferenciación alguna, ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo (Q 316) – *cita D*.

Más arriba, en la cita A, vimos que con el acontecimiento del nacimiento del Hijo se consigue, a través de un ascenso que acaece desde Dios, el perfecto ser uno de Dios y el alma. ¿Cómo pudo entonces Eckhart afirmar: «Incluso allí, donde el Hijo fluye del Padre, el alma no queda presa», «se adentra hasta el fondo y sigue buscando...»? Se deja sentir aquí, de un modo inevitable, un acento distinto, que impide integrar lisa y llanamente esos enunciados en el modelo del nacimiento, aun cuando Eckhart lo llevara de manera radical hasta el extremo ser-uno. Aquí, en cambio, en las citas B, C y D, se trata de un tipo de ascensión, y no de una mera transcripción de la ascensión de la cita A desde otra perspectiva, esto es, desde el punto de vista del alma.

Vemos una diferencia decisiva en el hecho de que aquí la iniciativa de la ascensión parte del alma, y allí, de Dios. En comparación con la absoluta pasividad del alma en el nacimiento del Hijo, aquí llama la atención la actividad del alma que quiere penetrar en el fondo de Dios. ¿Acaso en Eckhart encontramos dos modelos distintos que representan uno y el mismo acontecimiento? ¿O es posible integrar el acontecimiento en su dinámica conjunta en el modelo del nacimiento? ¿Se trata, quizá, de una continuación del motivo del nacimiento? Aunque, llegado el caso, cabría preguntarse cómo es posible una continuación dado que «una vida y un ser y una obra» (compárese con la cita A) se consiguen por iniciativa del Padre. ¿O se trata de una reelaboración extrema, pero pensable y experimentable, del modelo del nacimiento? ¿O, al revés, está el modelo del nacimiento comprendido en el modelo de la ruptura? ¿O se trata de dos eventos que, partiendo del movimiento del alma, acaban fusionándose en una única dinámica? ¿Qué clase de movimiento provoca el alma? ¿Qué mueve el alma? ¿Qué posibilidades ofrece el

texto para inferir la intención de Eckhart de estos contextos que no son totalmente transparentes?

En cualquier caso, Eckhart confiere al otro acento, que ya hemos mencionado antes, una especial fuerza cuando habla explícitamente de «atravesar» (*durchbrechen*).

Debemos ver ahora qué tipo de acontecimiento es para Eckhart este «atravesar» como tal. Como enunciados ilustrativos de la cuestión pueden servirnos, por ahora, los siguientes pasajes:

a. «Si retorno a «Dios» y (entonces) (esto es, en «Dios») no me quedo allí, mi atravesar es más noble que mi salida... Si alcanzo el fondo, el suelo, la corriente y la fuente de la divinidad, nadie me preguntará de dónde vengo o dónde he estado. Allí nadie me ha echado de menos, allí «Dios» deja de ser (*entwerden*)» (Q 273) – *cita E.*

b. «Cuando mané de Dios, todas las cosas dijeron: Dios es. Sin embargo, eso no puede hacerme feliz, pues en ello me reconozco como criatura. En el atravesar, en cambio, donde me siento libre de mi propia voluntad y de la de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo, allí soy por encima de toda criatura y no soy ni Dios ni criatura; soy en realidad lo que fui y lo que seré, ahora y para siempre... porque en ese atravesar se me comunica que yo y Dios somos uno» (Q 308/309) – *cita F.*

De ahí podemos inferir lo que Eckhart quería decir cuando hablaba propiamente de «atravesar». Es evidente que se refiere a un retorno, en el cual «yo» no me quedo con Dios, es decir, en Dios, al que «yo» he retornado (compárese con «incluso allí donde el Hijo fluye del Padre, el alma no queda presa»), sino que regreso al fondo de la deidad (compárese con «desea acceder al fondo»). El «atravesar» es el retorno del alma más allá de Dios, hacia el fondo de Dios. El hacia dónde de este retorno que va más allá es identificado por Eckhart con el «fondo» de Dios o con la «deidad». «Dios y divinidad son tan distintos entre sí como el cielo y la tierra. Dios adviene y deja de ser» (Q 272). Con el retorno del alma a través de Dios y hasta el fondo de Dios,

«Dios deja de ser». La «deidad», de la que Eckhart habla propiamente como diferente de Dios, es el «fondo» de Dios, del cual deviene y en el cual deja de ser; de hecho, deja de ser cuando el alma retorna, atravesándolo, al fondo de Dios. La diferenciación entre Dios y deidad aparece rara vez, pero Eckhart atribuye a esa diferenciación, tal como la formula en el modelo de la ruptura, una significación decisiva, tanto desde un punto de vista especulativo, en lo referente al concepto de Dios, como soteriológico, en cuanto al concepto de alma.

Especulativo en cuanto al concepto de Dios: la diferenciación está relacionada con la introducción del término «fondo» de Dios. La deidad es el «fondo» de Dios, el fondo en el que Dios no es Dios (cf. Q 305). ¿Qué tipo de relación puede existir para Eckhart entre el mencionado concepto «fondo de Dios», introducido por él, y la concepción trinitaria, en primer lugar con el concepto de Trinidad en general y después el concepto de Trinidad tal y como el propio Eckhart lo ha desarrollado en la doctrina del nacimiento de Hijo en el alma?

Soteriológico en cuanto al concepto de alma: lo importante para el alma no es el regreso a Dios sino, más allá, el regreso al fondo de Dios. ¿Qué significa eso en realidad para el alma? Anteriormente, de acuerdo con las citas comentadas, hemos establecido lo que la deidad, el fondo de Dios, o lo que Dios es en su fondo, es para Eckhart. «Lo uno» es el fondo de Dios por antonomasia, en el que «nunca se produce diferenciación alguna, *ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo*». Es evidente que Eckhart está aplicando de manera inmediata la teología negativa a los conceptos trinitarios. «El fondo», que es el «Uno» por antonomasia —«*de ello no se puede hablar*» (Q 273)— Eckhart lo reformula con metáforas como «desierto» o «soledad», entre otras. Y vuelve a surgir un interrogante: ¿es posible subsumir «lo uno» en su absoluta «pureza» y «simplicidad», el «Uno», que en el modelo de la ruptura constituye el elemento decisivo, bajo la concepción trinitaria, sin, por una parte, mermar los enunciados correspondientes de Eckhart, o sin, por otra parte, transformar el propio concepto de Trinidad? En resumen: ¿cabe entender el

Uno, que determina a Eckhart hacia el modelo de la ruptura, al mismo nivel al que en la concepción trinitaria se encuentra la unidad, es decir, la unidad en el contexto trinitario «*unitas in trinitate, trinitas in unitate*» en «*una natura et tres personae*»? ¿Se encuentra el concepto de «fondo» de Dios eckhartiano en el mismo horizonte que el concepto de Dios, según el cual «Dios es a un tiempo trino y uno»? Si es factible afirmarlo, ¿por qué habla Eckhart, como hemos visto, de la ruptura hacia el fondo de Dios, cuanto más que el ser-uno de Dios y el alma, como en la cita A, ya se ha alcanzado mediante la utilización directa de la representación trinitaria y, como tal, es radicalmente suficiente? Pero si, por el contrario, no cabe afirmarlo, ¿qué es lo que mueve a Eckhart en realidad a rebasar en cierta manera el concepto de Trinidad?

«Un puro uno» (*ein luter ein*) es aquí la categoría originaria, que incita el movimiento. La importancia del «un puro uno» la evidencia Eckhart cuando dice, refiriéndose a Dios:

Un Dios: porque Dios es uno, la deidad de Dios es completa (Q 254).

Un Dios. El Uno es algo más puro que el bien y la verdad. El bien y la verdad no añaden nada, aunque sí que lo hacen al pensamiento; si se piensa, sí que aporta algo. Uno, en cambio, no añade nada allí donde Él (= Dios) es en sí mismo, antes de fluir en el Hijo y en el Espíritu Santo... ¿Qué significa «Uno»? Uno se refiere a aquello que no tiene nada añadido (Q 252/253).

Si Dios no es ni bien, ni ser, ni verdad ni uno, ¿qué es, entonces? No es absolutamente nada, no es ni esto ni aquello. Si piensas en algo más que Él pueda ser, no lo es (DW I, 522).

Aquí se muestra, de manera inconfundible, qué es para Eckhart el Uno en el modelo de la ruptura. Uno es aquello que no añade nada y que nada tiene por añadidura.

Es especialmente interesante analizar la tercera cita porque ahí el «ni esto ni aquello» significa en el contexto, de manera inme-

diata, «ni bien, ni ser, ni verdad, ni uno». Aquello que a través del ni-esto-ni-lo-otro es negado, no es sólo el llamado «*esse hoc et hoc*», sino que también se refiere a los llamados «*transcendentalia*» (*Ens unum, bonum verum transcendentalia sunt*). Lo absolutamente uno, que a causa de su pureza sólo puede identificarse con la «nada», ya no es lo mismo que el «*unum*» en el marco de los *transcendentalia*. Cuando Eckhart, en la esfera de esta noción del uno, dice: «Porque Dios es uno, la deidad de Dios es completa» (Q 254), así ve a Dios «allí donde Dios es en sí mismo, *antes de fluir en el Hijo y en el Espíritu Santo*». Cuando Eckhart dice más adelante: «Para el alma es fuente de dicha que Dios sea uno» (Q 254, cf. también Q 123), parece que la dinámica de Dios y del alma por el Uno supera el marco del modelo del nacimiento, pues en éste depende de la dinámica intratrinitaria del engendrar-ser engendrado, mientras que en el modelo de la ruptura el alma depende de la deidad, de cómo es Dios en sí mismo, «antes de devenir en el Hijo».

Hemos establecido líneas atrás que, cuando Eckhart habla propiamente del atravesar, éste depende del retorno del alma al fondo de Dios. ¿Cómo es posible siquiera que el tema sea aquí el «retorno»? Precisamente porque el alma regresa allí donde originariamente estaba. El fondo de Dios no es para el alma sino su propio fondo. Regreso al fondo de Dios no es para el alma sino el regreso a sí misma. La cita F reza: «En el atravesar, en cambio, donde me siento *libre* de mi propia voluntad... y de Dios mismo, allí soy por encima de toda criatura y no soy ni Dios ni criatura...». En el mismo sermón, Eckhart decía más arriba: «*Cuando me encontraba (todavía) en la primera causa, allí no tenía Dios alguno, y allí era mi propia causa... Pues era un ser libre... allí estaba desasido de Dios y de todas las cosas*» (Q 304/305). Del contexto se infiere de manera inconfundible que, como diría Eckhart, «en el atravesar se completa el *regreso* a mi primera causa, en la que estaba libre de Dios y de todas las cosas».

Cuando Eckhart habla propiamente de atravesar, lo primero a lo que hace referencia es al retorno del alma, a través de Dios, al

fondo de Dios, donde Dios, en su pureza y simplicidad, es absolutamente «uno». En segundo lugar: el retorno al fondo de Dios no es para el alma sino el retorno a su propio fondo, donde es en sí misma; el regreso, empleando nuevamente palabras de Eckhart, a «mi primera causa, donde era mi propia causa y no tenía Dios». El fondo del alma es tal, sólo en la medida en que es fondo de Dios, y entonces puede ser fondo del alma, pero es su propio fondo (el del alma), en el que Dios deja de ser en su fondo (el de Dios). De manera que Eckhart considera que es en el atravesar donde se hace realidad la verdadera libertad. Y dice: «no soy ni Dios ni criatura» (cita F), así se expresa la libertad que ha atravesado el horizonte Dios-criatura y ha retornado a su fondo propio. En tercer lugar, en el atravesar se trata de «un uno», y no de la unión de Dios y el alma. El fondo de Dios es como tal el fondo del alma; el fondo del alma es como tal el fondo de Dios.

En cuarto lugar, en el atravesar se da, como ya indica el uso del lenguaje, la más frenética actividad por parte del alma, la inclinación urgente de atravesar algo y de atravesarlo hacia algo. El uso del «atravesar», en el sentido de una actividad «poderosa», aparece ya en los primeros escritos de Eckhart:

(El hombre) debe aprender a atravesar las cosas y encontrar a su Dios en el interior de ellas para hacer crecer, con vigor y de un modo esencial, la imagen de Él en su interior (*Pláticas formativas*, DW V, 510).

El uso lingüístico en este párrafo muestra claramente la clase de actividad que subyace al atravesar. Lo importante del modelo de la ruptura viene ahora: «(a Dios) lo atravieso» (cf. Q 290), tal como aparece en varias ocasiones en los enunciados anteriores: «Ella (una potencia en el alma) aspira al mismísimo fondo y busca más allá ...». «No le (a la chispita del alma) basta ni con el Padre, ni con el Hijo, ni con el Espíritu Santo ... quiere llegar al mero fondo ...» En el contexto de un tipo así de actividad propia del atravesar, Eckhart habla sobre todo de la «única potencia en el alma» o, metafóricamente, de la «chispita del

alma». Eckhart, a veces, denomina también a esa «única potencia en el alma» intelecto, *intellectus*.

El intelecto impele; no le basta con el bien, ni con la sabiduría, ni con la verdad ni tampoco con Dios mismo. Sí, en realidad Dios le resulta tan insuficiente como una piedra o un árbol. Nunca descansa, irrumpe en el fondo, donde el bien y la verdad comparecen, y lo toma (= al ser divino) *in principio*, al inicio, de donde surgen el bien y la verdad, antes de que tenga ningún nombre, antes incluso de que irrumpa, lo toma en un fondo mucho más elevado de lo que pueden ser el bien y la sabiduría (Q 348).

Dada la asiduidad con que usa la expresión «una potencia en el alma», podríamos concluir que Eckhart da prioridad a este enunciado, pues se trata de una fuerza inexpresable e innombrable que no es una de las potencias del alma, sino su pura actividad, que las reúne en su fondo, en su ser-uno, para fundar una y otra vez el Uno absoluto. Y ahora surge la pregunta acerca de cómo es posible que Eckhart pudiera hablar de esa potencia en el alma que todo lo atraviesa cuando, en el modelo del nacimiento del Hijo, a lo que se refiere en principio es a la pasividad del alma. ¿Dónde está el origen de la actividad del alma? ¿De qué tipo de fuerza hablamos en realidad, sobre todo cuando Eckhart se refiere a veces al hecho de que se trata de una fuerza increada (cf. Q 294, 302, entre otras)?

Ahora que conocemos, a través de expresiones ilustrativas, el modelo del nacimiento y el de la ruptura, la cuestión es cómo se relacionan ambos. Para recordar exactamente cuál es el escenario, volvamos a analizar el problema, tan discutido y crítico, de la diferenciación que hace Eckhart entre Dios y deidad. No es cierto que Eckhart llevara hasta el final esa distinción; el caso es que, cuando la emplea, le confiere una importancia decisiva. Y esto sólo ocurre en el contexto del modelo de la ruptura. En el modelo del nacimiento, en cambio, Eckhart habla de Dios sin recurrir a esta distinción; la diferenciación que se encuentra allí es, a un tiempo y sin más, la unidad, esto es, aquélla de Padre,

Hijo y Espíritu Santo. En este contexto global podemos concluir dos cosas. Primero: Dios, en el modelo del nacimiento, no es idéntico al Dios que, en el modelo de la ruptura, se distingue de la deidad. Segundo: en el modelo del nacimiento, Dios es Dios a pesar de la distinción trinitaria correspondiente en la que se enmarca, mientras que la deidad, en el atravesar, está caracterizada por la negación del concepto de Trinidad: «ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo». La deidad, distinguida de Dios en el modelo de la ruptura, en Eckhart, siguiendo siempre su texto, difícilmente se puede reducir a la unidad «de las tres personas y un solo Dios». O, dicho de otro modo: incluso cuando Eckhart se plantea la cuestión de la unidad en «las tres personas y un solo Dios», descubre en la unidad algo más que sólo un aspecto de la Trinidad. No se trata de la distinción conceptual entre «*una essentia*» y «*tres personae*» en el marco de la doctrina trinitaria, una distinción que ya se hacía en la teología de entonces. Tampoco se trata de una distinción real en el marco de la doctrina trinitaria, una distinción que se consideró herética de manera unívoca. Se trata en realidad de algo diferente. No hay que preguntar acerca de la relación entre Dios y la deidad, sino acerca de la relación entre el modelo (o el caso) A, en el que Eckhart no distingue entre Dios y deidad, y el modelo (o el caso) B, donde sí hace dicha distinción. El concepto eckhartiano de Dios, estrechamente ligado a su noción de alma, se mueve en el conjunto de estas relaciones. Si acaso hace la distinción, no se trata sólo de una distinción conceptual, sino soteriológica y significativa, que tiene para el alma, en su relación con Dios, una realidad enteramente decisiva (una realidad que no es idéntica a la distinción real en el concepto de Dios en el marco del problema trinitario). La tajante distinción entre Dios y la deidad del modelo de la ruptura no es tanto una partición, como una vinculación singular, que Eckhart expresa de forma clara y concreta cuando dice: la deidad es el fondo de Dios, mientras que desde buen principio tiene en cuenta el movimiento del alma hacia el fondo de Dios, esto es, hacia su propio fondo. «Si regreso a Dios y... no permanezco allí... Si llego... al fondo... allí Dios deja de ser»

(*scil.* en el fondo de Dios) (Q 273). El concepto eckhartiano de Dios no puede ser separado de la dinámica del alma que lo ilumina. Tanto el modelo del nacimiento como el de la ruptura encierran en sí, cada uno a su manera, el concepto de Dios y el concepto de alma simultáneamente. Incluso podríamos decir que tanto en el concepto de Dios como en el de alma se trata, respectivamente, de la autoarticulación del acontecimiento mismo, del acontecimiento del nacimiento del Hijo y del de la ruptura. Si partimos del acontecimiento, nos encontramos allanado un acceso adecuado a los conceptos eckhartianos de Dios y de alma. ¿Cómo se puede determinar la relación de acuerdo con los propósitos de Eckhart?

Este planteamiento surge de un determinado presupuesto, según el cual Eckhart, como demuestran los textos, formula determinados enunciados que no encajan lisa y llanamente en la doctrina determinada por la concepción trinitaria del nacimiento de Dios en el alma, pero que, desde un motivo fundamental, conforman un conjunto unitario de enunciados. ¿Cómo podría decir Eckhart, por mencionar un ejemplo, «que Dios le resulta tan insuficiente como una piedra o un árbol», como reza la cita transcrita anteriormente? ¿Cómo es posible que la fe, dentro del radio de acción de la Trinidad, se exprese en estos términos?

El neoplatonismo de Eckhart ya se ha estudiado desde diferentes perspectivas y en profundidad. Permanece abierta la cuestión de cómo se interrelacionan, de esa forma característica en Eckhart, la concepción trinitaria y el neoplatonismo. (Con ello no quiero insinuar que la concepción trinitaria sea puramente neoplatónica.) Una unión entre el concepto trinitario y el neoplatonismo amenaza, desde el punto de vista del alma, con volver a disolverse. Debe plantearse una y otra vez, y hacerlo inspirada por la dinámica del alma. ¿Cómo se resuelve eso en Eckhart?

Hay que preguntarse, pues, (1) cómo se puede determinar la relación entre el modelo del nacimiento y el de la ruptura. Dado que no se trata de una relación estática, sino dinámica, que recoge ambos movimientos en una sola corriente, hay que (2) inte-

rrogarse acerca del sujeto del movimiento en su conjunto. Cuando dice: «Dios engendra a su Hijo unigénito en el alma», parece que el sujeto del movimiento, que incluye también al alma, sea Dios. Cuando dice, en cambio: «La chispita del alma irrumpe hasta el fondo de Dios», el sujeto del movimiento, que también incluye a Dios, parece ser el alma. ¿Acaso lo que sucede es que en el movimiento conjunto se da una especie de transposición del sujeto? Si es así, ¿a través de qué es mediada? ¿O resulta que ese movimiento conjunto, que abraza a Dios y el alma de diferentes maneras, tiene como tal un sujeto motriz? ¿Nos ofrece Eckhart en sus enunciados sobre el yo de los sermones («el Padre *me* engendra como a su Hijo», «cuando retorno al fondo de Dios, allí *yo* no soy ni Dios ni criatura») alguna indicación en torno a este problema?

Para poder determinar una posible relación, debemos atender a algunas alocuciones de Eckhart en las que puede descubrirse una correspondencia de los dos motivos en modos y grados diversos, como hemos visto con anterioridad.

En el nacimiento del Hijo en el alma, lo que interesa a Eckhart desde el principio es el ser-uno de Padre e Hijo («una vida y un ser y una obra»), y no tanto la relación personal entre Dios como Padre y el alma como Hijo de Dios. Cuando habla de ese modo del ser-uno del Padre y el Hijo, Eckhart se inclina hacia el puro ser-uno que motivará la ruptura.

En el nacimiento del Hijo en el alma lo que importa a Eckhart desde el principio es el regreso del alma a Dios. El Padre engendra a su Hijo unigénito en el alma, «y en el mismo alumbramiento el alma vuelve a nacer en Dios» (Q 206, cf. también Q 397: nacimiento del Hijo, «por el cual el alma regresa de nuevo a Dios»). Cuando se refiere de este modo al regreso del alma en Dios, Eckhart está apelando a otro regreso. Llama la atención sobre ello cuando habla, por ejemplo, del retorno del Padre «en el origen, en lo más interno, en el fondo ... donde se regodea en sí mismo ... en el mismísimo Uno» (cf. Q 264). Cuando el Padre engendrado de este modo se repliega en el fondo oculto de la paternidad y también el alma, restituida como el Hijo uni-

génito en Dios a causa de la unidad con el Padre, completa su retorno, nos encontramos ya con el motivo de la ruptura en plena acción.

En el nacimiento del Hijo en el alma Eckhart descubre, a pesar de la explícita pasividad del acto de recepción, en ocasiones, una cierta actividad del alma, engendrándose mutuamente «con el Padre el propio Hijo unigénito y a sí misma como el propio Hijo» (cf. Q 163). «En el mismo momento, pues Él (Dios Padre) engendra en mí a su Hijo unigénito, lo engendro yo a Él de vuelta al Padre» (Q 258).

... el Padre eterno engendra incesantemente a su Hijo eterno en esta potencia, de tal manera que ésta engendra recíprocamente al Hijo del Padre y a sí misma como al mismo Hijo en la potencia propia del Padre (Q 161). El alma engendra de sí (hacia fuera) a Dios fuera de Dios en Dios; lo engendra realmente fuera de sí (Q 399).

Hasta aquí el ser-engendrado-como-el-Hijo significa para Eckhart «que yo soy Padre y engendro a Aquél del que nací» (Q 258). En este engendrar recíproco Eckhart descubre ya «una potencia en el alma» en acción que, en el modelo de la ruptura, alcanza su completa manifestación. De ese mismo modo entiende el acontecimiento del nacimiento, donde Dios y el alma son conjuntamente y uno en la otra, en el símbolo del atravesar: «¡Del mismo modo, empero, que Él me atraviesa, yo, por mi parte, lo atravieso!» (Q 290). En tanto en cuanto Dios engendra en mí a su Hijo unigénito, me atraviesa. Y, por consiguiente, yo le atravieso a Él. (¿Quién dice aquí «yo»?) La trascendencia «de mi atravesar» (cf. Q 273, 308) a través de Dios ya la hemos analizado más arriba.

En lo tocante al problema de la «pasividad-actividad», podríamos entenderlo, de acuerdo con el contexto, como sigue: en cuanto a la actividad que supone atravesar a Dios, no hay fuerza humana, natural, del alma, capaz de realizarla. Una posibilidad, quizá la única, de comprender a Eckhart en este contexto la encontramos en la siguiente reflexión. Se trata de «una potencia

en el alma» como la fuerza del Hijo unigénito que recibió el alma en la más absoluta pasividad. Lo que el alma acogió fue nada más y nada menos que la absoluta actividad. El alma recibe en la absoluta pasividad del ser-desasido, y precisamente a causa de esa absoluta pasividad, la actividad absoluta del Padre engendrador, que se emplaza ahora en el alma. La inversión de la pasividad y la actividad acaecida allí a través de la absoluta pasividad, puede ilustrarse con el símil del fuego y la madera, tan caro a Eckhart.

El fuego transforma en sí mismo aquello que se le añade... No es la madera la que transforma en sí misma el fuego, sino que en realidad es el fuego el que convierte la madera en lo que él es (Q 187).

... hasta que el fuego se engendra a sí mismo en la madera y le transfiere su propia naturaleza y su propio ser, de manera que todo es fuego, ambos de propiedades iguales, indiferenciados, ni más ni menos (Q 117).

El nacimiento del fuego (Q 118) quiere decir que la madera quema a causa del acogimiento pasivo del fuego de manera que «todo es un fuego», en el que la relación pasivo-activo se cancela. «De ese mismo modo nos transformamos también en Dios».

Asimismo el alma está unida con Dios y es abrazada por Él, y allí la gracia se le escapa, de manera que no sigue actuando por la gracia, sino de manera divina en Dios (Q 407).

El Padre engendra a su Hijo unigénito en el alma. Eso no es más que el acontecimiento de la gracia, del que se dice que él (el hombre) es «por la gracia lo mismo que Dios es por naturaleza» (Q 274). Si eso fuera realmente así, Eckhart debería abstenerse de esa ansia de acceder a «lo mismo» como tal, donde se cancela la diferencia gracia-naturaleza. Por ello podía afirmar: «Aun así, el alma no tiene bastante con la obra de la gracia ... lo que debe hacer es llegar allí donde Dios actúa en su naturaleza ...» (Q 406). La gracia también es para Eckhart la condición necesaria,

«... quien no la siga, será desgraciado» (Q 406). Pero es característico de Eckhart aspirar a llegar a aquello que denomina «inhibición de la gracia» (*Entgleiten der Gnade*]. O expresado de la siguiente manera: «Cuando la gracia finalizó y hubo terminado su obra, Pablo fue lo que era» (Q 308). Aquí ya aparece lo «divino-en-Dios» (citado anteriormente). Vemos, de nuevo, el modelo de la ruptura en acción.

Hemos visto cómo en el acontecimiento del nacimiento ya están en funcionamiento diversos enunciados que introducen el modelo de la ruptura, aunque no se trata ciertamente de una continuación lineal.

En la ruptura, lo importante es el puro ser-uno. Eckhart también incluye a veces, por el contrario, «un uno simple» en el modelo del nacimiento:

Sal totalmente de ti mismo por voluntad de Dios, de este modo Dios saldrá de sí mismo por tu voluntad. Si ambos salen de sí, lo que resta es un uno simple. En ese uno, el Padre engendra a su Hijo en la fuente más intrínseca (Q 181).

Desde un punto de vista teológico, la inclusión del «un uno simple» en la *generatio* parece problemática, pues la *essentia* que se pone en cuestión en la *generatio*, como el propio Eckhart dice desde la perspectiva teológica (cf. DW II, 241), es la «*essentia cum relatione*», pero no la «*essentia absoluta*», que para Eckhart todavía se encuentra en el marco del concepto trinitario de «la naturaleza simple» (cf. Q 180). Por otra parte, la inclusión en cuestión muestra su deseo de conferir desde el principio al acontecimiento del nacimiento una vía para regresar al puro ser-uno.

Desde el inicio, Eckhart percibe de manera esencial que en el acontecimiento del nacimiento del Hijo en el alma, como *acontecimiento*, hay algo que la *doctrina* del nacimiento del Hijo no puede expresar. En Eckhart se puede distinguir entre el nacimiento del Hijo como acontecimiento y la doctrina acerca del nacimiento del Hijo. Cuando Eckhart quiere teorizar propiamente ese «algo más» del acontecimiento, recurre al modelo de la ruptura. La ruptura no es *un aspecto doctrinal*, sino que es mar-

cadamente efectivo. Quizá también sea por eso que el enunciado del yo se utilice a menudo justamente en el modelo de la ruptura. La ruptura es sólo, en su culminación presente, acontecimiento, el cual se expresa de manera inmediata únicamente en esa plena culminación presente.

Recordemos ahora cuál era nuestro planteamiento. Rezaba: ¿cómo se comportan entre sí el modelo del nacimiento y el de la ruptura en Eckhart? ¿Cómo es posible traer a un mismo contexto ambos motivos, de manera que respondan al propósito de Eckhart? (Pensando, claro, que ese propósito no se puede establecer sin antes hacer un esbozo que interprete ese contexto aludido.) Esa cuestión debería deducirse y plantearse de manera propia dado que en el elemento de la ruptura aletea algo que parece extraño al horizonte del motivo del nacimiento y que viene introducido claramente a través de la concepción trinitaria. Entretanto, hemos repasado diversos enunciados de Eckhart. Nuestra propuesta provisional para interpretarlo es la siguiente: en ese contexto global, lo que realmente interesa a Eckhart, que siempre está dejando que ambos motivos se interpenetren, es una gradación ascendente desde el motivo del nacimiento al de la ruptura. Para Eckhart es significativo este movimiento ascensional que abarca y recorre ambos motivos. No se trata de una superioridad, planeada de antemano, claramente articulada por etapas, del uno sobre el otro; la ascensión se prolonga a través de esa constante interpenetración de ambos motivos, y encuentra su culminación dinámica siempre que el tema es el motivo de la ruptura. La ascensión como tal acontece a) *especulativamente*, por ende, mediante el concepto del uno puro y del simple ser-uno que, debido a su pureza, se identifica con la nada, y b) *existencialmente*, por el afán del alma de ahondar por completo en el fondo de Dios como en el suyo propio y hacerlo, de hecho, en concordancia con la nada de la pureza, a través de la autopurificación en el desasimiento.

La doctrina de la Trinidad, el neoplatonismo y la teología negativa influyeron, cada uno a su modo, de manera decisiva en Eckhart, hasta el extremo de que, echando un vistazo a aspectos

singulares y fases de su pensamiento, cabe establecer muchas analogías con la tradición. En cambio, la comprensión del conjunto, que como se ha dicho antes constituye el rasgo fundamental de la relación entre el motivo del nacimiento y el de la ruptura, es característica del Maestro Eckhart y decisiva para él. El rasgo fundamental del pensamiento existencial de Eckhart lo resume Nishitani en la siguiente, y muy concluyente, formulación:

El pensamiento de Eckhart es único desde muchos puntos de vista. En primer lugar, afirma que la esencia de Dios se puede hallar sólo allí donde el Dios personal, el que está frente al ser creado, es trascendido. En segundo lugar, descubre la *esencia* de Dios o la *deidad* como la nada absoluta, que además se nos presenta como el lugar de nuestra absoluta vida-en-la-muerte. En tercer lugar, el hombre sólo puede ser realmente él mismo en la *deidad*, y sólo en la apertura de la nada absoluta es posible hallar la culminación de la libertad y la independencia del hombre, de la subjetividad del hombre.¹⁰

Aquí se realiza el ser-desasido-y-libre del ser humano, sobre el que Eckhart dice repetidas veces: «Tan desasido y libre como libre y desasido es Dios en sí mismo». De este modo se realiza el ser-uno de Dios y el alma, como última consecuencia de la interacción de los conceptos de Dios y del alma, lo que es muy característico de Eckhart. Podríamos decir que, en Eckhart, Dios es desde el principio el alma del alma; el alma es la vida de Dios.

En lo tocante a la interacción entre los conceptos de Dios y alma, puede decirse en general lo siguiente: «Donde Dios está, allí está el alma, y donde está el alma, allí está Dios» (Q 207). Y sobre la interpenetración viva: «... hay algo en el alma, en donde vive Dios, y hay algo en el alma, donde el alma vive en Dios» (Q 340). Y, finalmente, en cuanto a la ruptura: «Del mismo

10. Nishitani Keiji, *Was ist Religion?*, trad. por Dora Fiescher-Barnicol, Fráncfort del Meno, 1982, pp. 122ss. [Trad. cast., *La religión y la nada*, trad. Raquel Bouso, Madrid, 1999].

modo que Él (Dios) me atraviesa, yo también, por mi parte, lo atravieso a Él» (Q 290). Atravesar significa atravesar hacia el «fondo», donde el característico y decisivo concepto de «fondo» en Dios y el alma, que se corresponden mutuamente y copertenecen, muestra todo su potencial. El alma accede al fondo de Dios, donde Dios es en sí mismo simple y puro uno, y no es ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo (cf., entre otros, con Q 206, 316). De acuerdo con eso: «en el fondo del alma» tampoco Dios mismo puede entrar «mientras conserve algún modo» (Q 342). «Si Dios se asomase a su interior, eso le costaría perder todos sus nombres divinos y su propiedad personal; ... así no es ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo» (Q 164). «Es un algo en el alma, donde Dios es en su desnudez» (DW I, 525). De forma que Eckhart emplea, sin casi limitación, las mismas descripciones, incluso las descripciones liminares propias de la teología negativa, tanto para Dios en su fondo como para el alma en el suyo: «Totalmente desasida y libre, como Dios es desasido y libre en sí mismo», «tan completamente una y simple, como Dios es uno y simple» (cf. Q 163). «Quien quiera nombrar el alma según su simplicidad, pureza y desnudez, tal como es en sí misma, no encontrará nombre alguno ... el alma es en su fondo tan inefable» como Dios (Q 229/230), «libre de todo nombre y desnuda de toda forma», «ni esto ni aquello» (cf. Q 163).

«Totalmente desasida y libre, *como* desasido y libre es Dios ...», «totalmente una y simple, *como* Dios es uno y simple ...». Ese «como» caracteriza en Eckhart, de acuerdo con su método de la analogía, aunque en un nivel más elevado, el doble acontecimiento de la unidad, nacimiento del Hijo y ruptura, que no sólo ha vencido el carácter de semejanza, sino también el carácter de identidad, el ser-uno de Dios y el alma, y eso en el sentido de «uno, y no unido». Dios es en sí mismo desasido y libre. El alma es en sí misma desasida y libre. De manera que el ser-uno, por una parte, y el ser-desasido-y-libre, por otra, son exactamente lo mismo. En cuanto a la relación dinámica arquetipo-imagen (*Urbild-Bild*), para Eckhart, tanto desde un punto de vista intratrinitario como entre Dios y el alma, la imagen es, después de

todo, precisamente en su carácter de imagen que está más allá de la imagen y carece de ella, la imagen de la imagen primordial carente de imagen que está más allá de toda imagen. Ésta se forma en la imagen, y es en el ser imagen donde se encuentra la dinámica por la que transforma su capacidad de ser imagen en ese estar más allá de la imagen.

La interpenetración del concepto de Dios y el de alma también se mueve, como muestran las diferentes citas anteriores, de un modo ascendente que supone un ahondar siempre y constantemente en el fondo de Dios y del alma en su correspondencia. Sólo se ahonda en Dios desde el alma; sólo se ahonda en el alma desde Dios. Mediante y precisamente en cuanto que doble ahondamiento, no acontece sino el autoahondamiento del yo que ahonda, cosa que también condiciona los enunciados sobre el yo de Eckhart. Este es el lugar adecuado para ocuparnos, brevemente, del problema de los enunciados sobre el yo en Eckhart.

«¡Yo soy!», dice el Maestro Eckhart. Como sólo Dios podría exclamar (cf. Q 301, 302): «yo soy», Eckhart exclama también: «yo soy». Aquí refulge la cúspide de un enunciado sobre el yo como el que aparece repetidas veces, y en lugares decisivos, en sus sermones alemanes. Algunos ejemplos al respecto: «Él» (el Padre) «*me* engendra como a su Hijo, igual a su Hijo. Y digo más: ... *me* engendra como Él y se engendra a sí mismo como *yo* ...» (Q 185). «El fondo de Dios es aquí mi fondo. Aquí vivo *yo* por mí mismo, como Dios vive por sí mismo» (Q 180). «... pues mi ser esencial está por encima de Dios, siempre que entendamos a Dios como inicio de lo creado... Y por ello *yo* soy nonato, y de acuerdo con mi naturaleza de nonato nunca moriré» (Q 308). «Cuando (todavía) *yo* me encontraba en mi primera causa, allí no conocía Dios alguno, ... allí estaba desasido de Dios y de todas las cosas» (Q 304/305). «En el atravesar ... allí *yo* no soy ni Dios ni criatura» (Q 308).

¿Quién es en realidad el Maestro Eckhart que puede hablar de algo tan sorprendente como si se tratara de algo suyo en la forma enunciativa en primera persona? ¿Cómo puede siquiera

hablar en esos términos? Podríamos formular la cuestión de otro modo: ¿quién es en realidad aquél que se expresa aquí como «yo»? ¿Quién es aquí el «yo»?¹¹

1. La forma enunciativa en primera persona en Eckhart es, en primer lugar, una muestra de que habla directamente desde la experiencia. Puede expresarse en primera persona porque él mismo ha experimentado aquello de lo que habla. Eckhart no habla acerca de su experiencia, sino directamente desde la experiencia, de manera que es la propia experiencia la que se expresa y lo hace de tal modo que se percibe a sí misma y además invita a los oyentes a tomar parte en ella. «Quien pueda mirar, aunque sea un instante, en el interior de ese fondo, mil monedas de oro acuñado le parecerán (tanto) como un maravedí falso», dice Eckhart en inmediata conexión con el párrafo Q 180 que aparece más adelante. Sólo quien tiene experiencia propia puede expresarse en estos términos. Sin embargo, ese momento experimentado es totalmente general e insuficiente para entender la forma enunciativa en primera persona. Se trata, de forma clara, de la calidad de la experiencia.

2. La relación unitaria de Dios y el alma la desarrolla Eckhart algunas veces desde la perspectiva de Dios, y otras, desde la perspectiva del alma, en tanto en cuanto se refiere a Dios y al alma. Cuando el desarrollo alcanza un punto álgido, casi siempre introduce bruscamente, pero de un modo del todo espontáneo, el enunciado en primera persona:

... y el Padre engendra a su Hijo en el alma del mismo modo que lo engendra en la eternidad y de ninguna otra forma... El Padre engendra al Hijo incesantemente, y todavía diría más: me engendra como a su Hijo e igual que a Él (Q 185).

11. Para el problema de la forma enunciativa en primera persona en el Maestro Eckhart, véase Ueda Shizuteru, «Meister Eckharts Predigten. Ihre «Wahrheit» und ihre geschichtliche Situation», en K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1986.

Tan verdadero es que el Padre en su naturaleza simple engendra naturalmente a su Hijo, como que lo engendra en lo más íntimo del espíritu, y eso es el mundo interior. El fondo de Dios es aquí mi fondo y mi fondo, el fondo de Dios. Aquí vivo por mí mismo, como Dios vive por sí mismo (Q 180).

Cuando el desarrollo de la relación unitaria de Dios y el alma alcanza un punto álgido, Eckhart se expresa de manera espontánea utilizando la primera persona. ¿Qué significa eso? En un tipo de discurso en el que se habla *sobre* la unidad, esa unidad en cuanto a tal no se expresa, pues el tipo de discurso «sobre» algo es el lugar de la diferenciación. El hablante queda fuera de la unidad. Si la unidad debe ser expresada realmente en el discurso, el hablante debe estar efectivamente implicado de manera inmediata en la unidad, de modo que en el discurso del hablante esa unidad hable por sí misma. Eso, empero, no puede producirse de forma metódica. Acontece cuando acontece. La forma personal en Eckhart es el signo que apunta al acontecimiento actual de la unidad. No, no el signo, sino: Eckhart dice «yo» para que de este modo acontezca el acontecimiento de la unidad. Eckhart dice «yo» directamente desde esa unidad, que se genera precisamente a través del discurso en primera persona, y lo hace de tal modo que en el «yo» se expresa la unidad por sí misma. Se trata aquí de algo que sólo puede expresarse como experiencia, en tanto en cuanto el hablante dice «yo» en unidad con la cosa. La forma personal en Eckhart es este acontecimiento de la unidad,¹² y eso arrastra consigo al oyente a ese aconteci-

12. Al respecto, dice A. M. Haas: «La forma personal del Eckhart de los sermones es, en último término, expresión sobre Dios y la unidad consigo mismo concedida por la Gracia» («Meister Eckhart», en *Große Mystiker*, op. cit., p. 162). En cuanto a la forma en primera persona que emplea Eckhart queremos, para empezar, centrar nuestra atención sobre la inmediatez de esa forma en primera persona como tal, no centrarnos en el sobre qué, sino en el cómo en cuanto tal. Cuando Eckhart dice, por ejemplo, «no soy ni Dios ni criatura», no es una expresión «sobre la unidad con Dios», sino que Eckhart habla directamente *desde la unidad con Dios*, de forma tan inmediata desde la

miento. Si eso es así realmente, el discurso en primera persona de Eckhart significa mucho más.

3. Eckhart dice «yo», y acaece de este modo el acontecimiento de la unidad que se expresa por sí mismo en el «yo». Se trata de la unidad con Dios, que es el único que puede decir «yo» (cf. Q 302: «Ego, el término «yo», es impropio de todos excepto de Dios en su unidad»). Es decir, Eckhart dice «yo» no sólo a causa de su propia experiencia, tampoco a causa sólo del acontecimiento de la unidad, sino sobre todo —y esto sí es decisivo— desde el verdadero y real fondo del poder-hablar-en-primera-persona. Eckhart dice «yo» porque él, debido al ser-uno con Dios, puede decir «yo» verdadera y realmente. En él, y como discurso-en-primera-persona, «Dios y yo somos uno» (cf. Q 309). El acontecimiento de la unidad no es, pues, sino el acontecimiento del discurso-en-primera-persona.¹³ De este modo se realiza la más excelsa libertad.

unidad con Dios que ya no habla *sobre* la unidad, sino que llega a poder negar la relación de unidad. Cuando Eckhart dice «no soy ni Dios ni criatura», rompe, ése que dice «yo», con la punta de lanza del discurso en primera persona, el marco Dios-criatura y se reconoce «igual a nada», es decir, justamente como «uno» (es decir, no unido) con el Dios que se reconoce «igual a nada». Este tipo de unidad con Dios, que acontece con el discurso en primera persona, parece ser propio de Eckhart. De manera que cabe preguntarse cómo pudo Eckhart decir «yo» en esta forma. ¿Quién es Eckhart en realidad que dice «yo» de esta forma? ¿Quién es en realidad ese «yo»? ¿Eckhart? etc. Es entonces cuando podemos reflexionar sobre qué significa «en último término».

13. Cf. B. Mojsisch, *Meister Eckhart*, pp. 118ss. Respecto a la forma personal utilizada por Eckhart, en especial en expresiones como: «Cuando me encontraba todavía en mi primera causa, allí no tenía Dios alguno...» (Q 304). «... que Dios sea “Dios”, yo soy la causa de ello; si yo no fuera, Dios no sería “Dios”» (Q 308), Mojsisch habla del «yo como el ser trascendental». «En cuanto Yo, Dios y el hombre son uno, ... El yo como unidad es el ser en el que el existente no es sino en tanto que ser y por la autosuficiencia del ser... Eckhart, empero, no entiende el yo únicamente como indiferenciado, sino también como ser trascendental... Es el yo mismo ese ser trascendental, no existe Dios para él que como ser trascendental pudiera fundar al yo... En

Eckhart dice «yo» basándose en el hecho del poder-hablar-en-primera-persona. Pero también podría haber añadido a lo dicho: «Es verdad, y la verdad lo dice por sí misma» (Q 276). De ahí que también pudiera afirmar en diversas ocasiones: «los maestros dicen comúnmente, ... pero yo digo conforme a la verdad: ...» (cf. Q 178, entre otros). «Y yo en cambio digo ...», eso nos recuerda a Jesús.

4. El ser-uno con Dios acontece, como hemos visto, en un doble sentido, esto es, (a) como nacimiento del Hijo y (b) como atravesar. En (a) se expresa: «El Padre me engendra como a su Hijo unigénito». Y en (b): «No soy ni Dios ni criatura». Antes decíamos: Eckhart dice «yo» en el ser-uno con Dios, que es el único que puede decir «yo», es decir, desde el fondo del poder-hablar-en-primera-persona. Ahí se realiza la libertad. Desde el punto de vista de la libertad, el giro del acusativo «me» (a) al nominativo «yo» (b) también es decisivo. El discurso con el yo nominativo es la máxima libertad. Sin embargo, eso no

tanto en cuanto el hombre es yo ...». Con la forma enunciativa en primera persona, no obstante, Eckhart mismo no dice «el Yo es ...», sino sencillamente «yo soy ...». Lo que interesa a Mojsisch es una interpretación metafísica, teórica de aquello a que se refiere Eckhart cuando dice: «yo soy ...». Mojsisch dice, por ejemplo: «En tanto en cuanto el hombre es Yo ...», mientras que Eckhart lo que dice es: «yo soy ...». En nuestro contexto no ponemos en tela de juicio *el yo*, sino el hecho de que hable el «yo», la forma enunciativa en primera persona como tal en su culminación actual a través de aquel que dice: «yo soy ...». Aquí no se encuentra «la teoría del Yo eckhartiana». Entre la «teoría del Yo» y la culminación actual del que enuncia el «yo», vemos un desplazamiento de lugar y niveles. Por ahora quedémonos en el presente discurso en primera persona de Eckhart en una situación determinada y preguntémosnos: ¿qué tipo de acontecimiento acontece en realidad? ¿Por qué tuvo que expresarse Eckhart en primera persona? Sólo entonces estaremos preparados para desarrollar una «teoría del Yo» a partir de la forma enunciativa en primera persona que emplea Eckhart. Entre la expresión inmediata de Eckhart: «Que Dios sea “Dios”, yo soy la causa de ello», y la «teoría del Yo», según la cual «el yo es el ser trascendental», vemos un abismo, que hay que considerar precisamente atendiendo al uso de la forma enunciativa en primera persona que hace Eckhart.

acontece en la forma «yo soy Dios (o el Hijo unigénito)». Sería una altanería inaceptable. El giro hacia el nominativo se completa con el desasimiento extremo, desasido de todo atributo. De manera que cabe decir: no soy *ni* Dios *ni* criatura. La forma en primera persona que usa Eckhart es el lenguaje de la libertad desde el desasimiento (vacío y libre).

Volvamos sobre todos esos contextos dinámicos propios de Eckhart. El complejo de enunciados sobre el tema «unidad (o unión) de Dios y el alma» recorre, entrelazándose, dos motivos: el del nacimiento y el de la ruptura. El primero reza: ser nacido del Padre como el Hijo unigénito. El último reza: retornar, como el que es en sí mismo el Uno, al Uno puro y simple. Tanto si seguimos primeramente un motivo u otro, abarcando también toda la dinámica de la unidad trina y toda la temática de la unidad una, de los diversos enunciados surgen dos modelos, que deberían describir el acontecimiento de la unidad: el modelo del nacimiento y el modelo de la ruptura. El primero también incluye el ser-uno, sea como unidad de Padre e Hijo o como fondo, desde el cual el Padre engendra al Hijo unigénito. El último también abraza el concepto de Trinidad, y lo hace, de hecho, para negarla y así abrir un espacio para el regreso ulterior del alma a su fondo originario. Es por eso que cabe hablar de un regreso ulterior, pues para Eckhart la cuestión de la *relatio* Padre-Hijo como tal continúa abierta, mientras que en el seno de la *relatio* Padre-Hijo ve al Padre engendrador como fondo del Hijo nato. Ambos modelos son, como hemos establecido, de carácter distinto, aunque aparecen juntos en determinados contextos. En cuanto al concepto de Dios, las tres personas y un Dios, resulta concluyente para el modelo del nacimiento, mientras que, para el de la ruptura, lo determinante es la diferencia entre Dios y deidad. En el modelo de la ruptura, la deidad no es para Eckhart idéntica a la «*una natura*» de las «*tres personae*» y no puede ser integrada sin más en la concepción trinitaria. Lo importante en el modelo del nacimiento, en lo que atañe al alma, es la absoluta pasividad de la recepción en el ser-desasido;

en el de la ruptura, por el contrario, es en la actividad del ansia por llegar al fondo de Dios, a la pureza al fin y al cabo, cuando el alma se libera incluso de aquello que había recibido. Una conexión, empero, y una conexión necesaria, existe tanto en el concepto de Dios como con respecto al alma. En el concepto de Dios, «el Uno simple» se conecta con la unidad de la Trinidad. El Uno simple es equivalente al reverso inmediato de la unidad en la Trinidad. Cuando Eckhart se refiere a esta unidad está pensando más allá, en el Uno simple, en el que no son ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo. La unidad propia de la Trinidad tiene en Eckhart, desde el principio, visos de neoplatonismo. Desde el punto de vista del alma, la absoluta pasividad experimenta su transformación en actividad absoluta, debido, precisamente, a la absoluta pasividad.

El *leitmotiv* del modelo del nacimiento reza: ser nacido del Padre. El de la ruptura: regresar al Uno.

La cuestión es ahora: ¿se trata de dos acontecimientos distintos que, en una ascensión escalonada, acaban siendo traídos a un único contexto? ¿O se trata de dos aspectos distintos de un mismo acontecimiento?

«... un uno simple. En este uno el Padre engendra a su Hijo en la fuente más interna» (Q 181). «Dios ya no podría engendrar al Hijo unigénito si no fuera el Uno» (Q 254). Si nos dejamos orientar por estas palabras, podríamos decir que se trata, en realidad, de *un* rasgo común de los modelos del nacimiento y de la ruptura. *En este uno* el Padre engendra al Hijo. Si eso es así efectivamente, para Eckhart el Hijo unigénito forma parte, desde el principio, de la dinámica de la vuelta *al Uno*. Ser nacido de Dios y regresar al Uno, ambos movimientos, aunque apuntan en sentidos opuestos, acontecen en un mismo instante, más allá del tiempo. Casi cabría decir que ser nacido del Padre significa regresar al Uno. El espacio para el nacimiento y el espacio del retorno no coinciden plenamente, pues en el Uno se trata de un «uno simple», como dice Eckhart, «ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo». En el regreso al Uno, donde y desde donde el Padre engendra al Hijo, la esfera trinitaria debe, precisamente por ello,

ser superada nuevamente. Éste no es otro que el acontecimiento que Eckhart denomina, debido al modo específico de realizarse, «ruptura» porque de lo que se trata es de regresar pasando *a través de algo* que puede poner trabas al alma, entendida como Hijo unigénito. ¿A qué tipo de obstáculos se refiere Eckhart? Nada más que ser-*Hijo*, como el Hijo *es llamado Hijo* (no ser-*Hijo*, sino ser-*Hijo*). Ser-*Hijo* es uno y lo mismo que ser-*Padre*. Eckhart dirá: un ser (cf. Q 185). El ser-uno de Padre e Hijo no será puramente Uno, mientras el Padre sea llamado Padre y el Hijo, Hijo. Cuando el Hijo es llamado Hijo, el alma permanece en el ser-*Hijo*. Por ello el regreso al Uno debe ser consumado con el «ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo». Con esta negación, esto es, con la más extrema autonegación del alma como Hijo unigénito, el alma atraviesa la esfera trinitaria, donde el Padre es llamado Padre y el Hijo, Hijo, e irrumpe en el Uno. El «ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo», en este contexto dinámico, no es una descripción de la teología negativa, sino en realidad una culminación de la autonegación del Hijo en sí mismo. Se trata de una «teología negativa» vivida a través de la «muerte radical». En realidad se trata de *un* dinamismo del nacimiento y de la ruptura. Pero no de un simple movimiento circular «nacido-de-Dios-retornado-al-Uno», como aquél en el que el atravesar se expresa en el dinamismo característico y se completa mediante la negación, que también podría fallar, y que responde en esencia a ese dinamismo. Lo que significa: «Cuando retorno a «Dios» y (entonces) no permanezco allí (esto es, en Dios),...» (Q 273), porque puede suceder que el alma «se quede allí», «allí presa» (cf. Q 412). Si el alma se queda allí, presa, el atravesar se le presenta como el próximo, segundo escalón, donde el alma no tiene «fuerza» para atravesar, pues «se ha quedado presa», dejando también de ser el Hijo unigénito. El atravesar, donde se trata del retorno al fondo como tal de la relación Padre-Hijo y, en consecuencia, de la superación de la esfera intratrinitaria, tiene «un poco» pero ya decisivamente *más* que el nacimiento, donde se trata de devenir Hijo y entrar en la esfera intratrinitaria. El atravesar, no obstante, sólo puede consumarse en un mismo

momento con el nacimiento; de lo contrario, no se produce en absoluto. Y no sólo eso, para Eckhart tampoco se produce efectivamente el nacimiento del Hijo mientras el alma «se quede allí», a medio camino. Todo ello es consecuencia, para Eckhart, del ser uno del Padre y del Hijo en el nacimiento del Hijo en el alma.

«Nacimiento del Hijo» y «ruptura»; no se trata para Eckhart de dos aspectos distintos de un mismo acontecimiento, ni tampoco de dos acontecimientos diferentes, sino de un *acontecimiento doble en un momento ascendente*. La ascensión, que se refleja estilísticamente en los textos que hacen referencia tanto al modelo del nacimiento como al de la ruptura, así como a la relación entre ambos, es originaria y realmente la expresión del constante y progresivo auto-ahondamiento de aquello que ahonda siempre y constantemente en el fondo de Dios y, en uno, con ello, en el fondo del alma. En todo ser uno en el otro, y en todo paso del uno al otro de nacimiento y ruptura se puede constatar una ascensión del nacimiento a la ruptura. La consiguiente inversión se ejemplifica en la inversión lingüística del «me» al «yo», cuando Eckhart se refiere al nacimiento: «El Padre *me* engendra como a su Hijo unigénito», y al atravesar: «*Yo* no soy ni Dios ni criatura», es decir, en la inversión lingüística del «me» al «yo», una inversión que está relacionada en lo más hondo con el problema de la libertad. En el instante de la ascensión, casi todos los términos fundamentales de Eckhart muestran un doble significado. Ser-desasido, por ejemplo, significa estar-vacío como receptividad en el modelo del nacimiento y, al mismo tiempo, estar-desasido-de-Dios como la absoluta pureza propia del modelo de la ruptura.

Se trata de un acontecimiento doble en un dinamismo progresivo. Lo que descubre Eckhart en el acontecimiento del nacimiento, ya es algo *más que* la doctrina del nacimiento del Hijo en el alma y conduce, en un dinamismo ascendente, hacia la ruptura. Si ponemos especial énfasis en el núcleo fundamental como tal, que está presente en todos los complejos contextos de nacimiento y ruptura, descubrimos una continua afinidad espiritual de Eckhart con el budismo zen. También es posible enten-

der todas esas conexiones desde el horizonte del «nacimiento del Hijo en el alma», que debido a la noción trinitaria que lo inspira, puede considerarse explícitamente cristiano, pero entonces todos los enunciados radicales de Eckhart, sin desvirtuarlos, deben incluirse en el nacimiento del Hijo. Con la doctrina del nacimiento del Hijo podemos entrever por qué Eckhart fue condenado en su día como hereje, o como sospechoso de herejía, incluso aunque no compartamos la condena. Cuando menos, el problema de la herejía en Eckhart no se puede pasar por alto. Si se ensalza el carácter cristiano de Eckhart, sin por ello pretender alejarlo del budismo zen, entonces hay que valorar y evaluar a Eckhart de acuerdo con ese carácter, que es muy peculiar, como se evidencia también formalmente en los dogmas. Desde este punto de vista, Eckhart puede ser considerado, aún hoy, herético, siempre y cuando sus enunciados radicales se interpreten de un modo atenuado o simplemente se ignoren. También ésta sería una posible interpretación de Eckhart. Sin embargo, ¿no es verdad que Eckhart está en condiciones de romper desde dentro esa certeza (en lugar de relativizarla desde fuera), y precisamente debido a la incondicionalidad de lo incondicional que Dios es en sí mismo? Ya apuntaba a ello aquella sentencia suya: dejar a Dios por causa de Dios, lo que supone para él el extremo ser-desasido-y-libre, que adquiere en él un carácter muy concreto, como veremos brevemente algo más adelante.

Si analizamos más de cerca ese rasgo esencial de Eckhart, nos sorprende su afinidad interna con el budismo zen, aunque sólo se percata de ello aquel que tiene una visión razonable del budismo zen y lo conoce realmente. El rasgo fundamental apunta a la «nada de la deidad» y su consecuente desasimiento. En adelante sólo enumeraremos los parentescos puntuales, pues ya se han analizado los aspectos pertinentes más arriba. (1) Carácter ahondante. Auto-ahondamiento del yo que ahonda tanto en el fondo de Dios como en el fondo del alma. (El zen dirá: autofundamentación del sí mismo.) (2) Este ahondamiento se activa por la pulsión del regreso al fundamento primordial, donde soy «como cuando aún no era». (El zen dirá: retorno a la tierra

natal, donde yo soy «desde antes de que naciera de mis padres».)
(3) La pureza del fundamento primordial, que para Eckhart es el Uno simple y, por lo tanto, expresado como la «nada», en la que Dios deja de ser. (El zen dirá: espacio abierto, nada de santidad.)
(4) El desasimiento del alma, conforme a la pureza del fondo primordial, o la nada vivida como muerte radical. (El zen dirá: gran muerte, desasimiento, abandono, la nada del hombre.)
(5) La «vida sin porqué» (*Leben ohne warum*) que mana del fundamento primordial y el regreso a la realidad de la vida y del mundo, un tema al que nos referiremos de inmediato. (El zen dirá: entrar en el mercado.) Esos contextos 1-5 tienen, tanto en Eckhart como en el budismo zen, el carácter de acontecimiento y culminación. Si acaso es lícito indicar con una sola palabra que tienen en común todas estas conexiones, tanto Eckhart como el budismo zen nos sugieren el término «vacío y libre».

Y lo que ahora queremos averiguar es cómo es posible, sobre la base de todas esas conexiones, la correlación con la realidad. En la vida «sin Dios» del motivo de la ruptura, Eckhart relaciona de forma inmediata la nada de la deidad con su concepción de la *vita activa* en el mundo cotidiano y la realidad de la vida.¹⁴ En la exposición, tan característica de Eckhart, de la perícopa de María y Marta (Lc 10, 38-40), al contrario que en el resto de las interpretaciones, ve la plenitud de Marta, que trabaja en la cocina para satisfacer a los invitados, y no de María, sentada a los pies de Jesús escuchando sus palabras. Marta trabaja en la cocina y se preocupa del estado interior de su hermana María. Ésta es

14. DW III, Sermón 86. Cf. Nishitani Keiji, *Dios y la nada absoluta*, Tokio, 1948. Esta obra de Nishitani sobre el Maestro Eckhart y la mística alemana es la monografía japonesa pionera sobre Eckhart. En ella, hasta donde yo sé, se interpreta por primera vez el sermón mencionado y es integrado en una interpretación global sobre Eckhart. Ahora también disponemos de una monografía alemana sobre este tema: D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*, Ratisbona, 1969.

para Eckhart la esencia de Dios, esto es, la nada de la deidad presente de forma concreta en Marta y como Marta. Con esta interpretación, Eckhart muestra su aspiración a superar la llamada *unio mystica*. Esta figura de Marta, vista desde el modelo del nacimiento, también puede ser entendida como la concreción sucesiva de la encarnación de Dios, que se *hizo hombre* sin resto alguno de divinidad.

En Eckhart veremos, en la medida en que podamos y debamos interpretarlo desde una perspectiva existencial, una dinámica estructurada, esto es: a través del radical y completo desasimiento, la vuelta al fondo esencial, al principio originario, innombrable y puro y, desde allí, el regreso a la *vita activa* originaria, a la realidad del mundo y de la vida. Se trata de un retorno doble, al fondo originario y a la realidad, en una única culminación. Queremos describir esta dinámica como la correspondencia vivida de negación y afirmación, de la nada y del *hic et nunc* del presente.

En el budismo zen también se da esa correspondencia, sólo que lleva hasta sus últimas consecuencias tanto la negación como la afirmación de manera más radical. La radicalidad se evidencia ya en el hecho de que el budismo zen se ocupa, lisa y llanamente, de la nada, mientras que en Eckhart se trata del discurso de la nada de la deidad. Dios es, en su esencia, una nada. En Eckhart la nada es, a fin de cuentas, quintaesencia de toda expresión negativa de la pureza indecible e innombrable de la esencia de Dios, en la línea de la teología negativa. «Dios es algo, pero ni esto ni aquello, de lo que el hombre sea capaz de nombrar» O sea, que Dios es una nada, es decir: Dios es (Dios es el ser mismo), y precisamente por ello es una nada para el hombre. La negación apunta al hombre. De manera que lo que impera es una doble dualidad: «ser y nada» y «Dios y hombre». En la nada del budismo zen, en cambio, se trata simplemente y por siempre de atravesar cualquier tipo de dualidad, como indica el término «doble olvido». Visto desde la perspectiva de la negación, mientras que Eckhart se mueve en el ámbito de la teología negativa, llevada a sus últimas consecuencias por el propio Eckhart, el zen

lo hace en el ámbito — expresado de manera analógica — de la teología de la nada, aunque esta expresión pueda sonar algo extraña. En consonancia, lo mismo vale desde la perspectiva de la afirmación, con una correspondencia idéntica de negación y afirmación. Cuando Eckhart vuelve a la afirmación, lo hace por mediación de Dios como primera afirmación. Si no dice Dios, Eckhart no puede acceder a la afirmación. «Todas las criaturas «verdean» en Dios» (Q 413). «Sí, quien en esta luz (divina) descubra un trozo de madera, éste se convertirá en ángel...» (Q 258). Ésta es una gran afirmación de la madera, como un ángel dentro de esa luz divina. El zen, por el contrario, es muy llano en la afirmación: «Los montes, tal que montes; el agua, tal que agua; larga largura; corta cortura». «¡Oh, milagro! Sacar agua y transportar madera». El movimiento de ida y vuelta entre la nada infinita y el inmediato aquí y ahora del presente es, para el zen, la libertad del yo libre del yo.

El concepto de Trinidad es determinante para el pensamiento existencial de Eckhart. Al fin y al cabo la categoría del «Uno» es decisiva para su pensamiento. «Padre, Hijo y Espíritu Santo es uno»; «este Uno no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo». Eckhart exige al hombre, de acuerdo con su concepción de la radical ausencia de figura y forma del Uno puro y simple, la radical des-figuración del alma, que culmina en el infinito «abandonarse» como tal. «Abandonarse a sí misma», «abandonar a las criaturas», «abandonar a Dios por causa de Dios»; por causa de Dios, que es en sí mismo tan puro que el pensamiento representa ya «por causa de Dios» una ocultación. O sea, nuevamente «abandonar a Dios», ahora «por la realidad del mundo y de la vida». En este movimiento, que transita a través del «abandonar», se hace presente de un modo concreto la esencia de Dios, que permite «abandonar», y, simultáneamente con ello, el hombre que se abandona a sí mismo hasta tal punto se torna también esencial (en su sermón sobre «María y Marta» Eckhart dice: «Marta estaba allí... en esencia (*Martha stuont... weseliche*)). De este modo, el «abandonar» confiere al pensamiento de Eckhart una naturaleza extremadamente dinámica que, en su carácter de

movimiento, responde a la correspondencia entre negación y afirmación propia del budismo zen, sólo que en el zen — con el desarrollo existencial del pensamiento relacional des-substancializador del budismo mahāyāna, que, a diferencia del «Uno» eckhartiano, trabaja con la categoría «cero» (vacuidad)—, el alcance de esa correspondencia es mayor que en Eckhart. El alcance y la naturaleza de las concepciones que llevan al movimiento hacia el «autodespertar», son efectivamente dispares en Eckhart y en el zen, podemos constatar en ambos una culminación existencial y un pensamiento existencial idénticos.

Rudolf Otto, teólogo y filósofo de la religión procedente de Marburgo, y un gran conocedor de las religiones asiáticas, fue quien, en un tiempo en el que el budismo zen era prácticamente desconocido en el mundo occidental, centró su atención en las semejanzas internas entre el Maestro Eckhart y los «antiguos maestros zen». En el contexto de su conocido libro *Mística oriental y occidental* (*West-östliche Mystik*, 1926), Otto dice que «de lo más elevado de Eckhart, y mediante algunos de sus más raros y profundos momentos, podemos ganar una vía de acceso al «extraño universo de vivencias» del budismo zen».¹⁵

En el ámbito japonés, Nishitani Keiji dice, en el prólogo de su monumental obra sobre el Maestro Eckhart aparecida en 1948 bajo el título *Dios y la nada absoluta*:

El título «Dios y la nada absoluta» quiere expresar también que la experiencia cristiana de Eckhart alberga en sí una analogía con la experiencia budista. Me parece algo de vital importancia en la situación actual. Allí donde los condicionamientos históricos de dos mundos espirituales tan dispares son atravesados, se manifiestan los inicios de vivencias religiosas originarias como corresponde a la esencia humana como tal.¹⁶

15. R. Otto, *West-östliche Mystik*, ed. rev. por G. Mensching, Múnich, 1971, p. 269.

16 P. 4 del original japonés, trad. por S. Ueda. Véase también la nota 14.

Escuchemos ahora de nuevo una voz del mundo occidental. En su libro *El Maestro Eckhart, reflexiones acerca de su pensamiento* (*Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken*, 1979), el teólogo y filósofo de la religión Bernhard Welte, de Friburgo, apunta repetidas veces analogías entre el Maestro Eckhart y ciertos aspectos del budismo zen:

Me parece de gran importancia que aquí, aunque de orígenes totalmente independientes entre sí, alejados tanto histórica como geográficamente, puedan apreciarse movimientos análogos del espíritu. En un tiempo en el que las culturas tienden a aproximarse más y más, es importante detectar que esos orígenes, totalmente independientes entre sí, pueden enviarse señales unos a otros y reconocer las analogías que se insinúan y sobre las que habrá que seguir reflexionando.¹⁷

Hoy en día el budismo zen es bastante conocido en el mundo occidental. Sin embargo, en el ámbito cristiano, el propósito de separar nítidamente aquello que es próximo al budismo zen, como el Maestro Eckhart, se vuelve más intenso. Y eso torna cada vez más inminente la pregunta: ¿qué es en realidad el budismo zen?, o simplemente, ¿qué es el zen? (como cabría formular la pregunta en analogía con la diferenciación entre Cristianismo y Evangelio o fe).

II

¿Qué es en realidad el zen en su propio mundo, en su contexto propio? No me siento capaz de dar una respuesta directa desde el zen mismo, como sí podría hacerlo un maestro, que podría decir al respecto: «En el cielo pasan las nubes, abajo, en el cántaro, reposa el agua», o como diría otro maestro, res-

17. P. 110. Véanse, sobre todo, los capítulos «La ruptura: Dios como la nada del desasimiento» [«Der Durchbruch: Gott als das Nichts der Abgeschiedenheit»] y «Las cosas del mundo en Dios» [«Die Dinge der Welt in Gott»], (cf. nota 5).

pondiéndole: «¿Ya has desayunado?», o como un tercero, que propinó de pronto una fuerte patada al que preguntaba, o un cuarto maestro que, algo más amigable y comprensivo, dijo: «No hay absolutamente nada que se pueda calificar como zen».¹⁸

Para nuestra discusión preferimos buscar enunciados más accesibles. Lo fundamental en el zen es despertar a la verdad del sí mismo y realizar el yo verdadero. El budismo zen entiende que el yo verdadero es «el yo sin yo». Queda plásticamente ilustrado en un tríptico que está constituido a partir de tres imágenes muy sencillas. Se trata de las tres últimas de una serie de diez que representan de forma concreta, en distintas situaciones y paso a paso, cómo el hombre deviene sí mismo y alcanza la perfección en tres *modi*.¹⁹ Cabría hablar, en analogía con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, de una *fenomenología del yo*.²⁰ Las

18. Entre la bibliografía existente, es importante mencionar aquí, en relación con los ejemplos sobre el zen, una obra de D. T. Suzuki, que está traducida del inglés al alemán: *Leben aus Zen*, Fráncfort del Meno, 1982. Las obras inglesas de Suzuki siguen siendo, en mi opinión, las mejores introducciones al zen para el mundo occidental, y no sólo por su comprensión auténtica del zen, sino también porque es el único por ahora que, por una parte, está muy versado en los textos originales chinos y japoneses y que, por otra, sabe expresarse de manera extraordinaria tanto en una lengua extranjera (en su caso el inglés), como en su lengua materna. Podríamos imaginarnos a Suzuki en los Estados Unidos: está sentado sobre un montón de textos chinos sobre el zen y habla con un visitante procedente de Japón en japonés mientras se dirige a su gato en inglés. Tampoco se puede olvidar que las obras capitales de Suzuki están escritas en japonés. La totalidad de su obra está integrada en 32 volúmenes, de unas 400 páginas cada uno (Tokio, 1982).

19. [Las diez imágenes y sus respectivos comentarios se reproducen en este libro en el fascículo de las páginas 135 a 158.]

20. «Ésta (la *Fenomenología del espíritu*) formula las diferentes figuras del Espíritu como estaciones del camino en sí, mediante el cual éste deviene puro saber o Espíritu Absoluto». (Reseña de la obra del propio Hegel, 28 de octubre de 1807, citada según J. Hoffmeister (ed.), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburgo, 1955, artículo «Fenomenología»). La analogía, no obstante, sólo es válida si se prescinde en principio de la «cientificidad» de Hegel. Hegel se refiere al «orden científico», al que es traído «el caos apa-

últimas tres imágenes son «un autorretrato ternario del verdadero yo», en el que a su vez se muestra de manera concreta la trama global del zen.

Sería oportuno que, para empezar, tuviéramos presente el contexto global del zen a través de esta tríada de imágenes, pues el zen, en sus fenómenos y enunciados puntuales, suele parecer desconcertantemente simple, a veces contundente, a veces difuso, algunas veces también exclusivista, extraño o contradictorio en sí mismo y paradójico, e incluso totalmente absurdo.

Acercarnos a estas imágenes también nos ayudará en otro contexto. El tema se discute aquí en una lengua que es ajena a las lenguas originarias en que se expresó la autocomprensión del zen, el chino antiguo y el japonés. El abismo entre la cosa que hay que exponer y la lengua con la que se expone nos obliga a andarnos con un cuidado especial. La representación a través de imágenes nos abrirá un espacio en el que la cosa en cuestión se da en primer lugar de manera universalmente plástica, sin que de buen principio afecten las dificultades lingüísticas.

De manera que tenemos tres imágenes y un único contexto. La primera imagen es un círculo vacío, dentro del cual no hay nada dibujado. De hecho no es, pues, una imagen, sino que sería una imagen de lo que no tiene imagen y de la infinita desfiguración. Se trata de la nada absoluta, infinita, que tampoco es nada. Primeramente actúa como negación infinita, como radical ni lo esto ni lo otro, como negación de todo tipo de dualidad, así como de unidad. Y al mismo tiempo también es cierto que para el verdadero yo lo más importante es desprenderse absolutamente de su yo, ser sin imagen y sin forma como tal, como aquello donde, y que, como tal, es negado por la nada infinita. El hombre debe, por el verdadero yo, de acuerdo con su incondicionado desprendimiento, de una vez por todas, penetrar en

rente que ofrece la riqueza de los fenómenos del Espíritu». En las imágenes zen del buey, la cuestión es una autoestructuración de la experiencia a través del autodespertar extremo.

la pura nada, esto es, «la gran muerte», en el sentido que «grande» tiene en el zen: no se trata sólo de morir al yo egocéntrico, sino al yo mismo. Con ello, el yo sin yo alcanza ser sin imagen y sin forma. Ésa es la primera imagen de la nada infinita.

En esta nada infinita, con la dinámica de-substancializadora, que también es hasta cierto punto una substancialización de la nada en substancia negativa o en la nada de la nada, se produce un giro esencial como «muere y llega a ser» o «muerte y resurrección». Aquello que no tiene imagen se muestra ahora en una nueva figura concreta. Con ello llegamos a la segunda imagen, que muestra un árbol floreciente a la orilla de un río, ni más ni menos.

La leyenda reza: «Las flores florecen, tal y como florecen; el río fluye, tal y como fluye». No se trata, en este camino hacia el sí mismo del hombre, de un paisaje externo, objetivo, pero tampoco de un paisaje metafórico como expresión de un estado interno del alma. Es una realidad presente del yo libre de sí mismo. Dado que en la nada absoluta de la primera imagen el dualismo sujeto-objeto ha sido superado, aquí se representa la «resurrección» a partir de la nada, tal como lo expresa textualmente el budismo zen, con lo que el árbol floreciente a orillas del río es la primera realidad, que no es sino concreción del yo sin yo. Un árbol que florece, tal y como florece, encarna el sin yo del verdadero yo de una manera no-objetiva. El florecer de la flor, el fluir del río son ahora simplemente lo que son, así como un juego de la libertad del yo sin yo. El yo florece en su desprendimiento de sí mismo como y con las flores, fluye en su desprendimiento de sí mismo como y con el río.

Sobre la base de la encarnación de su desprendimiento de sí mismo a través de la naturaleza, en la tercera imagen aparece el *yo sin yo como yo*, para el cual, gracias a su ser sin yo, el *entre yo-tú* es su campo de juego. La tercera imagen muestra cómo un anciano y un joven se encuentran en el mundo. No se trata de dos hombres cualesquiera. El anciano se abandona al encuentro con el otro desde sí mismo. Un anciano y un joven, esto es un autodesdoblamiento libre del yo del anciano. Se trata del sí

mismo que, a través de la nada absoluta, libremente se ha escindido y se ha duplicado. Cómo le vaya al otro, eso es problema del yo sin yo, su auténtico deseo. Por eso el anciano le pregunta, por ejemplo, al joven: «¿De dónde vienes?», «¿cuál es tu nombre?», «¿ya has comido?», «¿ves estas flores?», por mencionar algunos ejemplos de la historia del zen. Son preguntas sencillas, cotidianas. Para el otro, el efecto es como si estuviera siendo interrogado acerca de si sabe en realidad y en verdad de dónde es, si realmente ve las flores tal y como florecen. El anciano simplemente pregunta, y en su contrincante se despierta, por la fuerza del *entre*, la pregunta por sí mismo, es decir, la pregunta por su verdadero yo: ¿quién soy en realidad? El *entre*, como espacio de juego libre de sí mismo de uno de ellos, es para el otro el lugar existencial de la pregunta por el sí mismo.

Esas tres imágenes muestran un triple fenómeno de lo mismo que en cada ocasión se hace presente de manera perfecta. Este *sí mismo*, el yo sin yo, es por su parte totalmente real sólo en la medida en que puede realizarse en una triple transformación y cada vez de un modo absolutamente distinto. Se trata de un movimiento que con la propia existencia describe un círculo de nada-naturaleza-yo = tu. Sólo con este movimiento, y tal que este movimiento, sobreviene el verdadero yo, tanto desapareciendo en la nada sin dejar rastro, como, por ejemplo, floreciendo libre de sí junto a las flores, como en el encuentro con el otro, en el que se reconoce libre de sí mismo su otro yo. Cuando el budismo zen menciona la «nada», está refiriéndose a este contexto dinámico global. Con ello es posible objetivar los tres aspectos tal como se entienden en las tres imágenes mencionadas. El movimiento como tal al que se llega nunca es objetivo ni se puede fijar en una imagen. Es decir, que nos encontramos nuevamente con la nada. Nuevamente la nada, pero que no es nada, sino la nada de una nada que no es sino naturaleza y yo = tú.

En la historia del pensamiento occidental podemos encontrar un pasaje que contiene una analogía respecto a la nada del zen, aquél en el que el Maestro Eckhart se manifiesta contundentemente acerca de la nada de la deidad. Eckhart se refiere, no siem-

pre pero sí de vez en cuando y en pasajes muy decisivos de sus sermones alemanes, al «atravesar a Dios hacia la nada de la deidad», el único lugar donde el alma puede vivir «vacía y libre» desde su propio fondo.

En la historia del budismo es el budismo zen el que recuperó la correspondencia del budismo mahāyāna de negación y afirmación, entretanto altamente desarrollada desde el punto de vista de la especulación metafísico-filosófica, y la concretó nuevamente de un modo existencialmente vivido, de tal manera que el concepto de la nada absoluta, infinita, y el de la mismidad se interpenetran por completo. Se trata, en resumen, de la nada = sí mismo, o, como también cabría expresarlo, de la Nada o, en el marco del concepto de sí mismo, como se ha presentado más arriba, yo sin yo.

Visto desde una perspectiva histórica,²¹ esta concreción viva del budismo mahāyāna no es posible sin la relación con el sentido de la realidad propio de la cultura china, como se expresa tradicionalmente en el confucianismo. El budismo mahāyāna con su doctrina propia, «la verdadera vacuidad, ser maravilloso», no incorpora un elemento extraño a través de esta relación, pero su trato con la realidad se pudo concretizar mucho más, mientras que, por otra parte, el movimiento de negación se tornó más intenso y fue desarrollado como culminación de la negación. Con ello el budismo zen, respecto al espacio a que se abre gracias a la interpenetración de la nada y el ser y, como tal, concebido de una manera estática, tiene un carácter de algún modo real-irreal, irreal-real, que muestra una gran afinidad con la escuela de Lao-tzu y Chuang-tzu, pero se diferencia tajantemente de ésta por su carácter de perfeccionamiento, tanto en la negación como en la afirmación.

Y ahora intentemos determinar formalmente, en su estructura móvil, el verdadero yo, al que ya nos hemos referido como *el yo*

21. El nacimiento y florecimiento del budismo zen se dio en China entre la segunda mitad del siglo VI y el final del X.

sin yo cumplido, para saber deducir así lo esencial, probablemente de un modo algo abstracto pero no por ello menos profundo. Esto es: el yo sin yo. Un sí mismo como éste no puede concebirse como si fuera una substancia, sino que acontece como movimiento, en concreto, *un movimiento que sale de sí mismo para volver a sí mismo*. En este movimiento está contenida la auto-identidad como un momento esencial, aunque sólo tras la coincidencia con otro momento, justamente aquél de la negación de la auto-identidad por el desprendimiento de sí misma. Auto-identidad y negación de la auto-identidad en una mutua correspondencia. Eso conduce al movimiento que sale de sí mismo para volver a sí mismo. O sea: desde *sí* y hacia *sí*. Precisamente por esa identidad cabe decir: yo soy yo. Pero hay que hacer un largo viaje saliendo *de* sí y volviendo *a* sí mismo. Cuando en el zen se dice yo soy yo, precisamente porque yo no soy yo, la segunda frase se refiere a ese viaje libre de sí mismo donde tienen lugar los encuentros con el otro en tanto que otro y con la naturaleza en cuanto que naturaleza, como hemos visto antes, en los que esos movimientos conforman la realización del yo libre de yo.

El yo sin yo lo reconocemos fácilmente en el fenómeno de la *libertad*, pues ésta pertenece esencialmente, en tanto que movimiento fundamental, al sí mismo. Solemos hablar de libertad *de* algo y libertad *para* algo. El de-para de la libertad se refiere a un movimiento existencial. Y la libertad originaria del yo, en cuanto que sí mismo, no es sino la libertad de sí mismo y para sí mismo, es decir, el movimiento que sale de sí mismo y regresa a sí mismo. Si ese movimiento de la libertad se distorsiona de algún modo, aparece la enfermedad de la mismidad, la enfermedad existencial, y lo hace de diversas maneras. En primer lugar está la enfermedad de la cerrazón en uno mismo, es decir, de no poder salir de uno mismo; en segundo lugar, la enfermedad del extravío de sí mismo, es decir, de no saber volver a uno mismo; en tercer lugar, la enfermedad de estar enmarañado en sí mismo, cuando el movimiento no tiene lugar en la apertura, sino que está encerrado en el marco férreo del yo.

La apertura como marco para el movimiento que sale de sí para volver a sí mismo es decisiva para el verdadero yo. La apertura infinita es propia del yo sin yo en su desprendimiento de sí, y precisamente de tal modo que la apertura infinita, por su parte, escinde a la mismidad, por así decir, en aras de la apertura. El yo sin yo es lo-que-se-encuentra-en-la-apertura-infinita, del mismo modo que el sí mismo como ser-ahí en Heidegger es, sencillamente, el ser-en-el-mundo.

La infinita apertura de la nada, tal y como se explica en la primera de las imágenes, cuenta a este respecto como la máxima apertura, como apertura absoluta, donde el mundo como universo de sentido, al estilo de Heidegger, también soporta la envergadura de su propia apertura. El yo sin yo, en su estructura global, es «el ser-en-el-mundo en la infinita apertura». El mundo como universo de sentido es, en su condición de contexto, cerrado y limitado. Sólo en cuanto que, respectivamente, cerrazón y limitación del contexto, algo susceptible de ser encontrado en el mundo puede, efectivamente, ser reconocido *como* algo. Eso significa a la par que el mundo como tal, con su limitación esencial, está abierto a una apertura ilimitada e infinita, sin la cual no sería siquiera posible la limitación, aunque la capacidad de limitar, en primera instancia y la mayoría de veces, no sabe nada al respecto.

El yo sin yo habita como tal en la doble apertura, es decir, que habita en el «mundo» y como ser-en-el-mundo, y, simultáneamente, en la apertura infinita de la nada. (Consecuentemente, todo ser que habita el mundo reconoce al yo sin yo como algo, en su significado determinado en cada ocasión, por ejemplo, tal que árbol, cántaro, montaña, etc. Y al mismo tiempo, en su incommensurabilidad, en la apertura infinita.) Al yo sin yo, en su desprendimiento de sí mismo, le pertenece la apertura infinita, a la que el sí mismo, por su parte, también pertenece extáticamente. Si esto es así, el yo libre de sí mismo como movimiento es, simultáneamente, inmóvil, pues la apertura, como espacio para el movimiento, no se mueve. El yo sin yo es a un tiempo movimiento y no-movimiento.

Anteriormente, nos hemos referido al yo sin yo como libertad de sí misma y para sí misma. La libertad contiene, pues, en esencia, dos momentos: la yoidad (*Selbstheit*) y la apertura. En el pensamiento occidental es el primer momento de la libertad, la yoidad, el que ha sido ampliamente e incluso a veces afinadamente desarrollado, en una interpretación determinada de la yoidad en calidad de autofundamentación (*causa sui*) de la libertad trascendental, de la autonomía práctica, etc., mientras que el segundo momento, la apertura como tal, con pocas excepciones, como por ejemplo en Heidegger, parece, en general, estar postergada. El zen, con la exacerbación de la yoidad, como se expresa en los característicos diálogos zen, también ha desarrollado plenamente, a su modo, el momento de la apertura. Ha influido en ello, asimismo, el hecho de que en el zen el lenguaje de la libertad es también «el lenguaje de la naturaleza», que, de acuerdo con el pensamiento occidental, parece contradecir la libertad. Sobre este tema volveré más adelante.

Más arriba nos hemos referido repetidas veces al verdadero yo. Pero, ¿por qué este discurso acerca del *verdadero yo*? Porque de entrada, y en demasiadas ocasiones, caemos en una distorsión del yo y quedamos aprisionados en el propio yo. La ausencia de verdad y de libertad constituye pues nuestra realidad como modo distorsionado del yo originario, de tal manera que el yo que se queda en sí mismo, pierde su yo, mientras sigue ignorando esa perversión. Se trata de manera inmediata de la inversión de la perversión.

El verdadero yo se definió más arriba como el movimiento que sale de sí mismo para regresar a sí mismo. Pero una culminación errónea de este de-sí-hacia-sí también puede conllevar que ambos «sí» se aprisionen y adhieran mutuamente, porque se trata en definitiva de «sí y sí». La identidad del yo consigo mismo se queda entonces en él mismo, de manera que el yo se

22. Eso es algo parecido a lo que Eckhart descubre cuando se refiere, en su medio alto alemán, al «atributo» como fundamento del mal.

encierra en sí mismo.²² En éste, es decir, en el aprehenderse-a-sí-mismo autosubstancializador, el budismo descubre el fondo de los males del hombre, para el hombre y para todo ente. En la obcecación, los hombres se odian en la lucha por la posesión de la naturaleza y de las cosas; es el movimiento invertido del yo egoísta, que provoca desgracia por doquier.

Resulta incondicionalmente necesaria la inversión de la pervisión, la disolución del yo encerrado en sí mismo por el verdadero yo, lo que significa por el otro y por la naturaleza. Pero, ¿cómo es siquiera posible? Es posible si el camino hacia el verdadero yo está abierto y recorreremos realmente el camino. El camino sólo podría ser abierto desde el sí mismo a través de su movimiento como yo sin yo. Sólo en la medida en que es el camino del verdadero yo se torna para nosotros el camino hacia el verdadero sí mismo.

El camino que ofrece el budismo es un camino concreto y personal con una práctica triple. (1) *Zazen* 座禪, esto es, la práctica zen de estar sentado. Se trata de dejarse escindir de y abrirse a la apertura absoluta por la apertura absoluta. (2) *Samu* 作務 (de servicio, generalmente trabajo en el jardín y en el campo) y *angya* 行脚 (pasear), es decir, la práctica zen que tiene lugar en la naturaleza. Se trata de relacionarse con la naturaleza y realizar en la naturaleza el desprendimiento de sí mismo. (3) *Sanzen* 三禪, esto es, la práctica zen del encuentro con el otro, que se concretiza generalmente en el diálogo y la discusión con el maestro. Se trata de ejercitar el movimiento dinámico del yo sin yo en el *entre* fruto del desdoblamiento del yo. De acuerdo con la práctica, el *zazen* conforma la base elemental para las otras dos formas de aprendizaje en el sentido siguiente: alzarse del *zazen* y entrar en la naturaleza o en el yo-tú; y, desde la naturaleza o el yo-tú, volver a entrar en el *zazen*.²³

23. Sobre la triple práctica del zen, véase Ueda Shizuteru, «Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten», en *Eranos-Jahrbuch* 51 (1982) 224-30 y 243-50.

Prescindiendo de la encarnación de la práctica del *zazen* —se trata de la concreción corporal del no-actuar, no-pensar, no-querer, en la que la nada abre una apertura infinita que vuelve transparente la encarnación (se dice «dejar caer cuerpo-mente») — se podría establecer una conexión entre el «rezo quietista y silencioso» de la mística y la comprensión del *zazen*. «Dios está tan por encima de todas las cosas que no se puede siquiera pronunciar palabra. Por eso le rezas también con el silencio» (Angelus Silesius). Si bajo el concepto de silencio no se entiende el mero cerrar los labios, sino el silencio de la palabra interior, así como de las imágenes, conceptos, representaciones e ideas, nos aproximamos al ámbito del *zazen*. El *zazen* podría entenderse como la radicalización de la plegaria silenciosa, en la que la oración misma en la intensidad es elevada a lo sin objeto y allí se hace presente precisamente la esencia no objetiva, sin forma, de Dios en el sentido que le confiere el Maestro Eckhart.

Los tres tipos de práctica mencionados se corresponden, como es evidente, con los tres *modi* esenciales del verdadero yo, tal como se muestran en el ternario «autorretrato». Por ello la práctica correspondiente a estos tres modos es el camino *hacia* el verdadero yo, es decir, que es el camino *del* verdadero yo. Este camino, de hecho, no se abre a través de nuestra práctica, sino que es el verdadero yo, que acontece como movimiento, que lo ha abierto mediante su movimiento. Este camino, pues, es a un tiempo el camino hacia el verdadero yo para los que se ejercitan, esto es, el camino *hacia* el verdadero yo, pero en tanto en cuanto es el camino *del* verdadero yo.²⁴ De manera que la práctica como

24. La práctica como el «camino» del zen se distingue nítidamente de cualquier técnica psicofísica de sentarse-para-ponerse-en-relación con el Absoluto, lo que resulta, como técnica, imposible por principio. El Maestro Sengai Gibon 仙厓義梵 pintó una rana sentada sobre una piedra con tinta china. Acompañó el dibujo con las siguientes palabras: «Si el hombre pudiera ser Buda a través de la práctica». Quería mostrar drásticamente el sinsentido del *zazen* malentendido como técnica. El concepto «camino» ocupa más bien un lugar parecido al del concepto «gracia» en la mística cristiana.

ser-en-el-camino (*Auf-dem-Weg-Sein*), recorrer-el-camino (*Des-Weges-Wandeln*), ya es el movimiento del verdadero yo. Es el camino que nos ofrece el budismo zen. Un camino, no obstante, sólo es camino para aquel que efectivamente lo recorre. Este camino del yo es importante sólo para aquel que ha sufrido el apego al propio yo, ha perseguido la liberación y ha fracasado en todos sus esfuerzos e intentos. El camino no obliga, pero está abierto de un modo que invita a recorrerlo. ¿Habrà alguien que lo recorra realmente? Esa pregunta nos recuerda la tercera imagen, que representa el encuentro del anciano con un joven, un encuentro que para el joven supone el inicio de su andadura del camino.

Volvamos ahora al tema del yo sin yo, y hagámoslo en relación con el problema del lenguaje. Gracias a ello, el budismo zen nos mostrarà con más fuerza y claridad en qué consiste realmente. El movimiento del yo sin yo, la libertad de sí para sí, se cumple concretamente en la realidad de igual modo que la libertad del lenguaje para el lenguaje, pues la lengua alcanza hasta el núcleo del sí mismo, donde la comprensión del yo y del mundo está contenida verbalmente. El lenguaje, como tal, dirige todas las experiencias a través de su horizonte de articulaciones e interpretaciones, haciéndolas así posibles.²⁵ Este poder del lenguaje capaz de abrir el mundo tiene, empero, su reverso. Este horizonte de comprensión prediseñado por el lenguaje puede hacernos difíciles, precisamente por ese carácter de horizonte, las nuevas experiencias e incluso, en algunas ocasiones, puede hacerlas imposibles. El mundo definido verbalmente es en realidad, primero y sobre todo, una red y una jaula en la que nos encontramos capturados y prisioneros. A través del lenguaje se abre un mundo como horizonte de sentido, pero ese mundo está determinado y

25. Sobre este tema, cf.: O. Fr. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis*, Stuttgart, 1970, pp. 58ss.; H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1965, p. 426s. [Trad. cast., *Verdad y método*, trad. por A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, 1977].

limitado por el lenguaje, con lo que ese carácter aperturista nos engaña acerca de esa limitación. El lenguaje como tal puede volverse peligroso por su propio poder. Para el zen, el yo encerrado en sí mismo y el lenguaje como red y jaula del mundo conforman una relación absolutamente interdependiente. De ahí que la realización del yo sin yo dependa también de la libertad del lenguaje y para el lenguaje. Lo importante para el zen es el movimiento, no sólo del lenguaje al objeto, para expresar ese objeto; no sólo del lenguaje al pensamiento, para poder expresar lo pensado; no sólo del lenguaje al espíritu, para poder expresar ese espíritu — todos esos movimientos todavía tienen lugar, según el zen, en el espacio del universo lingüístico, en el círculo restringido del lenguaje—, sino que se trata del movimiento extremo por el cual se abandona por completo el mundo del lenguaje para volver, de forma creadora, al lenguaje. Se trata del movimiento extremo con una doble ruptura: atravesar el lenguaje y llegar al silencio primigenio y, desde allí, atravesar el silencio para llegar al lenguaje originario.

Pero, ¿acontece este movimiento realmente? Ésta es una cuestión decisiva. El budismo zen respondería: sí, ocurre realmente, y mencionaría ejemplos concretos. Aquí donde lo importante son los límites del lenguaje, sólo los ejemplos concretos pueden facilitarnos el acceso a la cuestión. Un ejemplo de la tradición zen china: un monje no podía atravesar hacia el yo verdadero a pesar de los más duros ejercicios. Estaba impaciente y decepcionado. Un día, mientras trabajaba el jardín, apartó una piedra, que azarosamente topó con un bambú. Gracias a ese ruido, le aconteció. Despertó. Más tarde se convirtió en un gran maestro llamado Kyōgen (香巖智閑, ch. Xiangyan Zhixian, jap. Kyōgen Chikan).

¿De qué tipo de acontecimiento se trata en realidad? ¿Qué clase de acontecimiento podría, efectivamente, ser? En el momento en que le afecta ese ruido, la red lingüística del mundo, esto es, la cerrazón del yo, es atravesada. Al mismo tiempo, ese mismo ruido no es sino el sonido originario, la palabra primigenia que ha «atravesado» la red lingüística. Esa palabra originaria todavía no pertenece al lenguaje, pero es un pro-*logos* no-

verbal al lenguaje, a través del cual se abre nuevamente el camino al lenguaje.

Otro ejemplo, no específicamente del budismo zen, puede ayudarnos a entender ese acontecimiento. A menudo proferimos un «ioh!». Se trata de una exclamación; gramaticalmente, de una interjección. Esa palabra «oh» solemos utilizarla de un modo convencional. En una poesía su significado es más relevante. «Rosa, oh, pura contradicción...», así reza el famoso epitafio de Rainer Maria Rilke. «¡Rosa, oh!», ahí se ha despertado algo en el poeta, algo que permite proferir un «ioh!» y requiere una nueva palabra. De manera que sigue diciendo: «oh, pura contradicción...» Nuestra pregunta es: si «ioh!» se expresa realmente, ¿qué sucede? ¿Qué acontecimiento es «ioh!» en el momento de la exclamación? Cabría hablar brevemente del «acontecimiento-ioh!». Una presencia, por la fuerza de su misma presencia, roba al hombre el lenguaje. «¡Oh!» A través de ello se atraviesa, se resquebraja el mundo preconcebido lingüísticamente. Sin-habla el propio hombre se convierte en ese «ioh!». Por otra parte, ese mismo «ioh!» es el primerísimo sonido originario de lo indecible. La presencia inexpressable que nos deja sin habla se ha hecho palabra en este «ioh!» y como este «ioh!».²⁶ Todavía no pertenece al lenguaje, pero es —repito— un *pro-logos* no-verbal previo al lenguaje, a través del cual se abre de nuevo el camino al lenguaje. Brevemente: el «ioh!» es, cuando se exclama de verdad y en realidad, un doble acontecimiento. Por una parte, roba el lenguaje a los hombres y, por otra, es, a su vez, la palabra originaria. Así entendido, el movimiento extremo que parte del lenguaje para volver a él acontece

26. En este contexto hay que mencionar que Rudolf Otto se refiere al «numinoso sonido originario». Véase R. Otto, *Das Gefühl des Überweltlichen*, Múnich, 1932, pp. 203ss. Otto ve en los sonidos religiosos primigenios la primera reacción inmediata al impacto de lo sagrado. Como tal también le sirve la sílaba santa OM: «... un tipo de murmullo que, en determinadas circunstancias de emoción numinosa, resuena como un acto reflejo desde el interior, como una autodescarga de los sentimientos...» (p. 208).

tal que «ioh!», donde ese movimiento no es sino «muerte y resurrección» del hombre en cuestión, esto es, afectado en tanto que ser dotado para el lenguaje.²⁷

El lenguaje del zen sirve de autoarticulación, en formas y niveles distintos, de ese acontecimiento.²⁸ El contexto global del yo sin yo, en sus líneas fundamentales, puede ser traducido totalmente y de forma concreta desde la perspectiva lingüística. Cada imagen del ternario «autorretrato» apunta a su correspondiente culminación lingüística. La primera imagen, la nada, muestra el silencio absoluto, es decir, no el meramente humano. La segunda imagen, la naturaleza, muestra, por así decir, «el lenguaje de la naturaleza»,²⁹ como se dice también en el verso que lo acompaña: «Las flores florecen, tal y como florecen». La tercera imagen, el yo desdoblado, muestra el diálogo como acontecimiento de pregunta-respuesta, del que los textos zen clásicos nos brindan innumerables ejemplos. Cada una de estas triples formas de ejecución es necesaria. Las tres formas, en su realización, están de alguna manera relacionadas entre sí de un modo dinámico y vivo, como por ejemplo: partiendo del silencio, en el diálogo se habla el lenguaje de la naturaleza. Dando por supuesto este contexto global, analicemos ahora cada una de estas formas por separado.

Sobre el silencio absoluto no es posible hablar. Para corresponder al silencio absoluto (quizá mejor «des-callar»), no basta simplemente con callar. Sobre el silencio absoluto sólo puede

27. Respecto al tema del «acontecimiento lingüístico en el zen», véase Shizuteru Ueda, «Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis», en W. Strolz y Sh. Ueda (eds.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Friburgo, 1982, pp. 209–233.

28. Para el tema del «lenguaje del zen», véase Izutsu Toshihiko, *Philosophie des Zen-Buddhismus. Rowohlts deutsche Enzyklopädie*, 1979, especialmente: II. «Sinn und Unsinn im Zen-Buddhismus», y III. «Das philosophische Problem der Artikulation».

29. En este contexto no considero adecuado utilizar expresiones como, por ejemplo, «discurso sobre (de) la naturaleza».

hablar el silencio absoluto, es decir, en la forma de ese silencio que no permite en absoluto hablar al habla. También el Maestro Eckhart conoce el silencio absoluto, desde un cierto punto de vista, cuando se refiere no sólo al silencio del alma («Pero si Jesús debe hablar en el alma, ésta debe estar sola y callar, si es que quiere escuchar a Jesús» Q 157), sino también al fondo de Dios, donde Dios deja de ser, es decir, donde Dios calla.

Dado que queremos discutir acerca del «lenguaje de la naturaleza» algo más a fondo, antes hay que hacer una breve referencia a la cuestión del «diálogo como acontecimiento de pregunta-respuesta». ³⁰ Para tratar de explicar qué es el lenguaje dialógico propio del zen, vamos a atrevernos a introducir al Maestro Eckhart directamente en el lenguaje dialógico.

(1) Cuando Eckhart dice «no soy ni Dios ni criatura», un maestro zen estaría totalmente de acuerdo con él. Entonces se dirigiría a Eckhart y le preguntaría: «¡Bien! ¿Pero quién eres en realidad?» ¿Y qué es lo que respondería Eckhart en este encuentro con el maestro zen?

(2) En el encuentro actual de cristianismo y budismo D. T. Suzuki se pregunta: «En la Biblia está escrito: “Dios dijo, hágase la luz. Y se hizo la luz”. ¿Quién fue testigo de ello? ¿Quién fue el testigo presencial?» ¿Qué se podría responder desde la perspectiva cristiana? ¿Acaso Eckhart respondería: «lo estoy viendo yo ahora?»

Por lo que respecta al «lenguaje de la naturaleza», es el máspreciado en el zen y, por el contrario, casi inexistente en el Maestro Eckhart y, en general, en el cristianismo. Es en el lenguaje de la naturaleza donde se expresa lo más característico del zen. Intentemos acercarnos, pues, un poco más a él.

30. Hay dos compilaciones clásicas de ejemplos del diálogo zen traducidas al alemán: *Bi-Yän-Lu: Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, trad. al alemán y comentado por W. Gundert, 3 vols., Múnich, 1960-1973; *Mumonkan: Die Schranke ohne Tor*, trad. por H. Dumoulin, Mainz, 1975 [Trad. cast., *Barrera sin puerta*, trad. por Ana María Schlüter, Brihuega, 1993²].

Como modelo de nuestra exposición, tomemos los versos: «Las flores florecen, tal y como florecen». Éste es el texto que acompaña la segunda de las imágenes del sí mismo. El tema es aquí lo simple; en la apertura de la nada de la primera imagen, lo más simple. Lo simple se articula entonces como sigue: «Las flores florecen, tal y como florecen». En la articulación de este tipo se trata, en cierto sentido, de una palabra objetiva y no de una palabra referida al yo, aunque tampoco de una palabra ajena a la existencia, sino de una palabra existencial del yo sin yo. Es el «lenguaje de la naturaleza» y como tal no es sino el lenguaje del sí mismo, donde libre-de-sí se expresa de manera completa. Esta relación requiere, empero, una explicación, pues el sí mismo y la naturaleza, como es habitual en la concepción occidental, pueden entenderse sólo como realidades subsumibles en ámbitos separados. ¿Qué implica en realidad para el zen que el lenguaje de la naturaleza diga, por ejemplo: las flores florecen, tal y como florecen? Debemos preguntarnos por el modo de ser del florecer de las flores, tal y como florecen y, simultáneamente, en ese mismo contexto, por el modo de existir del hombre que se expresa así y que, por tanto, está llevando a la máxima expresión de su sí mismo.

Para determinar el lugar de este proverbio zen y poder responder a la doble pregunta, traigamos a colación, para compararlos, un verso célebre de Johannes Scheffler (1624–1677), conocido por su nombre de poeta, Angelus Silesius. El poema reza:³¹

La rosa es sin porqué, florece, porque florece.

No se cuida de sí misma / no se pregunta si se la ve.

La rosa es sin «porqué». La expresión «sin porqué» nos remite inmediatamente al origen espiritual de Angelus Silesius. Es un

31. Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke und eine Auswahl aus seinen Streitschriften*, ed. por G. Ellinger, 2 vols., Berlín (1923), vol. 1, p. 61. Esto es: «Der cherubinische Wandersmann», Libro I, 289. [Trad. cast., *El peregrino querubínico*, trad. por F. Gutiérrez, Palma de Mallorca, 2003].

heredero espiritual del Maestro Eckhart. Hace especial énfasis en el ser-sin-porqué de Dios. Dios es el ser absoluto, que tiene su propio fondo en sí mismo y como sí mismo en nosotros, y como tal, Dios es el fondo del ser de todo ente. Dios es la plenitud del ser. De la plenitud del ser «emana» la acción divina «sin porqué». Dios actúa sin porqué y no conoce porqué alguno (según Q 371). El «sin porqué» es un rasgo del ser de Dios, una distinción del ser divino. Este tipo de reflexión onto-teológica se desarrolla en Eckhart de un modo muy consecuente, pero es propia del acervo general de la teología y la mística de antaño. Lo característico de Eckhart es la traslación inmediata del «sin porqué» divino a la existencia humana a través del ser-uno del alma y Dios. Esa traslación confiere una gran vitalidad al sin-porqué. Un ejemplo:

Del mismo modo que Dios actúa sin porqué y no conoce porqué alguno, el hombre justo también actúa sin porqué.

... él es la vida misma. Quien preguntase a la vida...: «¿Por qué vives?», ésta podría responder: «vivo porque vivo». La causa de ello es que la vida vive desde su propio fondo y desde su propio manantial; vive sin porqué porque vive por (para) sí misma (Q 180).

Escuchamos cómo el Maestro Eckhart traslada de un modo asombroso, a través de la unidad viva del hombre con Dios, el sin-porqué divino a la existencia humana. Dios, como la vida misma, «sin porqué», fluye en el desasimiento, en la nada del hombre, y lo vivifica y prepara para esa vida-sin-porqué. El propio hombre vive ahora «sin porqué», como la vida, que vive de su propio fondo y emana de sí misma. «Aquí vivo por mí mismo, como Dios vive por sí mismo» (Q 180). Por ello la vida-sin-porqué es para Eckhart la libertad vivida del hombre.

El «sin-porqué» es también un término esencial del zen. El vivir-sin-porqué es para el zen la libertad como nada vivida. Con su común «sin-porqué», el Maestro Eckhart y el budismo zen están indicando un posible camino para superar el radical nihilismo moderno, al que, desde el conocido *passus* de Nietzsche,

no hay respuesta al «porqué».³² Esta carencia esencial de respuesta al porqué no puede superarse mediante una nueva respuesta —pues el nihilismo radical torna nula por principio toda posible respuesta al porqué— sino que sólo podría ser superada de un salto por el sin-porqué. La conversión de la carencia nihilista de respuestas en el sin-porqué cumplido sólo se puede dar en Eckhart a través de la «muerte radical», a través de aquella «gran muerte» del zen, que también podría significar la muerte del nihilismo.

El Maestro Eckhart traslada de manera contundente el sin-porqué de Dios a la existencia del hombre, pero no a la naturaleza, por ejemplo, a la rosa. En este sentido se evidencia una diferencia entre Eckhart y el zen. La única y verdadera aspiración de Eckhart es la inmediatez de alma y Dios. La naturaleza como tal es para él algo aparte, y no es un lugar privilegiado de la verdad redentora. Eso no significa que Eckhart no convierta la relación analógica entre el ser divino y el ser creatural, en su particularísima interpretación y realización de la analogía, en un tema fundamental de la especulación teológico-filosófica. Incluso se refiere a menudo a esa aspiración existencial en sus sermones, diciendo: «Quien en esta luz (*scil.* la luz pura de Dios, de la pureza primera) viera un trozo de madera, éste se convertirá en ángel...» (Q 258). La aspiración fundamental sigue siendo para Eckhart la inmediatez de Dios y el alma, tal como se expresa en la primera premisa, en la premisa condicionada: «Quien en esta luz... viera». En la mística barroca, la naturaleza como tal alcanza poco a poco su realidad propia. Lo encontramos efectivamente formulado en el filósofo y médico Angelus Silesius, cuya experiencia de la unión con Dios, en la estela de Eckhart, le permite trasladar de forma inmediata el ser-sin-porqué de Dios a la naturaleza. De manera que puede decir: la rosa es sin porqué; florece, porque florece. Con este adagio, Angelus Silesius se

32. Según F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, 1952, p. 10. [Trad. cast., *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, 1973].

acerca mucho al mundo del zen. Sin embargo el zen, por su parte, lo expresa de otro modo: las flores florecen, tal y como florecen. ¿Cómo podemos determinar de manera perceptible la sutil pero insalvable diferencia? ¿Qué podría siquiera significar esa posible diferencia?

Otro poema de Angelus Silesius reza:

La rosa, que tu ojo externo contempla aquí,
ha florecido desde la eternidad en Dios.³³

Angelus Silesius coincide con Eckhart: «Lo que está en Dios, es Dios. En Dios, todo es Dios».³⁴ De manera que la rosa es transparente en su ser que lleva hasta Dios. La rosa, que florece en Dios, como Dios, «sin porqué», es no obstante la misma que tu ojo externo puede ver. La realidad visible de la rosa es una concreción, una encarnación de la vida de Dios tal como florece en sí sin porqué. Pero eso no son circunstancias objetivas. Para poder ver a la rosa en Dios floreciente como Dios, el hombre debe morir por completo a su yo, «convertirse en nada», como dice Angelus Silesius,³⁵ y nacer de Dios en Dios: «Has nacido de Dios / así florece Dios en ti».³⁶

O sea: La rosa es sin porqué / florece, porque florece. En comparación con eso, en el zen la expresión es más sencilla: Las flores florecen, tal y como florecen. Las flores floreciendo se transparentan de manera inmediata hacia la nada, tal como ejemplifica la primera de las imágenes. Como signo absoluto del ser tampoco requiere «sin porqué» alguno. De forma idéntica, la nada en cuanto flor se ha convertido en realidad, sin porqué tampoco. Se trata de la concretización de la nada. Angelus Sile-

33. Angelus Silesius, *op. cit.*, vol. 1, p. 36. Libro I, 109.

34. Q 167 y otros; Angelus Silesius, *op. cit.*, vol. 1, p. 82. Libro II, 143: «En Dios, todo es Dios: incluso un simple gusanito / Esto es en Dios tanto como mil dioses».

35. Angelus Silesius, *op. cit.*, vol. 1, p. 254. Libro VI, 130: «Convertirse en nada es convertirse en Dios».

36. Angelus Silesius, *op. cit.*, vol. 1, p. 32. Libro I, 81.

sus descubre la transparencia de la rosa que lleva hasta Dios, de manera que Dios se concretiza en la rosa. El zen descubre la transparencia de las flores hasta la nada, la nada se concretiza en las flores, sobreviniendo la «muerte-resurrección» de la mismidad en el momento en que se percibe que las flores florecen. El hecho de cómo, por ejemplo, el hombre vea las flores determina en realidad su existencia toda, tanto si es consciente de ello como si no.

Aquello que en el mundo occidental se corresponde con el proverbio zen «las flores florecen tal y como florecen» sería la culminación de aquel atravesar de Eckhart hacia la nada de la deidad a través de la naturaleza concreta, una culminación que, por lo que parece, no ha tenido lugar en la historia espiritual de occidente. Para Eckhart la naturaleza no era un lugar privilegiado para la redención, mientras que en Angelus Silesius se aprecia una disminución de la fuerza de la ruptura. Esta observación es sólo tipológica y pretende ayudar a determinar qué lugar ocupa el «lenguaje de la naturaleza» en el zen.

Por lo que respecta a la «naturaleza» en el lenguaje propio del zen, también debería repararse en que se trata de un término sino-japonés *shizen* o, en la hermenéutica budista, *jinen*, que no se corresponde exactamente con el concepto occidental de naturaleza. La palabra *shizen* (*jinen*) está formada por dos caracteres chinos 自然. El primero significa, en correspondencia con el segundo carácter: «desde sí mismo». El segundo: «ser así», donde resuena una cierta afirmación. La palabra *shizen* (*jinen*) expresa, casi literalmente traducida, lo siguiente: «Ser así, como se es desde sí mismo». Por «naturaleza», aquí no se entiende el mundo de los objetos, es decir, en el sentido del conjunto de las cosas de la naturaleza, ni la naturaleza como una determinada región de lo ente en su totalidad, que se distingue de Dios, del hombre, etc., sino la verdad del ser de todo ente, tal como éste es desde sí mismo. En proverbios zen como «las flores florecen, tal y como florecen», o «los pájaros vuelan, tal y como vuelan», se hace referencia a fenómenos naturales, pero lo que realmente importa es el «como», que afecta también de manera inmediata

al hombre que lo pronuncia. El proverbio dice también, con este «como», lo siguiente: si el hombre en su nada, es decir, no desde su propio yo, percibe así las flores, floreciendo por sí mismas, a lo que nos estamos refiriendo es a algo muy distinto de lo que se expone en la teoría de la representación en el marco de la teoría del conocimiento; o, dicho de otro modo, si en la nada del hombre florecen así, por sí mismas, las flores, el hombre también se encuentra en su verdad. Con ello, en virtud del yo sin yo del hombre, se establece una conexión totalmente específica entre lo existencial subjetivo y lo material objetivo.

El concepto «naturaleza», en el sentido de ser-así-desde-sí-mismo del budismo sino-japonés, es idéntico al concepto de «verdad» del budismo mahāyāna, *tathatā* en sánscrito. *Tathatā* significa literalmente «el ser-así-como» o, según la traducción del estudioso del budismo vienés Frauwallner, simplemente: «ser-así» (*So-heit*). «Así» en el sentido que tiene en alemán la expresión: ¡así es! El «así» del «ser-así», como el concepto budista de verdad, expresa simultáneamente la evidencia de la presencia (¡así es!) y la comprensión primigenia de la presencia (¡así es!). Se trata, pues, de un concepto primigenio de verdad anterior a la diferenciación entre, por una parte, verdad ontológica y, por otra, verdad proposicional o epistemológica. El budismo zen reafirma con fuerza el «así», en este doble sentido inherente a una palabra concreta, cuando traduce la palabra «verdad», que había sido traducida en el budismo chino como «*shin* 真 (verdadero) —*nyo* 如 (así)», con la palabra «*nyo* 如 (como) — *ze* 是 (esto)», de acuerdo con el «*tathatā*» original (pero sin sufijo abstracto) y extrayéndolo por completo de la concepción china de lo real. Si, tanto en el budismo chino como en el japonés, la «naturaleza» exigió el significado de «verdad», es debido a la interpenetración mutua de la naturaleza y la nada, una interpenetración que se expresa precisamente en el «como». En el «como», y en cuanto que «como» de «las flores florecen, tal y como florecen», surge el «ser-así». De manera que lo importante para nuestro modelo es el «como», y no el florecer

como tal; de ahí que no sea menos hermoso o verdadero decir: las flores se marchitan, tal y como se marchitan.

El zen afirma, pues, «las flores florecen, tal y como florecen», mientras que Angelus Silesius dice: «La rosa es sin porqué / florece, porque florece». La cuestión está en el «cómo», por un lado, y en el «porqué», por otro. En su obra *La proposición de fundamento* (1957), Martin Heidegger analiza con detalle ese verso de Angelus Silesius. El sentido de su interpretación puede resumirse como sigue:³⁷

El «porqué» busca el fundamento. El «porque» nos da el fundamento; la rosa es sin porqué, es decir, la rosa se queda sin la relación con el fundamento, inquisitiva y representativa del fondo propio. Lo que le pasa a la rosa es que florece, en tanto en cuanto se abre. Su florecer es mero abrirse-desde-sí-misma. Este «porque» denomina el fundamento, pero un fundamento raro y probablemente extraordinario. El «porque» del proverbio muestra sencillamente el florecer remitido a sí mismo. El florecer se funda en sí mismo, tiene su fundamento con y en sí mismo. El florecer es el puro abrirse desde sí mismo.

Heidegger afirma sobre el verso de Angelus Silesius, así entendido, lo siguiente:

El proverbio entero es tan sorprendentemente claro y escueto que uno está tentado de pensar que la verdadera y gran mística contiene la más extrema agudeza y profundidad del pensar. Ésa es la verdad. El Maestro Eckhart da fe de ello.³⁸

Si Angelus Silesius se está refiriendo efectivamente, tal como Heidegger interpreta,³⁹ al «simple, puro salir-de-sí», ello

37. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, pp. 70-73, 78-80, 101ss. [Trad. cast., *La proposición del fundamento*, trad. por F. Duque y J. Pérez de Tudela, Madrid, 1991].

38. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 71.

39. El pensamiento propio de Heidegger acerca del «sin porqué – porque» va más allá y es más originaria que la interpretación del verso de Angelus Silesius a la que nos hemos referido aquí. Acerca del término «porque»,

encuentra su expresión genuina en la sentencia zen «florecen-como-florecen». En el enunciado «florecen-porque-florecen», el florecer está interrelacionado desde el principio con el pensar, esto es, por la «alusión que contiene la respuesta al fondo, que busca el porqué». Después de todo se trata ya de algo pensado, como si el florecer no fuera posible si no es en el pensamiento. En el proverbio zen las flores florecen sin que haya irrumpido este «porque» pensante.

No es que en el zen se trate de eliminar cualquier forma de pensamiento. Pero es fundamental dónde entra en juego el pensamiento. Ante todo depende de cómo lo que se piensa se da al pensar. Sin el acontecimiento de llegar a darse lo dado, no existe lo dado. Lo dado, en tanto que debe recibirse, ya implica la participación del hombre, del pensar. Pero, ¿qué pasa con el acontecimiento de ser dado? ¿Acaso no existe un camino de vuelta de lo dado a lo que debe originariamente ser dado? Quizá no desde lo dado. Y sin embargo acontece una y otra vez. Ese acontecimiento no pertenece, por utilizar una expresión de Heidegger⁴⁰ a lo pensado, «*en* el pensamiento, sino quizá *antes* del pensamiento». Todo se abre al pensar cuando el pensar entra en juego sin tener ni idea de ese «antes», sin saber que le es dado originariamente lo simple en tanto que impensable, lo primario y lo, por decirlo así, verdaderamente experimentable como pensable. El pensar se cree omnipotente pensando que todo es

Heidegger recupera, partiendo del «por ello – porque», el más primitivo «entre tanto», en el que el «permanecer» deja sentir el antiguo sentido de la palabra «ser». El «porque» hace referencia para Heidegger tanto al ser como al fondo. «Ser y fondo — en el porque — son lo mismo. Ambos deben ir juntos» (M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 207ss.). En esta última correspondencia de ser y fondo se muestra, probablemente, el tuétano del pensamiento occidental en comparación con la correspondencia de nada y simplicidad que se expresa en el «como».

40. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 69: «... esa fuente es, de hecho, la mística y la poesía. Ni la una ni la otra encajan en absoluto en el pensar. Con certeza no encajan *en* el pensamiento, pero quizá *sí antes* del pensamiento».

pensable y haciendo que todo se abra en lo pensado, en lugar de, por ejemplo, dejar que la rosa se abra en su florecer. Eso también conduce al nihilismo moderno. Una cosa distinta es ser tocado por lo simple, porque entonces diríamos: las flores florecen, tal y como florecen.

¿Dónde queda el hombre en todo esto? ¿No es el hombre el ser pensante? ¿No se expresa el enunciado en el lenguaje humano, con el que siempre coopera el pensar?

El hombre se ha hecho nada (la primera imagen). Eso es decisivo. Pero eso no implica que haya desaparecido. Justamente al contrario. ¡Ahora está verdaderamente presente! Está ahí cuando dice: las flores florecen, tal y como florecen (la segunda imagen). Es el lenguaje mismo. No es que sea el sujeto del lenguaje, sino que *es* la culminación del lenguaje en cuanto tal. Está ahí, es decir, que es a un tiempo el «ahí», la apertura abierta infinitamente a través de la nada, donde se articula: «Las flores florecen, tal y como florecen». Flores-florecen como realidad se ha convertido, en el espacio abierto de la nada, en la frase «las flores florecen», en la palabra humana, aunque todavía sin ninguna influencia transformadora proveniente del hombre, de manera que la realidad misma se ha expresado en palabras desde sí misma. Entre realidad y palabra no media todavía nada. De manera que se puede decir: las flores florecen, tal y como florecen. La duplicación de «las flores florecen» significa aquí que la realidad se refleja en la nada tal como es.

El hombre está ahí, en tanto en cuanto es la culminación del lenguaje. El hombre está ahí, en tanto en cuanto es el «ahí», la apertura infinita en que acontece el lenguaje. La indicada doble manera del «ser-ahí» (apertura-culminación) no es sino el yo sin yo *qua* movimiento, como lo hemos visto más arriba, el movimiento al que pertenece la apertura como espacio para el movimiento y que pertenece, él mismo, a la apertura. En este sentido habla Nishida del «yo como lugar» (*bashoteki jiko* 場所の自己). Lo mismo piensa Nishitani cuando, siguiendo el pensamiento de Nishida, dice: «Hemos dicho que la vacuidad es el campo de posibilidad del mundo, el campo de posibilidad

del ser de las cosas. «La vacuidad es el yo» significa que la mis-
midad existe, en su lugar originario, tal que un campo como
éste». ⁴¹

El hombre está ahí en tanto en cuanto dice: las flores florecen,
tal y como florecen. Pero no se introduce a sí mismo como
hablante en lo hablado, en lo articulado. Es el habla misma. En
lo hablado no hay rastro alguno del hombre que habla. Éste es
el yo sin yo del hombre. Y el yo sin yo deja que las flores florez-
can así como florecen. Pero en tanto que habla, está de hecho y
realmente ahí. La autonomía de su yo no pone a prueba al hom-
bre, según el zen, cuando habla de sí mismo, sino cuando expre-
sa una articulación nueva, esto es, abierta por él por primera vez.
Por ello, el maestro zen desafía al discípulo ante una situación
dada: «¡Rápido, di algo sobre esto!». Tanto lo simple como
también la nada son, precisamente a causa de lo simple, justa-
mente debido a la nada, inagotablemente articulables. Y es jus-
tamente en la correspondencia e interpenetración mutua de la
nada y de lo simple donde yace esa inagotable posibilidad de arti-
culación, cuya extrema amplitud se puede jalonar a través de
articulaciones fundamentales de dos clases. Lo simple se articula
en la infinita apertura de la nada, tal como hemos oído repetidas
veces: las flores florecen, tal y como florecen. Ésta es una de las
articulaciones fundamentales, en las que la nada, por su parte,
puede ser reflejada en el nivel ahora abierto de la articulación.
Con ello se llega, como sucede de hecho con frecuencia en el
zen, al enunciado paradójico: las flores florecientes no florecen.
Ésta es la otra articulación fundamental. Este enunciado posee
la fuerza elemental de la negación de la nada infinita, y además
de un modo muy concreto, pues la negación se refiere precisa-
mente a las flores florecientes que ve florecer «tu ojo externo».
Esta negación, a causa de este tipo de concreción, es todavía más
fuerte que aquélla de la así llamada teología negativa.

41. Nishitani Keiji, *Was ist Religion?*, p. 242. [Trad. cast., *La religión y la nada*, *op. cit.*]

«Las flores florecen, tal y como florecen», este enunciado de la *via eminentiae* se expresa precisamente en el mismo lugar en que también el enunciado de la *via negationis* es expresado a su manera: «las flores florecientes no florecen». Ambos enunciados, cuya yuxtaposición es, desde un punto de vista lógico, imposible como autoarticulación del correspondiente lugar, resultan intercambiables entre sí. En esta medida, cada parte de la doble articulación es una expresión completa en sí misma. Dicho de otro modo: el lugar referido, esto es, la relación fundamental de la correspondencia entre la nada y lo simple, requiere una articulación doble como ésta para poder ser expresado, en la que el ser-llevado-a-la-expresión (a causa del ser) y el volver-de-nuevo-a-sí de lo expresado (a causa de la nada) forman parte de la dinámica de esa correspondencia. (Este contexto global conforma en el zen la condición de verdad de cada enunciado o, de un modo más originario y verdadero, de todo hablante.)⁴²

Entre estas dos formas extremas de articulación, son posibles infinitas otras, de manera que cada cual puede encontrar la suya propia. El único interrogante es, pues, si uno puede ser tan «yo» libre de sí que pueda alcanzar realmente su propia palabra.

Un ejemplo negativo de la historia china del zen: Baizhang Huaihai (百丈懷海, jap. Hyakujō Ekai) recibió un día de su maestro Mazu tres cántaros de salsa de soja para el convento.

42. La formulación del enunciado «las flores florecen, tal y como florecen», como formulación, se puede emplear a discreción; la mera formulación, empero, no está dotada de sentido en el contexto del zen. En esto se distingue la concepción propia del zen de la lógica. En el zen el primer criterio para saber si alguien dice la verdad o no es si, sobre un único tema, sabe articular al mismo tiempo una afirmación paradójica. Pero dado que la paradoja se puede imitar como una mera fórmula, el zen impone un segundo criterio, que exige que el tema en cuestión se instale en el lugar verdadero de la doble articulación, esto es, el lugar de la muerte-resurrección y que, en consecuencia, pueda DECIR realmente: «muero, tal y como muero» y, al mismo tiempo: «no muero cuando muero».

¡Qué regalo tan precioso para un monasterio miserable! Baizhang reunió a los monjes frente a la sala del *dharmā*, señaló los cántaros con el bastón y dijo: ¿quién de vosotros puede decir algo al respecto? ¡Decid! ¡Decid! Los monjes no emitieron respuesta alguna. Entonces el maestro rompió los preciosos cántaros y volvió a su cuarto. Es una situación dura. No debemos olvidar que se trata de un contexto en el que rige: las flores florecen, tal y como florecen.

Ejemplos positivos: todo gran maestro zen ha podido distinguirse históricamente por una sola palabra suya.

Un maestro con palabras como: montañas lejanas, ilimitado, verde sobre verde. Otro maestro con: día tras día es un buen día. Un tercer maestro por una expresión paradójica: cuando un hombre anda sobre el puente, el río se queda quieto y el puente fluye. La cosa llega tan lejos que en los círculos zen, cuando se menciona una de estas viejas sentencias heredadas, se piensa inmediatamente en un determinado maestro. Una sentencia así se describe en el zen como el «calor de la piel y la carne del difunto maestro».

Por lo que respecta a la articulación del acontecimiento como sentencia zen, aún queda hacer una observación. Las sentencias zen referidas antes pertenecen todas al primer ámbito inmediato de articulación o, dicho gráficamente, a la primera articulación del ámbito propio del zen. La articulación del zen va más allá cuando el zen, por ejemplo, se encuentra en contacto con un mundo que le es espiritual y culturalmente ajeno. Como ejemplo de articulación en el segundo ámbito mediato de articulación, nos sirve la obra filosófica de Nishitani Keiji titulada *La*

43. Véase la nota 24. Nishitani Keiji (1900–1990), profesor de la Universidad de Kioto, un filósofo señero en Japón y el máximo representante de la Escuela de Kioto, formó parte, como discípulo de Nishida Kitarō, de la segunda generación del encuentro del espíritu zen con la filosofía y la religión occidentales. Sus extensos trabajos están siendo compilados en diversos volúmenes (veintiséis, por ahora), entre los cuales hay obras sobre Aristóteles, Plotino, Agustín, Maestro Eckhart, el Idealismo alemán, Nietzsche,

religión y la nada, que ya hemos citado.⁴³ Ofrece, por así decir, el compendio de los esfuerzos centenarios del espíritu del budismo zen por acercarse a la filosofía occidental y la discusión con ésta desde la apertura del Japón a Occidente.

Se ha hablado antes de la necesaria articulación doble. En nuestro modelo, en su extrema amplitud, ambos enunciados rezan: las flores florecen, tal y como florecen, y las flores florecientes no florecen. Cuando cada parte de la doble articulación es pronunciada por una persona diferente en una oposición yo-tú, de modo que cada una expresa su propia articulación en el espacio de su opuesto, tiene lugar una armonía de lo que ha sido articulado de forma tan diferente, una armonía surgida de modo concreto en la comunidad humana, asimétrica y que deja que resuene la voz de la nada infinita; entonces, nos encontramos en el verdadero escenario del lenguaje dialógico propio del zen (compárese con la tercera imagen). En nuestro ejemplo de la sentencia zen queda representado como sigue: el *uno* le dice, por ejemplo, como saludo sincero al *otro*: las flores florecen, tal y como florecen. *Éste* replica al primero respondiendo al saludo: las flores florecientes no florecen. Se genera entre humanos una curiosa armonía, como en un coro, que de hecho es totalmente a-simétrica pero que, o quizá precisamente por ello, se da en una perfecta correspondencia. Este tipo de dinámica del lenguaje dialógico conformó las bases para el desarrollo posterior en la historia del Japón de un género característico de poesía, denominado *renku* (algo así como unos versos encadenados).⁴⁴

Mientras nos ocupábamos del «lenguaje de la naturaleza», nos encontrábamos en el ámbito del «diálogo», del yo-tú, desarro-

etc. Con la traducción al alemán y al inglés de la obra *La religión y la nada*, se brindó una buena base al mundo occidental para el diálogo con el espíritu del zen y con la filosofía japonesa moderna.

44. Sobre el *renku*, véase: Ueda Shizuteru, «Die Zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen», II parte, en *Eranos-Jahrbuch* 53 (1984) 225-40.

llado como yo desdoblado, como se representa en la tercera de las imágenes. Sin embargo, lo que la tercera imagen representa de manera explícita es, como ya hemos visto, el encuentro entre el anciano y un joven, en el que, al menos por lo que respecta a uno de los interlocutores, el joven, se desarrolla un diálogo de otra índole y en otro nivel que el diálogo tal y como lo hemos expuesto antes, a tenor de la doble articulación como modelo. El joven todavía no es maduro, no está preparado para llevar un diálogo propio del yo desdoblado. Todavía no es lo suficientemente libre de sí, ni, al mismo tiempo, suficientemente «sí mismo». Primero debe aprender a llevar un diálogo, y debe hacerlo en el diálogo y mediante el diálogo. Primero debe convertirse en yo sin yo; la cerrazón de su yo debe ser atravesada. Ésa es la situación dialógica para el anciano. ¿Qué significado tiene entonces el lenguaje de la naturaleza si el anciano, ante la pregunta sobre la verdad del joven, le respondiera: «Las flores florecen, tal y como florecen»?

«Las flores florecen, tal y como florecen» es una articulación de lo simple en la infinita apertura de la nada en la que se ha convertido el hombre. El hombre vuelve a ser la culminación del lenguaje. En lo articulado, en cambio, el hombre no está ahí, no hay rastro del hombre como tal. En este tipo de lenguaje el budismo zen ve realizado el esencial desprendimiento de sí mismo del hombre. El hombre ha aprendido este tipo de lenguaje, este modo de ser, por ejemplo, de las flores que florecen, tal y como florecen. Por ello la sentencia tiene para el hombre otra relación con la existencia, pero no en la forma de una enseñanza, sino en un sentido más inmediato. Para poder compararlos, volvamos ahora sobre las palabras de Angelus Silesius. Tienen una conexión con la existencia, pero en forma de enseñanza, como resulta innegable a la vista del segundo verso. «No se preocupa de su ser, no se pregunta si se la ve.» Sólo el hombre se preocupa por su ser y pregunta si se le ve. Así suena el verso como consigna explícita para la existencia: el hombre no debería preocuparse por su yo para poder vivir de manera auténtica y esencial. Pero esto es posible sólo si el hombre, como la rosa, es

sin porqué. Debido a este contexto, el primer verso también tiene carácter de enseñanza: «¡Sé sin porqué!». Con Heidegger, podríamos decir, «que el hombre, en el fondo más oculto de su esencia, es verdadero, cuando es a su modo, como la rosa, sin porqué». ⁴⁵

En la sentencia zen falta una enseñanza de contenido semejante. Pero precisamente por ello la conexión existencial puede ser todavía más enérgica e inmediata. En referencia a lo *simple* en la apertura infinita de la nada lo que importa al zen es dejar actuar la fuerza presente del florecer de manera inmediata sobre la existencia. El zen percibe una fuerza originaria en el florecer-como-florece para poder atravesar la presencia del florecer, la cerrazón del yo del hombre y abrirlo a la apertura infinita. Durante una caminata por la montaña, un maestro le contestó a su discípulo, que le había preguntado acerca de la verdad: «¿Oyes cómo susurra el riachuelo de ahí abajo?». O la visión del florecer del melocotonero que florece, que condujo repentinamente a un monje al despertar. En principio, al zen no le interesa la enseñanza instructiva para la existencia a través de la rosa. Dicho de otro modo, en el ejemplo de la rosa, la cuestión no es cómo debe ser el hombre, sino la experiencia directa de es afectado por las cosas. Al ser partícipe del mero las-flores-florece, el hombre, por la fuerza presencial de esa percepción, es reducido a la nada y despertado de nuevo a la vida en tanto en cuanto florece junto con las flores. En ese instante tiene lugar en el hombre el acontecimiento de la muerte-resurrección, y de eso se trata precisamente. Por ello, el maestro preguntó a un discípulo: «¿Ves las flores tal como florecen?». La cuestión es aquí, para traer a colación una nueva comparación, algo distinta que en las palabras de Jesús:

Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vis-

45. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73.

tió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste... (Véase Mt 25-34).

Para Jesús los lirios son un ejemplo que le permite enseñar dos aspectos: «No os preocupéis por vuestras vidas», por un lado, y el reinado de Dios, por otro, es decir, cómo Dios viste la hierba y cómo Dios se preocupa todavía más de la vida del hombre. Su forma de hablar es muy simple, concreta y gráfica, y el contenido de las palabras es decisivo para la relación Dios-hombre. Pero un maestro zen procedería de manera distinta. Simplemente les diría a sus discípulos: «¡Mirad los pájaros del cielo! ¡Ved los lirios en el campo!», sin añadir consigna alguna. No nos enseñaría qué es lo que deberíamos aprender de los pájaros o los lirios.

En el caso de que con estas palabras sencillas e inmediatamente demostrativas, la presencia de los pájaros que vuelan o de los lirios que florecen haya logrado romper la cerrazón de nuestro yo, éste podría ser un acontecimiento del inicio decisivo de la vida verdadera, de la conversión. Entonces comparece el lenguaje como autoarticulación del acontecimiento, que es, a su vez, nuestra «autopercepción». Entonces resplandece como autoexpresión de la verdad: «Las flores florecen, tal y como florecen». El maestro zen, no obstante, siempre prioriza el indicativo sobre el imperativo. Ante la pregunta acerca de la verdad, respondería simplemente: «Las flores florecen, tal y como florecen». En este contexto la fuerza presencial se expresa con más brío en el indicativo que en el imperativo, que obtiene su fuerza, eventualmente, del mandato como tal.

¿Por qué, entonces, el hombre necesita de esa fuerza presencial de la naturaleza y del lenguaje de la naturaleza para alcanzar su propio yo? ¿Acaso el hombre, según su modo de ser, no pertenece a un orden superior al de la naturaleza? Efectivamente. No obstante, con el ser del hombre ocurre algo que veremos enseguida cuando a lo que nos referimos es al *verdadero* yo o a la inversión. La relación entre el hombre y la naturaleza la determinaremos, por ahora, en nuestra exposición — pues la elaboración de un trabajo específico queda pendiente — en forma de

una sola tesis: tanto en la naturaleza como en el hombre se da la misma correspondencia de la nada y lo simple. Esta correspondencia impera de manera inmediata en la naturaleza y como naturaleza, mientras que el hombre debe cumplir primero esa misma correspondencia, por ejemplo a través del diálogo. En el paso del reino de la naturaleza a la culminación a través del hombre tiene lugar una elevación de una correspondencia *simple* a una *potenciada*. El hombre no es más, según su ser, que esta correspondencia potenciada. Con ello se manifiesta a su vez el carácter ambivalente del ser del hombre.

- a. El hombre puede, desde sí mismo, a través de la potenciación, penetrar más a fondo en la naturaleza, de tal modo que en él se muestra la naturaleza como naturaleza, como vimos en el ejemplo del «como» de la sentencia zen. De esta manera el hombre realiza, en la naturaleza así manifestada, su desprendimiento de sí para consumir la autonomía abierta por el yo en lo interhumano como doble yo de forma potenciada.
- b. Y al revés: el hombre también puede, a través de esta potenciación, como ocurre la mayor parte de las veces, elevarse sobre la naturaleza y separarse de ella, de manera que la potenciación se trueca en la cerrazón del yo, con lo que, al principio aún de manera inocente, pasa a comprenderse a sí mismo como sujeto del mundo, y a la naturaleza como objeto. También cuando se entiende como entorno, la naturaleza sigue siendo objeto que pasa a formar parte de la constitución humana, dando lugar a una alteración de la naturaleza que conduce a la desnaturalización. Finalmente, es el propio hombre, como autor de esa alteración, quien es imbuido por ella y deshumanizado.

En y a través de la potenciación de la correspondencia de la nada y lo simple, lo simple originario se vuelve o bien más simple todavía, haciéndose la potenciación, por su parte, transparente, y alcanzando una tensión superior; o bien deja de ser simple en absoluto, de manera que la potenciación, sin la fuerza

retroactiva de la nada, se distorsiona y altera cada vez más. De la potenciación como tal forma parte este tipo de ambivalencia, en la que lo importante acaba siendo la decisión, entre propio-impropio o lo verdadero-falso. De manera que es objeto de la verdadera potenciación enderezar la potenciación distorsionada, que la perversión se invierta, y ello a través de la fuerza de lo simple, que aviva siempre de nuevo su fuerza a partir de la nada, a la que pertenece. La potenciación distorsionada ya no posee en sí esa fuerza, por lo que sólo puede ser invertida, si acaso esto es posible, por la acción salvífica de la naturaleza. Pero la naturaleza, por su parte, porque el hombre ya la ha encontrado, ya está inmersa, por el hombre y hacia el hombre, en esa potenciación invertida hacia la desnaturalización. De manera que en el encuentro con la naturaleza debe acontecer «ALGO» que contenga la fuerza salvífica de lo simple. Ese ALGO, sin embargo, no está disponible: acontece cuando acontece. El maestro zen muestra, de un modo inmediato, el camino para que algo acontezca cuando afirma: «Las flores florecen, tal y como florecen».

En la concepción propia del Asia Oriental, ese camino también es la esencia del arte, lo que supone que el arte tiene como tal ya un significado religioso. «La esencia del bambú debemos aprenderla del bambú; la esencia del pino, del pino. Éste es el camino del arte», así se expresa Bashō, el poeta (1664-1694). El arte es aquí el camino que nos retorna a la simplicidad de la naturaleza y que, desde ahí, nos hace libres para el sí mismo, para el juego del yo desdoblado como culminación potenciada de la correspondencia. Eso era conocido por Bashō, que llevó el arte poético del *renku* a su máximo desarrollo.

Aquí se nos recuerda nuevamente que no es sino en el contexto global del zen donde se da la nada-naturaleza-yo = tú como mismidad libre de sí misma *qua* movimiento, que es a su vez no-movimiento, en el que se expresa el lenguaje de la naturaleza como lenguaje de la libertad.

Para terminar, quiero volver otra vez sobre el Maestro Eckhart. Voy a leerles una leyenda sobre Eckhart. El título reza «El Maestro Eckhart y el muchacho desnudo» (Q 444):

El Maestro Eckhart se encontró a un hermoso muchacho desnudo.

Entonces le preguntó de dónde venía.

Él dijo: «Vengo de Dios»

«¿Dónde lo has dejado?»

«En los corazones virtuosos»

«¿A dónde quieres ir?»

«¡A Dios!»

«¿Dónde lo encontrarás?»

«Donde me desprenda de todas las criaturas»

«¿Quién eres tú?»

«Un rey»

«¿Dónde está tu reino?»

«En mi corazón»

«¡Ten cuidado de que nadie lo posea contigo!»

«Ya lo hago»

Entonces lo acompañó a su celda y le dijo: «¡Coge el hábito que quieras!».

«¡Entonces ya no sería un rey!»

Y desapareció.

Era Dios mismo y había pasado un rato entretenido con él.

En mi opinión, que una leyenda como ésta pueda siquiera existir no es de poca importancia para la comprensión de Eckhart.

Traducido por Illana Giner Comín

El buey y el boyero
Una antigua historia zen china

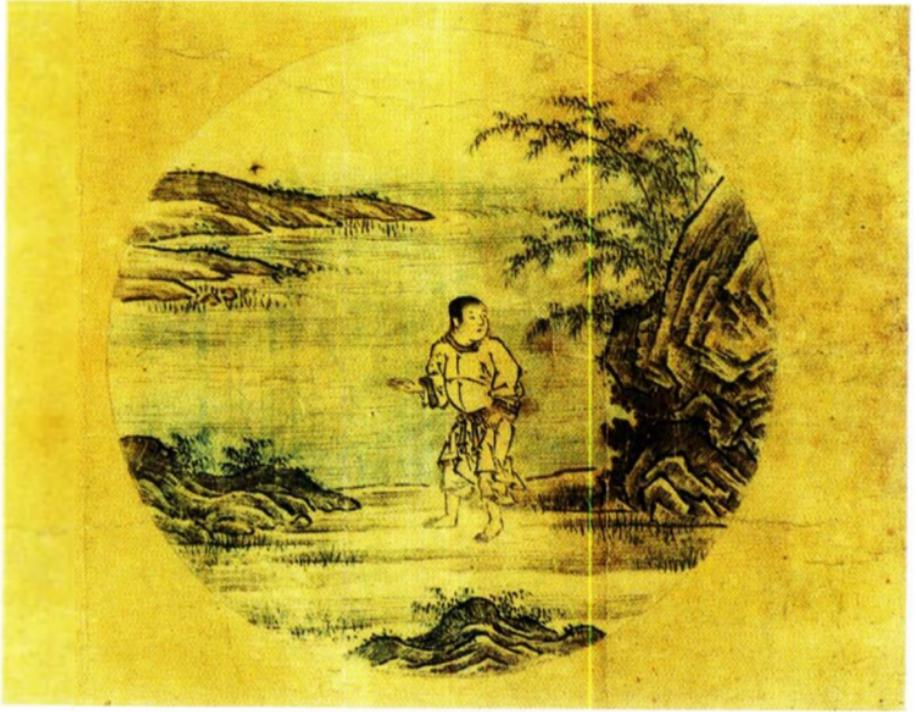
十牛圖

El siguiente fascículo contiene una reproducción de la serie de diez imágenes, con sus respectivos comentarios, conocida como «El buey y el boyero», que forma parte del patrimonio artístico del monasterio Shōkoku-ji de Kioto.

La tradición atribuye la autoría de las pinturas al monje y pintor Shūbun (activo ca. 1432–1460), si bien, por su composición y rasgos estilísticos, los especialistas sostienen que el artista se habría inspirado en la versión más antigua del maestro zen chino Guo'an Shiyuan (activo ca. 1150), ampliamente conocida en el Japón de la época. Los textos en prosa y los comentarios en verso, en cambio, se deben a Zekkai Chūshin (1336–1405), nombrado el sexto abad de Shōkoku-ji en 1392 por el shogun Ashikaga Yoshimitsu. Alrededor de 1395, Chūshin se habría servido del relato, del que ya existían varias versiones y comentarios, para exponer al shogun las enseñanzas del zen y así añadió los textos y poemas que iban a utilizarse posteriormente en numerosas ocasiones como medio de iniciación a la práctica de la meditación budista.

La presente traducción castellana de Raquel Bouso García está basada en la versión inglesa de M. H. Trevor, «The Ox and His Herdsman: A Chinese Zen Text» (Tokio, 1969).

I. En busca del buey



¿POR QUÉ LA búsqueda? Desde un principio, el buey nunca estuvo perdido. Sin embargo, sucedió que el boyero se alejó de sí mismo; así su propio buey se convirtió en un extraño para él y finalmente se perdió en parajes lejanos y polvorientos.

Las montañas de casa se alejan cada vez más. El boyero de pronto se encuentra en senderos enmarañados. El deseo de ganancia y el temor a la pérdida arden como llamas en un incendio y surgen opiniones sobre lo correcto y lo erróneo, enfrentadas como lanzas en el campo de batalla.

I

En un yermo sin fin, el solitario boyero da zancadas entre los espesos hierbajos en busca de su buey.

A lo ancho fluye el río, a lo lejos se alzan las montañas y siempre, adentrándose más en la espesura discurre el sendero.

Completamente exhausto y desesperado; aun así el boyero no encuentra nada que oriente su búsqueda.

Al atardecer tan sólo oye el canto de las cigarras entre los árboles.

2

El boyero con todas sus fuerzas busca solamente hacia el exterior.

Sus pies se han hundido en el profundo y turbio fango, pero aún no se ha dado cuenta.

¿Cuántas veces, bajo el sol poniente, entre la fragancia de las hierbas, ha cantado en vano Hsin-feng, la canción del boyero?

3

Al principio no había ninguna huella. ¿Quién podría buscar ahí?

Confundido, se adentra en un lugar lleno de densa niebla y espinos enredados.

Sin saberlo, ya está de regreso a casa, como un huésped, llevando al buey del cabestro.

Y sin embargo, bajo los árboles, a orillas del agua, su canto parece abatido.

2. Halladas las huellas del buey



EL LEER LOS SUTRAS y escuchar las enseñanzas han permitido al boyero aprehender, intelectualmente, parte del significado de la verdad. Ha encontrado las huellas. Ahora comprende que todas las cosas han sido hechas del mismo oro por muy diferentes que puedan ser sus formas, y que la naturaleza de cada cosa no es diferente de la suya propia. Con todo, todavía no sabe distinguir entre lo que es genuino de lo que no lo es, por no decir entre lo verdadero y lo falso. Todavía no puede atravesar la puerta. Por eso se dice que por el momento tan sólo ha encontrado las huellas.

1

Las huellas del buey están agrupadas aquí y allá, bajo los árboles a orillas del agua.
¿Ha encontrado el boyero el camino entre la hierba espesa y fragante?
Por muy lejos que pueda huir el buey, hasta los lugares más apartados de las montañas, su hocico alcanza el cielo de modo que le resulta imposible ocultarse.

2

Se dan muchas vueltas erróneas en torno al árbol marchito frente al risco.
Atrapado, como un pájaro en un nido cubierto de hierba, sigue dando vueltas en su pequeña cueva.
¿Es consciente de su error? Mientras busca, justo en el momento en que sus pies dan con las huellas, pierde al buey y le deja escapar.

3

Muchos buscan al buey, pero son pocos quienes lo han visto.
¿Lo ha encontrado el boyero en la ladera norte de las montañas o en la ladera sur?
Un único camino de luz y oscuridad, a lo largo del cual todo va y viene.
Si el boyero se encuentra a sí mismo en ese sendero todo va bien.

3. Al encuentro del buey



AL OÍR SU VOZ, el boyero repentinamente entra en el origen y lo ve. Los sentidos perdidos, ahora están en calma y en tranquila armonía con él. Desvelado, el buey penetra en su totalidad cada acción del pastor. Está presente de forma inherente, como la sal en el agua de mar o el color en la pintura. Cuando el boyero abre sus ojos y mira, no ve nada más que a sí mismo.

1

De repente, la voz clara del rui señor se estremece en las copas de los árboles.

El sol, cálido, brilla, suave brisa, los verdes sauces del río.

Ya no hay ni un lugar en donde el buey pueda esconderse.

La cabeza, con los cuernos alzados, es magnífica; un desafío para cualquier artista.

2

La forma y la voz del buey han sido vistas y oídas.

Fue así como, Tsai-sung, el pintor del buey, hizo suyo el maravilloso arte de la pintura.

De la cabeza al rabo, su pintura es como el corazón del buey.

Pero con un examen más atento, se da uno cuenta de que el cuadro aún no ha sido completado.

3

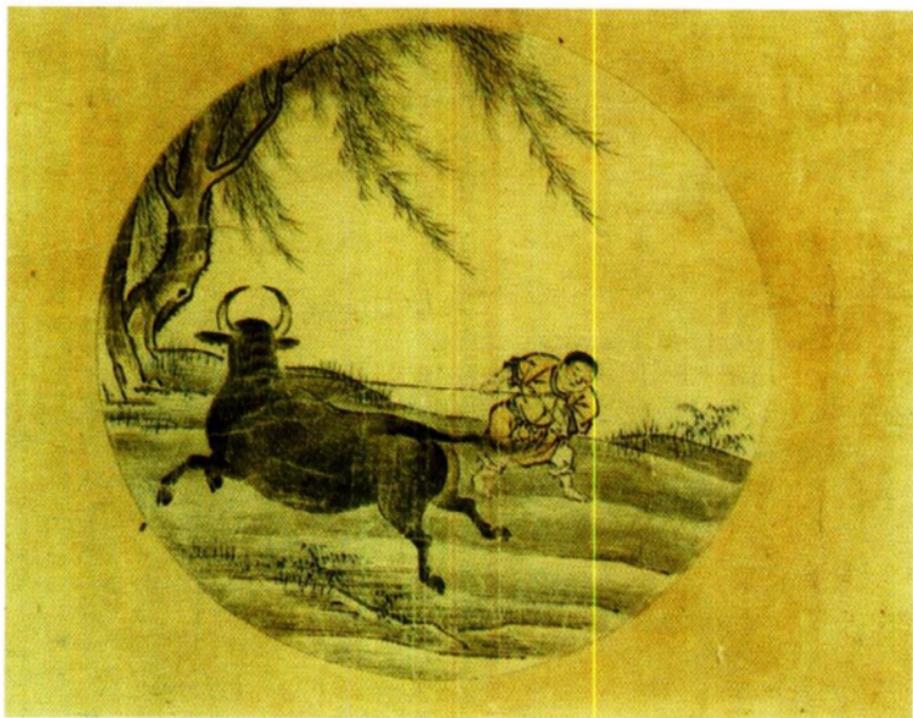
El boyero ha topado con el buey. Ya no tiene necesidad de correr tras el bramido.

Este buey no es azul ni blanco.

Con calma, el boyero asiente, concediéndose una leve sonrisa.

Ningún pincel ni ningún lápiz de color podrían captar el maravilloso paisaje.

4. La captura del buey



HOY, POR PRIMERA vez, el boyero ha encontrado al buey que durante tanto tiempo había permanecido oculto en el yermo. No obstante, el mundo agradable de este yermo al que el buey está acostumbrado todavía le atrae tan fuertemente que es difícil controlarlo. Aún no puede separarse del deseo de la fragante hierba. La voluntad, obstinada, sigue plenamente vigorosa en él y le domina la naturaleza salvaje. Si el boyero quiere amansar realmente al buey debe domarlo con el látigo.

1

Tras los máximos esfuerzos, el boyero ha capturado al buey. Su voluntad aún es, sin embargo, demasiado obstinada y su ímpetu demasiado fuerte como para cambiar fácilmente su estado salvaje.

A veces el buey consigue escapar y asciende hacia llanuras lejanas.

Luego vuelve a huir hacia lugares profundos, nublados, y quiere esconderse.

2

Tira más fuerte de las riendas, ¡no dejes escapar al buey!
Muchos sutiles errores todavía no han sido superados.
Incluso cuando el boyero le tira cautamente del cabestro con las riendas,
el buey a veces da la vuelta y quiere regresar al yermo.

3

Allí donde las hierbas fragantes se elevan hasta el cielo, el boyero captura al buey.

Ni por un instante debe soltar las riendas.

El camino a casa empieza a llamar con claras señas al boyero, pero debe detenerse a menudo con el buey a orillas del río azul y en la cima de las verdes montañas.

5. La doma del buey



SI SURGE EL MÁS pequeño pensamiento, entonces, inexorablemente, le sigue otro en una ronda sin fin. El despertar hace que todo sea verdad; la ceguera, que sea un error. Los pensamientos no surgen del entorno sino de la propia mente del boyero. Sostén las riendas y no te concedas ninguna vacilación.

1

El boyero no debe dejar ni por un momento el látigo o las riendas,
O de otro modo el buey saldría de estampida levantando polvo.
Sin embargo, si se domestica al buey con paciencia y mansedumbre
seguirá al boyero por sí mismo sin cordaje ni cadenas.

2

A veces el buey permanece en los bosques de la montaña solazándose.
O bien avanza por carreteras muy transitadas donde queda cubierto por el polvo de los caballos.
Nunca toca el forraje que crece en los campos de los demás.
Ir y venir no requiere esfuerzo por parte del boyero.
Pacíficamente, el buey le lleva a él.

3

A través de un adiestramiento paciente el buey se acostumbra al boyero y se amansa.
Incluso cuando se mete en el polvo, no le ensucia.
Larga y paciente doma. A través de una repentina ruptura el boyero gana toda su fortuna.
Bajo los árboles, otras personas se encuentran con su sonora risa.

6. Retorno a casa a lomos del buey



AHORA LA LUCHA ha terminado. Además, ganancia y pérdida han desaparecido en el vacío. El boyero canta una sencilla canción de leñadores y con la flauta entona una melodía campesina para niños. Suelta al buey y eleva la mirada hacia el cielo azul. Cuando alguien le llama, no se vuelve. Si le tiran de las mangas, no se detiene.

1

Lenta y firmemente, el boyero conduce al buey a casa.
En la neblina que se extiende por la tarde, su flauta se oye
lejos en la distancia.
Marcando el paso, y verso a verso, suena el sentimiento
ilimitado del boyero.
Con escuchar esta canción no hay necesidad de decir cómo le
van las cosas al boyero.

2

Señala en la dirección del dique; ya casi estamos en casa.
Emergiendo de las brumas y la niebla, toca tranquilamente la
flauta de madera.
De repente, la melodía entona el canto del regreso.
Si alguien es capaz de escuchar ya no encontrará tan bellas las
piezas del maestro Bai-ya.

3

Sentado otra vez a lomos del buey, vuelve a casa con el
corazón alegre.
Lleva puesto un sombrero de bambú y un abrigo de paja en
medio de las brumas.
Avanza paso a paso. Sopla una ligera brisa.
El buey no malgasta ni una mirada para esa hierba otrora tan
atrayente.

7. Olvidado el buey, sólo
queda el boyero



EN EL DHARMA no existe dualidad. El buey ha sido descrito sólo como un medio provisional; como el lazo en que queda atrapada una liebre o la cesta en que es capturado un pez. Para el boyero, ahora es como si la luna saliera de entre las nubes, o como si el oro brillante quedase separado de la escoria. La luz serena ya brillaba antes de que el mundo existiese.

1

El boyero ha vuelto a casa a lomos del buey.
Ahora ya no hay ningún buey. El pastor se sienta solo, quieto
y sin hacer nada.
Todavía está durmiendo, si bien el sol ardiente se eleva ya en
el cielo.
Inútiles el látigo y las riendas, tiradas bajo el techo de paja.

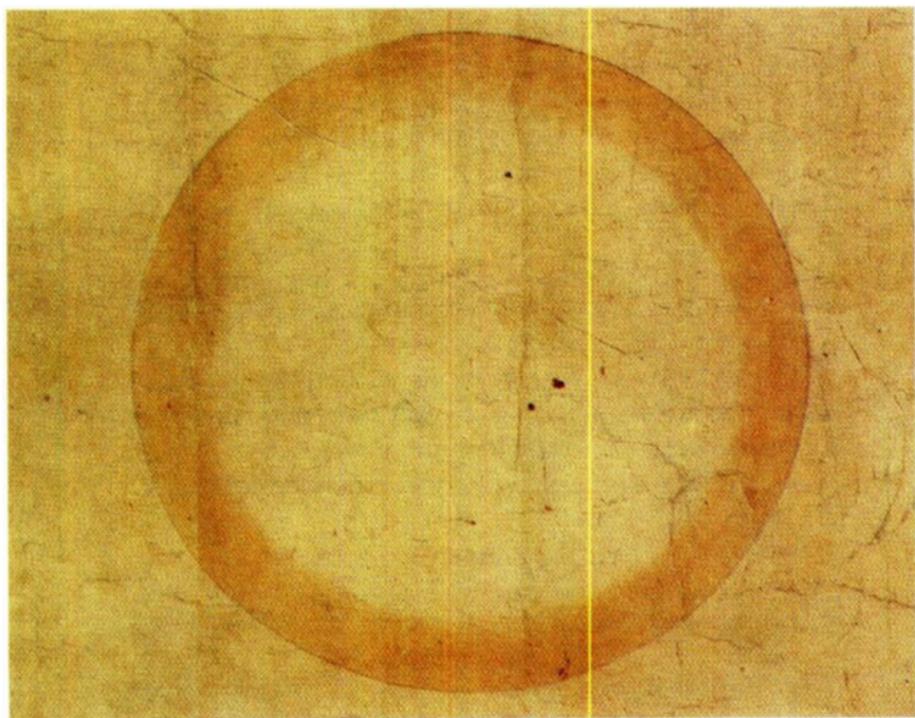
2

Aunque el pastor ha conducido al buey desde la montaña, ya
no es posible verlo en el cobertizo.
El abrigo de paja y el sombrero de bambú ya no sirven.
Cantando y bailando, el boyero lleva una vida relajada, nunca
más forzado a hacer nada.
Entre el cielo y la tierra se ha convertido en dueño de sí
mismo.

3

El boyero ha llegado a casa, ahora su casa está en todas
partes.
Si el objeto y el yo han desaparecido, reina la paz durante
todo el día.
Cree en la cumbre "la entrada al profundo secreto".
En la cumbre, una persona ya no pertenece al mundo de lo
humano.

8. Completo olvido del buey y el boyero



TODOS LOS DESEOS mundanos han sido abandonados y al mismo tiempo el significado de la santidad ha quedado completamente vaciado. No te detengas en donde mora el Buda. Pasa de largo por el lugar donde no mora ningún Buda. Si una persona ya no tiene apego a nada de esto, lo que tiene en su interior no puede ser visto por nadie, ni siquiera por quien tiene mil ojos. La santidad, a la que los pájaros consagran flores, es sólo un oprobio.

1

Látigo y riendas, buey y boyero, han desaparecido sin dejar rastro.

En el inmenso cielo azul, las palabras no bastan para dar cuenta de su medida.

¿Cómo podría perdurar la nieve en las rojas llamas del fuego?
Sólo cuando alguien logra alcanzar este lugar puede igualarse a los antiguos maestros.

2

¡Qué vergüenza! Antes quise salvar al mundo entero.

¡Qué sorpresa! Ya no hay ningún mundo que salvar.

Las palabras no pueden expresar el estado de cosas en el reino del boyero.

Predecesor-sucesor; aquí no hay nada de todo esto.

¡Enigma! ¿Quién puede heredar tal verdad, quién transmitirla?

3

En un soplo, el inmenso cielo se ha roto de pronto en mil pedazos.

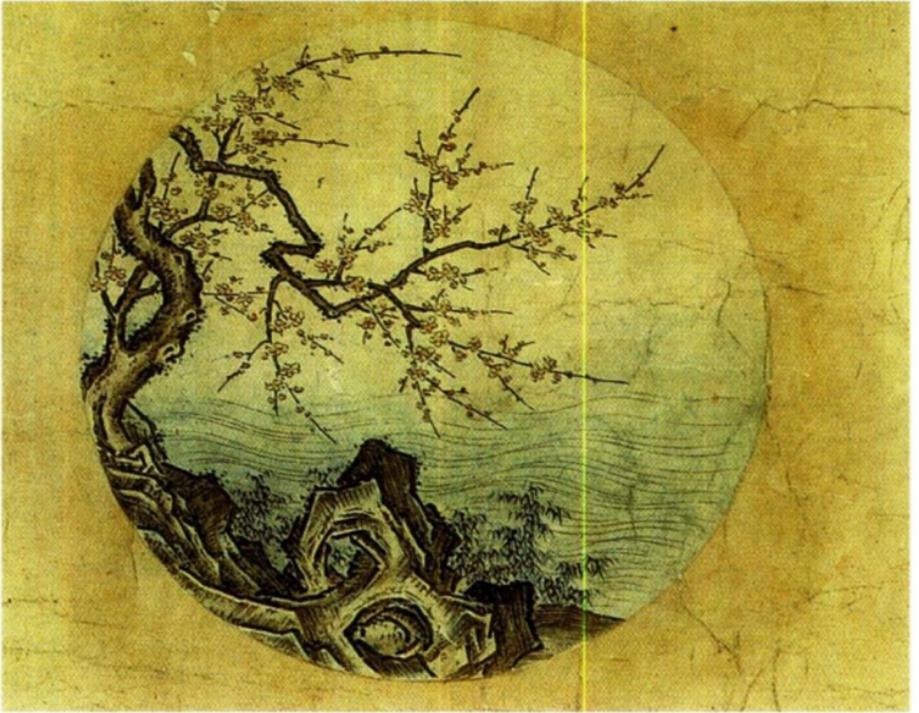
Sagrado, profano, ambos han desaparecido sin dejar rastro.

El camino llega a su fin en lo intangible.

La luna, luminosa, brilla y el viento susurra frente al templo.

Todas las aguas de todos los ríos confluyen en el gran mar.

9. Regreso al fondo y al origen



DESDE EL PRINCIPIO ha sido puro y carente de polvo. Ahí, alguien contempla el florecer y el marchitarse de lo que tiene forma y surge en la quietud serena del no-hacer. No es posible ser engañado por las imágenes transitorias e ilusorias del mundo y no es necesario más entrenamiento. Azules fluyen los ríos, verdes se yerguen las montañas. Está sentado y contempla todas las cosas cambiantes.

1

De regreso al fondo y al origen, el boyero lo ha completado todo.

Nada es mejor que ser en ese lugar ciego y sordo.

Se sienta en su cabaña y no ve nada de lo exterior.

El río, tal como es, fluye ilimitado. La flor roja florece tal como florece.

2

La acción prodigiosa no pertenece al reino del mérito o del demérito.

Quienquiera que pueda ver u oír, no tiene necesidad de ser ciego o sordo.

Ayer el cuervo dorado se hundió en el mar.

Hoy el círculo incandescente del alba brilla como antes.

3

El boyero ha cumplido tanto como podía y debía hacer y ha llegado al fin de todos los caminos.

Hasta el más límpido despertar no supera la ceguera y la sordera.

Bajo sus sandalias de paja termina el camino que un día emprendiera.

Ningún pájaro canta. Las flores rojas florecen espléndidamente.

IO. Entrada en el mercado
con las manos abiertas



LA PUERTA DE madera de la cabaña está cerrada con firmeza y ni el más sabio de los hombres podría descubrirla. Sepultada profundamente su naturaleza iluminada puede desviarse de los caminos trillados por los venerables sabios de la antigüedad. A veces entra en la plaza del mercado con una calabaza hueca o vuelve a su cabaña apoyándose en un bastón. Visita las tabernas y los puestos de pescado cuando quiere, para hacer que los borrachos despierten a sí mismos.

1

Con el pecho descubierto y los pies desnudos entra en el mercado.

Su cara está embadurnada de tierra, su cabeza cubierta de cenizas.

Una gran sonrisa ilumina sus mejillas.

Sin humillarse obrando milagros o prodigios, hace florecer de pronto árboles marchitos.

2

Con sus maneras amigables, este buen hombre procede de una estirpe extranjera.

De vez en cuando su rostro muestra claramente los rasgos del caballo o del asno.

Si exhibe el bastón de hierro tan veloz como el viento, de inmediato, puertas y cerrojos se abren del todo.

3

Junto a la cara, asoma de la manga su férreo bastón.

A veces habla huno, a veces chino, con una amplia sonrisa en sus mejillas.

Si uno comprende cómo encontrarse a sí mismo, aun permaneciendo desconocido para sí mismo, de par en par se le abrirá la puerta de palacio.

3

El pensamiento de Nishida

HABLAR DE «Más allá de Oriente y Occidente» puede sonar algo ostentoso, pero, a mi modo de ver, se refiere sencillamente al mundo unificado en el que es posible viajar fácilmente en avión de Este a Oeste o ver en la televisión asiática y occidental los mismos sucesos. Lo que más bien está implícito en esta cuestión es la apertura de un mundo único e ilimitado que comprenda tanto a Oriente como a Occidente, y esté conformado por un principio que no sea simplemente *ni* Oriente *ni* Occidente, sino que trascienda ambos indistintamente. Si tuviéramos que presentar un principio así desde el lado oriental, se nos plantearía el difícil dilema de decidir cuál podría ser.

Con respecto a la relación entre esta cuestión de Oriente y Occidente y la filosofía de Nishida Kitarō, propongo discutir cuatro aspectos. En primer lugar, ¿cuál era la búsqueda filosófica de Nishida? (Aquí querría ilustrar su pensamiento con un ejemplo concreto que trataré con detalle). En segundo lugar, ¿cómo veía Nishida el problema «Oriente y Occidente» en la coyuntura histórica en que se encontraba situado como filósofo? De unas consideraciones generales acerca de este tema, pasaré luego a detenerme, por un momento, en el problema del zen y la filosofía tal como se presenta en el caso de Nishida. Y más adelante, retomando la filosofía de Nishida, investigaré brevemente su

concepción de la experiencia en la «filosofía de la experiencia pura» (*junsui keiken no tetsugaku* 純粹経験の哲学), la cual constituyó su punto de partida crítico, y examinaré también en qué medida el problema del zen y la filosofía actúa de forma dinámica en la estructura de su obra *Indagación del bien*, en la que desarrolló su filosofía de la experiencia pura. Finalmente, en vista del hecho de que la filosofía de Nishida evoluciona desde su punto de vista original de la «experiencia pura» hasta el de «autodespertar» (*jikaku* 自覚) y después hasta el de «lugar» o *topos* (*basho* 場所), querría estudiar las implicaciones de esos cambios y la secuencia en que se sucedieron.

LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA DE NISHIDA

Examinemos primero el modo de pensamiento de Nishida con un ejemplo concreto. Nishida escribió: «Todo conocimiento experiencial debe ir acompañado de “yo soy consciente de eso”» (4:279). En este caso, el «yo» no debe ser «una unidad subjetiva, sino una unidad predicativa; no un punto sino un círculo; no una cosa, sino un lugar» (4:279). Esto es así porque en japonés dice *watashi ni* (algo es consciente *para mí* o *en mí*). Puesto que meramente con esta cita puede resultar difícil captar todas las implicaciones de cuanto está contenido aquí, entraré en detalles.

Con la afirmación anterior, Nishida se distancia de la tendencia básica en Kant de que «la conciencia de yo pienso (*Ich denke*) debe acompañar cada una de mis representaciones». Sin embargo, aunque sigue la línea del razonamiento de Kant, Nishida expresa una visión propia, distinta, es decir, que el «yo» en el que algo llega a ser consciente es el lugar (*basho*) en el que las cosas son reflexionadas y se hacen manifiestas, y que eso es precisamente la conciencia. Cuando llamamos a esto *mi* conciencia, no significa que el «yo» exista desde el principio como «yo», sino más bien que el «yo» es ese llegar a la conciencia. Ese «yo» no es sino *autodespertar*; esto es, no es que «yo» despierte a mí mismo, sino que el autodespertar es el «yo». Nishida intentaba concebir

el acto de «conocer» desde tal autodespertar. Desde este punto de vista, Nishida sostiene que el «yo» del «yo pienso» de Kant, en realidad, debería denominarse un «lugar de la experiencia», un lugar «en donde está situado tanto lo lógico como lo sensorial».

¿Hay algo en nuestra experiencia que pueda darnos una pista para entender este modo de pensar? En japonés decimos de forma natural «el sonido de la campana es oído» (*kane no oto ga kikoeru*). En muchos idiomas este mismo fenómeno sería expresado de forma distinta; en castellano se diría «yo oigo el sonido de la campana». En ese caso, se puede decir que el sujeto lógico «yo» emerge o resulta de la experiencia —un modelo en el que la experiencia es reconstruida a partir del «yo». En el modo de hablar japonés, en cambio, ser consciente consiste sencillamente en el tañido de la campana y en que este tañido se haga manifiesto. En este caso, no hay necesidad de recurrir a un «yo»; en vez de ello, un «yo» que no es denominado «yo» se convierte, por decirlo de alguna manera, pasivamente, en el lugar de la experiencia. Aquí nos hallamos frente a algo fundamentalmente distinto del modo de hablar en que ya aparece el «yo» desde el principio y la experiencia es reconstruida o reestructurada como una función de dicho «yo». El tañido de la campana llega a ser oído originariamente en un momento previo a la actividad del «yo». Si queremos hablar de un «yo», debe ser en el sentido de que el yo es el hecho de que la campana sea oída.

Éste es el estado de cosas originario que se obtiene cuando «algo se hace consciente para mí». En consecuencia, aquí ya podemos hablar de un «autodespertar», pero este autodespertar, en su modo primario, no es el autodespertar de un «yo» sino el hecho de que el sonido de la campana se ha hecho manifiesto; éste es el sentido primario del autodespertar. Desde este autodespertar, se puede hablar de un «yo» en segundo lugar. El último Nishida —si miramos hacia adelante por un momento— dirá: «Cuando el mundo despierta a sí mismo, yo despierto a mí mismo». Esto no quiere decir que Nishida no hable de un «yo», sino que supone que se habla y puede hablarse del «yo» única-

mente desde la base de un estado de cosas previo y más fundamental.

No obstante, proferir la palabra «yo» desencadena una asombrosa serie de acontecimientos. En el momento en que alguien dice «yo», lo asume como si ese «yo» existiese desde el principio y fuese el origen de todo —empezando por él mismo. Para Nishida, esto sería una especie de inversión o contradicción fundamental. Por consiguiente, si uno se quiere ajustar al esquema original de las cosas, debería hablar del «yo» en el sentido de que el hecho de que la campana sea oída *es* el «yo». Al mismo tiempo, para asegurar esa originalidad, el «yo» debe ser negado (negar el «yo» a la vez que se dice «yo»), o bien, hablar de «yo» pero de forma que implique su negación. Para que ese aspecto se exprese por sí mismo formalmente, podemos decir —de manera distinta a la autoidentidad directa del «yo es yo»— que el «yo es yo porque no es yo». Y éste es precisamente el prototipo de «autoidentidad contradictoria» a la que el último Nishida se referirá con frecuencia. La frase «yo soy yo sin ser yo», ciertamente, suena abstracta, formalista y contradictoria en grado sumo. Pese a todo, es la forma que se origina cuando el oyente llega a ser uno con el hecho de que el sonido de la campana sea oído, y expresa ese momento desde el lado del «yo».

A propósito de esto, se podría llamar la atención sobre el hecho de que Nishida llegó una vez al punto de hablar, prácticamente en el mismo sentido que Martin Buber, de «yo-tú» como una «categoría fundamental»; concretamente, Nishida situó el tú, en cuanto «no ser yo», como el otro «que no es yo» y se enfrenta al «yo». En este sentido, dijo: «En el fondo del yo hay un tú» y «en el fondo del tú hay un yo» (6:381).

Antes me he servido de una frase japonesa como ejemplo. No pretendía sugerir que existen modos de pensamiento o estructuras de la conciencia diferentes según las diversas formas de expresión que encontramos en los distintos idiomas. Creo que el estado de cosas que expresa el uso del japonés mencionado arriba puede ser originario y universal. Hace algún tiempo, cuando me pidieron que hablara en una universidad alemana,

presenté la misma idea en alemán diciendo: yo soy yo en tanto que yo no soy yo (*Ich bin, indem ich nicht ich bin, ich*) y los filósofos que formaban parte de la audiencia me dijeron más tarde que habían entendido perfectamente esa cuestión. Con todo, aunque me haya referido a una frase japonesa como punto de partida para desplegar un estado de cosas originario, naturalmente, no era mi intención dar a entender que los japoneses estamos más en contacto con la realidad originaria. Puesto que la propensión japonesa a evitar la palabra «yo» viene disminuyendo, la actitud opuesta se hace cada vez más evidente, y hay que decir que el «yo» que los japoneses expresan en esta nueva tendencia debe ser muy seguro y firme. Aquí únicamente he intentado explorar el tipo de características que se despliegan cuando decimos «el sonido de la campana es oído» en contraposición a «yo oigo la campana».

Una vez planteada esta discusión, podrían surgir varias objeciones básicas al modo de pensar habitual expuesto por Kant y otros. Incluso partiendo del modo de hablar cotidiano «oigo el sonido de la campana», el análisis filosófico, tal como se practica comúnmente, concluirá que hay cosas *dadas* al «yo». Se dice «yo oigo el sonido de la campana» cuando las cosas (normalmente denominadas lo material o la materia) se dan al «yo», el cual procede a reunirlos. No es algo que resulte necesariamente claro o evidente; sin embargo, desde la posición del «yo», debería interpretarse exactamente qué le es dado. ¿Es lo dado simplemente material para el acto de cognición? Originariamente, lo dado en el acto de la cognición es algo dado previamente al acto de cognición. De ahí que, desde un punto de vista cognitivo, interpretar eso que ha sido dado antes del acto de pensamiento, por ejemplo, como material para los sentidos o materia, es ya presuponer demasiado. Cuando lo dado es considerado como dado al «yo» pensante (como en el caso de Kant), se divide en dos cosas: lo material y la cosa en sí (*Ding an sich*). Por un lado, es el material para «mi» pensamiento, y, por otro, — como *Ding an sich* — es un límite a «mi» pensamiento. Pero, como se ha dicho, esto no proporciona necesariamente una base para inter-

pretar desde el punto de vista del «yo» lo que me ha sido dado. Más bien, el «yo» (el ego) se proyecta en la cosa en sí y lleva a cabo la división entre material sensible y *Ding an sich*. En otro contexto, con miras a la originalidad de la experiencia, Nishida reinterpreta a Kant de acuerdo con esto, tal como sigue: «Por ejemplo, lo que Kant denomina *Ding an sich* es la experiencia concreta, directa, antes de que nuestro pensamiento la haya elaborado y le haya añadido algo».¹

Para entender el pensamiento de Nishida sobre esta cuestión puede ser útil una cita más:

El hecho dado no es que «este pájaro» vuelva, sino «este pájaro vuela»... Sin embargo, el hecho en sí mismo que se expresa en esta frase tiene al sí mismo por contenido presente que se determina a sí mismo, e, incluso, lo que denominamos el «yo» que ve este hecho está determinado de acuerdo con esto (6:168).

Tomar como punto de partida la realidad «anterior a la oposición entre sujeto y objeto», ateniéndose a los hechos más inmediatos y concretos, así como sostener más adelante que llegan a ser el autodespertar del sujeto «sin yo» en su adecuación a esos hechos: éstas son las características de la posición fundamental de Nishida, que permanece inalterada de principio a fin. Dicho de otro modo, opta por pensar no desde el pensamiento sino desde el mundo de la realidad, desde donde también investiga el acto de pensar.

EL PROBLEMA DE ORIENTE Y OCCIDENTE

Actualmente, la filosofía de Nishida está empezando a ser bien conocida en Europa y especialmente en América, y parece estar gozando de cierta repercusión. La gran arteria que

1. Con esta frase resumo unos textos de Nishida que se encuentran en sus *Obras completas*, vol. 2, p. 339 y vol. 4, p. 12.

ha recorrido durante miles de años la filosofía europea, o el modo de pensamiento que constituye el bagaje de la estructura del pensamiento europeo, es, por ejemplo, en ontología, la idea de substancia, es decir, la estructura de la esencia y el fenómeno. En términos lógicos, es el principio de identidad o el esquema del pensamiento sujeto-objeto, o incluso la distinción entre sensación y razón. Todo ello unido como base común era la idea de un Dios trascendental, substancial, o bien, en la modernidad, la idea de un sujeto trascendental. Actualmente, en cambio, este modo de pensamiento está siendo cuestionado de diferentes formas desde la filosofía europea misma, y el impacto de Nishida puede ser considerado en relación con esta crisis.

Tanto para Oriente como para Occidente, ya no hay necesidad de discutir cuál de los dos va por delante o si los dos pueden ser separados netamente. Históricamente hablando, es un problema delicado. Aquí quiero hablar del Occidente que los japoneses hemos experimentado históricamente desde la llegada de los barcos negros de Perry al final del período feudal y la apertura del país con la Restauración Meiji (1868), así como de la tradición asiática que, al menos hasta entonces, había sido la base de la vida y la cultura de Japón. En cierto sentido, la situación de Nishida era muy distinta de la nuestra hoy día. Sin embargo, el problema que se le planteaba y contra el cual luchó aún no ha sido resuelto. Tan sólo está soterrado bajo la impresión de que el mundo se ha unificado, y seguramente reaparecerá cada vez que sobrevenga alguna adversidad. Fue la generación de Nishida la que experimentó ese problema en su forma original. Puesto que Nishida hundía sus raíces en la tradición oriental, su encuentro con Occidente, teniendo en cuenta la brusquedad con que Occidente llevó a cabo su primera incursión en Asia, fue turbulento. Él experimentó Occidente como una totalidad, e incluso, si bien se fijaba únicamente en la filosofía, se enfrentó de golpe con la amplia gama de elementos que formaron la historia del pensamiento europeo, desde la filosofía griega y el cristianismo, al pensamiento científico moderno y la filosofía contemporánea (hasta Husserl y Meinong). En suma, Nishida se encontró en el

punto exacto en el que Oriente y Occidente colisionaron con fuerza el uno con el otro.

Una generación después, las cosas eran ya muy distintas. Habían aparecido especialistas, por ejemplo, en filosofía griega, y los estudios especializados avanzaban a pasos agigantados. Pese a todo, en el caso de los especialistas, el interés, por ejemplo por la cristiandad y su comprensión, era mínimo; hubo quienes se concentraron en Descartes, Kant o Hegel pero apenas repararon en Platón o Aristóteles, así como hubo quienes se especializaron en el pensamiento científico moderno pero no mostraron prácticamente ningún interés por la religión. En el caso de Nishida no podemos detectar ni rastro de esta estrechez de miras. Experimentó la confrontación total de Oriente y Occidente a medida que se precipitaban de cabeza uno contra el otro, como las flotas rivales que se estrellan entre sí en una *matsuri*.² Todo fue puesto en cuestión —la religión, la filosofía, la ciencia—, lo cual provocó una situación en que la existencia humana en todos sus aspectos se volvió fundamentalmente problemática. Esto también se manifestó en la forma de estudiar las cosas, pero no podemos entrar en eso ahora.

Recurriré a unas citas para ejemplificar en qué términos pensaba Nishida el problema de Oriente y Occidente.

Oriente y Occidente son dos realidades separadas [Nishida habla aquí desde su amarga experiencia] ... pero en el fondo están vinculados y se complementan mutuamente. [Sin embargo], no es posible concebir una cultura mundial en la que Oriente y Occidente sean uno sin que se haya descubierto ese fundamento más profundo (14:406).

Pienso que Oriente posee algo radicalmente distinto. [Si podemos descubrir ese fundamento más profundo], ¿no formarán entonces Oriente y Occidente una cultura humana que se com-

2. [*Matsuri* 祭り] originariamente era una fiesta tradicional del sintoísmo japonés cuyos ritos estaban ligados a las estaciones del año agrícola; por extensión, festividad o festival.]

plemente mutuamente, y así manifieste la humanidad al completo? (14:405).

El «fundamento más profundo» al que alude aquí Nishida sólo puede ser alcanzado tras haber superado la propia cultura. Esto puede recordarnos a la idea de Merleau-Ponty de que «para no ser un prisionero de la propia cultura, se debe recuperar la propia “región salvaje”, que nos capacita para comunicarnos con otras culturas». ³ Pero, al fin y al cabo, ¿es posible recuperar la propia naturaleza salvaje? Si eso fuera posible, no sólo revitalizaría nuestra propia cultura sino que nos permitiría, por vez primera, comunicarnos verdaderamente con las demás culturas; nos serviría como fundamento sobre el cual podría tomar forma una nueva cultura mundial. Como sugiere el término «región salvaje», se trata de una región no contaminada por nuestra propia cultura, una región con la que entramos en contacto sólo después de haber atravesado los duros caparazones de nuestras formas culturales. Cuando Nishida hablaba de «experiencia pura», debía de estar pensando en una situación en la que alcanzamos nuestra naturaleza salvaje.

LA FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA PURA

Querría reflexionar ahora brevemente sobre el significado de la experiencia en el término *experiencia pura*. Experiencia es una palabra empleada en el lenguaje cotidiano, además de ser uno de los términos filosóficos básicos. En la historia de la filosofía europea hallamos diversas concepciones de la experiencia. Existe, por ejemplo, el concepto de experiencia en Aristóteles, la concepción del empirismo británico, la ciencia de la experiencia de la conciencia en Hegel y el heideggeriano «desde la experiencia del pensamiento». En cuanto a la terminología, el uso del

3. M. Merleau-Ponty, *Signes*, París, 1960 (traducción japonesa: Tokio, vol. 1, p. 194) [trad. cast., *Signos*, trad. por C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, 1964].

término «experiencia pura» en Nishida remite directamente a William James. Pero cuando se comprueba qué significa básicamente el término para Nishida, en mi opinión debe decirse lo siguiente. Cuando hablamos de experimentar algo, normalmente entendemos que el término *experiencia* incluye una comprensión simultánea de lo que experimentamos, e incluso alguna forma de autocomprensión. Esta comprensión de uno mismo significa básicamente comprender las cosas de manera que puedan ser expresadas con palabras; así, las palabras quedan entretejidas en la experiencia. En lo que se refiere a este aspecto, Nishida sentía que esta comprensión era problemática. De hecho, en el modo de experimentar que puede ser expresado con palabras, justo desde el principio (tal como presuponemos cuando decimos que experimentamos esto o aquello), parece haber tenido lugar una especie de inversión. Es como si hubiéramos experimentado lo que ha sido expresado con las palabras que usamos, como si la experiencia ocurriese sólo en la medida en que puede ser expresada por el lenguaje, como si las palabras constituyeran la experiencia (como si la experiencia fuera una construcción del sujeto que habla). Nishida advirtió que dicha comprensión de la experiencia nos impide ir verdaderamente a la *Sache* misma, y por tanto, intentó demostrar su falsedad. Así, la *experiencia pura* de Nishida implica que la experiencia es un acontecimiento original en el que, derribando las estructuras lingüísticas, se encuentra por primera vez la *Sache* (cosa), y que este acontecimiento en sí se convierte en un nuevo impulso para expresar esa experiencia con palabras.

UNA APERTURA INFINITA

Antes hemos visto cómo, para Nishida, la creación de una cultura mundial única que integrase a Oriente y Occidente sólo era posible a través del descubrimiento de un fundamento más profundo. Al haberse producido su encuentro con Occidente a la vez que permanecía arraigado en la tradición asiática, Nishida hizo las dos observaciones siguientes a propósito de la

creación de dicha cultura mundial. La primera, una de sus frases más citadas, es «ver la forma de lo sin forma» (4:6). En segundo lugar, añade que le gustaría inaugurar un punto de vista filosófico desde el cual el significado de esta forma de experiencia se hiciera transparente. Naturalmente, su intención no era imponer la cultura asiática a otros pueblos, más bien su esfuerzo iba dirigido a crear un mundo más comprehensivo, que subsumiera en su interior los valores de la cultura asiática, cuyas raíces eran distintas de las de Occidente. Y para Nishida — éste es el segundo punto —, éste nuevo esfuerzo iba estrechamente ligado al *aprendizaje*. Lo expresa de muchas maneras, pero me limitaré a mencionar sólo una, la más fácilmente comprensible. Con respecto a la ciencia, Nishida escribió el siguiente pasaje:

Desde la restauración Meiji, nuestro país ha venido adoptando en tropel la cultura occidental. Quienes en relación con este asunto hablan más bien a la ligera de espíritu japonés y aprendizaje (o artesanía) chino u occidental (*wakon kansai* o *wakon yōsai*), deben pensar que esas cosas pueden ser usadas puramente como herramientas. Olvidan que cada una de esas cosas tiene su propio espíritu. Incluso las ciencias naturales poseen un espíritu adecuado para las ciencias naturales. Debemos asimilar esas cosas comprendiendo cada una de ellas desde su espíritu particular (12:162).

Con estas sencillas palabras, Nishida expresa un mensaje importante que recibió cuando él mismo se abrió a Occidente: en lo que se refiere a las ciencias naturales, debemos aprender el espíritu inherente a las ciencias naturales. Los textos de Nishida son ricos en variaciones sobre este mismo tema. Dirá, por ejemplo, que desde ahora la cultura asiática debe ser erudita o que debe tener una lógica. Sin embargo, decir esto no implica que la erudición y la lógica occidental puedan convertirse directamente en el modelo para la cultura mundial del futuro. Aunque recalque la necesidad de pasar por esas formas, reclama una erudición y una lógica en la que la clase de experiencia en que se «ve la forma de lo sin forma» sea significativa. Creo que esto indica

una nueva tarea de las que hacen época, una exigencia tan extremadamente difícil como para sonar quimérica.

Debería decirse mucho más sobre esta cuestión pero me concentraré en uno de los puntos principales. En primer lugar, la necesidad de un «fundamento más profundo» se presenta como un *desideratum* muy importante en el parecer de Nishida. En segundo lugar, cuando hablamos de «Oriente» u «Occidente» tendemos a alinearlos, pero en el sentido que les da Nishida forman sus propias esferas separadas. Es evidente que para él ambos no componen de forma natural un mundo único en el que se fusionan armoniosamente, sino que más bien hay una brecha entre ellos. Para poder hablar de «Oriente y Occidente» salvando ese obstáculo, es necesario, en palabras del propio Nishida, que se abra un *lugar* en el que Oriente y Occidente puedan «situarse», una *apertura* que comprenda y subsuma a ambos. Términos como «mundo global» o conceptos como «humanidad» puede que estén en boca de todos, pero el problema no es tan sencillo. Si nuestra experiencia no está infundida directamente, de una forma u otra, por un sentido de amplia «apertura», no podrá tratarse de una experiencia abierta. Y esto nos incapacita para concebir un principio nuevo para un mundo unificado capaz de soportar la presión de las contradicciones que conlleva la relación entre Oriente y Occidente.

Respecto a ese profundo sentido de un amplio espacio abierto, podemos recordar, en modo particular, la afición de Nishida por el mar. Nacido cerca del mar en la península de Noto, cuando era profesor de primaria en Nanao, iba a la bahía para contemplar el mar tan a menudo como le permitían sus obligaciones. Una vez, un aldeano le preguntó qué estaba haciendo y él le respondió: «Estoy mirando el mar; el mar es algo misterioso». Entonces le preguntó en qué estaba pensando, y dijo: «Estoy pensando en el mundo». Esta anécdota es relatada por Nishitani en su ensayo «Nishida, mi maestro» (1951).⁴ Más tarde, el pro-

4. Véase Nishitani Keiji, *Waga shi Nishida Kitarō Sensei o kataru* わが師

pio Nishida escribió: «Amo el mar. Siento que en el mar actúa el infinito». Y Nishitani nos ha dejado estas palabras: «La extensión del cielo es la infinitud hecha visible». Este sentimiento, común a Nishida y Nishitani, es digno de atención porque indica una dimensión relevante de su pensamiento. Al contemplar el cielo o el mar, ambos tienen la sensación de estar experimentando una especie de «apertura» del infinito, en la que, entre otras cosas, están «situados» Oriente y Occidente; o bien, también, en el sentido que le dan al mar y al cielo tiene lugar una apertura infinita. En definitiva, si puede hablarse de ir más allá de Oriente y Occidente, debe ser en este contexto. Sin estar fundado en esta experiencia viva, cualquier tipo de sistema de pensamiento que pueda construirse tendrá sólo un marco limitado, desaparecerá con el tiempo y estará sujeto a cambios. De esta manera, una apertura que sea meramente un producto del pensamiento puede convertirse al final en una pura actitud de cerrazón etnocéntrica y oposición.

Al tratar los problemas de la época de Nishida, he abordado la cuestión de Oriente y Occidente, pero para nuestra conciencia actual resulta aún más complicado a causa de la oposición Norte-Sur. ¿Seríamos capaces, también en este caso, de concebir una unión lo suficientemente fuerte como para resistir a las tensiones que le son inherentes, de no ser por el sentimiento de inspiración zen según el cual «puesto que originariamente no hay Oriente u Occidente, dónde cabría buscar un Norte o un Sur»?

NISHIDA Y EL ZEN

Lo que realmente llevó a Nishida a ese tipo de apertura fue su práctica del *zazen*. En relación con el problema de Oriente

西田幾多郎先生を語る (1951), en sus *Obras* 9: 15-50 (la anécdota, en una versión ligeramente distinta, aparece en las páginas 30-31): en traducción inglesa, véase «Nishida, My Teacher», en Nishitani Keiji, *Nishida Kitarō*, trad. por Yamamoto Seisaku y J. W. Heisig, Berkeley 1991; pp. 3-38 (pp. 18-19).

y Occidente, debemos intentar obtener una imagen clara de las condiciones históricas en las cuales Nishida se dedicó a la práctica zen. *Indagación del bien* apareció en 1911, el año en que Natsume Sōseki⁵ pronunció su célebre discurso «La apertura del Japón actual». En su discurso, Sōseki presenta la descripción más reveladora de la situación espiritual en que se hallaba Japón en aquel momento. No puedo entrar aquí en detalles, pero lo esencial de su discurso es lo siguiente.

Sōseki dice que, espiritualmente hablando, la «apertura» de la que habla la gente no es distinta de la situación que se daba en los tiempos bárbaros, pues significa entregarse frenéticamente a la competición y al antagonismo. Y puesto que el país está viéndose obligado físicamente a abrirse bajo circunstancias insólitas, los japoneses tan sólo están, por decirlo así, patinando por la superficie. Además, el hecho de que tengan que mantener las piernas rígidas por miedo a caerse les ha llevado a tener los nervios destrozados. De hecho, los japoneses merecen ser compadecidos por verse sumidos en una situación indescriptiblemente tensa. Sōseki añade que él mismo no sabe qué puede hacerse. «Sólo puedo suspirar», dice.

Aún así, en aquella época (justo después de la victoria en la guerra ruso-japonesa), en apariencia, Japón tenía éxito. Sōseki, por tanto, proseguía: «Se oyen voces jactanciosas por todas partes que dicen “nos hemos convertido en una nación de primera clase”. Sí, puede opinarse eso si uno es lo suficientemente ingenuo». (Hoy la situación no es tan distinta; sólo que ahora se hablaría de haber alcanzado un superpoder económico). Sōseki no contaba con un plan elaborado para responder a quienes le preguntaban qué debían hacer. «La única respuesta que puedo

5. [Natsume Sōseki 夏目漱石 (1867–1916), novelista japonés, autor de obras como *Yō, el gato* (1905–1906) [trad. cast. por J. González Valles, Madrid, 1999], y *Botchan* (1906), *Sanshiro* (1908), *Sorekara* (1909), la considerada su obra maestra *Kokoro* (1914) [trad. cast. por C. Rubio López de la Llave, Madrid, 2003] y su última obra, inacabada, *Luz y tinieblas* (1916).]

dar para salvar las apariencias es: intentemos cambiar desde dentro, pero si es posible, sin volvernos neuróticos»

Estas afirmaciones de Sōseki pueden parecernos extrañas, pero la situación que describe debe ser definida como difícil, mejor dicho, angustiosa. Cuando miramos atrás, a los cambios drásticos que tuvieron lugar en la historia de Japón durante las eras Meiji, Taishō y Shōwa desde 1890 en adelante, hay que admitir que la situación era realmente peor que la que describía Sōseki. En su *Historia de la literatura Meiji*,⁶ Mitsuo Nakamura hace un comentario interesante respecto a Sōseki. Nakamura observa que muchos de los héroes de sus novelas son «ociosos», personas que deliberadamente se mantienen apartadas de la sociedad (en verdad, la expresión «ociosos de clase alta» o «ricos ociosos» aparece en una de sus novelas). Nakamura dice de ellos:

Sin que ellos mismos hagan nada, critican el estilo de vida de sus contemporáneos y a la gente comprometida con la sociedad... Los intelectuales de las novelas de Sōseki están buscando una norma interior para sus vidas, sin hallar ninguna. La pluma del autor, que asume los problemas que esas personas encuentran en los diferentes niveles de la vida humana, se desplaza naturalmente hacia la crítica de la sociedad contemporánea y de la cultura japonesa de su tiempo. (p. 220)

Daisuke, el héroe de *Sorekara*, por ejemplo, dice con franqueza «puesto que las relaciones entre Japón y Occidente son desafortunadas y no ofrecen esperanza para el futuro, no hay nada que yo pueda hacer» (p.220). De hecho, él es un típico «vagabundo de clase alta». Su estilo de vida no sirve a ningún propósito, pero, por esa misma razón, se convierte en una crítica al estilo de vida de una época y de una sociedad. Ahora bien, admitiendo que eso fuera posible —que uno pudiera criticar a la sociedad sin hacer nada— entonces, podría decirse que la práctica del *zazen* es, en el verdadero sentido de la palabra, una crítica al «ser

6. Nakamura Mitsuo 中村光夫, *Meiji bungakushi* 明治文学史, Tokio 1963.

en el mundo», pues el *zazen* es precisamente «practicar no hacer nada» de forma literal y radical.

El 5 de enero de 1905, Nishida escribía en su diario, mientras el pueblo de Kanazawa, en el que vivió más tarde, celebraba ruidosamente la caída de Port Arthur con procesiones de linternas y otras cosas por el estilo: «Por la mañana, *zazen*; por la tarde, *zazen*; por la noche, *zazen*» (17:130). Y luego añade el siguiente comentario: «¡Qué frívolo es el corazón humano! —dedicarse a esas tontas celebraciones sin tan siquiera pensar en el largo camino que todavía tenemos por delante». El *zazen*, ciertamente, no es un modo de permanecer indiferente a las realidades de la historia; más bien hay cosas que se hacen visibles precisamente por no hacer nada mientras uno se encuentra rodeado por ellas. En el caso de Nishida, eran las cosas que se acercaban, y que cobraron realidad más tarde, las que se le hacían visibles. Nishida murió mientras escribía su último ensayo durante unos tiempos difíciles: en junio de 1945, pocas semanas antes de la capitulación del Japón.

Nishida se dedicó a la práctica del zen durante el encuentro histórico de —o «entre»— Oriente y Occidente. Recorrió tenazmente el camino del zen, que consiste en practicar el *zazen* (meditar en posición sentada), levantarse para participar en una audiencia con el maestro y después volver al *zazen*. Siguió el camino del zen mientras sobrellevaba una vida personal que a menudo le hizo lamentar «la miseria de la vida humana». Más que entrar en la cuestión de qué significa esto como forma de vida (lo he discutido con detalle en otro lugar⁷), preferiría centrarme ahora en el zen y la filosofía como la manera en que el problema de Oriente y Occidente adquiriría en Nishida una forma radical y concreta.

En los años previos a la publicación de su primera obra filosófica, *Indagación del bien*, Nishida leyó vorazmente las obras

7. Véase la sección «Una vida zen», en Ueda Shizuteru, *Nishida Kitarō o yomu* 西田幾多郎を読む, Tokio, 1991.

capitales de la filosofía europea, desde los clásicos griegos hasta los pensadores modernos, con una amplitud realmente increíble y de principio a fin, —aunque él mismo, restándole importancia, se refirió a ello como «lecturas al azar». Sin embargo, durante esos mismos diez años, Nishida se dedicó vigorosamente a la práctica del zen, esto es, al *zazen* bajo la guía de un maestro, hasta el punto, como afirma claramente, de olvidarse completamente de la filosofía. Zen y filosofía constituyen un estudio por contraste, uno, una práctica oriental; el otro, una disciplina reflexiva que se originó en Occidente. Además, dicha reflexión filosófica es más que mera reflexión; es un tipo de reflexión de alto nivel que también reflexiona sobre la naturaleza de la reflexión misma —por decirlo así, una reflexión de la reflexión, que adquiere por tanto el carácter de ciencia. En contraposición, el zen, en tanto que práctica oriental a menudo descrita como «no-pensamiento», acentúa precisamente la superación de la reflexión.

Entre el zen y la filosofía hay una brecha inmensa. Pero, en realidad, Nishida practicó ambas cosas durante diez años, simultánea y asiduamente. Cuando la misma persona se dedica a dos prácticas opuestas, forzosamente tiene que ocurrir algo. Lo que ocurrió en el autodespertar de Nishida es que asumió sobre sí, con plena conciencia, la tarea histórica de construir un mundo en el cual Oriente y Occidente, como vimos, fueran uno. No obstante, esto significaba sumergirse él mismo en cuerpo y alma en esa diferencia cualitativa y, por lo tanto, sentir su personalidad internamente dividida en dos mitades. Así, como podemos sentir empatía por el dolor que esto debió causarle, esto nos autoriza a decir, por muy grandilocuente que pueda sonar, que en la persona de Nishida Kitarō, por primera vez en la historia mundial, el zen y la filosofía europea se encontraron verdaderamente el uno con la otra.

En la persona de Nishida, el zen y la filosofía, cara a cara, encontraron directamente el abismo que les separaba. Lo que sucedió puede ser descrito de forma más precisa como sigue. Se generó un «campo magnético» de interrogación mutua, en el

que el zen cuestionaba a la filosofía, en lo que atañe a la originalidad de sus principios, y, a la inversa, la filosofía desafiaba al zen en cuanto a la coherencia y concreción del mundo que construye. Por medio de este procedimiento, el principio filosófico dio un salto cualitativo en profundidad (en *Indagación del bien*, la «experiencia pura» se presenta como la única realidad) y, por otro lado, el zen sufrió un desarrollo en su proyecto mundial que hizo época (el propio zen, salía de sí mismo metamorfoseado en filosofía y llegaba al punto de querer «explicar todas las cosas desde la experiencia pura como la única realidad»).

EXPERIENCIA PURA—AUTODESPERTAR—BASHO

Entre las cuestiones centrales relativas a la filosofía de Nishida, debemos incluir la siguiente: ¿Cómo podemos concebir la *experiencia* que constituye el punto de partida de su filosofía? Y ¿qué significa que pensase esta experiencia como *experiencia pura*, y que esta experiencia pura evolucionase después en el *autodespertar* y, más adelante, en el *basho* (lugar o *topos*)?

En una formulación radical, la *experiencia pura* es «el momento de ver un color u oír un sonido, previo a la bifurcación entre sujeto y objeto». Es un acontecimiento en que atravesamos el marco sujeto-objeto desde el cual interpretamos la experiencia normalmente. En dicho acontecimiento, mientras uno permanece abierto a una «apertura infinita», se encuentra a sí mismo, sin yo, en medio de una plenitud vasta y generosa. Esto recuerda a la frase de Dōgen: «Uno se siente pleno dejándose ir». Para Nishida, ese acontecimiento era el fondo de la realidad verdadera y el fundamento del yo verdadero, e intentó entenderlo todo desde esta perspectiva.

En sentido estricto, la expresión «ni sujeto ni objeto» designa claramente una experiencia libre de todo lenguaje. Sin embargo, esto no indica un estado de mero silencio quietista sino, originariamente, un acontecimiento primordial, el *Ereignis*, que se convierte en el impulso que nos empuja a expresar dicha experiencia con palabras. Cuando hablamos de «experiencia pura», ya

hemos cruzado el umbral del lenguaje; se ha convertido en una palabra de «autodespertar», que orientada de ese modo puede ser propuesta como un principio de la filosofía. En ese punto, el elemento del autodespertar sale a relucir enfáticamente, pero cabe decir que autodespertar no se refiere sencillamente a la autoconciencia por la cual el yo conoce al yo. Para empezar, puesto que se manifiesta en la experiencia pura y, por tanto, en el punto en donde no hay ni ego ni cosas, no puede tener la forma del «autodespertar de un ego». Creo que sería mejor describirlo como «la experiencia pura que despierta a sí misma» o bien como un estado del ser manifestado e iluminado por una «apertura infinita». Es más, al hacerlo, se recupera la posibilidad de reflexión y se revela el modo de explicarlo todo desde la experiencia pura como la única realidad.

Éste es el punto de vista filosófico de *Indagación del bien*. En su intento por explicarlo todo, la «reflexión» ya funcionaba plenamente. Aún así, *Indagación del bien* carece todavía de reflexión precisamente porque la reflexión funciona plenamente. Por tanto, aún no contiene las bases para un punto de vista filosófico. El nexo entre la experiencia pura y la reflexión, implícito en la explicación, es el tema de su gran obra posterior, *Intuición y reflexión en la autoconciencia* (1917).⁸ Podemos decir que esta obra se sitúa de lleno en el punto de vista del autodespertar, pero debemos aclarar qué significa exactamente en este caso. El autodespertar combina aquí el aspecto de ser «el autodespertar de la experiencia pura», como indicamos arriba, y el aspecto de ser «reflexión de la reflexión». (Este último aspecto en sí mismo corresponde a la autoconciencia estudiada por la filosofía europea y el punto de vista del trascendentalismo). Una característica remarcable de la noción de autodespertar de Nishida es el hecho de que estos dos aspectos se penetran del todo mutuamente. Una vez esta característica viene a ser claramente central, la

8. Trad. ingl., Nishida Kitarō, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, trad. por V. H. Viglielmo con Takeuchi Yoshinori y J. O'Leary, Albany, 1987.

noción individuada pasa a ser la de *basho*. Esta vez, el «autodespertar» es pensado como «un lugar que se reflexiona a sí mismo dentro de sí mismo». En este contexto, la «conciencia» en general es concebida como un «lugar».

Concretamente, en esta serie de ensayos, la noción de «lugar» es introducida en referencia al concepto de conciencia. Los denominados *juicios subsuntivos* son descritos como la forma básica de todo conocimiento que «está situado» en la conciencia. También el carácter de predicado del «lugar» aparece claramente delineado a través de la idea original de que el sujeto está situado en el predicado. Esto conducirá después a la formulación de una «lógica predicativa» que, a través de su desarrollo en una «lógica del lugar», confiere a la filosofía de Nishida una significación decisiva y de gran alcance.

En el pensamiento de Nishida, las teorías de la conciencia y la ontología siempre han estado estrechamente vinculadas desde el principio (con el punto de vista de la experiencia pura) y esto no cambia con el punto de vista del «lugar». Desde este punto de vista, la conciencia es considerada un lugar, pero la pregunta es dónde está situada la conciencia misma («el lugar de la conciencia»). Al investigar la idea del lugar más allá de los términos del «lugar en el que estamos situados» y el «sí mismo», entonces pasa a ser definida como «ser situado en» (es decir, un sí mismo-relativo-a-un-lugar). Nishida concibe una especie de «lugar doble»: cada lugar, mientras es un lugar concreto en su propio contexto, está situado, en última instancia, en la «apertura infinita» revelada por el acontecimiento del «instante de ver un color u oír un sonido». En el lenguaje predicativo, Nishida habla entonces de un «lugar del ser» y «un lugar de la nada absoluta» —terminología que adquiere una gran importancia en diversos contextos.

Creo que podríamos reformular ese «lugar doble», para obtener una comprensión más amplia, como una «doble apertura» (la cual, sin embargo, no *se muestra* como doble). Podemos hablar, por una parte, de las «aperturas ilimitadas» (lo que sería, en conjunto, el «mundo» como el marco general de todos los

complejos de significado) y, por otro, de una «apertura infinita» que abarca y subsume lo anterior dentro de sí a la vez que lo trasciende. Considero que con esta reformulación, se pone de manifiesto un modelo que puede llevar más lejos lo que Nishida tenía en mente respecto al concepto de «lugar». (En mi conferencia para la universidad alemana, traduje la «doble apertura» como *Doppelerschlossenheit*).

Con la idea de «lugar», el carácter decisivo del pensamiento de Nishida empezó a despuntar. Esta noción constituye la originalidad y la significación imprevista de la filosofía de Nishida. La idea, no obstante, fue obtenida de acuerdo con un punto de partida muy particular: la experiencia pura. Desde este punto de vista, también puede decirse que la concepción de la experiencia pura de Nishida contenía desde el principio lo que desarrolló más tarde desde esta *experiencia pura* en el *autodespertar* y en el *basho*. Es debido a la naturaleza de ese punto de partida (es decir, al concepto de experiencia pura de Nishida), que los puntos de vista del autodespertar y el lugar pudieron ser desarrollados a partir de éste y pudieron surgir con el carácter específico que poseen.

Podemos decir que la concatenación dinámica de *experiencia pura-autodespertar-lugar* corresponde a la relación básica entre experiencia, la propia comprensión de esa experiencia y el horizonte de esa comprensión; con todo, el rasgo característico de esta cadena es que el punto de partida de la experiencia reside en la experiencia pura. Para entender lo que esto significa, debemos comprender, por medio de los textos, qué era lo que estaba elaborando Nishida a partir de su idea del lugar. Esto, sin embargo, es una empresa sumamente ardua. Mirando atrás desde el destino final, puede discernirse cierto hilo conductor que recorre toda la producción filosófica de Nishida, pero resulta verdaderamente difícil seguir ese hilo cronológicamente, comprendiendo a su vez el razonamiento que encierra cada nudo de transición. A pesar de todo, pretendo hacer un nuevo esfuerzo de comprensión partiendo otra vez de la experiencia pura.

El camino, con los varios estadios que Nishida recorrió en su peregrinación filosófica y que pueden servirnos a modo de hitos, está claramente trazado. De tal manera, podemos indicar unos cuantos puntos fijos. En primer lugar, la noción de *basho* significa básicamente que «todas las cosas existentes están situadas en algo», en otras palabras, que «ser» significa «ser situado». De esta idea se derivan dos predicados: «un lugar donde todas las cosas están situadas» y «las cosas están situadas (en un lugar)». Los rasgos característicos de esta concepción se muestran claramente en la «lógica predicativa», que gradualmente es transformada en una «lógica del lugar». En el último Nishida, «el lugar en el que todas las cosas están situadas» es considerado provisionalmente de tres formas, aunque, finalmente, es visto como la dualidad irreductible e invisible del «lugar del ser» y el «lugar de la nada absoluta»; en otros términos, como el mundo y los márgenes ilimitados y sin fondo, como espacios interlineares del mundo. Por lo que respecta a «las cosas que están situadas», «nosotros mismos» somos considerados su modelo. Cuando el acento recae en el «mismos», se da a entender concretamente «cuerpos históricos», y cuando se enfatiza el «nosotros», la imagen es la de un número infinito de «individuos en individuos» sobre un fondo de expresiones lógicas tales como «un individuo es un individuo en oposición a un individuo» y «morir en la nada y surgir desde la nada». Y el modo de ser que es caracterizado con el término «ser situado» es concebido como «una intuición activa». La lógica de *basho*, como el estado de cosas que implica todo este cuadro, es definida entonces como «autoidentidad contradictoria (absoluta)» (o «autoidentidad-relativa-a-un-lugar»). Finalmente, en sus últimos años, Nishida articuló esto en dos predicados, el de «correspondencia inversa» y el de «fondo de la cotidianidad».⁹

9. El término japonés *heijōtei* 平常低, aquí traducido literalmente, evoca evidentemente el espíritu zen de la «cotidianidad» y contiene un matiz de abandono (*Gelassenheit*).

Estos son los términos que aparecen, en una amplia visión de conjunto, como indicadores del nivel, las conexiones y las direcciones del pensamiento de Nishida. Es mi deseo seguir investigando, una y otra vez, y siempre que me sea posible, los difíciles textos de Nishida, en busca de una comprensión más exacta de lo que quieren decir esos términos, cuál es su significación y qué «lugar» ocupa en la historia de la filosofía la «lógica del lugar» de Nishida.

Traducido por Raquel Bouso García

Bibliografía

Publicaciones de Ueda Shizuteru en lenguas occidentales

- «Der Zen-Buddhismus als “Nicht-Mystik” unter besonderer Berücksichtigung der Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts», en G. Schulz (ed.), *Transparente Welt*. Festschrift für Jean Gebser, Berna, 1965, pp. 291–313.
- «Der Glaubensbuddhismus: Über den “Nembutsu”», en *Nachrichten der Ostasiengesellschaft*, 88 (1966) 32–44.
- «Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts: “Gott muss....”: Ein Beispiel für die Gedankengänge der spekulativen Mystik», en G. Müller y W. Zeller (eds.), *Glaube, Geist, Geschichte*. Festschrift für Ernst Benz, Leiden, 1967, pp. 266–77.
- «LSD Experience and Zen», en *The Eastern Buddhist*, 4/2 (1971) 149–52.
- «Maître Eckhart et le Bouddhisme-zen», en *La vie spirituelle*, 124 (1971) 33–42.
- «Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung: Zur gegenwärtigen geistigen Situation Japans», en O. Schatz (ed.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz/Viena/Colonia, 1971, pp. 255–75.
- «The Sayings of Rinzai: A Conversation between D. T. Suzuki and Shizuteru Ueda», en *The Eastern Buddhist*, 6/1 (1973) 92–110.

- «Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken: Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen», en *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen philosophischen Gesellschaft*, 34 (1974) 144–61.
- «Das menschliche Selbst und das Nichts: philosophische Aspekte», en *Universitas* (1975) 1047–52.
- «Der Tod im Zen-Buddhismus», en J. Schwartländer (ed.), *Der Mensch und sein Tod*, Gotinga, 1975, pp. 162–72.
- «Das wahre Selbst: Zum west-östlichen Vergleich des Personbegriffs», en E. Wormit (ed.), *Fernöstliche Kultur. Festschrift für Wolf Haenisch*, Marburgo, 1975, pp. 1–10.
- «Das denkende Nicht-Denken: “Zen und Philosophie” bei Nishida unter besonderer Berücksichtigung seiner Frühphilosophie der reinen Erfahrung», en O. Kaiser (ed.), *Denkender Glaube. Festschrift für Carl Heinz Ratschow*, Berlín/Nueva York, 1976, pp. 331–41.
- «Leere und Fülle: Shūnyatā im Mahāyāna Buddhismus», en *Eranos Jahrbuch*, 45 (1976) 135–63. [Trad. ingl., «Emptiness and Fullness: Sūnyatā in Mahāyāna Buddhism», trad. por J. W. Heisig y F. Greiner, en *The Eastern Buddhist*, 15/1 (1982) 9–37.]
- «Das “Nichts” bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches zwischen Theologie und Philosophie», en D. Papenfuss y J. Söring (eds.), *Transzendenz und Immanenz: Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart, 1977, pp. 257–66.
- «Un-Grund und Interpersonalität. Zum Problem des Personengedanken im Zen-Buddhismus», en R. Flasche y E. Geldbach (eds.), *Religionen, Geschichte, Ökumene. In Memoriam Ernst Benz*, Leiden, 1981, pp. 205–15.
- «Nothingness in Meister Eckhart and Zen with Particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology», en F. Franck (ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, trad. por J. W. Heisig, Nueva York, 1982, pp. 157–68.
- «Das Erwachen im Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis», en W. Strolz, Sh. Ueda y H. Burkle (eds.), *Offenbarung als Heilser-*

fahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Friburgo, 1982, pp. 209–34.

- «Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart», en *Eranos Jahrbuch*, 50 (1982) 223–72. [Trad. ingl., «Ascent and Descent: Zen in Comparison with Meister Eckhart», trad. por J. W. Heisig, en *The Eastern Buddhist* I, 16/1 (1983) 52–75 y II, 16/2 (1983) 72–91.]
- «Das Gespräch und das «Mon-Doh» im Zen-Buddhismus», en E. Grassi y H. Schmale (eds.), *Das Gespräch als Ereignis*, Múnich, 1982, pp. 45–57.
- «Materialien zu einer Theorie des Bildes und der Ritualisierung im Zen-Buddhismus», en E. Grassi y H. Schmale (eds.), *Das Gespräch als Ereignis*, Múnich, 1982, pp. 159–70.
- «Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen», en *Eranos Jahrbuch*, 53 (1985) 197–240. [Trad. ingl., «Zen Buddhist Experience of the Truly Beautiful», en *The Eastern Buddhist*, 22/1 (1989) 1–36.]
- «Zen-Buddhismus und Meister Eckhart», en *Zen Buddhism Today*, 2 (1984) 91–107.
- «Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus», en D. Heinrich (ed.), *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart, 1985, pp. 136–50.
- «Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus», en T. Schabert y R. Brague (eds.), *Die Macht des Wortes*, Múnich, 1985, pp. 91–113. [Trad. ingl., «Silence and Words in Zen Buddhism», en *Diogenes*, 170 (1995) 1–21.]
- «Sein – Nichts – Weltverantwortung im Zen-Buddhismus», en R. Pannikar y W. Strolz (eds.), *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*, Friburgo/Basilea/Viena, 1985, pp. 251–55.
- «Meister Eckharts Predigten. Ihre “Wahrheit” und ihre geschichtliche Situation», en K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1986, pp. 34–48.
- «Das Religionsverständnis in der Philosophie Nishida Kitarō», en

- E. Gössmann y G. Zobel (eds.), *Das Gold im Wachs. Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag*, München, 1988, pp. 513–29.
- «Eckhart und Zen am Problem “Freiheit und Sprache”», en M. Kraatz (ed.), *Luther und Shinran – Eckhart und Zen. Joachim Wach – Vorlesung am 18. Oktober, 1984. Phillips-Universität Marburg, III*, núm. especial de *Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 31 (1989), 21–92.
- «Der Ort des Menschen im Nō-Spiel», en *Eranos Jahrbuch*, 56 (1989) 69–103. [Trad. ingl., «The Place of Man in Noh Play», trad. por P. Shepherd, en *The Eastern Buddhist*, 25/2 (1992) 59–88.]
- «The Horizon for Presenting the Problem of Science and Religion», en *Zen Buddhism Today*, 7 (1989) pp. 136–42.
- «Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche», en R. Ohashi (ed.), *Die Philosophie der Kyōto-Schule: Texte und Einführung*, Friburgo/München, 1990, pp. 471–502.
- «Freedom and Language in Meister Eckhart and Zen Buddhism», trad. por R. F. Szimpl, en *The Eastern Buddhist*, 1, 23/2 (1990) 18–59 y II, 24/1 (1991) 52–80.
- «Das Problem der Sprache in Meister Eckharts Predigten», en E. Jain y R. Margreiter (eds.), *Probleme philosophischer Mystik*, Sankt Augustin, 1991, pp. 95–108.
- «My Teacher», en *The Eastern Buddhist*, 25/1 (1992) 1–7.
- «Pure experience, self-awareness, basho», trad. por J. Fredericks y Jan Van Bragt, en *Études Phénoménologiques*, 18 (1993) 63–86.
- «The Practice of Zen», trad. por R. Hadley, en *The Eastern Buddhist*, 23/1 (1994) 10–29.
- «Die Gelassenheit im Zen-Buddhismus», en E. Grassi y H. Schmade (eds.), *Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. Zürcher Gespräche III*, München, 1994, pp. 207–30.
- «Nishida, Nationalism, and the War in Question», trad. por J. Van Bragt, en J. W. Heisig y J. C. Maraldo (eds.), *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu, 1994, pp. 77–106.

- «The Place of Self-Awareness», en F. X. D'sa y R. Mesquita (eds.), *Hermeneutics of Encounter: Essays in Honour of Gerhard Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday*, trad. por Tokiyuki Nobuhara, rev. por Thomas Kirchner, Viena, 1994, pp. 203-13.
- «Nishida's Thought», trad. por Jan Van Bragt, en *The Eastern Buddhist*, 28/1 (1995) 29-47.
- «Hermeneutik des Weges durch den Tod», en Gerhard Oberhammer (ed.), *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, Viena, 1995, pp. 231-48.
- «Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus», en G. Stenger y M. Röhrig (eds.), *Philosophie der Struktur: «Fahrzeug» der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, Friburgo/München, 1995, pp. 19-42.
- «The Difficulty of Understanding Nishida's Philosophy», en *The Eastern Buddhist*, 28/2 (1995) 175-82.
- «Sōseki and Buddhism. Reflections on His Later Works», trad. por Jan Van Bragt, en *The Eastern Buddhist*, n.s., 1, 29/2 (1996) 172-206 y II, 30/1 (1997) 32-52.
- «"Glaube und Mystik" am Problem "Erfahrung und Sprache"», en C. Brinker-von der Heyde y N. Largier (eds.), *Homo Medietas: Aufsätze zu Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag, Berna, 1999, pp. 323-34.
- «Buddhistische Betrachtungen zum Problem "Wiedergeburt"», en W. Schweidler (ed.), *Wiedergeburt und kulturelles Erbe*, Sankt Augustin, 1999, pp. 37-58.
- «Zen and the Modern World», en *Journal of Japanese Trade and Industry*, 18/2 (1999) 8-13.
- «Gottesbegriff, Menschenbild und Weltanfang im Buddhismus», en P. Koslowski (ed.), *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen*, München, 2000, pp. 51-65.
- «Jesus in Contemporary Zen», en P. Schmidt-Leukel, G. Köberlin y J. Th. Götz (eds.), *Buddhist Perceptions of Jesus*, Ersch, 2001.
- «La fenomenologia del sé nella prospettiva del buddhismo zen»,

trad. por C. Saviani, *Studi Filosofici*, XXV-XXVI, 2002-2003, pp. 259-88.

«L'antropologia mistica di Meister Eckhart a confronto con il Buddhismo Zen», en *La Scuola di Kyoto in Europa*, trad. por G. Vianello (en prensa).

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

James Heisig

Filósofos de la nada

Un ensayo sobre la Escuela de Kioto

464 págs. ISBN: 84-254-2216-7

Carlo Saviani

El Oriente de Heidegger

176 págs. ISBN: 84-254-2314-7

Amador Vega

El bambú y el olivo

118 págs. ISBN: 84-2534-2357-0

Zen y filosofía recoge tres ensayos del filósofo japonés Shizuteru Ueda, considerado el último gran exponente de la Escuela de Kioto, formada alrededor de Nishida (1870-1945). La filosofía de Nishida, el budismo zen y la mística medieval europea constituyen las tres principales líneas de investigación de Ueda y se hallan representadas por los escritos aquí reunidos: «La práctica del zen», «La libertad y el lenguaje en el Maestro Eckhart y en el zen» y «El pensamiento de Nishida». Estos ensayos recogen su principal aportación a la filosofía actual, la crítica a la ontología substancialista de tradición occidental, desde una perspectiva que más bien gira en torno a nociones como «nada» o «relación» y que se refleja en modo particular en su comprensión de dos problemas básicos: el «yo» y el «lenguaje».

Esta edición, que presenta por primera vez al lector la obra de Ueda en castellano, ofrece además una versión ilustrada del antiguo relato chino «El buey y el boyero», un clásico zen que, debido a la celebridad que ha alcanzado la interpretación de Ueda, aparece indefectiblemente asociado con el nombre del filósofo.



Acceso
Abierto

ISBN 84-254-2328-7



9 788425 423284

Herder

www.herdereditorial.com