

# **Dios y Ser**

## **Una aproximación desde Eckhart y Heidegger**

*José Castañeda Vargas<sup>1</sup>*

Recibido 17/11/2011

Aprobado 13/12/2011

### **Resumen**

El presente escrito intenta dar una mirada a las posibles relaciones que se pueden establecer entre las experiencias de Dios en el maestro Eckhart, del ser en Martín Heidegger y de la Realidad en el Budismo Zen, realizando paralelos, insinuando puntos de encuentro e indicando también las diferencias o aspectos en los que se apartan en su comprensión y en el sentido de las tres experiencias. Se parte de la explicación de lo que Eckhart entiende por Dios, luego se pasa a intentar comprender lo que se refiere al ser en Heidegger y finalmente se detiene en las concepciones básicas del Budismo Zen, procurando entretrejer tres concepciones tan originales en sus planteamientos, conservando para cada una su identidad y diferencia.

**Palabras clave:** Dios, ser, mística, Eckhart, Heidegger, Budismo Zen.

### **Abstract**

This paper attempts to examine the possible relationships that can be drawn between the experiences of God in Meister Eckhart, of being in Martin Heidegger, and Reality in Zen Buddhism, drawing parallels, suggesting meeting points and indicating differences or aspects that differ in their understanding and the sense of the three experiences. It is based on the explanation of what Eckhart understands as God, then attempts to understand what being refers to in Heidegger and concludes with the basic concepts of Zen Buddhism, attempting to weave together three concepts which are so original in their approaches, and conserving for each their identity and difference.

**Key words:** God, being, mysticism, Eckhart, Heidegger, Zen Buddhism.

---

<sup>1</sup> Magister en Filosofía en la Universidad de los Andes, Bogotá. Docente del Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá. Licenciado en filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Email: [josecastaneda@uniminuto.edu](mailto:josecastaneda@uniminuto.edu)

*“El maestro Eckhart se encontró a un hermoso muchacho desnudo.  
Entonces le preguntó de dónde venía.  
Él le 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”.*

Leyenda sobre Eckhart: *El maestro Eckhart y el muchacho desnudo* (Ueda, 2004; 134)

En este escrito pretendo exponer algo que de suyo rebasa ampliamente el ámbito de la palabra y el ámbito conceptual, y se ubica más bien en el ámbito de la experiencia vital, de una experiencia espiritual y mística, de una experiencia poética o de un acontecer apropiador. Es claro, sin embargo, que no es posible renunciar del todo a la palabra; ella, aunque muchas veces nos oculta, nos oscurece y nos vela por completo la experiencia de la que hablamos, a la vez es una forma, de alguna manera propedéutica, de intentar desvelar la experiencia y sacar de lo oculto aquello que ciertamente desborda el propio ámbito de la palabra.

Aquello de lo que hablamos es de la experiencia del Ser en Martin Heidegger, de Dios en el maestro Eckhart y de la mística de Oriente. Ciertamente estas tres experiencias que corresponden a momentos distintos de la historia, a culturas distintas, e incluso a diferentes visiones de mundo, conservan en el fondo algo que resulta común y que pretendemos mostrar, en medio de las tensiones y de las diferencias que también son evidentes y que es necesario tener siempre presentes. Este intento nos permite no sólo reflexionar sobre la propuesta filosófica de Heidegger, en su periodo

tardío de producción, sino también establecer puentes entre ello, la mística cristiana y Oriente.

Me propongo, en primera instancia, acercarme a la experiencia de Dios en el maestro Eckhart, tema de sus ricos y nutridos sermones, de sus pláticas instructivas y de sus tratados. Desde allí mostraré las afinidades y las diferencias con Heidegger y Oriente.

## El Dios de Eckhart

Eckhart, es claro, no tiene como propósito ni hace en efecto una sistematización del concepto de Dios ni de su propia experiencia de Dios; por ello, no puede considerársele ni siquiera un teólogo, en el sentido clásico del término. Sus permanentes y continuas referencias a Dios son de carácter místico y espiritual, aunque permanentemente en sus escritos se refleja una fuerte preocupación pastoral, detrás de lo cual, no obstante, hay un contenido teológico, filosófico y especulativo amplio y profundo. Nuestro místico emplea dos términos que matiza y diferencia; se refiere a *Dios*, así como a la *Divinidad (Deidad)*<sup>2</sup>. Con ello no pretende establecer una diferencia como tal en el ser de Dios, como si se pudiera hablar de dos dioses distintos; la diferencia es puramente conceptual y nominal, por decirlo de alguna manera, y se refiere fundamentalmente al modo como Dios se relaciona con el hombre, o al modo como el hombre comprende a Dios.

La expresión *Dios* es aquella que comúnmente el hombre emplea y, por lo tanto, hace referencia al Dios pronunciado por la creatura, el Dios para la creatura o que se convierte o manifiesta a la creatura, es el Dios que deviene, el revelado, que se puede nombrar. Por el contrario, *Divinidad* se refiere al Dios in-nombrado e in-innombrable, el Dios Uno, pre-existente, en sí mismo, que des-deviene. El origen del hombre es la *Divinidad*, no obstante, al ser emanado de allí se inicia para él, como creatura, una relación con un *dios* que crea y obra, sin embargo el hombre puede regresar a su estado de unión plena con la *Divinidad* en donde no hay creación ni obrar alguno:

*La Deidad y Dios son realidades tan distintas como el Cielo y la Tierra (...) “Dios” sólo aparece cuando todas las criaturas lo enuncian (...) Todas las criaturas hablan pues de Dios. ¿Y por qué no hablan de la Deidad? Todo lo que está en la Deidad es Unidad y no se puede decir nada de ello. Dios opera, pero la Deidad no opera; ella no tiene por lo demás ninguna obra que efectuar; no*

<sup>2</sup> Según la traducción que se use.

*hay operación en ella; y nunca ha puesto los ojos en ninguna operación. Dios y la Deidad difieren como la operación y la No operación (Eckhart, 1980; 189).*

El Ser de Dios tiene entonces dos aspectos, al modo de una moneda con dos caras; por un lado *Dios*, por el otro, *Divinidad*. *Dios* está vinculado con el lenguaje humano y puede entenderse como la palabra o el concepto con el que se agrupan todos aquellos contenidos o significaciones que el hombre puede comprender, entender o captar acerca del ser de Dios. Está ligado, por tanto, al hecho de la creación, en cuanto que es la creatura la que, por decirlo en forma figurada, ve, percibe y capta la cara de *Dios*. Por ello, cuando el hombre quiere referirse a su creador y al creador de todo cuanto existe, emplea la palabra *Dios*. En consecuencia, cuando se habla de *Dios* se indica ciertamente el Dios que obra, el *Dios* que se revela, el *Dios* que comparte, el *Dios* creador, en cuanto que ese *Dios* se hace visible, se desvela y se muestra en su obra y en su creación y para su obra y su creación.

Por su parte *Divinidad* es para Eckhart el ser de Dios en total reposo, sin obrar, sin actividad, sin operación, totalmente eterno y uno, en el que todas las cosas y las ideas reposan sin fragmentación de creación, sin temporalidad, sin espacialidad, sin contingencia. Es el punto de donde ha emanado todo lo creado y también el punto final hacia donde tiende todo. Es, sin embargo, aquello a lo que el hombre no puede acceder por su entendimiento o por su razón. Para Eckhart el hombre proviene de la *Divinidad* y debe volver a una unión plena con ella. El alma humana es una con la *Divinidad* en la eternidad y está llamada a recuperar la conciencia de tal estado, no obstante, a lo que puede acceder el hombre a través de su intelecto y de su pensamiento es a *Dios*, o al conjunto de representaciones que él mismo ha forjado de Dios.

*Cuando yo residía aún en el fondo y en el lecho, en el riachuelo y en la fuente de la Deidad, allí nadie me preguntaba hacia dónde me dirigía, ni lo que hacía; en realidad no había nadie para interrogarme. Pero cuando salí de allí por emanación, todas las criaturas se pusieron a decir: “¡Dios!” (...) Cuando yo llego al fondo y al lecho, al riachuelo y a la fuente de la Deidad, nadie me pregunta de dónde vengo, ni dónde he estado. Allí, nadie se ha percatado de mi ausencia, pues es allí donde “Dios” desaparece. (Eckhart, 1980; 189)*

*Dios* aparece entonces cuando el hombre sale de la *Divinidad* y dice *Dios*. Es un *Dios* ciertamente representado, figurado, pronunciado, designado, pensado, y por tanto un *Dios* finito y limitado en parámetros humanos y a la medida de la

creatura, nada más lejano de Dios en sí mismo. Por ello, la concepción tradicional de algunas iglesias cristianas de concebir a Dios como un Ser Trino, es para Eckhart comprensible y aceptable, pero él muestra justamente cómo Dios en sí mismo, es decir la Divinidad, supera tal representación. “*Y la eterna Sabiduría ha dicho de ella misma: “El que me ha creado descansa en mi tienda”, ella que sin embargo es increada (...) ¿Y cuál es la tienda de la que habla la Sabiduría? Es la Humanidad de Jesucristo, donde el Padre ha reposado con el Hijo; pues ellos son iguales en naturaleza, ellos son Dios en persona, pero Deidad en naturaleza*” (Eckhart, 1980; 182).

La Trinidad, no es la *Divinidad*; Padre, Hijo y Espíritu Santo son el *Dios* captado y pensado por el hombre, el *Dios* revelado históricamente, el *Dios* categorial, el *Dios* expandido hacia fuera en la creación; pero la naturaleza de Dios es esencialmente Una y ello corresponde justamente a la Divinidad no calculable, no pensada, no representada. Por ello mismo se ha acusado a Eckhart de desvalorizar la cristología, y podría decirse que en general la revelación de Dios, sin embargo su punto de vista no es negativo, sino que busca comprender el ser de Dios en su más profunda dimensión, para lo cual usa una perspectiva puramente especulativa y mística que lo ayuda a sacar a Dios de los límites que puede imponer lo propiamente humano y de una tentadora manipulación de lo divino en esquemas puramente formales.

En consecuencia afirmará que la plenitud del alma se encontrará:

*(...) si busca a la Deidad completamente desnuda, pues la Trinidad no es más que una manifestación de esta Deidad. En la Deidad pura no hay ya absolutamente ninguna actividad; además, el alma sólo alcanza la Bienaventuranza perfecta arrojándose en el desierto de la Deidad, allí donde no hay ni operaciones, ni formas para sumergirse y perderse en el desierto (...) donde su yo se aniquila y donde ella no se preocupa de nada como en el tiempo que aún no era* (Eckhart, 1980; 183).

En efecto, el propósito de una auténtica vida espiritual, según Eckhart, es el despojo de todo, incluso de aquellas representaciones, operaciones o formas que presumiblemente conducen hacia Dios pero que en el fondo son sólo un obstáculo para la unión plena del alma con la *Divinidad*.

La búsqueda de Dios sin desasimiento, sin renuncia, sin vaciedad, es sin sentido; se busca tan sólo el hombre mismo, sus propios intereses y sus propias intenciones. “*Has de saber – dice Eckhart – que cuando quiera que busques de algún modo lo tuyo, no encontrarás jamás a Dios, porque no buscas a Dios con pureza.*” (Eckhart,

1983; 292). Para encontrar a Dios no es, entonces, sólo necesario renunciar a lo exterior, como lo podría indicar el ascetismo clásico, sino vaciarse también de las propias ideas, de la propia voluntad, del propio pensamiento; es necesario vaciarse de sí mismo, desnudarse interiormente por completo, renunciar incluso a Dios mismo, es decir a las representaciones que podemos tener de Dios; es necesario renunciar a la misma decisión o intención de buscar a Dios, el mismo anhelo por lo divino debe quedar anulado; sólo en una actitud de total desasimiento, de completo abandono, de pleno vacío, es posible la experiencia mística.

Pedir, esperar algo, tener el interés en algo divino, hacer algo en nombre de la Divinidad, seguir un camino determinado, atribuir a Dios esto o aquello, querer agradar a Dios con un acto o una palabra, etc., no son más que formas de manipulación de lo divino, de hacerse un propio Dios, lo cual aleja y obstaculiza de la auténtica experiencia de la Divinidad que consiste en un simple dejar ser, en una simple acogida del don en total vacío y plena disponibilidad para lo innombrable.

Consecuentemente con esta actitud de puro dejarse, de lo que se requiere en la experiencia mística es de silencio, dado que cualquier nombre, cualquier palabra que se use, descentrará la atención en el vacío, en el vacío del alma, que es el lugar natural de Dios. Por consiguiente, de Dios no se puede decir ni conocer nada, por ello Eckhart afirmará con San Agustín que *“lo más bello que puede afirmar el hombre acerca de Dios consiste en que puede callar a partir de la sabiduría de la riqueza interior.”* (Eckhart, 1964; 3, 441)<sup>3</sup>. La experiencia de Dios es entonces impronunciable, ante lo cual Eckhart sólo recomienda: *“Debes salir totalmente de tu ser-tuyo y disolverte totalmente en su ser ser-suyo; tu “tuyo” debe devenir en forma tan total un “mío” en su “suyo”, que llegues a conocer con Él eternamente su condición de ser no devenido y su innombrable nihilidad.”* (Eckhart, 1983; 292). Y en otro lugar agrega: *“Si tú pudieras aniquilarte por un solo instante (...) te pertenecería todo aquello que (esta cosa) es en sí misma. Mientras todavía prestes alguna atención a ti mismo o a alguna cosa cualquiera... tan poco sabes y conoces tú lo que es Dios”* (Eckhart, 1983; 113). La actitud es el abandono en la nada, el vacío de la nada en el alma humana, que es el espacio para que la Deidad innombrable, no se nombre, sino que se pronuncie y se desvele Él mismo, tal como Él es. *“Pues, quien ha de escuchar la palabra de Dios, debe estar completamente desasido”* (Eckhart, 1983; 367).

El desasimiento de corporalidad, de multiplicidad y de temporalidad da paso a la irrupción de la palabra divina, de la naturaleza divina, del Ser de Dios.

*Colocado ante un alma totalmente vacía de cualquier representación  
(...) Dios se halla ante su Lugar natural, ante sí mismo, y (...) no*

<sup>3</sup> Traducido por Alois Maria Haas.

*puede no entregarse por completo a ella, puesto que, al no haber nada que obstaculice su derramamiento, se entrega a sí mismo, en sí mismo (...) El Dios interiormente rebajado no pierde su deidad, pues desciende en sí mismo” (Alain, 1999; 38s).*

En tal actitud de abandono y de silencio acontece el desvelamiento fundamental, el darse de la Divinidad, la audición de la palabra divina. Ello acontece para Eckhart en una experiencia de la nada.

*Hay una cosa que se halla por encima del ser creado del alma a la que no toca ninguna criaturidad que es nada (...) Ella es afín a la índole divina, es una sola en sí misma, no tiene nada en común con nada (...) Ella es una tierra extraña y un desierto, y antes que tener un nombre es innominada, y antes que ser conocida es desconocida. (Eckhart, 1983; 511s).*

Eckhart concibe entonces a la Divinidad como nada y vacío, de lo cual se sigue que para tener la experiencia de la Deidad es necesario entrar en el vacío y en la nada.

Para referirse a esta experiencia de la Divinidad, a la vez que nada, Eckhart recurre a la teofanía vivenciada por Pablo en el camino de Damasco, narrada por Lucas en los Hechos de los Apóstoles: “*Saulo se levantó del suelo, y, aunque tenía sus ojos bien abiertos, no veía nada (...)*” (Hch. 9. 8.). Eckhart traduce y entiende la última parte del versículo diciendo: “*vio la nada*” y considera esta visión como la auténtica teofanía, la evidente epifanía y la aparición más clara de la Deidad a Pablo, en la no-aparición, en la nada, en el misterio; así lo explica: “*No pudo ver lo que es Uno. Vio la nada, era Dios. Dios es una nada y es un algo. Lo que es algo es también nada*” (Alain, 1999; 127).

Claramente se identifica aquí a la Divinidad con la nada, en el sentido según el cual la Deidad es más allá de todo, no se identifica con algún tipo de cosa, representación, imagen o figura y por lo tanto es nada en cuanto no se sabe qué es.

En este punto, Eckhart juega con los opuestos, la Divinidad es nada a la vez que es algo absoluto, Dios es luz, pero resplandece en las tinieblas, Dios se ve pero a partir de la ceguera, como en el caso de Pablo; todo ello simplemente para insistir en que el conocimiento de Dios, si es posible, no lo es por los medios humanos, por la vista, por la razón o por el lenguaje humano, ya que la Deidad no es asible, representable u objetivable, sino que su ser resplandece, sale a la luz y se devela justamente allí en lo oculto, en el misterio, en la tiniebla, en la nada. Así lo afirma Eckhart: “*Si alguien ve*

*algo o si algo llega a tu conocimiento, no es Dios. Precisamente porque no es nada, por la razón de que no es esto o aquello”* (Alain, 1999; 127).

Si pudiéramos hablar de un lenguaje para nombrar la Divinidad o para expresar la experiencia que el hombre tiene de él, ese lenguaje tendría que ser justamente el de la nada; Decir “*Dios es nada*”, expresa, la no posibilidad de identificar la Deidad con algo, teniendo a su vez la plena conciencia de que es algo en un sentido pleno y absoluto, pero imposible de abarcar en un concepto, en una representación, en un objeto o persona. Decir “*Dios es nada*” apunta a lo fundamental de una experiencia de la Divinidad, su in-nombrabilidad, su in-tangibilidad, lo oculto de su misterio y de su presencia.

Por eso nuestro místico afirma: “*Un maestro dijo: el que habla de Dios por medio de una similitud no habla de él puramente, pero quien se expresa sobre Dios por medio de la nada habla propiamente de él.*” (Eckhart, 1983; 511). En consecuencia, Eckhart señala la senda mística para el encuentro con la Deidad:

*Cuando el alma llega al Uno y penetra en él en un puro rechazo de sí misma, encuentra a Dios como en una nada. A un hombre le pareció, como en un sueño –y era un soñar despierto- que estaba preñado de nada como una mujer está preñada de un niño, y, en esa nada, nació Dios: era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada.* (Eckhart, 1983; 511).

La bella expresión mística de Dios como *fruto de la nada*, le permite mostrar que la vida espiritual debe asumirse en el abandono de modo, forma y fundamento, es decir, en la nada, más allá de cualquier cosa que pudiera expresarse o pensarse. En efecto, la Divinidad nace en el interior del hombre, en la medida en que éste logra un espacio de nada, logra un abandono en el “*fondo sin fondo*” (Eckhart, 1980; 170), logra dejarse penetrar y preñar de la nada, en lo que radica la auténtica experiencia mística y espiritual, no del absurdo o de la aridez o del sinsentido, sino de la plena fecundidad en la unidad del hombre con la Deidad en la experiencia fundamental de la nada.

El hombre totalmente vacío se une plenamente a la Divinidad configurándose así con la esencia, la naturaleza y la Divinidad de Dios. La palabra, el ser y la Divinidad misma devienen para el hombre que tiene como casa la nada, el desasimiento, el desierto y el vacío. Ser la Deidad nada rompe los límites que podrían imponerle las determinaciones humanas, y por consiguiente abre el espacio de la libre amplitud del interior humano como posibilidad de la morada en la Divinidad del hombre y de la morada de la Deidad en el hombre, tras un dejar de ser, en pos de un dejar ser del don de la Divinidad en el hombre.



Ahora bien, la Deidad es a la vez que nada, puro don, pura donación de sí, pura salida de sí, dadora de sí; es lo que a lo largo de la Teología se ha denominado la gracia de Dios. El desvelamiento de la Divinidad no es entonces un acto mecanicista o naturalista, es una decisión, una voluntad, un placer y un deleite, un acto de puro amor, según la más sólida doctrina cristiana. No es tampoco, un aniquilamiento de lo humano, es, por el contrario, el don por excelencia para el hombre, el regreso del hombre a su esencia, el ingreso del hombre a su propia plenitud, su entrada a la casa del Ser. *“Allí, el hombre es hombre verdadero y en tal hombre no entra ninguna pena como tampoco puede entrar en el ser divino”* (Eckhart, 1983; 369).

En Eckhart hay, por lo tanto, una particular concepción de la naturaleza de Dios. Dios es el ser creador, pero a la vez no lo es; su relación con lo creado, y en especial con el hombre, se verá desde una perspectiva bastante particular y prácticamente original. El hombre debe establecer una relación con Dios, con su alma totalmente vacía de cualquier representación, incluso aquella que hace ser a Dios creador.

La Deidad es lo innostrado e innostrable y por tanto acoger el darse de la Divinidad implica abandonar los nombres que se le aplican, para que Él pueda ser. Tal vaciamiento provoca que la Deidad encuentre su espacio natural, es decir, que se halle a sí mismo, y que por lo tanto se dé, se entregue y se done por completo en el alma humana. Al no encontrar obstáculo alguno, tras el vacío y la nada del alma humana, la Divinidad misma se da; no como quien da una cosa otra distinta de sí, sino que se da a sí misma, se derrama al interior del hombre, toma posesión del alma humana en una auténtica entrega y donación de sí.

*“Cuando el hombre se humilla, Dios en su bondad, propia (de Él), no puede menos que descender y verterse en ese hombre humilde, y al más modesto se le comunica más que a ningún otro y se le entrega por completo. Lo que da Dios es su esencia y su esencia es su bondad y su bondad es su amor.”* (Eckhart, 1983; 464). Ahora bien, aquel lugar libre en el que la Deidad se da, no es algo distinto de sí mismo, es su lugar natural, es su propia esencia vacía y oculta, a la vez que es su presencia en el espacio vacío que es la misma Divinidad; el alma humana vaciada es el ámbito abierto para el darse de la Deidad.

Darse de Dios al hombre implica vaciamiento de la Divinidad, en tres sentidos, la Deidad que se vacía de sí misma, sale de sí, para darse al hombre; el hombre que necesita vaciarse de Dios, es decir, deshacerse de cualquier representación que posea de Dios; y aquel lugar vacío que es el alma humana en la que se derrama la Divinidad, pero que a su vez consiste en la misma naturaleza de Dios; el alma vacía es la Deidad misma.

Hay aquí una muy interesante percepción de la naturaleza de Dios; la Divinidad como vacío; vacío es su naturaleza, tanto en sí misma, como en el hombre, así como lugar abierto donde puede donarse y darse, es decir ser. El despojo de sí de la Deidad implica su no disponibilidad y su ocultamiento, pero a la vez ello hace brotar la esencia de la Divinidad, no la de un Dios representado, nombrado y determinado, sino el vacío de ser, la nada, el desierto, la presencia, el silencio, el espacio abierto y libre, el Verbo, el *Logos* de la Deidad.

Es claro que existe una relación entre Dios y el hombre, y más exactamente una captación de Dios por parte del hombre, gracias, en primera instancia, a la comunicabilidad de la Divinidad, el darse de su ser y, por otro lado, al intelecto humano mediante el cual le puede conocer. Tal conocimiento no se realiza por algún esfuerzo racional o por alguna representación, sino que se da por una identificación entre ser y conocer; de esta manera la aprehensión de Dios se da de manera directa, *“mi ojo y el de Dios son un solo ojo y una sola visión y un solo conocer y un solo amar”* (Eckhart, 1983; 371). Lo que es conocido llega a ser uno con el que conoce, en la medida en que ya se conoce. Ser y Dios son conocidos en cuanto están dentro del hombre y hacen parte de él, y no en cuanto son objetos a la vista o a disposición.

Para Eckhart es fundamental y central el *ahora* del don de la Deidad. La donación de la Divinidad no ocurre en un momento puntual de la historia; no sólo ha ocurrido en el pasado, por ejemplo con la encarnación de Cristo, o ocurrirá en el futuro, por ejemplo en una dimensión escatológica. El don de la Deidad es siempre presente, la creación es continua, el nacimiento de Dios ocurre siempre en un ahora, el brotar de la Divinidad es siempre constante en el presente.

*(...) Dios crea el mundo ahora (...) Si dijéramos que Dios creó el mundo ayer o mañana, procederíamos tontamente. Dios crea el mundo y todas las cosas en un ahora presente; y el tiempo que pasó hace mil años, se halla tan presente y tan cerca de Dios como el tiempo que pasa actualmente* (Eckhart, 1983; 353s).

Así, la presencia de la Deidad es siempre actual e inacabada, su don está siempre presente.

Por ello, para Eckhart la encarnación del Verbo no ocurre exclusivamente en un momento preciso de la historia o en un solo hombre. Tal asunción de la naturaleza humana en la divina ocurre permanente y actualmente, así como ocurre igualmente en todos los hombres que logran despojarse de sí mismos para recibir una nueva naturaleza de hijos de Dios.

Por lo tanto, la venida de Dios en carne la entiende Eckhart como acontecimiento que abarca a toda la naturaleza humana en sentido universal y no sólo individualmente; Jesucristo, en este sentido, sería el caso paradigmático en el que el Verbo se hace carne, pero no exclusivo, ni único. De esta manera, así como el Verbo participa de toda su naturaleza divina a todo hombre, así el hombre está llamado a un total desasimiento, a un total vacío de sí para asumir la naturaleza del Verbo.

*Así, la naturaleza humana llegó a ser Dios porque Él adoptó la naturaleza humana pura y no la de ningún hombre. Por eso, si tú quieres ser el mismo Cristo y Dios, despójate de todo cuanto el Verbo eterno no aceptó para sí. El Verbo eterno no aceptó para sí a ningún hombre; por eso despójate de lo que tienes de ser humano y de lo que eres tú y tómate desnudo, de acuerdo con la naturaleza humana... (Eckhart, 1983; 480).*

El Verbo es el Logos de Dios, es decir su Palabra, por la cual y en la cual fueron creadas todas las cosas. El Padre pronuncia el Verbo y engendra el Verbo y en ese mismo acto engendra todo cuanto existe. De allí que el hombre en particular, sea hijo por naturaleza de Dios, dado que “*en este Verbo el Padre enuncia mi espíritu y tu espíritu y el espíritu de cada hombre igual al mismo Verbo*” (Eckhart, 1983; 658).

Más aún, el hombre, gracias a su razón y a su voluntad, puede captar la enunciación eterna del Verbo; ello posibilita la vida espiritual, la experiencia mística, la recepción plena del Verbo en el alma humana, mediante la actitud de renuncia y desasimiento como es ya sabido. Así, “*cuando el Padre te da y te revela este conocimiento, te da de veras del todo su vida y su ser y su divinidad en la Verdad.*” (Eckhart, 1983; 659). Eckhart habla de una total unidad de todo cuanto existe en Dios cuando dice: “*porque el Padre y tú mismo y todas las cosas y el mismo Verbo son uno dentro de la luz*” (Eckhart, 1983; 660). Se puede entender entonces la enunciación del Verbo, la creación y la encarnación como don simultáneo de Dios.

## **El Ser en Heidegger**

Heidegger hace del ser la preocupación fundamental de su pensamiento y de toda su producción filosófica. Dirá en consecuencia que la pregunta fundamental de la Filosofía, caída por cierto en el olvido durante gran parte de la Historia de la Filosofía, es la pregunta y la indagación por el ser. A partir de allí es claro que el punto de partida es la distinción clave entre ser y ente. Esto incluso a pesar de que es ya prácticamente aceptado entre los comentaristas de la obra de Heidegger que es necesario diferenciar dos momentos en su pensar, en el primero de los cuales

Heidegger hará más énfasis en la pregunta que interroga por el sentido de ser, y ello desde la perspectiva del *Dasein* que interroga y cuestiona y que tiene como modo de ser la pregunta y la comprensión de ser, y un segundo momento, en el que su mirada se centra en ser como acontecimiento apropiador y como pura donación, desplazando su énfasis propiamente de la pregunta y de la comprensión del *Dasein*.

La Filosofía se ha ocupado tradicionalmente de los entes, según Heidegger, pero no ha puesto su atención en aquello que sostiene la realidad de los entes y que es el ser. “*La Metafísica piensa el ser en la entidad de lo ente aunque sin poder pensar la verdad del ser en el modo de su pensar.*” (Heidegger, 2000; 252). Por ello, la tarea del hombre, como un ente particular que se pregunta por el ser, es la de estar atento al movimiento ocultante y desocultante del ser, permitir la captación de la fuerza del don del ser.

No es posible afirmar categorialmente que el ser de Heidegger se identifique plenamente con el Dios de Eckhart o en general con el Dios cristiano y ni siquiera con el Dios de la Filosofía. El mismo Heidegger se preocupa de liberar su pensamiento de la fuerte tradición metafísica y teológica, que tuvo por ser siempre lo más universal y lo más cierto, llevando al olvido la experiencia auténtica de ser. No obstante, hay entre los dos autores afinidades, sobre todo en el lenguaje, que no pasan desapercibidas y que por el contrario invitan a establecer puentes y a tematizar aspectos comunes.

Ser es para Heidegger, siguiendo a Heráclito, lo que unifica y junta; “*En la presencia está en acción la desocultación; también está en acción en el “En y en el logos, esto es, en el hacer yacer frente al hombre, hacer que unifica y reúne; es decir, en el hacer esenciar frente al hombre*” (Heidegger, 1969). Es la presencia que reúne lo completo y que une todo, es aquello que está en el fondo de todas las cosas y que permite la existencia de todo lo ente, es lo que junta aquello que tiende a oponerse, es unidad de contrarios y complementación de opuestos; sin negar la constante fuerza separadora y diferenciante que produce el mundo de lo separado, lo disperso y lo múltiple. Tal connotación de totalidad reunida y juntante y sobre todo de unidad nos permite señalar un elemento común con aquella mística de lo Uno, que es fuente creadora en el maestro Eckhart.

Para Heidegger, el hombre a la vez que es parte de lo que *es*, es el lugar donde se muestra el ser de lo que es, se constituye así, por lo tanto, en el ámbito o entorno, en un *ahí* de ser en el que, con particular primacía se muestra el ser. “*De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es*” (Heidegger, 2000<sup>a</sup>; 254).

Experimentar el ser de lo que *es*, es experimentar eso que va más allá de lo meramente dado en lo ente. El ser, así, es perceptible desde la experiencia fáctica del *ser ahí*, no cuando el hombre impone, sino cuando acoge; se muestra ser cuando la actitud del hombre es de receptividad. Por demás, en la cita anterior sale a relucir que Heidegger habla de la voz del ser, para enfatizar el hecho según el cual ser no es lo ente objetivable y dispuesto para el cálculo subjetivo, sino que indica más bien una experiencia que se da cuando el hombre acoge, cuando la actitud del hombre es de receptividad o de correspondencia con el ser. El ser se muestra no en lo dado, sino en la totalidad diversa y móvil. Hay, sin embargo, en el hombre una capacidad particular de experimentar el ser, así como en la experiencia mística eckhartiana puede también el hombre tener la experiencia profunda de la Divinidad en una actitud igualmente acogedora y receptiva que va más allá de la simple relación con lo ente y con lo dado.

La experiencia del ser heideggeriana es entendida como un brotar en el que algo sale a la luz y se desvela, en el que lo que *es* es destacado, pero en el que a la vez algo queda oculto y sin develar. Tal es la experiencia del ser; no es sólo aquello que se destaca, sino también aquello que no es visible. La experiencia del ser consiste justamente en no quedarse con lo dado, con la realidad mostrada y con lo fijo, sino que es necesario atender a lo reuniente y a lo convergente sin quedarse en lo establecido. Ello hace pensar en Eckhart y su invitación permanente a ir más allá de las representaciones de Dios para buscar en el fondo del alma la Divinidad no solamente en lo categorial de su mostración. No obstante, Heidegger insistirá siempre en la finitud de lo humano que lo avoca a existir en el movimiento permanente de ocultación y mostración del ser, sin que la experiencia apropiadora de ser sea total y absoluta. En Eckhart, por el contrario en coherencia con su pensamiento cristiano y trascendental, la experiencia de la Deidad plena y total es posible, en un paso claro a la infinitud del alma humana en su unión con la Divinidad.

En cuanto a la concepción de Logos en Heidegger y su equivalente cristiano expresado con el término Verbo, hay también un punto de contacto entre nuestros autores. Para Heidegger, y a partir de su lectura de Heráclito, Logos se distingue de las palabras enunciadas o de un discurso, para significar la totalidad reunida de lo ente mismo, la unidad de sentido que brota como un todo reunido. *“La palabra fundamental de Heráclito reza así: Logos el recogimiento o reunión que permite aparecer y yacer ahí delante de antemano a todo lo que es en su totalidad en cuanto ente. El término Logos es el nombre que le da Heráclito al ser de lo ente”* (Heidegger, 2000<sup>b</sup>; 352).

De allí que Heidegger identifique Logos con ser, en cuanto ser no son los entes, sino la totalidad de lo ente, la totalidad reuniente de lo que es. Eckhart lleva también la significación de Verbo y de Logos hasta el punto máximo que su experiencia

cristiana le permite. El Verbo no se reduce a la palabra de Dios contenida en unas escrituras y ni siquiera a la manifestación de la palabra hecha carne en Jesucristo. Verbo es para él la totalidad de lo reunido en la Deidad, desde donde se despliega la multiplicidad de la creación y sobre todo la particularidad de la naturaleza humana en su carácter de filiación divina.

Por otro lado, el ser queda totalmente oculto cuando se obliga y exige algo a rendir, cuando se explota y se mide todo mediante el control, el cálculo y la disposición desde la perspectiva de Heidegger. En tal esquema de pensamiento todo hace parte de una estructura en la que cada parte cumple una función y donde todo debe ser útil para algo. El dominio, la imposición y la actitud retante frente a la realidad y frente al mundo, limita todo lo que *es* a su rendimiento y a su eficacia, así, todo llega a estar a disposición.

En tal estado de cosas el peligro se hace inminente en cuanto la manipulación de lo dado hace olvidar la experiencia libre del darse del ser y en cuanto la vida humana misma termina convertida en un instrumento más de utilidad y producción. Heidegger propone entonces un nuevo pensar, *“En lugar de calcular con lo ente, contando con lo ente, dicho pensar se prodiga y desgasta en el ser de cara a la verdad del ser”* (Heidegger, 2000<sup>b</sup>; 256).

Paralelamente, y aunque sería un anacronismo hablar de técnica en el sentido moderno en el contexto de Eckhart, es posible ver en el místico una interesante preocupación por rescatar la experiencia de Dios de los límites impositivos, dominantes y exigentes de los cálculos humanos, que pretenden en algún punto convertir a Dios mismo en instrumento de sus intereses y sus búsquedas personales.

En Heidegger la experiencia del pensar es el camino hacia el ser. Tal pensar se aleja, sin embargo, del pensar calculante, lógico y representativo y se inscribe en el ámbito del libre fluir en el que de repente se abre un claro que posibilita una visión de conjunto de lo que es. La actitud en el camino del pensar es la de señalar con la palabra, enmudecer y escuchar. *“La renuncia aprendida no es la mera despedida de una pretensión, sino la transformación del decir que se torna eco casi inaudible - murmullo en forma de canto - de un Decir (**Sage**) indecible.”* (Heidegger, 1990; 207s). La comprensión humana se mueve entonces en los ámbitos del señalar y del callar, de la mera indicación sin imposición de palabra o de concepto. Pensar se constituye así en un don que no impongo, sino que me abarca; en una actitud práctica de espera y de atención ante lo que se muestra y lo que se oculta; en un percibir que capta totalidad, que reúne y que congrega. La vida humana es un camino, el camino del pensar hacia el ser. No es un pensar exclusivamente racional y del intelecto, es un pensar poético, silencioso, sereno. *“El decir poético de las imágenes coliga en Uno*

*claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios. En el extrañamiento da noticia de su incesante cercanía”* (Heidegger, 1994<sup>b</sup>; 175).

El extrañamiento es el aspecto intangible del ser, su siempre cercanía substraída en todo mostrar. Quien calla es quien renuncia a la ilusión de creer que lo que es se reduce al ámbito de lo ente calculable, es quien sabe del ocultarse en todo manifestarse, y por tanto quien reconoce los límites del cálculo y la conceptualización humana. En la misma perspectiva se inscribe la dirección de espíritus del maestro Eckhart; vivir la existencia tiene sentido si se camina hacia la Divinidad, si se camina hacia el fondo del alma; es un caminar humano que emplea voluntad, entendimiento y espíritu, pero en la dinámica puramente mística del silencio, de la acogida de la palabra divina, de la actitud serena, del abandono y del desasimiento; todo ello con la finalidad de percibir la luz infinita, de quedarse y morar en ella.

La experiencia del silencio en el camino del pensar de Heidegger indica entonces que hay una presencia a través de la ausencia; una presencia que se dice de una manera no acostumbrada, no se dice de manera lógica o representativa, sino que se dice en el ámbito de la escucha del sentido, del mostrar ocultando y ocultar mostrando, todo lo cual remite a la capacidad comprensora fundamental del hombre que quiebra por completo el ámbito categorial de la palabra. El camino místico de Eckhart hacia la Deidad se mueve igualmente en la experiencia del Dios conocido en lo no conocido, la Divinidad más allá de cualquier imagen, representación o aprehensión, una Deidad in-nombrada e in-nombrable, una Divinidad siempre presente pero asimismo oculta en el misterio y en el vacío.

Para Heidegger el ser no puede ser identificado con ningún ente y por lo tanto es necesario, al hacer la pregunta por el ser, plantearse a su vez la pregunta por la nada; al no ser el ser un ente es conveniente identificarlo más bien con la nada; de modo que a partir de esta comprensión ser y nada se pertenecen y se determinan mutuamente. *“El vacío es entonces lo mismo que la nada, es decir, este puro despliegue que intentamos pensar como lo otro en relación a todo lo que viene en presencia y a todo lo que se ausenta.”* (Heidegger, 1990; 99). En efecto, en Heidegger el ser se des-oculta, y al hablar de des-ocultamiento se habla esencialmente de ocultamiento, el ser se presenta, pero tal presencia implica a su vez la ausencia; es así como la nada se constituye en el sentido último del ser, hasta llegar a la afirmación de que ser y nada son lo mismo, en cuanto sobrepasan el ámbito de lo ente.

El pensar heideggeriano, que pretende ser esencial, incluye entonces la nada como aspecto decisivo para experimentar el claro del ser; se trata de no pensar lo ente, de no pensar en la forma representacional, de permanecer a la espera en un

ámbito libre en el que no hay ningún objeto de pensamiento, simplemente se espera en la nada.

*Debo ahora decirles (...) -afirma Heidegger- en qué dirección logré una aclaración de la esencia del pensar. Dado que la espera, sin representar nada, se dirige a lo abierto, intenté desprenderme de todo representar... intenté desprendido de todo representar, permanecer única y puramente confiado a la contrada (Heidegger, 1994<sup>a</sup>; 51).*

*Nada* no se excluye del pensar, por el contrario constituye con el pensar esencial y con el ser una particular unidad de sentido. Heidegger y Eckhart coinciden entonces en atribuir este papel tan positivo y preponderante a la nada y al vacío, Deidad y ser son nada; a su vez la experiencia humana de captación de la revelación de la Divinidad y del ser requieren la no representación y por lo tanto el vacío, en un sentido totalmente propedéutico, como aquello que abre el ámbito libre para la captación de la Deidad y de ser.

En Eckhart no hay un por qué, no hay una razón, no hay un fundamento para el darse de la Divinidad. La Deidad se da porque sí, la razón de su don está en sí mismo. La creación es un darse de Divinidad sin fundamento, por lo tanto se entiende como una emanación desde la plenitud de la Divinidad, en cuanto que Deidad no es, la Deidad se da. Para Eckhart lo referido a la Divinidad no tiene por qué ni para qué. Las cosas de Dios no requieren de razón ni fundamento, son porque son, sobrepasan el límite del dominio, del saber, del raciocinio, tanto en el propio ser de la Deidad como en el hombre, que a pesar de ello intenta atrapar a Dios en cálculos racionales, en definiciones y representaciones, en objetivaciones de su ser, con lo cual el hombre se encuentra bastante lejos de la naturaleza divina; sólo un abandono de las representaciones divinas, es decir de las preguntas y respuestas al porqué de Dios y de lo que a él se refiere abre la dimensión de la presencia del darse de la Divinidad; en el vacío del pensar queda el ámbito de lo sin fundamento. La gratuidad del darse de la Deidad es sin porqué y sin finalidad, sin razón y sin para qué. “*Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo (...) es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues la fecundidad del don no es más que la gratuidad del don (...)*” (Eckhart, 1998; 42).

A su vez, la actitud desprendida y disponible del hombre, el abandono, es sin por qué, no espera de la Divinidad, ni espera en la Divinidad, mucho menos de sí mismo, de las criaturas o de las cosas; es para nada, por nada y hacia nada, es un simple abandono desposeído de objeto, de razón, de voluntad, de dominio, de intención, de ser. De esta manera, un hombre justo es para Eckhart aquél que actúa, vive y es sin



porqué, “*Si quieres ser in-formado en la justicia y transformado en su imagen, no pretendas nada con tus obras y no te construyas ningún porqué*” (Eckhart, 1983; 583) y agrega en otro sermón: “*y así como la vida vive por ella misma y no busca ningún porqué por el cual vive, así también el justo no conoce ningún porqué por el cual haga alguna cosa.*” (Eckhart, 1983; 598). Aunque no haya porqué, brota el ser, surge palabra, germina la vida, emanan Dios y el hombre. Aquel que ha encontrado, vive sin por qué, vive desde la Deidad, es hombre sin serlo; la renuncia deviene vida y ser, en el sentido de eternidad, en el sentido anterior a cualquier creación, en sentido místico y divino.

También Heidegger propone una experiencia de la *verdad* que no necesariamente se basa en fundamentaciones racionales y causales, sino en el ámbito de lo que se oculta y des-oculta, como mostración de sentido. De esta manera, el sentido no se da solamente en fundamentos racionales y, por consiguiente, se constituye en algo móvil, sin fondo fijo, en estado provisional; en fin no se requiere un porqué para poder ser. Heidegger entiende el fundamento no como un principio de causalidad o como un sentido fijo e inamovible de lo que es. Él nos conduce a la experiencia de un pensar en plena movilidad de sentido, en donde no se necesita un por qué para poder ser, sino que se abre un ámbito de libre fluir de lo que es en un dejar ser.

En este punto Heidegger realiza un interesante contraste entre un filósofo y un poeta, entre Leibniz y Angelus Silesius, entre la afirmación categórica “*nada es sin razón*”, del primero, y la enigmática frase del segundo, “*la rosa es sin por qué*”, entre un pensamiento que pide y requiere causas y fundamentos racionales para todo y otro pensar que indica la no necesidad de la causalidad para ser, entre un sujeto que impone la razón como explicación y cimiento de todo y una imagen que muestra la total libertad e independencia de lo que se da con relación a un sujeto que determina e impone (Cf. Mujica, 1995; 43ss). Así, Heidegger acude al verso de Silesius, de indiscutible impronta y tradición eckhartiana, “*la rosa es sin por qué, florece porque florece*” para explicar: “*El porque rehúsa investigar el por qué y, por ende, la fundamentación. Se niega a fundamentar y sondear. Pues el porque es sin por qué; carece de fundamento; es, él mismo, el fundamento*” (Heidegger, 1991; 197).

Finalmente, Eckhart y Heidegger coincidirán en la actitud fundamental que requiere tanto la experiencia de Dios como la experiencia del ser: *gelassenheit*. En los dos casos *gelassenheit*, desasimiento o serenidad, implica despojarse del pensar representativo, del cálculo y de la voluntad manipuladora. Se trata de abrirse al ámbito del libre juego, estar dispuesto para el don, permanecer en quietud alerta ante la experiencia fundamental, estar atento en total despojo a la mostración, a la claridad, al juego entre luz y oscuridad. “*La sabia serenidad jovial es un portal a lo eterno*”, afirma Heidegger (2003). “*Gelassenheit, tanto para Eckhart como para*

*Heidegger, es 'el lugar del nacimiento del Verbo' que, conjugándose en nosotros, nos hace 'adverbios del Verbo', agregaría el Maestro. Que, escuchando serenamente, dejamos que lo que somos sea dicho en nosotros, desde nosotros se diga, diría Heidegger"* (Mujica, 1995; 188).

## La experiencia del Budismo Zen

Aunque sea de modo rápido y a manera de indicación e insinuación quisiera mostrar posibles puentes de conexión entre lo dicho de Eckhart y de Heidegger con la experiencia del Budismo Zen. Un punto por lo menos enlaza fuertemente las tres experiencias. Se trata de una búsqueda de sentido, en caminos y a través de concepciones que toman distancia de lo teórico, lo conceptual y lo discursivo.

Las tres experiencias apuntan, desde sus perspectivas particulares, a una superación de la relación epistemológica sujeto – objeto. Se trata de una experiencia, independientemente de su duración en el tiempo, que implica un cierto desvanecimiento del estado de imposición de conciencia ante una realidad dada, a la vez que una disipación simultánea de esa realidad dada.

*El Zen en efecto, "no es una abstracción; es perfectamente concreto y directo, como el sol lo es para el ojo, pero no se puede encerrar en las categorías de la lingüística. Tan pronto como tratamos de hacerlo desaparece. Por eso los budistas lo llaman 'lo inalcanzable', 'lo inaprensible' "* (Suzuki, 1996; 16).

Se produce así un momento de unidad, no conceptualizable, entre lo que se muestra y sale a la luz y el que percibe, en la misma experiencia; esto "*consiste –para el Zen- en despertar en la mente del discípulo una cierta conciencia que armoniza con la pulsación de la Realidad"* (Suzuki, 1996; 17). Eckhart lo propondrá en términos de unión del fondo del alma con la Divinidad, en donde hay plena unidad. Para Heidegger será la mostración del ser, el acaecer de la verdad, la experiencia de unidad en el ser. Para el Zen, la experiencia del despertar a la realidad vacía del sí mismo, llamada *satori*, situación de vislumbre, de destello y de relámpago que ilumina y que permite reconocer el significado del vivir y el devenir, de la realidad y de la mismidad, del sentido originario y de la libertad plena, todo ello en el marco de las experiencias cotidianas y concretas, en la habitualidad y particularidad de la vida misma.

La mente y el cuerpo del discípulo Zen adquieren un poder para aceptar las cosas como son sin ningún dualismo.

*Sabiendo que su vida es breve, gozar de ellas día tras día, de instante en instante, esta es la vida de 'la forma es la forma y la vacuidad es vacuidad' -que experimenta el discípulo- Cuando llegue el Buda, usted le dará la bienvenida; cuando llegue el diablo, usted le dará la bienvenida. Ummon, el célebre maestro Zen chino, dice: 'Buda con cara de sol y Buda con cara de luna'. Cuando estaba enfermo, alguien le preguntó: - '¿cómo está?'- y él respondió: 'Buda con cara de Sol y Buda con cara de Luna'. Esta es la vida de 'la forma es forma y la vacuidad es vacuidad'. No hay ningún problema. Un año de vida es bueno; cien años de vida son buenos. (Suzuki, 1994; 28s).*

Tal es el estado y la experiencia que alcanza quien realiza las prácticas zen. En la experiencia hay algo desbordante que absorbe por completo al individuo y su situación. Se da así un vacío de sí mismo, además de un vacío de objetividad y de lo que se podría llamar plena conciencia o auto-conciencia. Es un vacío lleno, pleno de sentido y de claridad, al que se llega por una renuncia, que no implica inconsciencia, sino actitud alerta, aunque serena. El vacío del alma para dar paso a la plenitud de Dios en Eckhart, la irrupción del pensar, de la palabra y del ser en Heidegger, el destello en la práctica en el Budismo Zen.

También la experiencia del Zen es inefable. En efecto, resulta imposible e innecesario traducir la experiencia a conceptos, a palabras o a enunciaciones con contenido explicable.

*(...) en el estudio del Zen, la conceptualización debe desaparecer, pues en tanto nos quedamos atrás, en ese nivel, nunca podemos alcanzar el área en la que el Zen tiene su vida. La puerta de la experiencia de la iluminación se abre por sí misma cuando se llega finalmente al punto en que la intelectualización muere (Suzuki, 1996; 21).*

No por ello, por no poder articular nombre para la experiencia o no poder brindar razones claras y precisas o por lo innecesario de la conceptualización de la experiencia, ella misma resulta inexistente, irreal o sin fundamento. Por el contrario resulta más cierta, auténtica, real, clara y fundamentada que cualquier otra experiencia vivida. La experiencia es oscura, pero a la vez clara y pura, manifiesta el sentido del ser a la vez que lo oculta, deja a la luz el sentido del existir así como la nada misma de la existencia.

Como vemos, la nada y el vacío emergen también como aspectos centrales de la experiencia Zen, hasta el punto de que se ha llamado al Budismo Zen Filosofía de

la Nada. El hombre sumergido en el mundo de las cosas, ennegrecido en la rutina práctica de la vida, no ha degustado de la experiencia de la iluminación. Así, cuando se quiere presentar una imagen de lo que significa despertar la verdad del sí mismo en el Zen, se recurre al círculo vacío, lo cual indica, refiere y señala en la imagen, la no imagen, la nada absoluta, el vacío infinito, lo que significa que el verdadero yo emerge en la medida en que se da el desprendimiento absoluto del yo, abandonándose en la nada infinita.

Por ello, en el budismo referirse a la realidad última implica apuntar a la nada y al vacío, ya que tal realidad no es ni esto ni aquello, no es nada objetivo, nada representable con nuestra razón. Sin embargo, nuevamente se requiere superar el pensamiento según el cual nada se refiere a lo contrario a lo que es, al todo, a la plenitud, a la realidad; en Eckhart, en Heidegger y en el Zen, la nada es la realidad misma, y sin nada no es posible la experiencia de Dios, del ser o del vacío, es decir no es posible la experiencia de lo pleno, de lo esencial, de lo verdadero y lo auténtico.

Podría objetarse que la nada en el Budismo Zen es experimentada en sí misma, mientras que en Eckhart y Heidegger apuntan a la comprensión de Dios y del ser, respectivamente. No obstante, llaman la atención y a la vez resultan iluminadoras las palabras de Heidegger puestas en labios de un japonés: “*Aún hoy nos sorprende y nos preguntamos por qué los europeos pudieron caer en la cuenta de tomar la Nada en un sentido nihilista. Para nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra ser (...)*” (Heidegger, 1990; 99).

Por último, el Budismo Zen enseña, más directa y claramente que Eckhart y Heidegger, que la experiencia innombrable puede acontecer, y de hecho acontece, en lo más cotidiano de la existencia, en la charla, en la obra de arte, en la flor, en el árbol, en la nube, en el amor, en la memoria, en la meditación. “*El objetivo de la enseñanza zen consiste en hacernos comprender que el Zen es nuestra experiencia diaria y no algo añadido desde el exterior*” (Suzuki, 1996; 20). Tan sólo se requiere ser asequible, estar abierto, estar presente, ser (...).

## Referencias

- Alain, de Libera (1999). *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Barcelona.
- Ancelet-Hustache, Jeanne (1963). *Eckhart y la mística renana*. Ávila: Aguilar.
- Beuchot, Mauricio (1995). *Aristas de la filosofía medieval*. Barcelona: PPU.
- Eckhart, Maestro (1980). *Obras escogidas*. Barcelona: Visión libros.
- Eckhart, Maestro (1983). *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa.

- Eckhart, Maestro (1998). *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela.
- Eckhart, Maestro (1964). *Die deutschen und lateinischen Werke*. Stuttgart: Obtenido de: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/hegel\\_griegos.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/hegel_griegos.htm).
- Haas, Alois María (2002). *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin. (1969) *Hegel y los griegos*. Buenos Aires: Edición de Revisión Fenomenológica.
- Heidegger, Martin (1990). *La Palabra*. En: *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Del Serbal.
- Heidegger, Martin (1994<sup>a</sup>). *Debate en torno al lugar de la serenidad*. En: *Serenidad*. Barcelona: Del Serbal
- Heidegger, Martin (1994<sup>b</sup>). *Poéticamente habita el hombre*. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin (2000<sup>a</sup>). *Epílogo a ¿Qué es Metafísica?* En: *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin (2000<sup>b</sup>). *Hegel y los griegos*. En: *Hitos*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, Martin (2003). *Camino de campo*. Barcelona: Herder.
- Mujica, Hugo (1995). *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Suzuki, Daisetz (1996). *El Zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós.
- Suzuki, Shunryu (1994). *Mente de Zen, Mente de Principiante*. Buenos Aires: Troquel.
- Ueda, Shizuteru (2004). *Zen y Filosofía*. Barcelona: Herder.

