

El maestro Eckhart y la obra de Nishitani *La religión y la nada*

• RICARDO BAEZA GARCÍA, DOCTORANDO, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO EN BRISGOVIA

El filósofo Keiji Nishitani (1900-1990) representa, dentro de la llamada "Escuela de Kioto", la apertura de la misma hacia el diálogo entre Oriente y Occidente, entre budismo y cristianismo. Sus predecesores y maestros, Kitaro Nishida (1870-1945) y Hajime Tanabe (1885-1962) no tomaron parte en este acercamiento de manera tan decidida.

Como afirma James W. Heisig en su obra *Philosophers of Nothingness: Nishida and Tanabe did not themselves take part in or encourage formal discussions with Buddhists or Christians regarding their religious ideas. For one thing, the practice of such "dialogue" was almost unheard of at the time (...). Things were different with Nishitani, who was more openly committed to Buddhism and who lived to see the birth of its dialogue with Christianity in Japan.*¹

El presente artículo trata de contribuir a un mayor conocimiento de la mística de Eckhart mediante el estudio y aplicación del aparato conceptual expuesto por Nishitani en *La religión y la nada*. Este trabajo sobre los conceptos nishitanianos nos llevará, por un lado, a solucionar aparentes contradicciones que aparecen en la obra del místico alemán y, por otro, a

postular la tesis de la existencia de un pensamiento dentro de nuestra tradición que supera el problema del llamado "campo de la nihilidad" nishitaniano y que, además, no se deja encuadrar dentro de la visión de la historia y del tiempo propias, según Nishitani, de Occidente.

Para llevar a cabo esta labor, el artículo se inicia con el análisis de los tres campos de la existencia de Nishitani. En el capítulo segundo, se desarrolla y amplía la interpretación de la mística del Maestro Eckhart realizada por el filósofo nipón postulando la tesis de la existencia de una descripción de la experiencia del *campo de la vacuidad* en la mística eckhartiana, la cual tiene como base conceptual el libro anónimo del siglo XII *Liber XXIV Philosophorum*. Para finalizar, se analiza críticamente los dos últimos capítulos de *La religión y la nada* relacionados con los conceptos de tiempo e historia.

1. Los campos de la existencia

En la obra *The Self-Overcoming of Nihilism*, Nishitani explica el significado que el nihilismo europeo tiene para Japón. Inicialmente, el autor afirma que este tipo de nihilismo es un síntoma de una crisis universal. Según Nishitani, la sociedad japonesa no es consciente de esta crisis,² de ahí que el nihilismo europeo pueda servir de estímulo para una verdadera toma de conciencia del problema. Este primer significado del nihilismo es interiorizado en el ser humano, pasando de esta forma de una visión histórica a una existencial. Este giro da paso al segundo significado del nihilismo. En realidad, según Nishitani, sería la otra cara de una misma moneda. En este sentido, Nishitani afirma lo siguiente:

"The essential thing is to overcome our inner void, and here European nihilism is of critical relevance in that it can impart a radical twist to our present situation and thereby point a way toward overcoming the spiritual hollowiness."³

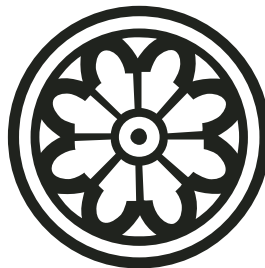
En *La religión y la nada* el autor se centra aún más en las implicaciones existencia-

les que supone el punto de vista del nihilismo que en la situación y el desarrollo histórico del mismo, el cual deja un tanto de lado. No obstante, hace alusiones al problema repetidas veces durante la obra. Solamente señalar que la *superación del nihilismo* constituye, según Nishitani, el tema más importante que la filosofía y la religión presentan en nuestro tiempo. Según él, sólo desde el campo de la vacuidad es posible lograr superar el nihilismo moderno. Para explicar adecuadamente la solución al problema que ofrece Nishitani, vamos a resumir los llamados "campos de la existencia": *campo de la razón, campo de la nihilidad y campo de la vacuidad*.

En el campo de la razón las cosas se muestran como objetos al aparecer fuera de la esfera del yo. Se sitúan, por tanto, dentro de la dualidad sujeto-objeto, lo que a su vez permite que las relacionemos mediante conceptos y representaciones. En este campo, según Nishitani, la existencia del yo está condenada a un constante autoapego enclausrador. Esto es debido a que el yo se ha quedado preso de una autocomprensión de sí mismo determinada por la mencionada aparición de la perspectiva dual sujeto-objeto. Las cosas se sitúan en oposición al sujeto que las percibe. Esta oposición implica, para Nishitani, la aparición de una distancia que jamás puede ser acortada. Las cosas y el yo jamás pueden ser experimentados en su verdadera realidad. Estaríamos viendo, siguiendo el mito platónico de la caverna, sombras de las cosas y de noso-

tros mismos. Nishitani alude al mito de la siguiente manera:

"Estamos acostumbrados a ver las cosas desde el punto de vista del yo. Podría decirse que las miramos desde el reducto del yo o que nos sentamos como espectadores en la caverna del yo."⁴



En el campo de la razón surgen numerosos problemas intrínsecos a su modo propio de ver y de comprender. En Kant, por ejemplo, aparece la diferencia entre mundo fenoménico y mundo de las cosas en sí. Esta distinción sería inevitable si nos mantenemos en el campo de la razón. Con la necesaria aparición de la dualidad, el yo siempre se mueve en el ámbito de las representaciones. Las cosas en sí se mantienen, como dijimos anteriormente, a una distancia insalvable. Para llegar a la verdadera realidad de las cosas y de nosotros mismos es necesario, según Nishitani, superar el llamado "campo de la nihilidad".

La influencia del pensamiento de Martin Heidegger en la

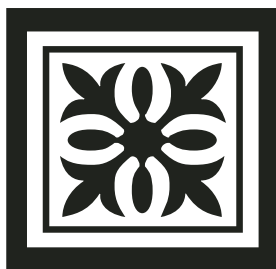
obra de Nishitani es clara; se encuentran ecos de su filosofía existencial constantemente a lo largo de toda la obra. Para Nishitani, al igual que para Heidegger, el ser humano aparece perdido en la vida cotidiana. Según el filósofo japonés, se necesita una conversión fundamental que posibilite un encuentro verdadero con el ser de uno mismo. Esta conversión sólo es posible con la apertura del horizonte de la nihilidad, el cual vuelve en sinsentido el campo de la razón. La apertura de este campo implica que absolutamente todo es puesto en duda. El modo de ser egocéntrico es destruido mediante la aparición de la nihilidad, la cual está relacionada con la toma de conciencia de la propia muerte y finitud. En el campo de la nihilidad el ser humano despierta a su propia muerte. Este despertar a la vida auténtica mediante la aprehensión de la propia muerte también aparece en la filosofía existencial de Heidegger. Nishitani, al igual que el pensador alemán, no entiende la muerte como un suceso biológico, la entiende más bien como una realización existencial del yo que va unida a la aparición de la nihilidad. En el campo de la vacuidad, el yo es idéntico a la nada del yo. De esta forma es derrumbada la dualidad sujeto-objeto transformándose todo en una nada de carácter negativo. Esta aniquilación de la realidad mediante la aparición del campo de la nihilidad va a servir de puente que permite la llegada de la conciencia a la verdadera realidad de las cosas, situada en el campo

de la vacuidad o *Sunyata*.

El campo de la vacuidad representa, según Nishitani, la superación del nihilismo pesimista que surge del campo de la nihilidad. Esto es debido a que en el campo de la vacuidad la nada no aparece ya como aniquiladora sino que, por el contrario, es una con el ser. De esta forma, las cosas y uno mismo se encuentran en su verdadera realidad. No deja de ser una paradoja la aparición de todo tipo de explicaciones que intentan ofrecer una comprensión del campo de la vacuidad. Al fin y al cabo, esto sólo es posible mediante un *regresus* al campo de la razón. Sólo de esta forma podemos representar algo. Como afirma Nishitani, la vacuidad "se resiste a la representación objetiva; apenas adoptamos una actitud respecto a ella, la vacuidad se aleja para ocultarse."⁵ Al tratar el tema de la vacuidad, la convertimos sin darnos cuenta en un objeto, en algo que es la vacuidad: "Un objeto no es más que algo que ha sido representado como un objeto, y aun la idea de algo independiente de la representación puede manifestarse sólo como representación". Es en este punto donde aparece la crítica de Nishitani al pensamiento de Heidegger. Según Nishitani, "en los argumentos de Heidegger todavía perduran huellas de la representación de la nada como algo que es nada."⁶

Nishitani no se cansa de intentar eliminar este problema en la medida de lo posible. Es claramente consciente de las dificultades que la tarea conlleva. El resultado que surge al intentar explicar el cam-

po de la vacuidad es un tipo de lenguaje lleno de aparentes contradicciones. Como ya dijimos, en el campo de la vacuidad las cosas aparecen en su verdadera realidad. Sin embargo, las cosas ahora son reales en su ser irreal. Esto quiere decir que "en el campo de la vacuidad, la sustancialidad es sustancialidad absolutamente no-sustancial." Este tipo de lenguaje es de esta forma debido a que "nos enfrentamos a algo que, en principio, no puede ser expresado con palabras. El 'qué' de una cosa es un 'qué' real



sólo cuando es absolutamente un 'no-qué'.⁷

En el campo de la vacuidad aparece por vez primera la realidad en su no-forma absoluta. Esto quiere decir que la diferenciación entre sujeto-objeto y su consiguiente modo representacional de ver las cosas ha dejado de ser operativa. Ahora ya no hay diferencia entre interior y exterior. La caverna en la que se encontraba el hombre no ha sido anulada junto con él como sucedió en el campo de la nihilidad, esta vez se ha logrado salir de la prisión al

campo de la verdadera existencia situado "más acá" de las coordenadas propias del campo de la razón:

"El campo de la verdadera existencia humana se muestra más allá de lo interior y lo exterior, en un punto en el que el hombre en la penumbra es uno con la mismidad absoluta ... El pensar, sentir y actuar son, en cualquier situación, apariencias completamente ilusorias."⁸

Los pensamientos, sentimientos y acciones del hombre no están situados fuera de esa realidad, por el contrario "son uno con la mismidad que es consciente de sí como nada no objetivada absoluta ... Esta unidad es la autoidentidad". Más adelante, Nishitani explica claramente lo que ocurre en este campo:

"En la medida en que el campo de la nada es completamente uno con la personalidad y la conciencia, la totalidad de esa unidad se halla presente en el interior de la personalidad y de la conciencia. A la inversa, en la medida en que la personalidad y la conciencia pueden ser lo que son, sólo en unidad con la nada absoluta, la misma unidad completa se encuentra extáticamente fuera de la personalidad y de la conciencia."⁹

Si en el campo de la nihilidad apareció una anulación del interior y del exterior, del sujeto y del objeto, ahora en el campo de la vacuidad el interior y el exterior surgen como absolutos e idénticos. Esto implica que cada cosa está situada en el centro absoluto de todas las demás, es señor de todas las demás. Al afirmar que todo es centro,

absoluto, cada cosa, aunque sea insignificante, está situada en el centro de todas las demás. Sin embargo, esta posición de señor respecto de todas las cosas es inseparable de la posición de siervo de todas ellas. Como vimos, según Nishitani, el ser de una cosa es al unísono con la vacuidad. Esto significa que su realidad es no-realidad y su no-realidad es realidad. Sólo al ver su carácter ilusorio podemos afirmar su realidad. El campo de la vacuidad es un sistema en el que todas las cosas son señoras y siervas unas de otras.

Este mismo sistema relacional se encuentra desarrollado en la mística del Maestro Eckhart. Aparece ya expuesta en un texto anónimo del siglo XII titulado **Liber XXIV Philosophorum**,¹⁰ conocido por Eckhart. El texto está compuesto por veinticuatro definiciones que intentan expresar, mediante aforismos, la experiencia de lo divino. Estas definiciones están complementadas por un comentario que ilustra la génesis interna de cada sentencia. En el *Liber*, al igual que en la mística eckhartiana, se trasciende el mundo de la dualidad mediante la experiencia de la Nada Absoluta, la cual llega a su punto de expresividad mayor en la afirmación segunda del *Liber*: "Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam".¹¹ Mediante la experiencia denominada por Eckhart "Nacimiento de Dios en el alma" se reconcilia la máxima contracción, en términos de Nicolás de Cusa, con el máximo absoluto para dar paso a la aparición de la relación *circu-*

mincesional en donde cada cosa es centro absoluto y al mismo tiempo sierva de todas las demás.

2. La mística del Maestro Eckhart en la obra de Nishitani

Nishitani comienza señalando la distinción eckhartiana entre Dios (*Gott*) y deidad (*Gottheit*). La deidad sería la esencia de Dios; Dios en sí mismo desnudado de todos sus atributos como la Bondad, la Justicia, el Amor, etc. Esta distinción tendría una enorme importancia para la superación de problemas intrínsecos a la concepción cristiana de Dios. El más importante es el que surge de la clásica visión de la teología cristiana en la que el hombre aparece situado frente a Dios. Al postularse algo que no es Dios (en este caso el hombre), se crea un lugar en el cual Dios no es Él mismo; pero como uno de los atributos de Dios es ser omnisciente, estamos postulando que Dios está en un lugar en el que Él mismo no es. La nada absoluta de la deidad solucionaría este problema. Por vez primera sería posible pensar al hombre como ser libre posicionado frente a Dios y en su interior. La nada de la deidad sería el lugar en donde ambos, Dios y el hombre, estarían situados.

Nishitani resume la importancia de la mística eckhartiana mediante tres características fundamentales de su pensamiento referentes a la nada absoluta: "La primera es que sitúa la esencia de Dios en un lugar más allá del Dios personal, que queda en suspenso para los seres creados. La se-

gunda es que esta esencia de Dios, o deidad, es considerada una nada absoluta ... Y, tercera, el hombre tan sólo puede ser sí mismo verdaderamente en la deidad."¹² Al igual que para Nishitani, en la mística del Maestro Eckhart la esencia del hombre sólo se puede encontrar en la nada absoluta. Esta nada está situada más allá de Dios, en el desierto, oscuridad o abismo de la divinidad. Eckhart, en su texto más temprano titulado *Reden der Unterweisung*, aconseja vaciarse de uno mismo y de Dios para llegar a dicha experiencia. De esta forma se tendría verdaderamente un Dios esencial y no un Dios situado frente al hombre. En este mismo tratado Eckhart afirma lo siguiente¹³:

"El hombre no debería conformarse con un Dios pensado ya que cuando desaparece el pensamiento, también desaparece el Dios. Se debe tener, por el contrario, un Dios esencial que se encuentra muy por encima de los pensamientos del hombre y de todas las criaturas".¹⁴

Conviene, según el Maestro, tener un Dios esencial y no uno mental. El primero es Dios en sí mismo mientras que el segundo se forma a través de una proyección humana. Utilizando la diferenciación de campos del pensamiento de Nishitani, podríamos decir que el primero estaría situado en el campo de la vacuidad mientras que el segundo surgiría del campo de la razón. Una de las características de la mística de Eckhart que Nishitani destaca es que la actualización de la nada absoluta en el hombre no ocurre en un más allá sino en

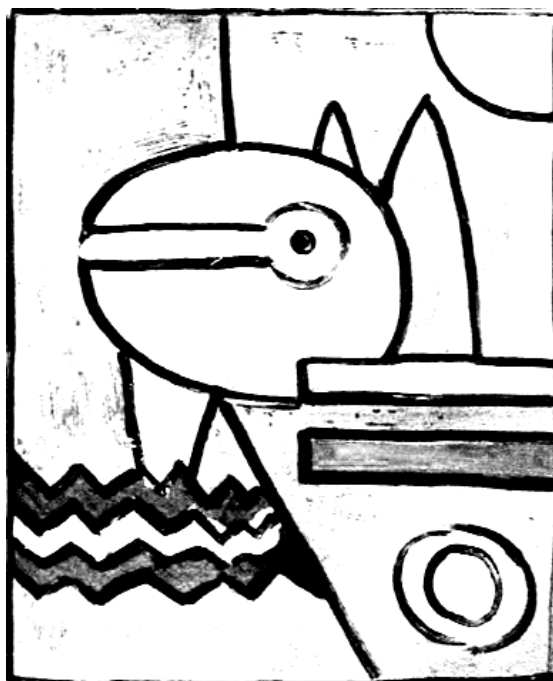
un más acá absoluto. Es experimentada en la facticidad de la vida, por debajo del nivel mental, mucho más cerca del hombre que sus propios pensamientos. Está, por tanto, más inmediatamente aquí y ahora que el yo-creado. Según Eckhart y Nishitani, sólo mediante la negación de este falso yo se obtiene la llave que abre la puerta hacia la aparición del ser como nada y de la nada como ser. En esta experiencia se vive "sin por qué" y se conoce "sin conocer":

"El sujeto que llega a la subjetividad original considera la existencia de las cosas como una con su propia existencia ... Éste es el conocer sin conocer, el campo de la vacuidad misma."¹⁵

Esta subjetividad original estaría situada en la mística de Eckhart antes de la creación. Mediante el fluir de la creación el hombre se ve a sí mismo como criatura frente a Dios. Ese fluir "no me puede hacer bienaventurado, pues en eso me reconozco criatura." Por el contrario, "en el atravesar... permanezco libre de mi propia voluntad y de la voluntad de Dios y de todas sus obras y de Dios mismo". En el fluir, el hombre se descubriría como criatura situada frente a Dios, en el atravesar, por el contrario, se llegaría al "fondo sin fondo" de la deidad donde ya no se es "ni Dios ni criatura,

soy más bien lo que fui y lo que seguiré siendo ahora y siempre."¹⁶

Para Nishitani, el conocer sin conocer sería "un conocimiento que aparece no como una reflexión del yo inclinado hacia el yo, sino sólo en una postura que es absolutamente



sencilla, directa ... La mencionada postura absolutamente directa es el punto en el que el yo es verdaderamente el yo en sí, y donde el ser del yo se postula esencialmente a sí mismo ... En todos los demás ámbitos el yo es siempre reflexivo ... está atrapado en su propia comprensión en el acto de comprenderse a sí mismo, y está atrapado en la comprensión de las cosas en su intento de comprenderlas."¹⁷

Eckhart, en este sentido, di-

ce que el hombre debe de estar vacío de todo conocimiento que habite en él. El hombre debe de vaciarse de tal manera que ya "no vive para sí mismo, ni para la verdad, ni para Dios; es más, debe de estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca que Dios vive en él." Debe de regresar a la nada de la deidad para ser lo que una vez fue:

"Cuando estaba en mi primera causa no tenía ningún Dios y yo era causa de mí mismo; allí nada quise ni nada deseé, ya que era un ser vacío y me conocía a mí mismo gozando de la verdad ... Pero cuando por libre decisión de mi voluntad salí y recibí mi ser creado, entonces tuve un Dios; pues antes de que las criaturas fueran, Dios no era [todavía] Dios: pero era lo que era."¹⁸

En el desierto de la divinidad es donde Dios y el hombre eran uno. Según comenta Nishitani, esto implicaría que en la mística de Eckhart "la propia identidad del alma es autoidéntica a la autoidentidad de Dios." Nishitani continúa señalando que aquí ya "no se puede hablar de unión [entre el hombre y Dios]. De hecho, el mismo Eckhart recalca que la cuestión no es estar unido a Dios ... sino ser uno con Dios."¹⁹ El hombre va atravesando mediante el constante abandono de uno mismo, del mundo y

de Dios, su propia egoidad hasta que llega a un fondo sin fondo, a la nada absoluta de la deidad. Este lugar, como dijimos anteriormente, no está situado fuera de la facticidad de la vida, no está "al margen del yo creado y de la vida temporal. En el 'yo soy', la creaturalidad y la increaturalidad, subjetivamente son una"²⁰. Complementando la interpretación de Eckhart de Nishitani podríamos decir que esta creaturalidad correspondería al hombre exterior, mientras que la increaturalidad sería equivalente al hombre interior. Esta diferenciación aparece no sólo en el Nuevo Testamento sino también en la mística de Eckhart. Ambos, el hombre exterior y el hombre interior, formarían una Unidad viva.

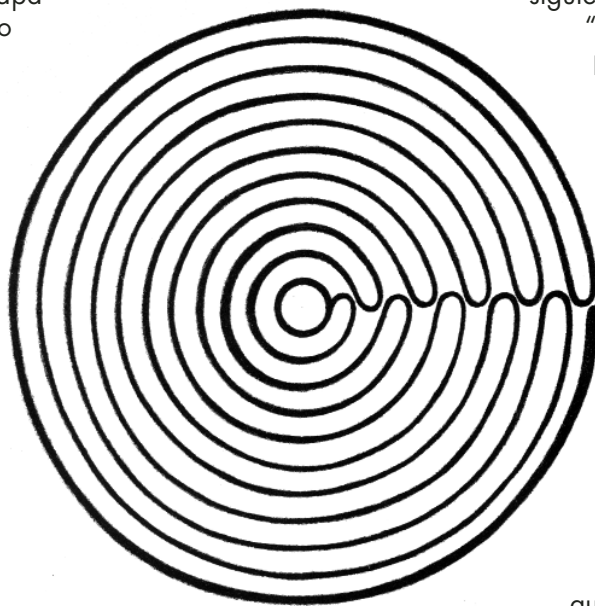
En el desierto de la divinidad, por tanto, ya no existiría diferencia entre Dios y el hombre ni tampoco, por consiguiente, un estado de contemplación de Dios. El hombre llegaría, como afirma Eckhart, a un algo en su alma que "no tiene ni un antes ni un después y no espera nada por venir, pues no puede ni ganar ni perder nada. Por eso [ese algo] ignora que Dios actúa en él; es más, ese algo goza de sí mismo a la manera que lo hace Dios".²¹

Nishitani explica, casi al final de **La religión y la nada**, los dos mandamientos centrales del cristianismo mediante la relación circumincesional:

"En el cristianismo, el man-

damiento de amar a Dios ha ido acompañado del mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo. Me parece que aquí tenemos de forma implícita la *relación circumincesional*".²²

El camino del continuo vaciamiento de uno mismo consigue "hacer del yo una nada y hacer de los demás un sujeto opuesto al yo - es decir, hacer del yo un siervo y de los demás su señor -", esto implica "que el otro sea amado tal como es allí donde se ma-



ni-
fiesta en su propio fundamento. Significa amar al otro justo como es: amarlo como pecador si es un pecador, como enemigo si es un enemigo". Amar al prójimo como a uno mismo significa, según Nishitani, "que uno se convierte en una nada para regresar al campo en donde las cosas se manifiestan tal como son"²³. En la relación circumincesio-

nal, el mundo forma una unidad, Todo es Uno. Esto tiene como consecuencia que "el yo está en el fundamento del otro, en la 'nada' del yo, e implica que el otro está en el fundamento del yo en esa misma nada. Sólo cuando estos dos son uno ... tiene lugar este punto de vista"²⁴.

Pues bien, siguiendo este tipo de relación nosotros consideramos que es posible explicar una aparente contradicción que aparece en la obra del Maestro Eckhart. Así, en el sermón *Moyses orabat Dominum Deum Suum* se dice lo siguiente:

"De cierto [te digo] que para que Dios sea tu señor, debes ser tu su siervo. Si, en cambio, obras para tu propio provecho o para tu disfrute o por querer tu bienaventuranza, de cierto que de esta forma tu no eres su siervo"²⁵.

Por otro lado, en el sermón *In diebus suis placuit deo et inventus est iustus* podemos leer lo siguiente:

"El hombre debe de vivir de tal manera que él sea uno con el Hijo unigénito y que él sea el mismo Hijo unigénito. Entre el Hijo unigénito y el alma no hay ninguna diferencia. Entre el siervo y el señor no existe jamás un mismo amor. Mientras que yo sea siervo, estoy muy lejos de ser igual que el Hijo unigénito"²⁶.

Como vemos, Eckhart por un lado afirma que el hombre debe de ser siervo de Dios y por otro que el hombre, mien-

tras que sea siervo de Dios, está muy lejos de ser el Hijo de Dios. Una explicación a esta aparente contradicción sería posible afirmando la existencia de dos niveles distintos en el desarrollo espiritual del hombre. En un principio, el hombre debe de abandonar su propia voluntad en virtud de la voluntad divina; debe ser, por lo tanto, siervo de Dios. Una vez que el hombre está totalmente desapegado de sí mismo, debe también vaciarse de Dios y de esa voluntad divina. Allí ya no sería siervo de Dios sino uno con el Hijo unigénito. Esta solución del problema parecería correcta. Se podría aplicar, a su vez, a la aparente contradicción de seguir y no seguir la voluntad de Dios.

Ahora bien, este problema también podría ser resuelto utilizando la relación circuncinacional de Nishitani así como el esquema del *Liber* en donde la divinidad aparece de manera absoluta en cada punto de la creación. Creemos que la explicación clásica basada en los dos niveles de desarrollo sigue una visión lineal de la existencia, la cual surge desde las coordenadas propias del campo de la razón. Podríamos sugerir, utilizando este mismo esquema, una solución al problema desde el campo de la vacuidad. La dualidad siervo-señor formaría, desde esta nueva perspectiva, una unidad que sería análoga a la existente entre *hombre exterior (siervo) hombre interior (señor)*, algo que como veremos seguidamente implica una visión del tiempo y de la historia que supera la que, según Nishitani, es propia de la tradición cristiana.

3. Tiempo e Historia

A pesar de la posición privilegiada que, como hemos visto, ocupa Eckhart dentro del análisis del pensamiento occidental expuesto por Nishitani, su mística es dejada de lado en los dos últimos capítulos de la obra. En ellos se deja ver la preferencia del autor por la solución que aporta el *budismo zen* al problema del nihilismo moderno. Según Nishitani, es en este pensamiento donde aparece el "rostro original [de la existencia] de forma más inequívoca"²⁷. Creemos, sin embargo,



que en la mística cristiana y en especial en la obra en alemán del Maestro Eckhart, aparece una penetrante visión de este rostro original del ser humano que no se aleja de la preferida por el autor nipón. A medida que este rostro aparece con mayor claridad, la similitud en los modos de expresar su visión es mayor.

Por otro lado, la crítica de Nishitani al concepto de tiempo y eternidad propio del cristianismo tampoco nos parece del todo acertada. El

pensador japonés afirma, en este sentido, que en la tradición cristiana "el principio y fin de la historia son pensados en términos de castigo y juicio divinos"²⁸. Para Nishitani, "esta visión de la historia según un principio y un final está conectada con la concepción personal de Dios desde una dimensión transhistórica; se trataría de un ser personal egocéntrico, en su caso teocéntrico, poseedor de voluntad"²⁹. El análisis que Nishitani elabora en torno a este problema le lleva, según nuestra opinión, a la apresurada afirmación de que "en Occidente los problemas del tiempo y la eternidad, de lo histórico y de lo transhistórico, al final vienen a imbricarse con el concepto de voluntad"³⁰.

De nuevo se olvida en este punto del Maestro Eckhart. A nuestro juicio, los problemas que Nishitani observó en la tradición occidental no tendrían validez en el caso de la mística eckhartiana. Una lectura superficial de sus sermones podría hacernos creer que los conceptos de creación y juicio implican la concepción de un Dios que está detrás de la historia. En Eckhart, como vimos anteriormente y como el propio Nishitani destacó, la esencia de Dios estaría más acá del Dios personal que administra la historia. Esta esencia de Dios sería el campo del 'yo soy increado' que se actualiza en un más acá absoluto. De esta forma, como afirmamos en el capítulo anterior, el hombre exterior (es decir, lo temporal) y el hombre interior (lo eterno) constituirían una unidad viva.³¹ Esta unidad entrañaría

una visión de la existencia como muerte-en-la-vida y vida-en-la-muerte. Morir en Cristo implicaría vivir en Él³². Se abriría de esta manera la verdadera esencia del tiempo. La cruz simboliza esta unidad entre tiempo y eternidad: el lugar en el que se cruza la línea horizontal (tiempo) y la vertical (eternidad) es el "eterno ahora", la esencia verdadera del tiempo. En esta interpretación no habría ni principio ni fin o, mejor dicho, un principio y un fin eternos que surgen por medio de la actualización del 'yo soy increado' en el más acá absoluto. Cada instante, como apertura infinita, contendría la totalidad del tiempo. La eternidad estaría presente en cada "ahora":

"[yo] soy la causa de mí mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por eso soy no nacido y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás. Según el modo de mi no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre"³³.

Conclusión

Por todo lo expuesto, consideramos que la obra de Nishitani *La religión y la nada* supone una gran contribución no sólo para entender más profundamente el pensamiento budista sino también, y sobre todo, para comprender de manera más penetrante nuestra propia tradición. La mística del Maestro Eckhart podría servir de puente entre ambos mundos, de ahí la enorme importancia de su estudio para consolidar este nexo entre el pensamiento occidental y el oriental. La profundización en su investigación

contribuiría, por tanto, a un diálogo mucho más rico entre Oriente y Occidente.

En este artículo hemos intentado mostrar no sólo que el pensamiento de Eckhart supera el problema del llamado "campo de la nihilidad", sino también que su visión del tiempo y de la historia es mucho más profunda que la que correspondería, según Nishitani, a la tradición occidental. Nuestra posición, por lo tanto, va más lejos que la del autor japonés en reivindicar la importancia de sus ideas en la solución del problema indicado, el cual quedaría resuelto desde nuestra propia tradición sin tener que recurrir al pensamiento budista. Tomaríamos en serio la afirmación nietzscheana de la muerte de Dios para, de esta forma, adentrarnos en su verdadera esencia, llegando así a su "fondo sin fondo"; a la experiencia "sin Dios ni hombre", más allá de la diferencia entre teísmo y ateísmo.

Bibliografía

Anónimo, *El libro de los veinticuatro filósofos*. Madrid: Siruela, 2000.

Eckhart, Meister: *Deutsche Predigten und Traktate*. Zürich: Diogenes Verlag, 1979.

Eckhart, Maestro: *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela, 1998.

Heisig, James W.: *Philosophers of Nothingness: an essay on the Kyoto school*. University of Hawai'i Press, 2001.

Mahnke, Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik*, Max Niemeyer Verlag, Halle/Saale 1937.

Nishitani, Keiji: *La religión y*

la nada. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

The Self-Overcoming of Nihilism. Albany: State University of New York, 1990. ■

NOTAS

1 Heisig (2001), 267-68.

2 Nishitani (1990), 177.

3 Nishitani (1990), 178.

4 Nishitani (1999), 45.

5 Nishitani (1999), 151.

6 Nishitani (1999), 150.

7 Nishitani (1999), 181.

8 Nishitani (1999), 124-25.

9 Nishitani (1999), 125.

10 *"El libro de los veinticuatro filósofos"*, Madrid: Siruela, 2000. Sentencia II.

11 "Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna."

12 Nishitani (1999), 113.

13 Todas las citas de Eckhart (1979) se han traducido a partir del texto original.

14 Eckhart (1979), 60. "Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem gedachten Gott, denn wenn der Gedanke vergeht, so vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr einen wesenhaften Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken des Menschen und aller Kreatur."

15 Nishitani (1999), 164-65.

16 Eckhart (1998), 80.

17 Nishitani (1999), 213.

18 Eckhart (1998), 76-77.

19 Nishitani (1999), 113.

20 Nishitani (1999), 114.

21 Eckhart (1998), 78.

22 Nishitani (1999), 345.

23 Nishitani (1999), 346.

24 Nishitani (1999), 347.

25 Eckhart (1979), 335.

26 Eckhart, 205. "Nun soll der Mensch so leben, daß er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und daß er der eingeborene Sohn sei. Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist kein Unterschied. Zwischen dem Knechte und dem Herrn wird niemals gleiche Liebe. Solange ich Knecht bin, bin ich dem eingeborenen Sohne gar fern und ungleich."

27 Nishitani (1999), 328.

28 Nishitani (1999), 279.

29 Nishitani (1999), 280.

30 Nishitani (1999), 302.

31 El tema de la unidad de opuestos será tratado por el defensor de la mística eckhartiana Nicolás de Cusa de una forma todavía más precisa que Eckhart.

32 Esta idea la encontramos, por ejemplo, repetidas veces en la epístola del apóstol Pablo a los romanos.

33 Eckhart (1998), 80.