

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

## **Heidegger Absconditus:**

Pues tal como comenzaste, tal permanecerás

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía

Autor:

Maximiliano Jarpa

Profesor:

Cristóbal Holzapfel

**2004**

Martin Heidegger desea reestructurar la filosofía occidental determinada por la tradición metafísica. En esta tarea se siente obligado a utilizar un lenguaje desvinculado de toda identificación conceptual onto-teológica, situación que lo induce a forzar al máximo la etimología, inventa palabras y formas verbales, abusa de la tautología, atropella la sintaxis, utiliza los dos puntos para acercar la contradicción y disecta el sentido de las palabras mediante el guión. Usos reiterados donde el texto se hace árido, abstracto, críptico y hermético. Una forma de hacer filosofía que para sus más fanáticos admiradores demuestra la genialidad y rigurosidad del maestro, pero que para sus detractores es simplemente una filosofía indescifrable colmada de una jerga grandilocuente.

La tesis de este trabajo, se encuentra en una posición intermedia frente a estas dos apreciaciones. Por un lado, reconoce la genialidad, en especial cuando interpreta el sentido último de la filosofía griega y el decir poético, y por otro, advierte una oscuridad manifiesta, pero que no necesariamente debe entenderse como burda charlatanería. El sello característico de la filosofía de Martin Heidegger se encuentra determinada por una doble operación de encubrimiento religioso:

a) La muerte de Dios y herencia eminentemente religiosa, son dos fenómenos de los cuales Heidegger nunca logra desligarse completamente. Esta pérdida de certidumbre lo obliga a buscar nuevos sustitutos, otros “venerables inicios”;

b) la ruptura oficial con el cristianismo y compromisos políticos, lo obligan a encriptar el decir de otros pensadores y sistemas religiosos, en especial los místicos del Rin, el taoísmo y el budismo Zen.

# Introducción desde Dios

Martin Heidegger nació el 1889, en Messkirch, un bucólico pueblo de la Alemania central, donde su padre oficiaba de capellán en la iglesia católica de San Martin. Cuando no jugaba con su hermano en el jardín de la casa que comunicaba con la iglesia, ayudaba a su padre en las labores de capilla, haciendo las veces de monagillo, recolectando flores para el servicio o tocando las siete campanadas que establecían el quehacer del pueblo. Educado bajo estrictos preceptos católicos, fue parte de una familia conservadora, leal a la Iglesia durante la controversia que siguió al Concilio Vaticano I, lo que hizo de él un niño piadoso predeterminado para el sacerdocio. Una vez concluida su educación primaria, con la ayuda del párroco de la Iglesia, recibe ayuda económica para concluir sus estudios en los internados católicos de Constanza y Friburgo (1903-1909), dependencia económica que se haría extensiva para financiar sus estudios de teología mediante la beca *Schatzler* que obligaba a los beneficiados a presentar una tesis doctoral sobre Santo Tomás de Aquino.

De acuerdo a lo previsto, el 30 de Septiembre de 1909, ingresa al noviciado de la Compañía de Jesús, en Tisis, Austria, el mismo que tiene que abandonar a las pocas semanas por problemas de salud. Concluida su educación media (*Gymnasium*) se dedica a estudiar teología y filosofía en la ciudad de Friburgo (1909-1911), época en que aparecen sus primeras publicaciones en el diario ultra conservador *Der Akademiker*, donde escribe sobre la perenne sabiduría católica y los peligros del “modernismo”.

¿Y tú deseas una vida espiritual? ¿Deseas alcanzar tu felicidad? Entonces muere, mata lo fundamental de ti, trabaja con la gracia sobrenatural y resucitaras.<sup>1</sup>

A los 23 años, producto de una crisis personal, suspende los estudios que conducen al sacerdocio, se matricula en la Universidad de Friburgo en las facultades de matemáticas, física y química, decidiéndose finalmente por la filosofía donde sobresale por su inteligencia y celosa confesión católica, al grado que al poco tiempo se le ofrece la ayudantía del curso

---

<sup>1</sup> *Martin Heidegger, between God and Evil*; Rüdiger Safranski, página 23, citas de *Der Akademiker*. Harvard University Press.

Filosofía Cristiana, cátedra que le atrae, a la cual postula más tarde, pero que finalmente le sería denegada.

En 1916, entrega su disertación final sobre Duns Scotus, *De modis significandi sive Gramática speculativa*, un análisis de la escolástica medieval desde los fundamentos de la lógica moderna y la refutación del psicologismo hecha por Husserl. Lo novedoso de esta disertación, no estaba tanto en sus aspectos lógicos o racionales, sino en su aspecto vivencial, aquello que Dilthey llamaba la “experiencia de vida” medieval, fenómeno que Heidegger resalta argumentando que la filosofía y teología medieval proceden de una experiencia existencial concreta porque esas teorías eran una expresión de la “relación del alma con Dios”. Para comprender este mundo, es necesario poner atención a la moral y al misticismo medieval, y de manera muy especial a Meister Eckhart, para quien el alma se encuentra constituida desde su trascendencia hacia Dios, idea que tiene su correspondencia metafísica en la noción de que el intelecto posee una predisposición armónica [*convenientia*] hacia el Ser. Desde este significado viviente del misticismo medieval, Heidegger emprende su primer esfuerzo destinado a superar la tradición conceptual de la metafísica, la misma que se había alejado de las raíces existenciales y la experiencia dadora de vida del cristianismo.

El 19 de enero de 1919, Heidegger le escribe una carta al sacerdote y amigo que lo había casado, el teólogo Engelbert Krebs, donde le confiesa que el catolicismo “se le ha hecho problemático e inaceptable”.

En los pasados dos años, en que he intentado clarificar mi posición filosófica... me han llevado concluir que estuve obligado por alianzas extra filosóficas, que no pueden garantizar la debida independencia de convicción y doctrinal. Conocimientos epistemológicos, aplicados a la teoría del conocimiento histórico, han hecho el *sistema* del Catolicismo problemático e inaceptable para mí –pero no el Cristianismo per se o la metafísica, este el último no obstante desde. Yo creo que he sido afectado profundamente.... por los valores que engloban el Catolicismo medieval.... Mis estudios fenomenológicos de la religión, que se basarán fuertemente en la Edad Media.... Demostrarán de que al modificar mi posición fundamental no estoy sacrificando objetividad o capacidad de juicio, o la alta estima que tengo por la tradición Católica, a favor de las displicentes e intempestivas diatribas de un apostata... Es difícil vivir la vida de un filósofo; la veracidad interna hacia un mismo y hacia aquellos a los cuales uno supuestamente va a enseñar requiere sacrificio y luchas, las cuales nunca conocerá el académico pendenciero. Creo que yo tengo un llamado interno hacia la filosofía, y que respondiendo al llamado a través de la

investigación y la enseñanza, voy hacer todo lo que este en mi poder para ampliar la vida espiritual de los hombres y trabajar bajo la mirada de Dios.<sup>2</sup>

A partir de ese momento, Heidegger abandona la lógica en favor de la historia, el dogmatismo teológico por la hermenéutica de la realidad y la teología por el Nuevo Testamento. Inspirado en Lutero, Kierkegaard, y en menor medida por San Agustín y San Pablo, intenta recuperar el sentido ontológico subyacente al andamiaje teológico de las sagradas escrituras.<sup>3</sup> La antigua cosmogonía medieval se hacia insostenible, lo importante era rescatar su preocupación por la realidad de la existencia.

Desde este punto de vista, *Ser y Tiempo*, representa una continuidad destinada a fundamentar los postulados sobre los cuales se desenvuelve la vida, el estar-en-el-mundo del *Dasein*. Sin definir cual es el modelo sobre el cual se deberá estructurar la existencia, no hay ningún pronunciamiento concreto que privilegie un determinado modo de vida, el ideal de vida griego no es menos “primordial” que el cristiano, ambos sirven por igual para iniciar la deconstrucción de la existencia. Es justamente, este intento por desvincular a la vida humana de toda mitología, lo que lleva al teólogo, Rudolff Bultmann, a sostener que el gran mérito de *Ser y Tiempo*, es haber puesto al descubierto la verdadera estructura de la existencia religiosa, independiente de cualquier cosmovisión mítica. La tarea de la teología, debe estar encaminada a desmitologizar los evangelios canónicos, es necesario recuperar el vivo mensaje del cristiano [*kerygma*], la conversión existencial [*metanoia*], y el ser auténtico del *Dasein* frente a nuestra finitud y culpa.<sup>4</sup>

La filosofía, como ciencia del Ser, difiere absolutamente de la teología, que es una ciencia óptica de una región entitativa particular y no del Ser universal. La teología es una ciencia positiva que se relaciona con una entidad positiva, un *positum* que en la teología cristiana se transforma en “Cristiandad”, un modo de existir particular que se pone en movimiento con la cruz del Cristo crucificado. Fundamentada a partir de la fe, la Iglesia puede hacer caso omiso de la filosofía porque solamente requiere de la cruz y el pecado. Estas opiniones, aparentemente ateístas, pierden su neutralidad ontológica a partir de 1928, cuando Heidegger

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, página 108.

<sup>3</sup> *Demythologizing Heidegger*; John D. Caputo, página 172. Indiana University Press.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, página 173.

se transforma en un abierto antagonista del cristianismo y en particular de la Iglesia Católica. Si antes pensaba que el ideal griego y cristiano -en su historicidad concreta- ejemplificaban estructuras universales de una existencia real, en la década del 30 el cristianismo pasa a representar una decadente caída alejada de la experiencia griega primordial. El cuestionamiento de la filosofía, no puede ser una fe que cesa de cuestionar.<sup>5</sup>

Aquel que, por ejemplo tiene la Biblia por revelación divina y por verdad, obtendrá la respuesta ya antes de todo preguntar de esta pregunta: “¿Porqué es el ente y no más bien la nada?” y esa respuesta será: el ente, en tanto no es Dios mismo, es creado por él. [.....] Quien se halla en el terreno de la fe, ciertamente puede seguirnos y realizar con nosotros, en cierta manera, el preguntar de nuestra pregunta, pero no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente, con todas las consecuencias de este paso..... Aquella fe que no se expone constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no es tal fe sino una comodidad y un compromiso consigo mismo de atenerse a lo venidero a la doctrina como a algo en cierto modo ligado a la tradición.

[.....] Una “filosofía cristiana” es un hierro de madera y un malentendido. Ciertamente existe una elaboración intelectual e interrogativa del mundo experimentado como cristiano, es decir, de la fe. Pero esto es teología. [.....] Para la fe cristiana originaria, la filosofía es una necesidad. Filosofar significa preguntar: “¿porqué es el ente y no más bien la nada?”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, página 175. Hay varios testimonios que corroboran este cambio de actitud, donde las reflexiones en torno a Kierkegaard, Lutero, San Agustín y Aristóteles, son reemplazadas por constantes lecturas de Nietzsche. Un fenómeno que coincide con su llegada a la Universidad de Friburgo, donde las autoridades comenzaban a mirar con desdén todo lo que tuviera una raíz judeo-cristiana. Heidegger radicalizó tanto su postura hacia los católicos, que los más benévolos hablan de un abierto antagonismo, y los más críticos, de una encubierta persecución. Desde su nueva posición como catedrático no aceptó a los jesuitas que postulaban al doctorado, y a otros estudiantes, como Max Muller, los trató excesivamente mal. Cuando estos alumnos entregaban sus disertaciones, bajo el patrocinio de Martin Honecker, titular de la cátedra de Filosofía Cristiana, los trataba con distancia y desprecio, argumentando que eran trabajos confesionales, no filosóficos. Posteriormente, cuando Honecker murió en 1941, Heidegger se preocupó de abolir dicha cátedra. La misma a la cual había postulado con anterioridad.

<sup>6</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 16. Editorial Gedisa.

El creyente no tiene la pasión o la honestidad personal para entregarse al abismo de la cuestión del Ser, si antes dejaba abierta la posibilidad para que un creyente cuestionara desde la fe, ahora estaba oponiendo la fe a toda cuestionabilidad.

Es cierto que ahora se publican libros con el título “¿Qué es el hombre?” Pero la pregunta sólo figura en las letras de las cubiertas. No se pregunta, pero no porque de tanto escribir simplemente se haya olvidado el preguntar sino porque ya se posee una respuesta a la pregunta y precisamente una respuesta que al mismo tiempo dice que, en realidad, no se debe preguntar. El hecho de que alguien crea en las proposiciones que enuncia la Iglesia católica es asunto de cada uno y no es lo que discutimos aquí. Pero el que se imprima en las cubiertas de los libros la pregunta ¿Qué es el hombre? aunque no se pregunte, porque no se quiere y no se puede preguntar, es un procedimiento que de antemano pierde todo derecho a ser tomado en serio.<sup>7</sup>

Aunque en la *Introducción a la Filosofía* (1935), esta aludiendo al exitoso libro, *¿Qué es el hombre?*, del teólogo, Theodore Haecker, lo relevante es que por primera vez, sostiene la profunda incompatibilidad existencial entre el verdadero cuestionamiento filosófico y la fe del creyente.

Alejado del Dios de la Biblia, su pensamiento comienza a nutrirse de los dioses griegos. En consonancia con la época y sus intereses por lograr una posición preeminente al interior del aparato cultural de Alemania, Heidegger se siente convocado por un espíritu más radical, capaz de generar vida y poder [*Macht*], los sonos obligan a develar el misterio del Ser desde la “trinchera de la muerte”. La tarea ya no viene asignada por la Providencia, sino por el destino griego, el mismo que es transferido a los alemanes, el único pueblo capaz de escuchar el llamado a engrandecer el alma humana. A partir de ahora, el espíritu radical griego será el mejor aliado espiritual de la *Geist* alemana, cualquier otra idea, incluida la fe cristiana, deberá ser mirada como una fuerza contrarrevolucionaria que atenta contra el designio de la “renovación” Nacional Socialista. Sin embargo, los teólogos cristianos y protestantes, no se dejan engañar, más allá de las circunstancias políticas, Heidegger pasa a ser una fuente de inspiración inagotable para interpretar la nueva vida del cristiano. Forzado por su intención de

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, página 17.

esconder el origen de la operación estaba helenizando y secularizando una concepción bíblica de la salvación.<sup>8</sup>

En la década del 30, Heidegger comienza a desencantarse paulatinamente de la política y del nazismo, lo que no necesariamente se traduce en un desinterés por el poder. Luego de abandonar el rectorado de la Universidad de Friburgo (1934), se entusiasma con la posibilidad de presidir una academia de docentes que se estaba gestando desde Berlín, promueve su candidatura y finalmente es rechazado por las más altas autoridades del partido. Un desencanto manifiesto, que además lo alerta sobre el grado de confianza con que cuenta al interior del nazismo, pero que suple aceptando el ofrecimiento de incorporarse a un comité de la Academia de Derecho Alemán (1934-1936)

Con posterioridad a la debacle de post guerra, el eco belicista desaparece en favor de una postura existencial menos comprometida, el hombre debe buscar una relación armónica con los dioses, la tierra y el cielo. Asediado por los juicios de des-nazificación, el filósofo se recluye en el abismo de una depresión y se dispone a buscar nuevos horizontes en la traducción del *Tao Te King*. Heidegger, al igual que el Ser se oculta. Con la *Carta al Humanismo* (1947) y *Serenidad* (1955), irrumpe un renovado Heidegger al escenario de la filosofía, apagada la ígnea lucha [*Kampf*] de Heráclito, el mágico poderío de la voluntad cede ante el humilde “dejar ser” de la *Gelassenheit*.

Junto con radicalizar su crítica a la tradición metafísica pareciera encontrar consuelo en la poesía de Trakl y Hölderling donde el decir del habla se confunde con el origen del Ser. El

---

<sup>8</sup> *Demythologizing Heidegger*; John D. Caputo, página 179-181. Indiana University Press. A partir de 1930, incluso cuando era abiertamente hostil a los estudiantes de teología, Heidegger tuvo una decidida influencia en los teólogos. Una serie de luminarias escucharon sus clases magistrales, en especial los jesuitas alemanes Max Muller, Gustav Siewerth, Johannes Lotz y Karl Rahner. Rahner sostuvo que el cuestionamiento, como apertura radical a la cuestión del Ser, representaba el dinamismo o *momentum* de la mente hacia Dios. Utilizando las ideas de Heidegger -la temática del habla y la escucha, el llamado y el requerido- argumentaba que el creyente se encuentra ontológicamente dispuesto a la revelación, que existe una cierta estructura en el Dasein en virtud del cual se encuentra abierto a ser llamado por el Ser. Una estructura ontológica -expuesta en los escritos de Heidegger- que articulaba las condiciones de posibilidad para ser llamado por el mismo Verbo, el que el padre habla a la humanidad.

poeta es fuente inspiradora, representa un saber que supera a la filosofía, porque la experiencia del lenguaje que hace el poeta es mucho más profunda y clarividente que el pensar metafísico.

[.....] Por poesía estamos ahora, con todo, entendiendo ese nombrar fundador de Dioses y fundador también de la esencia de las cosas. “Morar poéticamente” significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas. “Poética” es, en su fondo, nuestra realidad de verdad; lo cual viene a decir: que estar fundada y fundamentada no es mérito suyo; es un don.<sup>9</sup>

Lo esencial se esconde, el pensamiento no puede con el Ser, es él quien se devela al hombre, sólo cabe esperar su llamado y solicitud. El mismo pensar es una gracia, un evento que se hace presente y acontece, no depende de nosotros pensar la verdad, sólo cabe crear las condiciones adecuadas para escuchar el “llamado” que facilita la sintonía entre quien requiere y el requerido.

A partir de ahora, pareciera que Martin Heidegger busca nuevas perspectivas, todavía es posible señalar lo religioso desde una dimensión más amplia, ajena a toda Iglesia, los dioses deben pensarse libre de toda representación cultural, ajenos de la teología y metafísica. En consonancia con Holderling, lo divino no es el algo situado en el más allá sino aquello que puede transformar la realidad del hombre y entorno, una aventura intensa, despierta y abierta hacia el mundo: el júbilo de estar-en-el-mundo.<sup>10</sup> La inicial “autenticidad” de la década de *Ser y Tiempo* donde el Dasein atiende con esmero a su “relación con el Ser” (*Besug zum Sein*), deviene en una disposición para estar abierto hacia la maravilla abismal del mundo, dispuesto hacia la Apropriación que relaciona en un todo único a la tierra, el cielo, los mortales y lo relación divino.

El Heidegger que añora a los dioses idos y los por venir, donde el esfuerzo por develar el misterio de aquello que permanece oculto, termina invariablemente en las inmediaciones de la religión y la larga tradición onto-teológica alemana. Un entorno intelectual, que en buena medida concuerda con las perspicaces aprehensiones que Friedrich Nietzsche tenía respecto la filosofía alemana.

---

<sup>9</sup> Hölderling y la esencia de la poesía; Martin Heidegger, página 31. Editorial Anthropos.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *between God an Evil*; Ruger Safranski, página 286.

En Alemania me entienden enseguida cuando afirmo que la sangre de teólogos ha corrompido la filosofía. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana, y el propio protestantismo su pecado original. [.....] No hay más que recordar el “Seminario de Tubinga” para comprender lo que es, en esencia, la filosofía alemana: una teología embustera.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> *El Anticristo*; Friedrich Nietzsche, página 37. Ediciones y Distribuciones Mateo.

# La proposición del fundamento

Que la filosofía de Heidegger se avecina al misticismo, no es nada nuevo, tanto que él mismo buscó aclarar esta eventual aproximación. La primera y más seria de ellas se encuentra en sus lecciones sobre *Nietzsche*, cuando critica al misticismo como lo contrario de la metafísica: “... se buscan salidas hacia alguna cosa recóndita y suprasensible. Se huye hacia la mística (la mera imagen contraria de la metafísica) o, puesto que se permanece en la actitud del cálculo, se apela a los “valores”.<sup>12</sup> Algo análogo expresa en *La Proposición del fundamento*, cuando advierte que el retiro del Ser no puede ser confundido con una “obscura” aseveración mística.

Este hablar acerca de la retirada seguía siendo cosa oscura y sonaba en no pocos oídos como una afirmación mística, de ninguna manera asentada en la cosa.<sup>13</sup>

Por otro lado, cuando en esa misma obra, alude al poema de Angelus Silesius reconoce “una mística grande” y a Meister Eckhart como uno de sus exponentes más excelso. En definitiva, Heidegger, tiene una posición ambigua, por una parte, reconoce un misticismo genuino y grandioso, y por otra, previene sobre el riesgo de caer en el irracionalismo, por lo demás el misticismo no puede representar una alternativa para superar la metafísica, es parte de ella y sólo es la otra cara del mismo cuño.

Un buen inicio para indagar sobre el misticismo, es *La Proposición del fundamento* (1957). Una obra importante para entender el pensamiento de Heidegger, por dos razones fundamentales:

a) *La proposición del fundamento*. Este estudio sobre el principio de razón suficiente desarrollado por Leibniz, es una crítica a toda la tradición occidental, y de manera muy particular a la metafísica. Este principio, no es propiedad de Leibniz, sino una expresión de una misión o destino [*Geschick*] del Ser que habla a través del tiempo y se manifiesta en el pensar de toda la modernidad. Esta exigencia por sustentar la verdad bajo los postulados de la

---

<sup>12</sup> *Nietzsche II*; Martin Heidegger, página 28. Ediciones Destino.

<sup>13</sup> *La Proposición del Fundamento*; Martin Heidegger, página 174. Ediciones del Serbal.

razón, es una pretensión que se encuentra en los orígenes mismos de la filosofía, y de allí que la proposición del fundamento, *nihil est sine ratione*, pueda asentarse como el modo de pensar del hombre occidental.

b) *El misticismo occidental*. Para desarrollar su crítica al *principium rationis*, Heidegger se apoya abiertamente en el misticismo. Luego de analizar los versos del poeta místico Angelus Silesius, sugiere dar un salto [Satz] invocando un nuevo modo de razonar, un “pensar esencial” [*wesentliches Denken*] encaminado a suplantarse el pensar representacional [*vorstellendes Denken*] que inquiere sobre él “para que” y él “porqué”.

Aunque en las primeras lecciones Heidegger deja entrever que estamos frente a ese tipo de proposiciones que por su cercanía y familiaridad parecen claras y evidentes, lo cierto es que luego de un somero análisis uno se encuentra ante la más “enigmática” de todas las proposiciones. La proposición *nihil est sine ratione* conduce a movimientos en círculos, porque en tanto “proposición fundamental de todas las proposiciones”, es ella misma el fundamento de otras proposiciones. ¿Sí hay un fundamento para la proposición del fundamento, donde se encuentra el fundamento de esta proposición? Al expresar que la proposición del fundamento carece de fundamento, estamos ante la paradoja de que la misma aseveración *nihil est sine ratione*, carece de razones, no tiene fundamento, vale decir “el *principium rationis* no es otra cosa que la *ratio rationis*: el fundamento del fundamento”.<sup>14</sup>

Esta proposición también se puede vincular al principio de causalidad: “no hay efecto sin causa”. Ante esta versión breve de la proposición, Leibniz añade otra diciendo que “hay dos principios supremos para todos los raciocinios, a saber el principio de contradicción y el principio *reddendae rationis*”. Con este nuevo agregado, Leibniz está expresando que el *principium rationis* es *principium reddendae rationis*, lo que equivale a decir que el principio “vuelve a dar el fundamento”, porque cada verdad debe estar sustentada por razones y es necesario “demostrarlas” desde la *cognitioni*.

Enfrentado a esta extraña situación, Heidegger se formula tres preguntas fundamentales:

1. ¿El fundamento que hay que volver a dar, es fundamento de que? Es fundamento de lo que Leibniz entiende por verdad: una proposición verdadera, el juicio correcto que sostiene la adecuada conexión entre el sujeto y el predicado, entre el enunciado y aquello que se enuncia.

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, página 40.

2.-¿Porque hay que volver a dar el fundamento? Porque es menester dar cuenta de las proposiciones, es necesario probar su corrección, de lo contrario serían proposiciones huecas, sin suelo ni soporte. Insostenibles. Un juicio es verdadero cuando se puede dar cuenta de él mediante razones.

3.- ¿A donde viene retrotraído el fundamento? Al hombre, dice Heidegger, porque es él quien enjuicia y determina los objetos mediante su modo de representar. El sujeto es un ente aislado que se relaciona con el mundo en tanto pueda representar esa realidad externa mediante juicios y conceptos. Es necesario otorgarle al sujeto una razón suficiente para asegurarle que sus representaciones son en verdad genuinas, que efectivamente “representan” el mundo.

La fortaleza del *principium* radica en que termina por transformarse en el fundamento de todo lo existente, de todo lo que es. Todo debe ser fundamentado. Esta es la inexorable exigencia bajo la cual se encuentra el mundo moderno, el quehacer científico, el imperio de la información, estructuras económicas y productivas, educación, informática, cultura y relaciones humanas. Vivimos dando razones. ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Donde? ¿Cuanto? ¿Por qué? El ente tampoco escapa al poder del fundamento, en este caso, exige que el fundamento entregado sea “competente”, porque el objeto necesita de suficiencia [*sufficere*], eficiencia [*efficere*] y perfección [*perfficere*] para consolidar su existencia y lograr su propia plenitud. Una formulación nada trivial, si entendemos que con esto se aporta el fundamento a la tecnología y se “acuña la tendencia capital de aquello que, pensado de manera suficientemente amplia, podríamos llamar la metafísica de la era moderna”.<sup>15</sup>

Hasta el momento, el análisis de Heidegger sobre la proposición del fundamento, destaca tres modalidades, que se reformulan del siguiente modo: nada es sin fundamento, nada es en tanto no sea fundamento y nada es en tanto no posea una razón suficiente. Pero luego de esta exhaustiva deconstrucción Heidegger duda que el camino escogido sea el más adecuado para alcanzar lo esencial del *principium rationis*.

Si perseveramos en esta vía del pensar; pronto vemos, con precisión algo mayor; dos cosas distintas: una, que nuestro representar científico-técnico habitual no basta para alcanzar la comarca de la proposición del fundamento y percibir alguna cosa en su interior; otra, que la doctrina filosófica de las

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, página 69.

proposiciones fundamentales supremas, en cuanto principios inmediatamente evidentes, rehuye enfrentarse a las preguntas decisivas del pensar.<sup>16</sup>

Para superar este pensar calculante [*Rechnung*], el pensamiento debe dar un “salto” que sea capaz de conducirnos a una comarca donde se pueda escuchar atentamente lo más esencial del principio de Leibniz. Para avanzar es menester una “meditación” que tenga lugar en y a través del lenguaje, en aquella región donde el lenguaje habla a quien pueda atenderlo “a la espera de la llegada de la esencia del pensar”.<sup>17</sup> Finalmente, Heidegger, introduce una fórmula abreviada del principio que dice al unísono: “nada *es* sin fundamento” y “nada *es* sin porque”. Un recurso instrumental, que le permite introducir los versos de Angelus Silesius, una “fuente de peso” que si bien puede venir abalada por los juicios positivos de Hegel y de Leibniz, no lo libera del estigma de ser un poeta-místico, paradójicamente, los mismos que se aventuran a cuestionar los postulados de la filosofía y la razón.

La rosa es sin porqué; florece porque florece,

No cuida de si misma, no pregunta si se la ve.<sup>18</sup>

A partir de este momento, con la obertura del autor del poema *El peregrino querubínico*, Heidegger no sólo comienza a socavar el sustento mismo del principio *nihil est sine ratione*, sino que además señala el nuevo camino de su filosofía.<sup>19</sup> Este “florece porque florece”, no significa que la rosa carezca de fundamento, solo basta considerar las innumerables razones que pueden aportar ciencias como la biología y la botánica. Pero el poeta no asevera que la flor florece sin una causa, está diciendo que la rosa florece sin un porqué. Una diferencia importantísima que obliga a distinguir entre el “porqué” y el “porque”.

“Porqué” y “porque” significan cosas diferentes. “Porqué” es la palabra para la pregunta por el fundamento. El “porque” contiene un apuntar, un apuntar que

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, página 70.

<sup>17</sup> *Serenidad*; Martin Heidegger, página 51. Ediciones del Serbal.

<sup>18</sup> *La Proposición del Fundamento*; Martin Heidegger, página 71. Ediciones del Serbal.

<sup>19</sup> *The mystical element in Heidegger's thought*; John D. Caputo, página 48. Fordham University Press.

responde, dirigido al fundamento. El porqué busca el fundamento. El porque lo aporta.<sup>20</sup>

La rosa tiene un porque, pero no tiene un porqué. Se beneficia del fundamento pero lo desconoce, no tiene nada que demostrar porque no cuestiona su lugar en el mundo, tampoco requiere justificación y no duda, segura de sí no pretende probar nada y no necesita ser emplazada. Su eficiencia, perfección y suficiencia hablan por sí sola. La rosa existe, *sin reddere rationem*. No necesita entregar un fundamento de su florecer, tampoco pregunta porque florece: “No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”.<sup>21</sup> Una situación del todo extraña al hombre, constantemente determinado por el emplazamiento, pero que en su ser más esencial es igual a la roza, porque no tiene un porqué.

Lo no dicho en la sentencia -y de eso depende todo- dice más bien, que el hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo es, como la rosa, sin porqué.<sup>22</sup>

Con dicha sentencia, que no pasa de ser una mera insinuación, Heidegger está diciendo algo en extremo fundamental, al grado que la respuesta queda en suspenso a la espera de un desarrollo ulterior: “no podemos seguir yendo tras los pasos de este pensamiento”.<sup>23</sup> ¿Cumple Heidegger lo prometido? No, sí esperamos una respuesta del tipo *principium reddendae rationis*. Sí, en tanto señala hacia un lugar, al igual que el poeta místico, que se encuentra fuera del principio de razón suficiente, invitación nada fácil de aceptar porque el hombre de acuerdo a la antigua definición sigue siendo el animal *rationale*. Además, sugerir que hay una región donde no tiene sentido inquirir por razones, es aventurado, especialmente para la filosofía porque su pensar puede confundirse con misticismo, teología negativa, irracionalismo, nihilismo. Tal como decía Leibniz, del propio Angelus Silesius:

Hay en estos místicos algunos pasajes extremadamente osados, llenos de metáforas y que casi inclinan al ateísmo, como yo mismo he observado a veces

---

<sup>20</sup> *La Proposición del Fundamento*; Martin Heidegger, página 73. Ediciones del Serbal.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, página 74.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, página 75.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, página 75.

en las poesías alemanas -por lo demás bellas- de un cierto Johannes Angelus  
Silesius...<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, página 71.

# Angelus Silesius y Eckhart

Al introducir los versos de Silesius, que entendemos como un vuelco fundamental en todo su pensamiento, Heidegger esta expresando que el hombre sólo podrá llegar a tomar contacto con su naturaleza más esencial [*Wesen*] cuando aprenda a pensar [*Denken*] y vivir como la rosa. Sin un porqué.

Las ideas matrices del poema de Silesius derivan en buena parte del pensamiento místico de Eckhart. La rosa del poema es el alma de Eckhart y su mayor obligación es entregarse a su benefactor porque solo así podrá recibir a Dios, el alma debe abrirse a Dios tal cual lo hace la rosa, de lo contrario, permanecerá encerrada en la estrechez de su egoísmo. Tal como la rosa abre su naturaleza para facilitar el trabajo de la primavera, otro tanto hace el alma cuando renuncia a su voluntad y se entrega por entero a la obra de Dios. Una actitud del alma, que Angelus Silesius -siguiendo la larga tradición de los místicos del Rin- denomina *Gelassenheit*, la consumada resignación que facilita su grandiosa plenitud. Aquí las dependencias con Eckhart son evidentes, porque Angelus Silesius, no sólo toma prestado el término *Gelassenheit*, sino que también utiliza el recurso del “sin porqué”.

No hay que comprender a Dios ni considerarlo como algo ajeno a mí, sino como mi bien y como aquello que es en sí mismo; no se debe servir ni obrar según un porqué, ni por Dios, ni por su honor propio, ni por nada que sea ajeno, sino únicamente por aquello que en sí mismo es su propio ser y su propia vida.<sup>25</sup>

El mismo “sin porqué” que posteriormente utilizará el propio Heidegger para debilitar el principio de Leibniz, y la clave para el vivir más esencial del hombre.

A pesar de no haber ninguna mención explícita en el poema, es evidente que Johannes Scheffler, Angelus Silesius, (1624-1677), se nutre de Eckhart. Mutismo bastante comprensible si consideramos que éste último había sido condenado por herejía el año 1329 y que el mismo Silesius se había convertido al cristianismo luego de una ardua disputa con la Iglesia Luterana por el exacerbado contenido místico de sus libros. Desgraciadamente, no

---

<sup>25</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 55. Editorial Ciruela.

puede decirse lo mismo de Heidegger, porque sus escuetas palabras en referencia a Eckhart no bastan como reconocimiento de aceptarse la vasta influencia que tuvo en su pensar.

Toda la sentencia está construida de una manera tan asombrosamente clara y concisa, que uno se inclinaría a pensar que a la mística grande y autentica le conviene la nitidez y la profundidad extremas del pensar. Y ésa es la verdad. El maestro Eckhart da testimonio de esa verdad.<sup>26</sup>

La rosa de Silesius se encuentra influenciada por el modelo de Dios y del alma de Eckhart, su florecer “sin un porqué” ejemplifica la *plenitudo esse* de Dios y el actuar espontáneo de la divinidad en el alma. Una figura bicéfala que también le servirá a Heidegger como modelo del Ser como y el Dasein.

*Modelo del Ser.* Cuando la rosa “florece porque florece”, Heidegger entiende que su “florecer es un simple brotar desde sí misma”. El florecer de la rosa no tiene el carácter de interpelación que exige la entrega del fundamento, de lo contrario, significaría que la rosa estaría obligada a entregar los fundamentos de su florecer, pero la rosa florece porque florece. Este florecer que es un simple brotar desde sí misma, es como una lámpara que ilumina para mostrar su hermosura, una belleza, que no debe entenderse como una propiedad que adorna al ente, sino como el supremo modo del Ser. Desde el Ser las cosas adquieren una nueva luminosidad: “Que la belleza sea una manera suprema de ser quiere decir aquí: el brotar de sí y parecer puros”.<sup>27</sup> Algo que los presocráticos llamaban *Physis* y que después equívocamente se tradujo por Naturaleza. La rosa de Silesius es la lámpara que alumbra la presencia de Dios: “La rosa que con ojo mortal yo miro, florece en Dios a través de toda la eternidad”. Posteriormente, Heidegger dirá algo bastante parecido cuando alude a una pintura de Van Gogh, el templo griego o un recipiente de vino, “cosas” que pueden revelar el evento de la verdad cuando se fusionan en un todo armónico y único; la tierra, el cielo, lo divino y los mortales. Eckhart, por su parte, sostiene que la imagen no es por sí misma, ella recibe su imagen de Dios, quien en forma exacta refleja lo más noble de la naturaleza divina.

En el mismo sentido en que la imagen es percibida por el ojo, no procede del ojo y no tiene ser en el ojo, sino que se debe solamente a aquello de lo que es imagen y le pertenece totalmente. Por eso no es ni por sí misma, sino que

---

<sup>26</sup> *La Proposición del Fundamento*; Martin Heidegger, página 73. Ediciones del Serbal.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, página 100.

procede propiamente de aquello de lo que es imagen y le pertenece totalmente y de él recibe su ser y es el mismo ser.<sup>28</sup>

*Modelo del Dasein.* El Dasein al igual que la rosa carece de un porqué. Al vivir sin porqué es reclamado por el Ser al lugar donde preserva su verdad. Cuando el Dasein suspende el pensar calculante aporta las condiciones favorables para que el Ser se deleve, de lo contrario permanecerá “cerrado” por las exigencias impuestas desde el sujeto. El desapego [*Abgeschiedenheit*] y la serenidad [*Gelassenheit*] de Eckhart facilita que Dios entre en al alma para transformar la vida de las criaturas. La vía de la Serenidad y el vivir sin un porqué de Heidegger, pone al Dasein en sintonía para que el Ser sea. Tanto el alma como el Dasein son admitidos [*enlassen*] a una región donde no hay cabida para las racionalizaciones, ajeno a los criterios del *principium* los entes resplandecen desde el fondo de Dios y del Ser.

---

<sup>28</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 63. Editorial Ciruela.

## El evento de la verdad

Lo esencial del Dasein viene otorgado desde el Ser a partir del claro generado desde el “evento de la apropiación” [*Ereignis*], cuando la verdad tiene lugar. Eckhart, por su parte, dice que el ser del alma es donde el Hijo nace, el claro donde el Padre se hace presente para generar al Hijo. En ambos casos, la verdadera dignidad del hombre yace en su pobreza y humildad, porque el hombre no tiene la facultad de afectar este acontecimiento desde sí mismo.

Meister Eckhart sostiene que el Padre y el Hijo coexisten en una “relación subsistente”, el ser del Padre es dar nacimiento y el ser del Hijo es nacer. La esencia del Padre es procurar el nacimiento del Hijo en el alma y la esencia del alma es recibir a Dios para que el Hijo nazca en ella. La naturaleza de Dios es entregarse a toda alma y la naturaleza del alma es recibir a Dios, único modo para que el alma pueda acoger consigo la imagen divina y ser semejante a Dios. El Hijo, la imagen divina de Dios en el alma, es el “florecer” del Padre en una sola naturaleza: “Dios y yo somos uno”.<sup>29</sup>

Tenéis que saber que la simple imagen divina que está impresa en el alma en lo más íntimo de la naturaleza es recibida sin mediación; y lo más íntimo y noble que hay en la naturaleza [divina] se refleja con toda propiedad en la imagen del alma y con ello ni la voluntad ni la sabiduría son mediadoras.<sup>30</sup>

Para Heidegger, el Ser “es” [*west*] el proceso que adviene y toma lugar en el Dasein, y el Dasein “es” el agente que facilita la revelación del Ser, una relación entre Ser y Dasein que no es un mero añadido del uno en el otro, sino el modo como el ser esencial [*Wesen*] de cada uno viene a relacionarse con el otro. El ser del Dasein es estar relacionado con el Ser, porque para el Dasein, ser es estar referido.

Pero suponiendo que podamos preguntar de esa manera, ¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? El propio ser es la relación, en cuanto él es el que

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, página 55.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, página 63.

mantiene junto a sí a la ex-sistencia en su esencia existencial, es decir extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente.<sup>31</sup>

La relación del Padre con el Hijo descrita por Eckhart, viene replicada por Heidegger con bastante acierto cuando expresa que la correspondencia entre el Dasein y el Ser no es por el quehacer del Dasein. Es el Ser quien trae a relación el Dasein. El Ser no se hace presente como una respuesta a una pregunta, el inquirir es una exigencia impuesta por los requerimientos impuestos desde el *principium reddendae rationis*, pero el Ser al igual que la rosa, no responde, es “sin un porqué”. Es menester renunciar a la pregunta porque el Ser se hace presente como una donación, un regalo, un favor: “nosotros somos los provistos y alimentados por el despejamiento del ser”.<sup>32</sup> El poder no reside en el sujeto.

Eckhart, sostiene que es necesario buscar a Dios “sin modo”, porque Dios al igual que la vida carece de fundamento. No tiene un porqué. Cuando las criaturas se abstienen de preguntar empieza Dios a ser: “Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo de ser creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti”.<sup>33</sup> Único modo que tienen las criaturas de asegurarse la unión con Dios para que el trabajo del Padre se transforme en el trabajo del alma.

Pero, quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo; y tal hombre vive con el Hijo y él es la vida misma. Quién durante mil años preguntara a la vida: “¿porqué vives?”, si pudiera responder no diría otra cosa que “vivo porque vivo”. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota desde lo suyo; por eso vive sin porqué, porque vive de sí misma.<sup>34</sup>

Meister Eckhart formula su doctrina del nacimiento de la divinidad en el Hijo y en el alma, como un Verbo que habla: “El Padre es una obra que habla y el Hijo un habla que actúa”.<sup>35</sup>

¿Qué dice el Señor Jesús? Dice lo que él es. ¿Pero que es el? El es un Verbo del Padre. En ese mismo verbo, el Padre se habla a sí mismo; dice toda la

---

<sup>31</sup> *Hitos, Carta sobre el “Humanismo”*; Martin Heidegger, página 273. Editorial Alianza.

<sup>32</sup> *La Proposición del Fundamento*; Martin Heidegger, página 75. Ediciones del Serbal.

<sup>33</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 50. Editorial Ciruela.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, página 49.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, página 83.

naturaleza divina y todo lo que Dios es, tal como él lo conoce; y él lo conoce tal como él es.<sup>36</sup>

El Padre habla su palabra eterna en el alma del hombre desapegado, porque el trabajo del Padre y el trabajo del alma son uno solo, sí el Padre habla en el alma, el alma puede responder: “Dios es un verbo que se habla a sí mismo”.<sup>37</sup>

Heidegger dice que el hablar es escuchar. No sólo hablamos el habla, sino que además lo hacemos desde el habla. El Decir es el mostrar que abre el espacio al claro [*Lichtung*], el lugar donde Ser y pensar, Ser y verdad, Ser y Dasein, coexisten en mutua pertenencia. El Ser resuena en la palabra, porque el hombre solamente es capaz de hablar en la medida que pertenece al Ser y se encuentra atento a su decir.

Pero el habla es monólogo. Esto significa ahora dos cosas: es sólo el habla el que propiamente habla. Y habla solitariamente.<sup>38</sup>

Para Heidegger, el evento trascendental de la verdad del Ser tiene lugar, en y a través, del lenguaje. Eckhart entiende que es la palabra de Dios, Heidegger el lenguaje del Ser. No es el hombre quién habla, es el Ser. Es cierto, el hombre presenta, indica, informa mediante el lenguaje, pero siempre atento a la espera del habla del Ser para decir lo importante, debemos ser “escuchantes”, responder y corresponder al lenguaje. El pensar original, dice Heidegger, proviene de “un eco” de la interpelación del Ser, una metáfora que también fue utilizada por Eckhart para describir la dialéctica y reciprocidad que existe en el diálogo entre el Padre y el alma.

El pensar inicial es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra humana, palabra que es la única que conciente que surja el lenguaje el lenguaje a modo de entonación sonora de la palabra en palabras.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, página 39.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, página 83.

<sup>38</sup> *Hitos, Epílogo a “¿Qué es la metafísica?”*; Martin Heidegger, página 240. Editorial Alianza.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, página 256.

# El Ser y la Nada

Reducido a lo esencial, los tres postulados fundamentales de Eckhart son: Dios es el Ser; Dios como realidad ininteligible es la Nada y el vacío; y el camino más adecuado para que el alma se una con Dios es mediante la actitud del ser separado [*Abgeschiedenheit*] y la serenidad del abandono [*Gelassenheit*]. Tres ideas, que resuenan con frecuencia en el pensamiento de Heidegger, con la diferencia que los términos Dios y alma, han sido sustituidos por Ser y el Dasein. Para Eckhart Dios emerge desde la oscuridad divina, desde el “abismo” (*Abgrund*) a la revelación de la luz del día, desde el Hijo al Espíritu Santo, y de ellos a las criaturas. Es la *prima causa*, fuente de toda subsistencia y fundamento de todos los seres. Dios no conoce otra cosa que el Ser y no sabe nada más que del Ser, el Ser nombra lo primordial, es mayor que el conocimiento y la vida, y no hay criatura, por pequeña que sea que no aspire al Ser.

... el ser es tan elevado y puro y está tan emparentado con Dios que nadie puede prestar el ser, si no sólo Dios en sí mismo. Lo propio de Dios es ser.<sup>40</sup>

Pero el tema de Dios en el místico alemán va mucho más allá del Ser. Una de las cosas que llama la atención -que condujo a la Iglesia a ver en sus sermones posturas heréticas- es la absoluta correspondencia que existe entre el Ser de Dios y la Nada de Dios. En su sermón, *El fruto de la nada*, cuando hace referencia a los, *Hechos de los apóstoles*, que narran la conversión de San Pablo y la frase, “Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía”, interpreta ese “nada veía” como la Nada de Dios.

Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. Lo que Dios es, lo es totalmente.<sup>41</sup>

Dios es un innombrable. Dios “no es ni esto ni lo otro”, porque no hay ningún nombre y explicación que pueda contener la grandeza de Dios. Sólo es posible alcanzar a Dios y la vida eterna, cuando el alma es ciega y no ve nada: “A Dios hay que tomarlo en tanto que modo sin

---

<sup>40</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 58. Editorial Ciruela.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, página 58.

modo y en tanto que ser sin ser, pues no tiene ningún modo”.<sup>42</sup> El que intenta conocer a Dios debe hacerlo sin mediación.

Pero yo digo, con todo, que si alguien conoce algo en Dios y le atribuye un nombre, esto no es Dios. Dios está sobre los nombres y la naturaleza.<sup>43</sup>

La inquietud de Heidegger por la Nada es recurrente a lo largo de todos sus escritos y es equiparable a su preocupación por el Ser. En su lección inaugural *¿Qué es la metafísica?*, sostiene que ante la intensa experiencia de la nada se revela el carácter distintivo de lo existente.

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada. [...] La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por vez primera al ser-aquí-ante lo ente como tal.<sup>44</sup>

Para el filósofo, la Nada es algo existencial, que uno percibe y vive. Es una “experiencia fundamental” que surge en ciertos estados de ánimo como el tedio y la angustia, pero al contrario del temor que es miedo a algo concreto y específico, la angustia se caracteriza esencialmente por ser indeterminada. Vacía. Esto no implica que este desvinculada de lo existente, tampoco es lo contrario de lo ente, ella se encuentra esencialmente vinculada al Ser porque permite que las cosas se manifiesten como tal en la existencia humana: “La nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente”.<sup>45</sup> El sólo hecho de encontrarnos inmersos en el vacío de la Nada, genera una inquietud que busca respuestas por lo existente, es desde el fondo de esa misma nada que preguntamos por el fundamento y el porqué. En el ser del ente acontece el “desistir” de la Nada: “Sin el ser, cuya esencia abismal pero aún no desplegada nos viene destinada por la

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, página 93.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, página 93.

<sup>44</sup> *Hitos*, “*¿Qué es la metafísica?*”, Martin Heidegger, página 102. Editorial Alianza.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, página 106.

nada y nos conduce a la angustia esencial, todo ente permanecería inmerso en la ausencia de ser”.<sup>46</sup> Ser y Nada se pertenecen mutuamente.

Es únicamente porque la nada está presente en el fondo del Dasein por lo que puede llamarnos la atención la total extrañeza de lo ente. Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el “¿por qué?”. Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar.<sup>47</sup>

Eckhart sostiene algo bastante parecido, la Nada no tiene nada de negativo, esta refiere al inamovible desapego de Dios que trasciende todas las criaturas. Es por eso que ambos pensadores pueden referirse a esta realidad trascendente como la “pura Nada” y el “puro Ser”, una coincidencia no menor que Heidegger encuentra pertinente recordar con la frase de Hegel: “Así pues, el puro ser y la pura nada son los mismo”.<sup>48</sup>

Esta vecindad con la Nada viene privilegiada por Eckhart cuando defiende la virtud del ser separado. El que prefiera esta virtud, por sobre el amor y la humildad, se debe a que el alma del ser separado, obliga a Dios a dirigirse hacia su encuentro, porque en lo esencial Dios es puro ser separado. Y sí Dios es puro ser separado, la mejor vía del alma para llegar a Dios es estar separada. ¿Pero cual es el objeto del puro ser separado?

... el objeto del ser separado no es ni esto ni lo otro. Se halla sobre una pura nada, y yo te digo por qué esto es así: el puro ser separado se yergue sobre lo más elevado.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> *Hitos, Epílogo a “¿Qué es la metafísica?”*; Martin Heidegger, página 253. Editorial Alianza.

<sup>47</sup> *Hitos, “¿Qué es la metafísica?”*; Martin Heidegger, página 106. Editorial Alianza.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, página 106.

<sup>49</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 132. Editorial Ciruela.

# Abgeschiedenheit

Según la interpretación de Bernardo de Clairvaux, la Anunciación no se remite solamente al anuncio del nacimiento del hijo de Dios en María, sino que además fue necesario contar con su “consentimiento”, “hágase en mí según tu palabra” [*fiat mihi secundum verbum tuum*], para posibilitar el obrar del Espíritu Santo. En consonancia con lo anterior, Meister Eckhart, sostiene que el alma debe tener una actitud de “cooperación” si desea llegar a Dios, porque sólo a través de ese *fiat* podrá lograr la unidad con la divinidad.

Según la traducción literal, *Abgeschiedenheit*, significa “retraído”, “desligado”, “alejado de” [*ab-scheiden*]. En alemán, *Abschied* significa “partida” y *das Abgeschiedene* denota partida como muerte, difunto. Aunque también suele utilizarse como aquello que es “llevado fuera”, “alejado de” o como la *substantia separata* de la materia, esta claro que el alcance asignado por Eckhart es eminentemente místico, estar separado implica estar alejado de todo lo creado, desligado del mundo y del “yo”. No trata de una separación espacial sino de una condición existencial del corazón para alejarse del mundo.

... el recto ser separado no es otra cosa sino que el espíritu permanezca inmóvil ante todo asalto del cuerpo y del dolor, honor, vergüenzas y oprobios, tanto como lo hace una montaña de plomo ante un viento débil. Ese ser separado inmóvil conduce al hombre a la mayor igualdad con Dios.<sup>50</sup>

A través del desapego el alma recibe lo propio de Dios, porque al vaciarse de las criaturas se acerca tanto a no ser nada que accede a la residencia de Dios; la Nada misma. Entre el alma del ser separado y Dios, que es la Nada, nada puede haber. Nada se interpone, porque el trabajo del alma es el trabajo de Dios y el trabajo de Dios es el trabajo del alma.

Pero el ser separado se aproxima tanto a la nada que entre el puro ser separado y la nada, nada puede haber.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 128. Editorial Ciruela.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, página 126.

La clave para entender porque Eckhart estima que el desapego es la más alta de las virtudes, radica en el hecho que Dios mismo es puro desapego. El alma del ser separado nada desea: “pues el que quiere ser esto o lo otro, ése quiere ser alguna cosa; el ser separado, por el contrario, no desea nada”.<sup>52</sup> En tanto *ens separatissimum* nada puede afectar y conmover el ser de Dios, tan alejado y separado se encuentra de las criaturas que ni siquiera lo afecta el haberlas creado. Nada puede conmover la pureza de su Ser, pero como “no es ni esto ni lo otro”, es también la Nada. El único deseo del ser separado es que se haga la voluntad de Dios y alcanzar la una uniformidad con la esencia divina a fin de facilitar la unión mística con Dios. Es menester renunciar a toda solicitud.

... la pureza separada no puede rezar, pues quien reza pide algo de Dios, para que se le conceda, o solicita que se le libere de algo. Pero el corazón separado no pide nada, tampoco tiene absolutamente nada de lo quiera ser vaciado.<sup>53</sup>

Heidegger aborda el ser separado desde la poética de George Trakl, en *El habla en el poema* (1953). Desde el espíritu del retraído, el hombre vacila en la incertidumbre, pero intenta determinar su esencia inconclusa y transformar la estirpe por venir. Enfrentados al crepúsculo espiritual, somos la estirpe “que se descompone”, los aterrados que viven en discordia alejados de nuestro ser más esencial. Pero hay otros, unos pocos desconocidos que caminan por senderos oscuros a la morada nativa del ser humano, el extraño que se aparta de la especie en descomposición, el “otro” que puede alejarse de los otros.

“Aquel”, el extraño, es el otro para los otros, es decir, para la especie que se descompone. Es el llamado a retirarse de los otros, a separarse de ellos. El extraño es el Retraído [Ab-geschiedene].<sup>54</sup>

El retraído es el extraño que debe perderse a sí mismo. En las inmediaciones de la Nada, no se confunde con la “inestabilidad y “aniquilación”, porque perderse a sí mismo significa liberarse, desligarse para encaminarse hacia la nueva comarca. El que se pierde a sí mismo se aleja de la descomposición del mundo, pero no desaparece de él, se inclina hacia lo espiritual que “ofrece otras cosas a contemplar y meditar”.

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, página 127.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, página 133.

<sup>54</sup> *De camino al habla, El habla en el poema*; Martin Heidegger, página 47. Ediciones del Serbal.

Todo lo que dicen los poemas de George Trakl permanece recogido en torno a las andanzas del extraño. Este es y se llama el Retraído. A través de él y en torno a él todo el decir poético está templado en un canto único. Y puesto de sus poemas están recogidos en el canto del Retraído, denominamos el lugar de su Decir poético el Retraimiento [die Abgeschiedenheit].<sup>55</sup>

Al igual que para Eckhart, el retraído de Martin Heidegger es también el fallecido. Pero el fallecido, también es el demente, no el enfermo mental, sino el que puede “meditar lo sin sentido”, quien medita más que nadie. El retraído toma otra dirección, se aventura en el camino del espíritu porque desea encontrar una alternativa a la descomposición, es el turbado por la estirpe indeterminada que desfallece ante la cotidiana mediocridad de los otros. Locos “suaves”, que aspiran a una mayor quietud, semejantes al Elis de Trakl y al Zarathustra de Nietzsche, los llamados a iniciar el descenso del camino que enfila al alba inmemorial, aquellos que buscan la soledad de lo áureo y verdadero, el amanecer del Ser que resguarda el origen de lo nato y que oculta la esencia aún velada del tiempo.

Pero el verdadero tiempo es el advenimiento de lo que ha sido [Ankunft des Gewesenen]. Esto no es puramente lo pasado sino el recogimiento de aquello que es y que precede a todo advenimiento en cuanto que como tal recogimiento se recobija incesantemente en lo que era anteriormente, antes del momento dado.<sup>56</sup>

El camino del retraído de Heidegger, inflama la llama “ardiente del espíritu”, produciendo un “fuera-de-sí” que espanta y desconcierta, porque contiene en sí la doble posibilidad del bien y del mal, el apacible recogimiento de la ternura y la aberrante dispersión de la maldad: “Algo extraño es el alma sobre la tierra”.

Es el espíritu el que hace don de alma. Es el que anima. Pero el alma, a su vez, resguarda el espíritu y ello de modo tan esencial que sin ella es probable que el espíritu jamás pueda llegar a serlo. El alma “nutre” al espíritu.<sup>57</sup>

Esta doctrina del ser retraído y separado, llevó a Eckhart a hacer una distinción entre el hombre “interno” y el “externo”. El hombre exterior, es aquel que consume todas sus energías en el mundo sensible “ocupado” por las actividades del mundo, el hombre interior en cambio,

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, página 49.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, página 53.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, página 56.

permite que las facultades superiores del alma -voluntad e inteligencia- se vinculen con el mundo exterior para lo estrictamente necesario. Dos tipologías humanas, que Eckhart compara con la puerta y sus bisagras, el hombre exterior es la puerta que se abre y cierra, y el hombre interior es la bisagra que siempre permanece en su lugar, inamovible. Una distinción que también se encuentra en *Ser y Tiempo*, cuando Heidegger advierte sobre las alternativas que tiene el Dasein para hacer frente a la nulidad y natural disposición hacia la muerte. En la vida “inauténtica” el Dasein sucumbe ante las presiones de la angustia y opta por negarse a sí mismo, escoge la mundanidad como su “héroe” entregándose por completo a las distracciones sociales mediante prácticas de huida tales como lo-que-dice-la-gente, curiosidad y ambigüedad. En la existencia “auténtica” la proximidad de la muerte deja de ser una amenaza y se asume como una interesante manifestación de la propia finitud del Dasein, un estado de resolución que deviene en una disposición hacia la “apertura” del Ser.

Querer-tener-conciencia es, cuanto comprender-se en el más propio poder-ser, una forma de apertura del Dasein.<sup>58</sup>

Esta nueva disposición hacia la apertura del Ser, no debe entenderse como el resultado de una actitud que puede optar frente a distintas alternativas, el Dasein no elige nada, no acepta ni rechaza. La opción es receptiva, no voluntaria. El estado de resolución, es la no intervención, guardar silencio y ponerse en sintonía para escuchar el llamado del Ser.

El estado de resolución propuesto en *Ser y Tiempo* no es la acción deliberada de un sujeto, sino la apertura del [Dasein], fuera de su cautiverio en aquello que es, a la apertura del ser.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> *Ser y Tiempo*; Martin Heidegger, página 313. Editorial Universitaria.

<sup>59</sup> *Ser-en-el-mundo.*; Richard L. Dreyfus, página 342. Editorial Cuatro Vientos.

# Gelassenheit

Otra práctica privilegiada por Eckhart es la *Gelassenheit*, término derivado de la palabra *lassen*, que significa “desistir”, “abandonar”, “renunciar”, “desprenderse”, y que además suele traducirse como, “permitir”, “dejarse ir”, “conceder”. Por un lado, una acepción negativa, donde las criaturas renuncian a sí mismo, y por otro una positiva, que facilita la unión con Dios. En consecuencia, es legítimo expresar que *Gelassenheit* y *Abgeschiedenheit*, son dos ideas idénticas en la mística de Eckhart, en el entendido que el ser separado, también comprende esta misma estructura dual, una negativa que implica vaciarse de las criaturas, y otra positiva que significa, estar lleno de Dios.

El objetivo de Eckhart es doblegar al sujeto, porque la mayor dificultad para que Dios pueda revelarse en el alma del hombre, proviene del egoísmo y el amor propio, el fundamento de todas las acciones debe estar sustentado desde la voluntad de Dios, y no la individual. El alma entregada [*gelassen*] debe prodigarse por entero en la voluntad de Dios.

... mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y esa no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era.<sup>60</sup>

Tampoco se trata de anhelar la voluntad de Dios, buscar el cielo u otro tipo de retribución, el alma sólo podrá abrirse a Dios cuando haya renunciado [*gelassen*] a toda voluntad. El alma tal cual es, libre de toda imagen y distorsión, debe vaciarse para habitar en Dios. El que actúa desde el abandono y la Serenidad, se comporta igual que la rosa de Angelus Silesius, por sobre cualquier predicamento externo no se vanagloria de sus obras.

Sí un hombre verdadero, que actúa desde su propio fondo, pregunta: ¿Por qué realizas tus obras?, si pudiera contestar rectamente, no diría otra cosa que “las hago porqué las hago”.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> *El fruto de la Nada*; Maestro Eckhart, página 76. Editorial Ciruela.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, página 49.

De acuerdo a esto el místico alemán, mucho antes que Heidegger, descubrió un reino ajeno al *principium rationis*. Lo que en ningún caso puede interpretarse como una invitación a comportarse *sine rationis*, porque en este caso el fundamento viene otorgado desde el alma, donde el fondo del alma y el fondo de Dios son la misma cosa: “Aquí el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo, es el fondo de Dios”.<sup>62</sup>

Dios y yo somos uno en el obrar; él actúa y yo llego a ser.<sup>63</sup>

Luego de abandonar los afanes voluntaristas expresados en *Ser y Tiempo*, donde la resolución del Dasein “auténtico” aún puede optar por tener una conciencia, Heidegger se percató que la verdadera trascendencia -metafísica- provocada desde la angustia, es ajena a una determinada acción del Dasein. El fracaso del pensar calculante obliga a un pensar esencial. En lugar de entregarse al cálculo de los entes, que no es otra cosa que el *principium reddendae rationis sufficientis* hecho ciencia, Heidegger invita a una larga y serena “reflexión meditativa”.

Somos tan finitos, “que somos incapaces de trasladarnos originalmente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propia.”<sup>64</sup> Con miras a preservar su verdad, el Dasein, debe rendirse al Ser mediante una predisposición al “sacrificio”. Actitud que finalmente, deviene en un agradecimiento [*Denken*], porque de entre todos los entes, el hombre es el único capaz de experimentar “la maravilla de las maravillas”, que el Ser es.

El sacrificio es ese prodigarse del hombre -libre de toda constricción, porque surge del abismo de la libertad- en la preservación del ser para lo ente. En el sacrificio acontece aquella escondida gratitud única en saber apreciar la gratitud con que el ser se ha transpropiado a la esencia del hombre en el pensar, a fin de que este asuma la guarda del ser... [.....] El sacrificio es la despedida de lo ente en ese camino que conduce a la preservación del ser.<sup>65</sup>

El sacrificio es una despedida [*Abschied*] semejante al ser separado [*Abgeschiedenheit*] de Eckhart, donde el hombre viene asignado con una misión particular, cooperar con el Ser a fin de preservar su verdad. Aquí la proximidad con el místico alemán se hace tan evidente, que el

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, página 49.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, página 56.

<sup>64</sup> *Hitos*, “¿Qué es la metafísica?”; Martin Heidegger, página 105. Editorial Alianza.

<sup>65</sup> *Hitos*, *Epílogo a “¿Qué es la metafísica?”*; Martin Heidegger, página 256. Editorial Alianza.

filósofo no puede encontrar una palabra más adecuada para el *fiat* del Dasein, que la *Gelassenheit* utilizada por el propio Eckhart. El pensar esencial, al cual llama el filósofo, no puede estar atrapado en la representación, tampoco se trata de voltear la espalda al conocimiento científico y arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Los objetos podrán ser utilizados siempre y cuando seamos capaces de desembarazarnos [*los lassen*] de ellos.

Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas.<sup>66</sup>

Tampoco se trata de buscar la serenidad, sólo podemos “estar atentos” y “dejar” que ella venga a nuestro encuentro removiendo todo vestigio de deseo y voluntad.

Erudito: Y esto especialmente porque incluso la Serenidad puede ser pensada todavía dentro del dominio de la voluntad, tal como sucede con los antiguos maestros del pensamiento, por ejemplo el maestro Eckhart.

Profesor: Del que, no obstante, hay mucho que aprender.

Erudito: Cierto: pero la Serenidad nombrada por nosotros no menta, obviamente, el rechazo del egoísmo pecaminoso y el abandono (*fahrenlassen*) de la voluntad propia a favor de la voluntad divina.<sup>67</sup>

A diferencia de Meister Eckhart, Heidegger no pretende superar los pecados del egoísmo, su problema es el subjetivismo y la consecuente entronización del *subjectum* como el más alto principio del Ser, desea superar el voluntarismo de la modernidad expresada en el pensar calculante de la ciencia y la metafísica. En su afán por preservar al Ser y alejarlo de la esfera de influencia del *principium reddendae rationis*, encuentra en el “no desear” de la *Gelassenheit* el antídoto perfecto para el querer de la razón.

Erudito: No-querer sigue significando aún un no querer, pero de modo que impera en él un no, incluso aunque sea en el sentido de un no que se dirige al querer mismo y abdica de él. No-querer significa, según eso, abdicar voluntariamente del querer. La expresión no querer significa además aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> *Serenidad*; Martin Heidegger, página 27. Ediciones del Serbal.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, página 40.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, página 36.

En todo caso, esta pretensión de superar el no-querer, debe entenderse como la instancia inicial para alcanzar la Serenidad, porque Heidegger al igual que Meister Eckhart, también exhorta al abandono total de la voluntad.

Profesor: Cuando nos introducimos (einlassen) en la serenidad para con la contrada, lo que queremos es el no-querer.

Investigador: La Serenidad es, en efecto, el soltarse (Sichloslassen) del representar trascendental y de este modo un prescindir (Basen) del querer del horizonte. Este prescindir no proviene ya de un querer...<sup>69</sup>

Al igual que el *Abgeschiedenheit* y la *Gelassenheit* del místico, la Serenidad de Heidegger también posee una instancia negativa y positiva. Según lo expresado previamente, el movimiento negativo del estar separado de Eckhart es cuando el alma renuncia a la voluntad y se “vacía de toda criatura”, para facilitar la instancia positiva que se manifiesta en la unión del alma con Dios. En Heidegger, la instancia negativa corresponde a querer el no-querer, es la necesidad del Dasein por “liberarse” [*losgelassen*] de los entes y subjetividad del pensar trascendental-horizontal que “representa” al mundo, la positiva en cambio, donde la Serenidad alcanza su perfección, es cuando el Dasein viene apropiado por la solicitud del Ser. Renuncia en favor del Ser con el fin de facilitar su revelación.

Profesor: La Serenidad proviene de la contrada, porque consiste en que el hombre permanece dejado (gelassen) a la contrada y, además, por obra de ella misma. El hombre está en su esencia dejado a la contrada en la medida que pertenece originariamente a ella. Le pertenece a ella en la medida en que desde el inicio es a-propiado (ge-eignet) a ella, y además por obra de la contrada misma.<sup>70</sup>

Mediante la Serenidad, el hombre abandona la esfera de influencia del *principium rationis* para que el “Ser sea”. Un momento, que puede asociarse a la instancia positiva del ser separado de Eckhart, cuando el alma llena de Dios “deja a Dios ser Dios”. Una renuncia a favor del Ser, donde el Dasein al igual que la rosa de Angelus Silesius, se abre por entero al Ser.

La esencia del estar decidido [Ent-schlossenheit] está en la apertura [Entborgenheit] de la exi-sistencia humana para la clarificación [Lichtung] del

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, página 67.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, página 58.

ser, y de ninguna modo en una acumulación de fuerzas de la “acción” (véase *El Ser y Tiempo*, 44 y 60). Porque la relación con el ser consiste en dejar-ser. Que todo querer se tenga que fundamentarse en un dejar-ser es algo que extraña el entendimiento.<sup>71</sup>

Pero al hombre sólo le cabe esperar, porque, la Serenidad -así como la verdad y el lenguaje- viene otorgada desde el Ser: “no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad”, en tanto que ella es “puesta en obra desde otra parte”.<sup>72</sup>

Así como las religiones encuentran en el excesivo racionalismo una de las principales causas para la pérdida de la fe, Heidegger pareciera hacer otro tanto, cuando inculpa a la metafísica por esgrimir al sujeto como amo del mundo y único custodio de la verdad. Además, a la facticidad del hombre le son inherentes la obstrucción y el ocultamiento, está “perdido en su mundo”, porque a la constitución de ser del Dasein le pertenece la “caída”: “*A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la “no verdad”*”.<sup>73</sup> Asociaciones religiosas que también se hacen extensiva cuando advierte sobre la necesidad de mantener una actitud “humilde” y “pobre”, porque el Dasein no posee ninguna atribución sobre el Ser, por el contrario, depende de su entera donación. A pesar de lo postulado por la metafísica, el hombre no es el amo del Ser, sino su humilde “pastor” y servidor.

Finalmente, esta instancia positiva de la Serenidad en que el Dasein se abre al Ser, Heidegger la describe como el ek-stasis. Una relación, entre el Dasein y el Ser que sólo se da en el aquí y el ahora de la existencia, el “ahí” de la instancia extática que permite “estar adentro de la verdad del ser”.<sup>74</sup> Un fenómeno que también encuentra su correspondencia en Meister Eckhart cuando sostiene que el alma es raptada en éxtasis ante la presencia divina. Pero más allá de que podamos dilucidar, si ambos están hablando de lo mismo, es evidente que coinciden en que esta realidad trascendente -sea el Ser o Dios- puede advenir y manifestarse en el hombre. Un fenómeno reconocido por las religiones y que es el núcleo de toda la tradición mística, el

---

<sup>71</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 29. Editorial Gedisa.

<sup>72</sup> *Serenidad*; Martin Heidegger, página 39. Ediciones del Serbal.

<sup>73</sup> *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger, página 242. Editorial Universitaria.

<sup>74</sup> *Hitos, Carta sobre el “Humanismo”*; Martin Heidegger, página 268. Editorial Alianza.

éxtasis, la iluminación, el samadhi, la unión mística, el nirvana, el satori, distintos representaciones culturales para explicar la unión del hombre con esta otra realidad.

El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, página 277.

# Taoísmo

Que el Ser es el núcleo del pensamiento de Heidegger, es innegable. Pero el Ser, como término metafísico es de hecho tan ambiguo que estamos obligados a buscar las fuentes e influencias que puedan haber animado su pensar. Además, él tampoco ayuda, por el contrario, hay ocasiones en que los intentos por contribuir con una aclaración son sencillamente lamentables.

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser “es” el mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar el pensar futuro. El “ser” no es ni dios ni un fundamento del mundo.<sup>76</sup>

Por un lado, pretende aclarar enfáticamente, que el Ser no es Dios, y por otro, recurre a la respuesta que Dios le da a Moisés, cuando es interpelado por una definición: “Yo soy el que soy”. Hay situaciones, donde la operación de encubrimiento alcanza su objetivo, es casi imperceptible y quedamos atónitos ante la original genialidad, pero en otras en cambio, la palabra viene acompañada por el “acto fallido” y su inconsciente religioso lo traiciona. Veladamente, van haciéndose presente, su educación católica, el abandono de su carrera sacerdotal por motivos de salud, sus esporádicas visitas a la Iglesia, la añoranza de los dioses y el deseo de contar con un servicio religioso al momento de su muerte. Hechos, que pueden sonar anecdóticos, pero que en última instancia sirven para tratar de dilucidar de un modo más acotado el pensamiento este filósofo, que en su última entrevista a un semanario alemán expresó: “Ahora sólo un Dios puede salvarnos”.<sup>77</sup>

Pero las afinidades con Meister Eckhart, en ningún caso agotan el tema de la proximidad de Heidegger con el pensamiento religioso. Otras aproximaciones, igualmente relevantes, se pueden encontrar entre Heidegger y el misticismo oriental, en especial el Taoísmo y el Budismo Zen.

---

<sup>76</sup> *Hitos; Carta sobre el “Humanismo”*, Martin Heidegger, página 272. Editorial Alianza

<sup>77</sup> *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976.

El taoísmo encuentra su fundamento en el *Tao Te King*, un libro estructurado en ochenta y un capítulos, compuesto por una serie de aforismos donde Laotze, intenta descifrar el alcance del Tao y cómo se manifiesta la realidad a partir de él. Aunque su autor expresa que el Tao es el origen de toda la realidad y meta del hombre sabio, se declara incapaz de nombrarlo o definirlo porque el intelecto humano no puede acceder a él, y al intentar lo contrario, nombrarlo desde una determinación positiva, dirá que es el abismo, el vacío. Tal como se expresa, en *El Camino de Chuang Tzu*, el Tao es un indefinible.

Nombrar al Tao es nombrar una no-cosa.

Tao es el nombre de “un existente”.

“Causa” y “azar” no tienen relación alguna con el Tao.

Tao es un nombre que indica sin definir.

El Tao está más allá de las palabras y más allá de las cosas.

No viene expresado ni en palabras ni en silencios,

donde ya no existen palabras o silencio,

se aprende el Tao.<sup>78</sup>

Al tratar de comprender o determinar su esencia desde el pensamiento, el Tao se oculta, desaparece y regresa a la nada, pleno de sí y carente de forma, se encuentra más allá de toda representación asignada por el hombre. Todo lo humano es pura finitud, el pensar se encuentra determinado por la diferencia y mientras se intente aprehenderlo desde nuestros sentidos, el Tao no será nada. Sólo es posible alcanzar el origen del Tao desde el no-Ser. No es que esta nada, sea un no ser en absoluto, por el contrario, desde su ser proviene la existencia de todos los entes.

El Tao que puede ser explicado

no es el Tao eterno.

El nombre que puede ser pronunciado

---

<sup>78</sup> *El Camino de Chuang Tzu*; traducción de Thomas Merton, página 138. Editorial Lumen.

no es el nombre eterno.

Llamo no-Ser al principio del Cielo y Tierra

llamo Ser a la Madre de todos los seres.

La dirección hacia el no-Ser

conduce a contemplar la Esencia Maravillosa.

La dirección hacia el Ser

conduce a contemplar los límites espaciales.

Ambos modos son originalmente uno

y sólo difieren en el nombre.

En su unidad este Uno es el misterio.

Misterio de los misterios

y puerta de toda maravilla.<sup>79</sup>

Para Karl Jasper, filósofo que mantiene una estrecha relación con Heidegger hasta el año 1943, Laotze es heredero de una tradición donde el Tao es sinónimo de camino, pero también puede traducirse como razón, logos, Dios y sentido. Posteriormente, la palabra adquirirá “un nuevo significado al llamar al Tao el fondo del ser, y ello a pesar de que ese fondo no puede ser nombrado y carece en sí mismo de un nombre”. El Tao es lo más originario, “es previo al mundo y, por tanto, también a todas las diferenciaciones”.<sup>80</sup> Interpretación congruente con lo expresado por, Richard Wilhelm, para quien el Tao en su traducción literal es sentido, camino y vía, lo que no obsta a que también posea la connotación de una realidad inefable, inmanifiesta, anterior al universo y al Ser mismo. Un término, que algunos sinólogos

---

<sup>79</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soublette, Capítulo I, página 21. Editorial cuatro vientos.

<sup>80</sup> *Los grandes filósofos III*; Karl Jasper, página 335. Editorial Tecnos.

traducen por la palabra “Principio”, lo que en un plano teológico podría ser llamado el “Ser supremo”.<sup>81</sup>

Uno de los pilares del Taoísmo, es la idea de coopertenencia entre el Ser (*yu*) y la Nada (*wu*), expuesta en el Capítulo II del *Tao Te King*.

Cuando los hombres conocen lo bello como bello  
entonces surge lo feo.

Cuando los hombres conocen el bien como bien  
entonces surge el mal.

Porque el Ser y el No-Ser se engendran mutuamente. [...]<sup>82</sup>

Si bien Richard Wilhelm, insiste en la traducción “Ser y No-ser se engendran mutuamente”; Victor Von Strauss, prefiere decir que, “Ser y No-Ser se dan nacimiento mutuamente”. Wilhelm, entiende el Ser y No-Ser poniendo el énfasis en la unidad entre ambos, Von Strauss, en cambio, prefiere hablar de una “correlación relativa entre los dos [*wu* y *yu*]. Un fenómeno que no puede entenderse como una secuencia temporal o simultánea, porque, “como uno es o llega a ser, sólo a través del otro, el poeta puede decir que ser y no-ser [*Sein und Nichtsein*] se producen mutuamente, engendran o dan nacimiento uno a otro”.<sup>83</sup> De acuerdo a lo expuesto por Reinhard May, *Heidegger's hidden sources*, Heidegger yuxtapone este último comentario de Strauss referente al Capítulo II, y lo utiliza de manera arbitraria en algunos pasajes de su obra. Específicamente, se refiere a la *Introducción a la Metafísica*, cuando dice, “El Otro es hacia él [Ser] simplemente Nada”; y lo que expresa en *La cuestión del Ser*, “Ser y Nada no se encuentran el uno al lado del otro. Cada uno se utiliza a favor del otro...” Otro párrafo del *Tao Te King*, que llama la atención de May es lo dicho en el capítulo XL, donde la totalidad de mundo se originan del Ser, y que el Ser se origina del No-Ser [*Wu*].

---

<sup>81</sup> *Tao Te King*, traducción de Gastón Soublette, página 22-29. Editorial cuatro vientos.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, Capítulo II, página 30.

<sup>83</sup> *Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, página 26. Routledge. Un concepto del Ser que de acuerdo al libro, *Lao Tse: text, Notes and Comments*, de Ch'en Ku-Ying, no puede ser confundido con el Ser inmutable e inamovible de Parménides.

El retorno es el movimiento del Tao

la debilidad es la eficacia del Tao.

Todas las cosas bajo el Cielo nacen del Ser

y el Ser nace del No-Ser.<sup>84</sup>

Ecos que vuelven a resonar en la frase del Capítulo XLI donde; “El Tao permanece secreto y sin nombre y no obstante es él que sostiene y perfecciona todas las cosas.”<sup>85</sup>

Como las alusiones de Heidegger al Taoísmo no ayudan a precisar el grado de influencia que pueda haber tenido en su filosofía, conviene detenerse en el tema, sobre todo si consideramos que, *Ser y Tiempo*, es antecedida en años por las traducción al alemán del *Tao Te King* de Victor Von Strauss (1870) y Richard Wilhelm (1911), y *El Camino de Chuang Tzu* de Martin Buber (1910). Aparte de la única mención explícita al Tao en *La esencia del habla* (1957), Heidegger lo hace marginalmente en otras tres ocasiones; en *Identidad y Diferencia* (1957); en las tres conferencias sobre *La esencia del habla* [1958), donde dice que el Tao oculta el “secreto de todos los secretos del decir pensante”, y que podría ser el camino “que lo encamina todo”; y finalmente, en un artículo publicado ese mismo año en la prensa, bajo el título *Ciencia y Reflexión*, donde cita directamente el párrafo del capítulo XV: “¿Quién como ellos sabe en la quietud aclarar poco a poco la oscuridad?”

La atracción de Heidegger por el taoísmo no puede considerarse algo menor, desde el momento que estuvo involucrado en una traducción del *Tao Te King*, con Paul Hsiao, que abandonó luego de haber avanzado en los primeros ocho capítulos.<sup>86</sup> En todo caso, este

---

<sup>84</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soublette, Capítulo XL, página 132. Editorial cuatro vientos.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, Capítulo XLI, página 134.

<sup>86</sup> Llama la atención, que el abortado proyecto de traducción del *Tao Te King*, llegara a conocimiento público sólo en 1977, un año después de la muerte de Heidegger, lo que algunos autores interpretan como que debía mantenerse “en secreto”. Sospechas que se agravan si se considera que Heidegger nunca le entregó a Hsiao ninguno de los borradores de trabajo y que en las *Nachlass* no hay rastro alguno de las traducciones.

conocimiento no sólo debe remitirse a dichos capítulos, sino a buena parte de su obra, lo que fue refrendado, por el propio Hsiao cuando asiste a la conferencia sobre *La Tecnología y el cambio*, donde Heidegger se explaya respondiendo varias preguntas relacionadas con los capítulos VII, XVIII y LXXVI.<sup>87</sup>

Esta vecindad con el taoísmo tampoco paso inadvertida para Karl Jasper. Hecho que hace presente, en una carta fechada el 6 de Agosto de 1949, cuando le expresa que es más fácil comprender su filosofía al “pensar en las ideas de Asia”, donde encuentra alguna “resonancia” con sus ideas del “Ser”, “el claro del Ser”, “nuestra relación con el Ser” y la rememoración del Ser.<sup>88</sup>

La respuesta de Heidegger, no se hizo esperar.

Lo que usted dice de las ideas de Asia es excitante [*aufregend*], un chino que asistía a mis lecturas sobre Heráclito y Parménides en 1943-1944 [Paul Hsiao] también encontró resonancias con el pensamiento oriental. Pero como no estoy familiarizado con el lenguaje yo permanezco escéptico [*skeptisch*]; y me puse aún más, luego de traducir algunos versos de Laotze con el teólogo y filósofo Cristiano Chino. Luego de inquirir y aprender cuan completamente extraño es ese tipo de lenguaje [*Sprachwesen*]; abandonamos el proyecto. En todo caso, aquí hay algo en extremo excitante, y en mi opinión algo esencial para el futuro... Probablemente, la resonancia tiene una raíz completamente diferente:

---

<sup>87</sup> *Heidegger and Asian thought, Heidegger and the Tao Te Ching*; Paul Shih-yi Hsiao, página 99. Una conferencia, donde escucha a Heidegger decir lo siguiente: “Si usted desea probar la existencia de Dios a través de cualquier prueba tradicional, sea esta ontológica, cosmológica, teológica, ética, u otras, lo esta minimizando, porque Dios es algo parecido al tao, que es inefable”.

<sup>88</sup> *Heiddeger's hidden sources*; Reinhard May, página 101. Routledge. El texto de la carta dice lo siguiente: “Muchas preguntas vienen a mí. Todavía no logro llegar a lo medular de toda la cuestión. Me ayuda de alguna manera pensar en la ideas de Asia, las que me interesan desde hace años, aunque aún no tenga el debido penetrante entendimiento, pero que me estimulan enormemente hacia esa dirección. Me parece haber percibido algo parecido en Asia, en su “Ser”, el “claro del Ser”, vuestro cambio desde nuestra relación con el Ser hacia la relación del Ser con nosotros, y la rememoración del Ser. El hecho de que usted se encamine hacia allá -de acuerdo a su interpretación de Ser y Tiempo- y que siempre lo haya hecho, es extraordinario”.

desde 1910 he sido acompañado por el maestro de vida y conocimiento Eckhart; esto y el siempre renovado intento de pensar a través del *to gau auto noein estin te kai einai* de Parménides; la constante cuestión del auto, que no es ni *noein* ni *einai*; la falta de relación entre sujeto-objeto de los Griegos me llevo -junto con mi propio pensamiento- a algo que parece un cambio [*Unkehrung*] pero que es diferente y anterior.<sup>89</sup>

Si bien la alusión a Meister Eckhart y los griegos es apropiada, hay algo muy poco honesto respecto al abortado intento de traducción del *Tao Te King* y los atinentes comentarios de Karl Jasper. Dada su familiaridad con el Taoísmo, el abierto rechazo a encontrar alguna “resonancia” con el pensar oriental suena extraño y quizás pueda interpretarse como un desmedido celo para ampararse en su ya consolidada reputación. Posteriormente, cuando Jasper vuelve a insistir en el punto y menciona abiertamente a Laotze, Heidegger se desentiende del tópico y se abstiene de referirse nuevamente al tema.

Menos conocida es su carta a Ernst Junger, cuando parafrasea el Capítulo XLVII del *Tao Te King* que dice “se puede ver el camino del cielo”, lo que cambia por un escueto “se puede ver todo el cielo”. Algo parecido, sucede también en una carta enviada a Hsiao fechada el 9 de Octubre de 1947, donde también alude a los capítulos VII, XV, XVIII y LXXVI. Además, el mismo Paul Hsiao, dice haberlo escuchado decir lo siguiente, cuando asistió a sus clases sobre cultura y tecnología:

.... Uno debería ver las antiguas cosas con una mirada nueva, más amplia. Si nosotros por ejemplo, intentamos, “fundamentar” a Dios mediante las tradicionales prueba de su existencia -ontológica, cosmológica o teológica- estaríamos disminuyendo a Dios, que es mucho más, inefable, “como el Tao”....<sup>90</sup>

También existe la constancia de una conversación con el monje budista, Bikkhu Maha Mani, en septiembre de 1964, cuando ambos fueron entrevistados por un canal de televisión alemán, donde Heidegger reconoce que “con frecuencia se apoyaba en Laotze, pero que sólo lo conocía a través de Richard Wilhelm”. En esa ocasión, cuando el monje expresó que “La Nada no es nada, sino justamente lo contrario, el todo. Es algo que no puede nombrarse, nada y todo, son la plenitud”, Heidegger le respondió diciendo: “eso es justamente lo que he tratado de decir toda mi vida”.

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, página 102.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, página 3.

Aparte de esta correspondencia del Tao con el camino, logos, espíritu, ser, nada, y vacío, descrita en algunos capítulos del *Tao Te King* traducidos por Richard Wilhelm y Von Strauss, es muy probable que Heidegger encontrara inspiración en otras publicaciones de la época, específicamente, la traducción que hiciera Martin Buber del clásico chino, *El camino de Chuang-Tzu*.

En su introducción al libro, Buber le otorga el siguiente alcance al término Tao.

La palabra dao significa camino, vía: pero como también tiene el significado de decir [Rede], en algunos casos se entiende cómo “Logos”. En Laotze y sus discípulos, que siempre lo utilizaron en términos metafóricos, se asocia con el primero de estos significados. Aunque su atmósfera lingüística de hecho lo relacione con el logos de Heráclito.

El Tao no significa ninguna explicación del mundo, sino que el verdadero significado del Ser [; *Sinn des Seins!*] descansa en la unidad de una vida real, que se experimenta sólo desde esa unidad, la que debe entenderse como el Absoluto. Si uno desea observar afuera de la unidad de la vida y contemplar que “subyace”, no queda nada más que lo innombrable, de lo cual nada más se puede decir sino que incognoscible.

El Tao aparece.... como la indivisibilidad primordial... como el “espíritu del valle” que soporta todo.<sup>91</sup>

Una interpretación, que resuena como un eco sonoro, en la única mención importante que Heidegger hace sobre el Tao, en *La esencia del habla*.

[...] La palabra “camino” es probablemente una palabra inaugural del habla; palabra que habla y se dirige al hombre meditativo. La palabra rectora en el pensamiento poético de Laotze se llama Tao y, “en propiedad”, significa camino. Pero al representarnos el camino fácilmente de modo superficial como el recorrido que une dos lugares, en la precipitación se ha considerado inadecuada nuestra palabra “camino” para nombrar lo que dice Tao. Por ello se traduce Tao por razón, espíritu, *raison*, sentido, *logos*.

Con todo, el Tao podría ser el camino que lo en-camina todo; aquello a partir de lo que sólo estamos en condiciones de pensar lo que quisieran decir desde su propia esencia razón, espíritu, sentido, logos. Tal vez se oculte en la palabra “camino”, Tao, el secreto de todos los secretos del Decir pensante, si dejamos que estos nombres regresen a lo que dejan en lo dicho y si somos capaces de este “dejar”. El poder enigmático del actual dominio del método tal vez provenga -aún sobre todo- del hecho de que los métodos no son, después de todo, y sin menosprecio de su eficacia, más que aguas residuales de una gran

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, página 38.

río oculto: el camino que todo lo en-camina; el camino que a todo traza su vía.  
Todo es camino.<sup>92</sup>

A pesar de que el camino del Tao permanece oculto, esta claro que para Heidegger, el Camino es un concepto clave que atraviesa la totalidad de su obra, desde *Ser y Tiempo* hasta el día de su muerte.<sup>93</sup> Hecho refrendado en el título de alguna de sus obras, como *De camino al habla*, *Caminos del bosque* y *El Sendero*.

Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la “idea” del ser en general con los medios de la “abstracción” lógico-formal, es decir, sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como para la respuesta. Es necesario buscar un *camino* para la aclaración de la ontológica fundamental, y *recorrerlo*. Si es el *único* o el *correcto*, sólo puede zanjarse *después de la marcha*.<sup>94</sup>

Este camino, no debe entenderse como el sendero habitual que conduce de un lugar a otro, el camino de Heidegger, es el *arché* de la Palabra, porque “en el habla en tanto que Decir se despliega algo así como un camino”.<sup>95</sup> Este camino no tiene un punto de partida y objetivo final, no conduce a nada, porque estamos siempre en búsqueda, en camino. El camino *es* el movimiento del pensar que escucha el habla, porque en el hablar en tanto que silencio, es posible escuchar lo fundamental, el Decir.

---

<sup>92</sup> *De camino al habla, La esencia del habla*; Martin Heidegger, página 178. Editorial Odos.

<sup>93</sup> The Cambridge Companion to Heidegger; John D. Caputo, página 433. En día de su funeral, el teólogo Wernard Welte, realizó un servicio ideado por del propio Heidegger, donde dice que su amigo había estado siempre en búsqueda, siempre en camino. Al concluir la homilía expresó: “aquel que encuentra” podría ser el secreto mensaje de muerte”.

<sup>94</sup> *Ser y Tiempo*; Martin Heidegger, página 450. Editorial Universitaria.

<sup>95</sup> *De camino al habla, El camino al habla*; Martin Heidegger, página 231. Ediciones del Serbal.

# Wu-Wei

Para Laotze, uno de los principios básicos del Tao se encuentra en su capacidad para desplegarse por sí mismo. Un modo de obrar que se conoce como no-acción [*wu-wei*], en tanto *wu* significa “no” o “sin”, y *wei* “acción”, “hacer”, “emprender” o “forzar”.

El tao permanece sin obrar

y sin embargo no hay cosa que no haga.<sup>96</sup>

Una manera de entender el significado de *wu-wei*, es decir que significa no hacer nada, abstenerse de toda acción, indicación que Lao Tse parece tener presente frente a los políticos, cuando expresa que un buen gobernante debe cuidar el medio ambiente y abstenerse de interferir en materias externas. Recomendación complementaria con aquellas destinadas a cimentar una vida espiritual donde se exhorta a evitar los excesos. (Capítulos XV, XXIV y VXXVII). Esta es la más común de las acepciones, donde *wu-wei* viene identificado con lo suficiente y necesario, el hombre debe limitar sus actividades a aquello que es estrictamente natural, lograr ciertos objetivos básicos y evitar sobre actuar.

Por esto el Sabio

se atiene al no-obrar

y enseña sin palabras.

Los seres vienen a él

y él no los rechaza.

El produce y no posee

realiza y no se apropia de nada.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> *Tao Te King*, Traducción de Gastón Soublette, Capítulo IIIVII, página 123. Editorial cuatro vientos.

<sup>97</sup> *Ibíd.*; Capítulo II, página 30.

La virtud superior [te] no obra [wu wei] ni tiene designios

la virtud inferior obra y tiene designios.<sup>98</sup>

Quien se entrega al estudio día a día acrecienta su saber.

Quien se entrega al Tao día a día se deshace de su saber.

Disminuyendo y disminuyendo

alcanza finalmente el estado de no-obrar.

En el no-obrar nada queda inacabado.

El Imperio se ganó siempre sin acción

con la acción nunca fue posible ganar el Imperio.<sup>99</sup>

La no-acción también puede pensarse como no obrar. Cuando el sujeto se hace uno en la acción, disolviendo el dualismo de las acciones determinadas por la intencionalidad de un sujeto. El individuo *es* la acción. Pero Chuang Tzu, es claro al respecto, la no acción no se puede confundir con la inacción.

La no-acción del hombre sabio no es inacción. No es nada estudiado.

No se ve alterada por nada.

El sabio está tranquilo porque no se ve movido, no porque desee estar tranquilo.

El agua tranquila es como el cristal. Puedes mirarte en ella y verás la barba de tu mentón.

Es un nivel perfecto: podría usarlo el carpintero.

Si el agua es tan clara, tan nivelada; ¿Cuánto más lo será el espíritu del hombre?

El corazón del hombre sabio es sereno.

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*; Capítulo IIIVIII, página 126.

<sup>99</sup> *Ibíd.*; Capítulo XLVIII, página 152.

Es el espejo del Cielo y de la Tierra, el cristal de todo.

Vaciedad, quietud, tranquilidad, insipidez.

Silencio, no-acción: éste es el nivel del Cielo y la Tierra.

Esto es el Tao perfecto. Los hombres sabios encuentran aquí su lugar de reposo.

En reposo, están vacíos.

Del vacío viene lo incondicionado.

De esto, lo condicionado, las cosas individuales.

De modo que, el vacío del sabio, surge la quietud; de la quietud, la acción.

De la acción el logro.

De su quietud viene su no-acción, que es también acción.<sup>100</sup>

El verdadero significado de *wu wei* no es la inactividad, sino la actividad perfecta, porque es un acto sin intención. En otras palabras, es una acción que se lleva a cabo en armonía con la dinámica del Cielo y de la Tierra, que trasciende la división entre contemplación y actividad, porque pasa a ser parte del Tao innominado. Según esto, *wu-wei*, constituye la base existencial, el fundamento dinámico-ontológico, previo a la dualidad del bien y del mal, a partir del cual emergen libremente todas las acciones.<sup>101</sup> La no-acción es cuando el obrar se encuentra en absoluta armonía con la actividad perfecta del Tao. La no acción, como una acción pasiva o no-intervención, espontánea, libre, que carece de la violencia que acompaña toda intención encaminada a satisfacer necesidades y deseos.

La consecuencia inmediata de esta no-acción, es que suprime la división sujeto y objeto, en tanto la “acción de la no-acción” ocurre cuando no hay un “yo”, ni activo ni pasivo. Contradicción difícil de comprender desde un raciocinio lógico formal, pero que adquiere sentido desde la experiencia misma del Tao, una situación del todo particular que tiene su correspondencia en el Hinduismo y el Budismo a partir del fenómeno de la Iluminación o

---

<sup>100</sup> *El camino de Chuang Tzu*; traducción de Thomas Merton, página 61. Editorial Lumen.

<sup>101</sup> *Zen and Western Thought*; Masao Abe, página 284. University of Hawai Press.

Nirvana. La armonía del alma y “tranquilidad fundamental” del yoga taoísta, estado que sólo es posible alcanzar mediante la regulación de la respiración, única función del organismo que sirve de nexo para la unificación de los dos -consciente e inconsciente- dominios de la psique. Control de la respiración que es inseparable de un cierto dominio mental, porque el hombre debe aprender a aquietar su actividad psíquica permitiendo que la mente funcione de modo libre y espontáneo, generando de paso las condiciones para que se haga presente la virtud o *te* del hombre sabio, el que obra desde la no-acción.

Formar el alma hasta consolidarla en la unidad.

Regular la respiración hasta hacerla suave como la de un niño.

Purificar la visión interior hasta volverla inmaculada. [.....]<sup>102</sup>

La principal dificultad para entender un fenómeno semejante radica en que estamos habituados a ejecutar los actos en función de un objetivo, desde la dualidad de un sujeto autónomo capaz de generar una acción con miras a obtener un logro. El único modo de resolver la paradoja, según el Taoísmo y el Budismo, es cuando se disuelve la dicotomía sujeto-objeto, es decir cuando el sujeto se transforma en la acción, *es* la acción. La no-acción pasa a ser una acción libre, porque no hay ningún sujeto dispuesto a forzar y hacer una acción determinada. Mientras persista la conciencia de un agente distinto de la acción, el acto será algo parcial y quedaremos con la sensación de que es producto de una relación, podremos observar como la acción ocurre allá fuera o como la realizamos desde adentro. En la no-acción en cambio, esta sensación de un ego consciente desaparece, porque sencillamente no hay ninguna posibilidad de observar la acción objetivamente.

Ven conmigo a la tierra de la no-acción.

¿Qué debemos decir allí? ¿Qué el Tao es simplicidad, quietud, indiferencia, pureza, armonía y serenidad?

Todos estos nombres me dejan indiferente, porque sus distinciones han desaparecido. Mi voluntad carece de objeto allí.

Si está en ninguna parte, ¿cómo iba a ser consciente de ella?

---

<sup>102</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soublette, Capítulo X, página 52. Editorial cuatro vientos.

Si se va y vuelve, no sé dónde ha estado descansando. Si vaga primero por aquí y luego por allá, no se donde irá a parar al final.

La mente queda indecisa en el gran Vacío.

Allí, el más alto conocimiento queda liberado. Aquello que da a las cosas su razón de ser no puede ser delimitado por las cosas.

De modo que, cuando hablamos de “límites”, permanecemos confinados a cosas limitadas. El límite de lo ilimitado se llama “plenitud”.

La carencia de límites de lo ilimitado se llama “vacío”.

El Tao es el origen de ambos. Pero él mismo no es ni plenitud ni vacío.

El Tao produce tanto la renovación como la descomposición, pero no es ni renovación ni descomposición.<sup>103</sup>

David Hume decía que nadie puede aseverar que se encuentra detrás de la fuerza que determina movimiento de la boca, la energía que mueve los labios es incomprensible. En otras palabras, la relación entre intención y acción, que normalmente se acepta como algo natural, es inexplicable. Una situación engañosa, que Nietzsche tipificaba como la psicología del error. No tenemos la menor experiencia de la causa, semejante concepto procede de la convicción subjetiva de que el sujeto es parte de la causa que hace mover la lengua: “No hay “causa” en absoluto”.<sup>104</sup> En contra de lo sostenido por Descartes, sostiene que las ideas de sujeto, voluntad e intención, inherentes a la idea de causa, son una ilusorias, una burda invención para buscar algo a que atenernos, un intento por encontrar un suelo firme que aminore nuestro temor a lo incierto.

De este modo, el instinto de causalidad está condicionado y es excitado por el miedo. La pregunta relativa a la causa no debe dar como respuesta, en la medida de lo posible, una causa cualquiera, sino un determinado tipo de causa: una causa que tranquilice, que libere y que alivie.<sup>105</sup>

La no-acción también suele asociarse con la práctica deportiva. En lo medular, la competencia deportiva se nutre de la victoria y la mente de cada jugador se encuentra fija en torno a un

---

<sup>103</sup> *El camino de Chuang Tzu*; traducción de Thomas Merton, página 61. Editorial Lumen.

<sup>104</sup> *La voluntad de poder*; Friedrich Nietzsche, página 304. Edaf.

<sup>105</sup> *El ocaso de los dioses*; Friedrich Nietzsche, página 77. Editorial Edaf.

objetivo claro y específico. Sin embargo, bajo otras circunstancias, el desempeño del deportista adquiere niveles de real maestría justamente cuando logra olvidarse del objetivo final de la competencia, una vez internalizado un nivel superlativo de habilidad y dominio técnico, el cuerpo pareciera actuar por sí solo. Removido el obstáculo de la mente, desde una concentración absoluta, deja de competir y comienza a jugar. El jugador es el juego.

Quando el arquero dispara porque sí, está en posición de toda su habilidad.

Si está disparando por ganar una hebilla de bronce, ya está nervioso.

Si el premio es de oro, se ciega o ve dos blancos... Ha perdido la cabeza.

Su habilidad no ha variado. Pero el premio lo divide.

Está preocupado.

Piensa más en vencer que en disparar.....

Y la necesidad de ganar le quita poder.<sup>106</sup>

Para Heidegger, lo esencial del acto, no se encuentra en su vinculación con el utilitarismo o pragmatismo, la acción no se encamina a obtener algo. El actuar es la adecuación del Dasein al devenir del Ser. Es el Ser quien tiene el dominio, el sujeto no tiene ninguna ingerencia frente al ente sobre el cual actúa porque esto presupone una autonomía frente al ente que el Dasein no está en condiciones de asegurar. Es el Ser quien determina la precedencia, porque lo previo a la fuerza del actuar lo aporta el Ser.

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo “es” el ser.<sup>107</sup>

Otras interesantes aproximaciones, se pueden encontrar en el alcance que Heidegger intenta asignarle a la Serenidad, cuando aclara que ella no pertenece al dominio de la voluntad.

---

<sup>106</sup> *El camino de Chuang Tzu*; traducción de Thomas Merton, página 90. Editorial Lumen.

<sup>107</sup> *Hitos, Carta sobre el Humanismo*; Martin Heidegger, página 259. Editorial Alianza.

Investigador: Habla usted sin cesar de un dejar, lo que suscita la impresión de que con ello se refiere a algún tipo de pasividad. Con todo, creo entender que no se trata en modo alguno de un inerte dejar ir las cosas a la deriva.

Erudito: Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres...

Profesor: ... un obrar más alto que no es, sin embargo, ninguna actividad.

Investigador: Por consiguiente, la Serenidad yace (*liegt*) –suponiendo que aquí se pueda hablar de yacer- más allá de la diferenciación de actividad y pasividad...

Erudito: ... porque la Serenidad no pertenece al dominio de la voluntad.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> *Serenidad*; Martin Heidegger, página 39. Ediciones del Serbal.

## Wu-hsin

Así como existe la no-acción [*wu-wei*], también hay un equivalente para la no-mente [*wu-hsin*]. De acuerdo a la acepción positiva, el término mente [*hsin*] se vincula al Tao [Camino, Sabiduría, Logos], lo mismo que posteriormente será desarrollado por el Zen como “mente original” o “mente búdica”, según su acepción negativa, la mente es un obstáculo que debe ser removido. Una contradicción aparente que se resuelve mediante el postulado “la verdadera mente es la no mente”, otra manera de decir que el Tao se aprehende cuando la mente se manifiesta como si no estuviera presente, desde el no-pensamiento, la no-mente.

Esta Mente Única que es el Buda, no puede ser separada de todos los seres. Pero como la buscamos externamente en el mundo de las formas, mientras más la buscamos más se aleja de nosotros. Hacer que el Buda se busque así mismo o que la Mente pueda alcanzarlo, es una imposibilidad hasta el fin de la eternidad. No podemos entender, de que tan pronto cesen los pensamientos y se olviden los intentos por formar ideas, el Buda se revelará ante nosotros.<sup>109</sup>

Esta “mente búdica”, tiene su equivalencia en la sabiduría [*prajna*] del Hinduismo y el Budismo Mahayana, la misma que se constituye desde la experiencia de la Iluminación, un tipo de saber que supera la distinción entre el conocedor y lo conocido, donde no hay un sujeto conciente aparte del pensamiento. Un no-pensamiento [*prajna*] que puede comprenderse mejor desde su contra parte, el pensamiento antitético y dualista [*vijñána*], la actividad mental que determina la existencia cotidiana de los hombres caracterizada por el dualismo antagónico sujeto-objeto. Con la no-mente [*wu-hsin*], en cambio, la antítesis no tiene lugar, lo que se ve es idéntico a lo observado.

¿Qué es el Prajna? Es la comprensión de un orden superior al que se ejercita habitualmente con la adquisición del conocimiento relativo. Es una facultad que es a la vez intelectual y espiritual, que opera cuando el alma quiebra las cadenas de la racionalización. Esta última es siempre dualista en tanto sabe del sujeto y objeto, pero en el Prajña que se ejercita al “unísono con un-pensamiento-mirada” no hay separación entre el conocedor y lo conocido,

---

<sup>109</sup> *Manual of Zen Buddhism*; D.T. Suzuki, página 113. Grove Press.

estos son visto (*ikshana*) en un pensamiento (*ekacitta*), donde la iluminación es la consecuencia de esto.<sup>110</sup>

El Tao no puede ser entendido como algo susceptible de alcanzar o controlar desde la razón o un proceso mental determinado. Entender la mente universal [Mente Búdica] como una manifestación de la no-mente, es un modo de pensar que no es susceptible de lograr desde el sujeto, y de allí que todo esfuerzo destinado a alcanzarlo sea un círculo vicioso que necesariamente involucra un grado de contaminación. Según esto, en vez de purificar o vaciar la mente de todo pensamiento, uno debería liberar la actividad mental porque la mente es imposible de controlar. Tratar de purificarla es contaminarla con la purificación, una persona libre, no puede ser consecuencia de una disciplina artificial. Una idea expuesta por Ge-neng (637-713 DC.), cuando expresa que, la práctica de meditar para purificar la mente es confusa, porque nuestra naturaleza es desde su origen clara y pura. La mente debe actuar por sí sola, no tiene sentido batallar para liberarse de una mente atrapada en un mundo interior presa de la contradicción: res cogitans-res extensa, pensamiento-acción, sujeto-objeto, intuición-razón, bien-mal, tiempo-eternidad, hombre-Dios, libertad-determinismo, vida-muerte, ser-nada.

Cuando los hombres conocen lo bello como bello entonces surge lo feo.

Cuando los hombres conocen el bien como bien entonces surge el mal.

Porque el Ser y el No-Ser se engendran mutuamente

lo difícil y lo fácil se complementan recíprocamente

lo largo y lo corto el uno al otro se determinan

lo alto y lo bajo se ubican respectivamente

la voz y el tono se acuerdan entre sí

el antes y el después se siguen consecuentemente.<sup>111</sup>

Hay que permitir que la mente actúe por sí sola, espontáneamente, sin interferencia alguna, no tiene sentido poner otra cabeza encima de la que ya tenemos. Sin embargo, no es pertinente

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, página 125.

<sup>111</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soublette, Capítulo II. página 30. Editorial cuatro vientos.

concluir, que *wu-hsin* es un llamado a no pensar, por el contrario, lo que se pretende es liberarse del natural apego que tenemos frente a nuestros propios pensamientos. La identificación de la mente con sus acontecimientos, es un fenómeno paralizante, existe la sensación de estar preso en los pensamientos, por una parte, refieren a imágenes fijas que acontecieron en el pasado, y por otra, aventuran la fantasía del futuro con proyecciones mentales de algo que todavía no sucede. El dolor, la angustia, el tedio, es saber que vivimos la contradicción de constatar que lo único real es el presente, pero que somos incapaces de vivirlo. En otras palabras, la mente es incapaz de pensar libremente, debe por fuerza tratar de buscarle un sentido a nuestra natural inserción en el suspenso y el vacío.

El pensamiento siempre llega, pero es diferente cuando no estamos sujetos a ellos, la principal limitación radica en entender que el pensar obedece a una serie continúa de pensamientos - pasados, presentes y futuros- vinculados en el tiempo. Tal como dice Hui Neng, para el buen ejercicio de nuestras facultades mentales es necesario que muera el pasado. Vivimos preso de los pensamientos porque hacemos de ellos una serie coherente y continua, en vez de dejar que emerjan de manera independiente los unos de los otros. Las consecuencias de esta operación unitaria es que se pervierte la naturaleza univoca de cada pensamiento, en la medida que siempre terminamos con la sensación de que los pensamientos son vinculantes y parte de quien los tiene. Un no pensamiento, en cambio, es cuando se pierde la conciencia de que el pensar obedece a una causa determinada, uno se olvida de uno mismo como sujeto pensante, permitiendo que los pensamientos emerjan “espontáneamente” como si fueran causados por sí mismo.

¿Qué es liberarse de los pensamientos? Si uno ve todas las cosas sin que la mente se afecte y apegue, esta es libertad de pensamiento. Cuando funciona lo abarca todo, pero no se apegue a nada. Sólo hay que purificar la mente.... Cuando la mente funciona libremente, funcionando sin estorbos, se alcanza el Samadhi, o la liberación. Esto es lo que se llama el estado de “no pensamiento” [wu-wei]. Pero si uno no piensa en nada y se obliga a que los pensamientos cesen, esto es estar atrapado a un método dogmático, una vía obtusa y equivocada.<sup>112</sup>

En la tradición filosófica occidental, lo más cercano a este tipo de pensar es la *scientia intuitiva* de Spinoza, aquella facultad mental que permite aprehender un objeto de manera

---

<sup>112</sup> *The Sutra of Hui-Neng*; translated by Thomas Cleary, página 21. Shambala Dragon Editions.

inmediata sin intervención racional. La más alta forma de conocimiento, que prescinde de los fundamentos de la razón porque tiene una aprehensión inmediata del objeto, conoce solamente a través de su esencia. Sin embargo, la intuición, sigue siendo un término desafortunado, porque implica una facultad mental aparte del intelecto que tiene cabida sólo y desde un sujeto autónomo con pleno ejercicio de sus capacidades mentales. Una autosuficiencia que el Oriente desconoce e intenta erradicar.

El fenómeno que refleja de modo más fehaciente el pensamiento no-dual se encuentra en el advenir del proceso creativo, una experiencia singular que afecta por igual a científicos, artistas y filósofos.

Sin desconocer que la música esta enmarcada por una determinada estructura lógica formal - reglas de la armonía, articulación de notas, normas de la métrica y composición- lo cierto es que la composición musical se encuentra colmada de instancias donde emerge otro tipo de saber.

Todo esto enciende mi alma, entendiendo que nada me disturba, mi sujeto se agranda, haciéndose metódico y definido, y la totalidad, si bien me pertenece, se sostiene casi completa y concluida en mi mente, de manera que puedo observarla de un vistazo como una hermosa pintura o una bella estatua,.... Toda esta invención, esta producción, tiene lugar de una manera placentera, como un sueño.<sup>113</sup>

En este relato de W. A. Mozart, destaca el hecho que tiene una experiencia noética, es decir conoce algo nuevo, donde las barreras del yo se disuelven en algo que asemeja el estado inconsciente del sueño, mostrando imágenes que se despliegan por si misma sin la intervención de un “pensador” comprometido en ensamblarlas de acuerdo a un patrón creativo determinado. Por su parte, Jacomo Puccinni, expresa: “La música de esta opera [*Madame Butterfly*] fue dictada por Dios; yo sólo fui un instrumento para llevarla al papel y comunicarla al público. Richard Strauss dice que las ideas, de su operas, *Electra* como *Der Rosenkavalier*, fueron “dictadas por dos entidades totalmente omnipotentes.... estaba consciente de que estaba siendo ayudado por una Poder que no era terrenal”. Richard Wagner habla de que existe “una corriente universal del Pensamiento Divino que vibra” y que él es parte de esa fuerza vibrante. La descripción de Brahms es igualmente ilustrativa:

---

<sup>113</sup> *Nonduality a study in comparative philosophy*; David Loy, página 152. Humanity Books.

Cuando siento la urgencia comienzo a encomendarme directamente a Dios... Yo siento inmediatamente vibraciones que conmueven todo mi ser.... Luego me siento capaz de dibujar composiciones superiores a las que Beethoven hizo... Esas vibraciones asumen la forma de claras imágenes mentales.... Inmediatamente las ideas fluyen a mí, directamente desde Dios, y no solamente veo distintos temas en el ojo de la mente, sino que están adornadas en la forma adecuada, la armonía y la orquestación. Medida por medida el producto final se me revela cuando yo estoy en esos raros, inspirados momentos.... Yo tengo que estar en una condición de semi-trance para obtener estos resultados, una condición donde la mente consciente se encuentra temporalmente en suspenso, y el subconsciente en control, porque es través de la mente subconsciente, que es parte del Omnipotente, que esta inspiración viene.<sup>114</sup>

La literatura, también aporta abundantes ejemplos al respecto. Cuando John Milton alude a la creación del *Paraíso perdido*, confiesa que sus “Patrones Celestiales” le transmitieron los “impremeditados versos”. William Blake, expresa que la composición de *Milton*, le fue “dictada” de una manera inmediata y que escribió sus líneas sin “premeditación y contra su voluntad”. Jack Boehme, siempre sostuvo que su primer libro *Aurora*, le fue pronunciado y que él solo se remitió a sostener el lápiz para que escribiera: “El arte no escribió aquí... todo fue ordenado de acuerdo a la dirección del Espíritu, y en ocasiones de prisa.... el ardiente fuego exigía aceleración, y la mano y el lápiz debían seguirlo con rapidez; porque iba y venía como un súbito aguacero”. J.W. Goethe, dice que algunos de sus poemas se escribieron contra su voluntad: “las canciones me hicieron, yo no las hice a ellas, las canciones me tenían bajo su poder”. Charles Dickens admite que cuando se sentaba a escribir, “un poder benéfico”, se lo mostraba todo. Lewis Carroll, confiesa que cuando escribió sus libros de niños, “casi todas las palabras del diálogo provenían *desde si mismas*”.<sup>115</sup>

Albert Einstein, estimaba que el juicio racional tenía un rol subordinado en la investigación científica: “no sólo el pensamiento discursivo sino también el pensamiento conciente, juegan un rol subordinado en la corta pero decisiva fase del proceso creativo”. El caso más elocuente de inspiración en los hombres de ciencia, lo encontramos en Henri Poincaré cuando describe lo que le sucedió en un día de excursiones.

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, página 153.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, página 156.

Disgustado con mi fracaso, fui a pasar algunos días a la costa, para pensar en otra cosa. Una mañana, caminando en escarpado, la idea vino a mí, con las mismas características de brevedad, rapidez y absoluta certeza....<sup>116</sup>

El matemático, Kart Gauss, también refiere a lo mismo cuando explica como llegó a probar un teorema en el que había trabajado años: “finalmente, hace dos día tuve éxito, pero no como resultado de un esfuerzo, sino como por la gracia de Dios. Como un repentino rayo de luz, el enigma fue resuelto... Por mi parte me declaro incapaz de nombrar la naturaleza del hilo que conecta todo mi conocimiento previo con aquello que hizo el éxito posible”. Otro matemático, Jaques Hadamard, confiesa: “al despertarme abruptamente por un ruido externo, la solución buscada me apareció de pronto sin la menor reflexión de mi parte”. Además hay constataciones, de que varios descubrimientos científicos fueron inspirados en sueños. Niehls Bohr, visualizó su modelo del átomo soñando con planetas que se movían alrededor del sol. Frederick Banting, obtuvo su premio Nobel después de haber soñado la estructura del proceso fisiológico que causa la diabetes.

Otro caso notable es el de Friedrich Nietzsche y su idea del eterno retorno. A pesar de haber sostenido que era “la más científica de todas las hipótesis” sus explicaciones fueron equívocas lo que terminó dando cabida a varias interpretaciones.<sup>117</sup> ¿Pero cuando le vino esta idea? Nietzsche, precisa el momento con exactitud: “La concepción fundamental de la obra, la idea del eterno retorno, esa fórmula suprema de afirmación, más alta a la que se puede llegar, es de agosto de 1881. Se encuentra determinada en una hoja de papel que termina diciendo: “A seis mil pies por encima del hombre y el tiempo”.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, página 156.

<sup>117</sup> *Nietzsche as Philosopher*; Arthur Danto, página 203. Nietzsche estuvo siempre reticente a entregársela al mundo mientras no tuviera las evidencias para demostrar su valor científico. Según su amigo Oberbeck, cuando Nietzsche le comentó de ella, susurraba, y que aludía a ella como una revelación nunca antes escuchada, la misma Lou Salomé, cuenta que Nietzsche le describió la teoría “en voz baja” haciendo referencia a un “momento inolvidable”.

<sup>118</sup> *Ecce Homo*; Friedrich Nietzsche, página 127. Editorial Edimat Libros.

¿Por qué Nietzsche es mezquino en esta materia, si en otras, se explaya con brillante lucidez?  
¿Será posible, que estemos ante un tipo de pensamiento más allá de la conciencia? Nietzsche, ni siquiera se aventura a precisarlo, su desden hacia la razón es manifiesto.

Para acabar, la conciencia, por su nacimiento mismo, constituye un peligro, y quien viva entre los europeos más conscientes sabrá que es también una enfermedad. No es, como puede adivinarse, la oposición entre el sujeto y el objeto lo que aquí me preocupa: dejo esta distinción a los teóricos del conocimiento que se han dejado atrapar en los nudos corredizos de la gramática (esa metafísica para el pueblo). Menos aún es la oposición entre la “cosa en sí” y el fenómeno: pues estamos lejos de conocer lo suficiente para poder hacer esta *distinción*. El hecho es que no disponemos de ningún órgano propio para el conocimiento, para la “verdad”: no “sabemos” (o creemos o imaginamos) sino lo que puede ser útil al rebaño humano, de la especie: y lo que allí llamamos “utilidad” no es al fin de cuentas más que creencia, imaginación, y tal vez esa estupidez tan sumamente funesta por la que un día pereceremos.<sup>119</sup>

¿Será posible un pensamiento que provenga de la no mente? ¿Estamos en presencia de un pensamiento que supera la dualidad sujeto-objeto? Nietzsche sólo atina a decir que el “momento inmortal” que produjo el eterno retorno, es producto de una “inspiración”.

Si conservamos un mínimo de superstición, será difícil no aceptar la idea de que no somos, realmente, más que una simple encarnación, un simple instrumento musical, un simple *medium*, de fuerzas muy superiores. La idea de revelación que responde a la realidad de los hechos, es que concibe a ésta como la *visión* o la audición repentina, e indeciblemente precisa de algo que nos trastorna y conmueve en lo más íntimo. Lo oímos; sin pretenderlo; lo tomamos, sin preguntar quién nos lo da; el pensamiento refulge como un rayo, necesariamente, sin ningún tipo de vacilación. Yo no he tenido nunca que elegir. Se trata de un éxtasis cuya desmesurada tensión se desata a veces en un torrente de lagrimas; un éxtasis en el que, sin querer, unas veces se precipita el paso y otras se vuelve lento; un estar fuera de nosotros mismos completamente, que nos deja la conciencia evidente de un sinnúmero de delicados temores que hacen que nos estremezcamos hasta los dedos de los pies; un abismo de felicidad en el que el dolor y la tristeza extremos no actúan ya como una antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color *necesario* en el seno de esa superabundancia de luz... Todo sucede de una forma totalmente involuntaria, y en consecuencia, como si nos viéramos envueltos en un torbellino de sensaciones de libertad, de soberanía, de poder, de divinidad... Lo más curioso es la forma de imposición absoluta que alcanza entonces la imagen, lo simbólico: se pierde toda idea; todo lo que es imagen y símbolo se nos presenta como la manifestación más próxima, más precisa, más simple.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> *Gaya Ciencia*; Friedrich Nietzsche, página 231. Editorial Edimat Libros.

<sup>120</sup> *Ecce Homo*; Friedrich Nietzsche, página 38. Editorial Edimat Libros.

¿No se encuentra esta experiencia cercana al misticismo? Sabemos que Nietzsche no hubiera aceptado una interpretación semejante. Pero otros dicen lo contrario, según la psiquiatra, Liliane Frey-Rohn, la hermética confesión del Eterno Retorno, así como lo escrito en *El gran anhelo* y *Los siete sellos del Zarathustra*, representan el intento de transmitir una experiencia mística que lo hace percibir el misterio de la *coincidentia oppositorum*, donde eternidad y presente son algo único e indivisible.<sup>121</sup>

Para David Loy, todos estos casos representan un buen ejemplo para sustentar su tesis de que existe un pensamiento no-dualístico, común al Hinduismo, Budismo, Taoísmo y el Zen. El mismo que alcanza su máxima expresión en el fenómeno del satori o iluminación.

El más alto conocimiento es penetrar y conocer la verdadera naturaleza de esta apariencia, de estas formas creadas por nuestro conocimiento discursivo, producto de una falsa dicotomía entre sujeto y objeto... El objetivo final sigue siendo el despertar de ese, el *shes rab*, el *prajna* en sánscrito, en la conciencia de los adeptos, lo que les permite observar la naturaleza última de las cosas con la claridad que otorga una revelación directa; en otras palabras, la trascendencia de la dicotomía sujeto-objeto.<sup>122</sup>

Heidegger no se aventura a tanto, pero su crítica al pensamiento discursivo es sistemática y contundente. En su *Carta sobre el Humanismo* [1949], cuestiona abiertamente el pensar dualista establecido por la lógica de la metafísica, la lógica, no tiene nada que ver con el pensamiento racional, su verdadero sentido es recolectar los vestigios dispersos del Ser. El pensar no es analizar, “no es ni teórico ni práctico”, es recordar al Ser para facilitar su luminosa revelación.

El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser.<sup>123</sup>

Lo gravísimo de nuestra época es que aún no piensa. Han quedado caducas las antiguas pretensiones respecto al pensar: “el pensar no conduce a un saber como las ciencias; el pensar

---

<sup>121</sup> *Friedrich Nietzsche, A psychological approach to his life and work*; Liliane Frey-Rohn, página 145. Daimon.

<sup>122</sup> *Nonduality a study in comparative philosophy*; David Loy, página 31. Humanity Books.

<sup>123</sup> *Hitos, Carta sobre el Humanismo*; Martin Heidegger, página 261. Editorial Alianza.

no aporta ninguna sabiduría aprovechable a la vida; el pensar no descifra enigmas del mundo; y el pensar no infunde inmediatamente fuerzas para la acción”.<sup>124</sup> El pensar auténtico, dice Heidegger, es el pensar rememorante, el que señala hacía el ámbito esencial del recuerdo, recogimiento, gratitud”.<sup>125</sup> El que indica hacia el Inicio, allí donde Ser y verdad se corresponden mutuamente.

Pero el comprender está pensado aquí simultáneamente a partir del desocultamiento del ser. Es el proyecto extático, es decir, el que está arrojado y dentro del ámbito de lo abierto. El ámbito que se dispone como abierto en el proyectar, a fin de que en él algo (aquí, el ser) se muestre como algo (aquí, el ser en cuanto él mismo en su desocultamiento), es lo que se llama el sentido. “Sentido del ser” y “verdad del ser” dicen lo mismo.<sup>126</sup>

El pensar original de una época no resulta de la genialidad particular de un pensador, el pensamiento sólo puede venir desde el momento en que el Ser se muestra y otorga lo por pensar, desde su origen mismo, el Inicio. El verdadero pensar no puede ser obligado, provocado, inducido por la acción de un sujeto abocado al trabajo sistemático de la ciencia, la lógica o la investigación moderna. La verdad no es consecuencia de la cabeza de un genio que piensa. El pensar rememorante invocado por el filósofo alemán no proviene del pensar, por el contrario, es el pensamiento el que se revela en el sujeto. El hombre “no sabe pensar”. No esta de él crear este nuevo pensar, que no es ni teórico ni práctico, solo puede abocarse a recordar el Ser, estar atento a escuchar aquello que dice la voz [*Stimme*] que proviene desde la misma reivindicación.<sup>127</sup>

Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno.... El pensar trabaja en la construcción de la casa del ser, que como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser.<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> *¿Qué significa pensar?*; Martin Heidegger, página 154. Editorial Nova.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, página 157.

<sup>126</sup> *Hitos, Introducción a ¿Qué es la metafísica?*; Martin Heidegger, página 308. Editorial Alianza.

<sup>127</sup> *La Proposición del Fundamento*; Martin Heidegger, página 75. Ediciones del Serbal.

<sup>128</sup> *Hito, Carta sobre el Humanismo*; Martin Heidegger, página 292. Editorial Alianza.

El pensar no es algo que el hombre pueda hacer desde sí mismo, el pensamiento tiene lugar en el hombre pero no es generado por él. El pensar es esencialmente un evento del Ser.

Pero el Ser no es ningún producto del pensar. Antes bien el pensar esencial acontece por el ser.<sup>129</sup>

No debemos hacer nada sino esperar.<sup>130</sup>

Al estar a la espera, el hombre es liberado (*losgelassen*) del objetivo que motiva el pensar trascendental horizontal.

Profesor: Cuando nos introducimos (*enlassen*) en la Serenidad para con la contrada, lo que queremos es el no-querer

Investigador: La Serenidad es, en efecto, el soltarse (*Sichloslassen*) del representar trascendental y de este modo un prescindir (*Absehen*) del querer del horizonte. Este prescindir no proviene ya de un querer, a menos que la ocasión de introducir-se (*Sich einlassen*) a la pertenencia a la contrada requiere de una última huella del querer, huella que, sin embargo, desaparece en el introducir-se y queda del todo extinguida en la Serenidad.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> *Hitos, Epílogo a "¿Qué es Metafísica?"*; Martin Heidegger, página 255. Editorial Alianza.

<sup>130</sup> *Serenidad*; Martin Heidegger, página 41. Ediciones del Serbal.

<sup>131</sup> *Ibíd.*, página 68.

# El Decir

También es posible encontrar interesantes aproximaciones entre Heidegger y el taoísmo, cuando alude al Decir [*die Sage*], donde poesía y pensamiento se encuentra en mutua vecindad. Un concepto desarrollado in extenso, en *La esencia del habla* (1957) y *El camino al habla* (1959), dos obras complementarias y claves para entender lo que comúnmente se conoce como su filosofía tardía. En la primera de ellas, Heidegger dice que el Tao, podría ser el camino que encamina al hombre a pensar aquello que se quiso decir inicialmente con la esencia de las palabras razón, espíritu, sentido y *logos*. Un reconocimiento al Tao que no debe remitirse a una simple asociación léxica, pero que sirve para dejar en evidencia que Heidegger esta nuevamente aludiendo a la traducción de Richard Wilhelm (1911) o de Paul Hsiao.<sup>132</sup>

Para Heidegger, el Decir devela aquello que permanece encubierto, el origen mismo del lenguaje porque “lo propio del habla se oculta”. Muestra lo que se oculta en la medida que trae a la presencia el camino que es el propio Decir. En el habla en tanto que Decir se despliega el camino de la mostración.

El camino al habla se despliega en el habla misma. El camino al habla en el sentido del hablar en tanto que *sagen*, decir, es el habla en tanto que *Sage*, Decir. Lo propio del habla se oculta, por tanto, en este camino que es el Decir, que, en tanto que este camino, deja alcanzar el habla a los que escuchan el Decir. Sólo podemos ser esto “escuchantes” (Hörende) en la medida en que pertenecemos (gehören) al Decir. El Dejar llegar (Gelangenslassen), el camino al hablar, proviene ya de un dejar pertenecer (Gehörenlassen) al Decir.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> *Heiddeger's hidden sources*; Reinhard May, página 37. Routledge. La palabra china dao, que Heidegger menciona en varias ocasiones, puede ser también léxicamente entendida con el verbo “decir”, que es la traducción apropiada en determinados contextos. El primer capítulo del Tao Te King es un buen ejemplo de esto, especialmente si consideramos que Heidegger de seguro estaba en conocimiento de este capítulo y la interpretación que Richard Wilhelm hizo de éste en su traducción, donde se discuten estas conexiones [entre dao y decir].

<sup>133</sup> *De camino al habla, La esencia del habla*; Martin Heidegger, página 232. Ediciones del Serbal.

El esfuerzo es evidente, el habla remonta su esencia al origen del Decir, cuando se entregan los fundamentos de nuestro saber, el *logos*, abriendo el libre espacio [*das Frei*] del claro [*die Lichtung*] que trae a la presencia aquello que es digno de ser mostrado. Un fenómeno, que en tanto Mostración [*Ereignen*] esconde el origen mismo de la revelación, permaneciendo inaccesible a la actividad humana e incomprensible desde el pensar representacional. Sólo se puede “hacer su experiencia”, porque al igual que el Tao no tolera explicación.

El Tao que puede ser expresado no es el Tao Absoluto (Lin Yutang).

El Camino que puede ser indicado no es un Camino Invariable (Waley).

El camino que puede ser considerado verdaderamente como el Camino no es el camino Eterno. (Duyvendack).

Si bien estas versiones de las enigmáticas palabras iniciales del *Tao Te King* coinciden en su carácter inefable, ocultan el importante antecedente que el ideograma que se traduce como “expresado”, “indicado” o “considerado”, también significa Tao, “hablar” o “decir”. Según su alcance primitivo, este ideograma que se utilizaba para expresar el *tao* mostraba una señal de paso (que aparece en los cruces), aunque posteriormente la raíz se convirtió en *cho*, poner en marcha, en camino.

¿Estaba al tanto Heidegger que Tao y decir obedecían a un mismo origen? No es posible establecerlo con precisión, pero la posibilidad queda abierta, en especial si tenemos en mente su afición por la etimología, el afán por develar el significado oculto de las palabras, y el alcance que le otorga al Decir, especialmente, en sus últimos escritos, *La esencia del habla* (1957-58) y *El camino al habla* (1959).

Lo que viene al encuentro del hombre como habla, recibe su determinación desde el Decir, como lo que en-camina: “Una seña “seña” alejándose lo uno de lo otro. La frase rectora hace seña hace la experiencia del habla como el Decir, apartándose de de la representaciones corrientes del habla”.<sup>134</sup>

Japonés: ¿Qué significa “decir”?

---

<sup>134</sup> *De camino al habla, La esencia del habla*; Martin Heidegger, página 181. Ediciones del Serbal.

Inquisidor: Presumiblemente lo mismo que mostrar en el sentido de: dejar aparecer y dejar relucir, pero en el modo de “señar”.<sup>135</sup>

Posteriormente, en su obra *El camino al habla*, el Decir se entiende en tanto que mostrar: “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración*”.<sup>136</sup> El Decir señala y muestra -encamina- al hombre mediante el habla. Un habla, que no puede determinarse a partir del conocimiento como representación, porque al ser parte de ese mismo Decir solo podemos re-decir aquello que esta hablando el Decir. El hablar, en tanto que Decir, es en sí mismo y *previamente* un escuchar: “no sólo hablamos *el* habla, hablamos *desde* el habla”.

El Decir mostrante en-camina al habla al ser humano. El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra.<sup>137</sup>

Intentos varios para asimilar el Camino al Decir. Idea que es posible aclarar haciendo uso del mismo subterfugio utilizado por Heidegger cuando fuerza algunos conceptos que no admiten mayor razonamiento: Tao es Camino; Camino es Decir; Tao es Decir; Decir es *Lichtung*.

El Decir prevalece de para en par y vertebrata el libre espacio [*das Freire*] del Claro [*die Lichtung*] al que debe rendir visita todo aparecer y que debe dejar tras de sí todo des-aparecer; este Claro en el que todo venir en presencia e ir en ausencia debe entrar y mostrarse, o sea, venir a decirse.<sup>138</sup>

Para fraseando a *Chuang- Tzu* y Heidegger, uno podría decir, que el Tao en tanto camino permite escuchar el habla del Decir. Sólo podemos ser esto, “escuchantes” del habla del Decir y transitar el camino que allane la apertura del libre espacio del Claro (*die Lichtung*). El Decir no es ninguna explicación hablante respecto a la revelación, tampoco es fundamento: “Sólo podemos nombrarlo pues no tolera dilucidación”. No puede explicarse como evento ni como suceso, sólo puede vivenciarse a partir de lo que muestra el Decir. Una experiencia no-

---

<sup>135</sup> *De camino al habla, De un diálogo acerca del habla*; Martin Heidegger, página 132. Ediciones del Serbal.

<sup>136</sup> *De camino al habla, El camino al habla*; Martin Heidegger, página 229. Ediciones del Serbal.

<sup>137</sup> *Ibíd.*, página 240.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, página 232.

metafísica que Heidegger trata de dilucidar desde el fenómeno de la apropiación [*Ereignen*], algo que se anuncia tímidamente en *Ser y Tiempo*, pero que adquiere dimensiones casi místicas en su obra tardía.

# Ereignis

La otra mención explícita al Tao, se encuentra en *Identidad y Diferencia* [1957], cuando se refiere al concepto *Ereignis*, aclarando que no es posible traducirlo, al igual que la palabra “Griega *logos* o la china Tao”.

Heidegger, siempre insistió que tuvo “un solo pensamiento”, el que intentó expresar de maneras diversas. ¿Cuál es la esencia del mundo? ¿Cuál es la causa que permite a los hombres pensar? ¿Por qué el Ser y no la Nada? ¿Cuál es el origen de la revelación? En otras palabras cuál es el origen de la *aletheia*.

La facticidad de este “evento” de la inteligibilidad era la “cosa en sí” que la filosofía debía interrogar, el primero de todos los *a priori* de la existencia humana. Los esfuerzos realizados por Heidegger para dilucidar el alcance de la revelación son variados y giraron en torno a las siguientes ideas matrices:

a)El origen de la revelación [*das Er-ereignis*], solo es posible cuando se produce el claro de la aperturidad;

b)En este Inicio [*Ereignis*] se produce también la diferencia entre ente y Ser, un hecho que termina por privilegiar la presencia de los entes en desmedro del Ser, él que termina por ocultarse;

c)El origen de esta revelación, es un suceder, algo que pasa, un acontecer [*es gibt Sein*];

d)El designio [*das Geschik des Sein*] de esta revelación, es inherente a la condición humana, único modo que tiene el Dasein para que las cosas le sean accesibles;

e)este atributo exclusivo del hombre lo destina y vincula de modo ineludible a este otorgamiento a priori de la revelación, de allí que el hombre se encuentre “arrojado” a esta eterna y finita mediación, y finalmente;

f)este Claro [*Lichtung*], apertura o revelación, se encuentra siempre al alcance de nuestra propia cotidianeidad, porque los entes en su relación con el Dasein se encuentran, en principio, abierto al advenimiento apropiador del hombre.

El modo más apropiado de interpretar el advenimiento apropiador [*Ereignis*], es vincularlo a la correlación que existe entre la revelación y la verdad, un fenómeno que Heidegger encuentra en el *logos* y la *physis* de Heráclito, y en la cooptenencia entre Ser y pensar (*to auto*) de Parménides. El *logos* es la verdad desde la no-ocultación, vale decir como *alethia*, “estar al descubierto”.<sup>139</sup>

Lo que prevalece en el Decir, es traer a la presencia, mostrar al descubierto aquello que permanece oculto, porque la diosa de la verdad que conduce a Parménides, tiene la propiedad de poner al Dasein tanto en el descubrimiento como en el ocultamiento, en la verdad y como en la no verdad. Por su la natural disposición hacia la “apertura”, el Dasein debe por fuerza transformarse en el “descubridor” que devela y trae a luz aquello que permanece oculto del Ser.

Otra manera de dilucidar el alcance del término Ereignis, es asociarlo al Tao de acuerdo a lo expuesto en la parte conclusiva del Capítulo XXV del *Tao Te King*.

[.....] Así el Tao es grande, el Cielo es grande, la Tierra es grande y el hombre también es grande.

En el espacio del mundo hay cuatro grandes y el hombre es uno de ellos.

El hombre sigue la ley de la Tierra

la Tierra sigue la ley del Cielo

el Cielo sigue la ley del Tao

y el Tao sigue su propia ley.<sup>140</sup>

Von Strauss, prefiere traducir este párrafo diciendo; “La medida [*Richtmass*] de lo humano es el mundo, la medida del mundo es el cielo, la medida del cielo es el Tao, la medida del Tao es él mismo”. Por su parte, Richard Wilhelm, traduce la última línea como; “El sentido [*der*

---

<sup>139</sup> *Ser y Tiempo*; Martin Heidegger, página 240. Editorial Universitaria.

<sup>140</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soublette, Capítulo XXV, página 92. Editorial Cuatro Vientos.

*SINN, dao*] se conforma [*richtet sich*] a sí mismo”.<sup>141</sup> En definitiva, el Tao, se conforma y hace a sí mismo, un “hacer propio”, que posteriormente será instrumental para que Heidegger pueda complementar su compleja idea de la Apropriación [*Ereignis*].

En *El camino al habla*, Heidegger expresa que “lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración (*Das Resende der Sprache ist die Sage als die Zeige*)”, mediante el habla re-decimos lo que se puede escuchar del Decir, porque al abrir de par en par el libre espacio (*das Freie*) del Claro (*die Lichtung*), el habla trae a la presencia lo que muestra el Decir.

¿Qué origen tiene este mostrar? A diferencia de *Ser y Tiempo*, donde la respuesta viene dada a través de una asociación con el *logos* de los presocráticos, Heidegger prefiere callar porque “la pregunta, pregunta demasiado”. Sólo cabe nombrarlo, “pues no tolera dilucidación”, es la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios y Juego del Tiempo.

Lo denominamos con un decir antiguo y decimos:

*Lo removedor en el Mostrar del Decir es el hacer-propio (Eignen).*

[.....] El hacer propio que trae, que aporta, el que remueve el Decir en tanto que Mostración es su mostrar, lo llamaremos apropiación (*Ereignen*). Produce el libre espacio del Claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden des-aparecer a la ausencia, manteniendo y guardando perduración en este su retirar. Lo que la apropiación por el Decir produce no es jamás el efecto de una causa ni consecuencia de un fundamento. El hacer propio aportador, la apropiación consiente más que todo obrar, que todo hacer y todo fundar. Lo que apropia es el advenimiento apropiador mismo - y nada más. El advenimiento apropiador percibido en el Mostrar del Decir, entendido como lo que consiente. No hay otra cosa a cual pudiera aún pudiera remitirse el advenimiento apropiador, o desde la cual incluso pudiera ser explicado. La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un *Es gibt*, un “hay”, del que incluso “el ser” está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia.

[.....] El advenimiento apropiador recoge el brazo abriente del Decir y lo despliega en estructura de los múltiples modos del Mostrar.

[.....] Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador, sólo podemos nombrar diciendo: Él -el advenimiento apropiador- hace propio (*Es-das Ereignis-eignet*).<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> *Heiddeger's hidden sources*; Reinhard May, página 40. Routledge.

¿Pero qué está diciendo Heidegger? ¿Es este el filósofo que dice meras vacuidades y se esconde detrás de las palabras? En sintonía con el taoísmo, se debe partir por constatar que el Decir se está utilizando como sinónimo del Tao, por tanto no tolera dilucidación, sólo puede ser nombrado. El Tao es autosuficiente, se hace y se conforma a sí mismo, se apropia de sí y por ende es la Apropriación, la misma que se devela y esconde. El Tao que es la Apropriación carece de fundamento, no es nada que pueda “alcanzarse” desde el pensar calculante, es el camino que en-camina y la ley que relaciona a la totalidad del mundo.

El advenimiento apropiador es la ley, en la medida que congrega los mortales a la apropiación de su ser propio y los retiene en él.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, página 234.

<sup>143</sup> *De camino al habla, El camino al habla*; Martin Heidegger, página 235. Ediciones del Serbal.

# La revelación inicial

Respecto al origen de esta revelación pareciera haber unanimidad en considerar que la fuente de inspiración primordial viene de los pre-socráticos griegos, y en especial de Parménides.

Ve, pues; voy a decirte (y te ruego que atiendas bien a mis palabras)

Cuáles son las únicas vías de indagación concebibles.

La primera sostiene que *es* y *no puede no ser*; y éste

Es el sendero de la convicción, que sigue la verdad. Pero el otro afirma: *no es* y *este no-ser tiene que ser*.

Este último sendero, tengo que decírtelo, no puede explorarse.

Pues lo que no es, ni puedes conocerlo (pues esto se halla más allá de nuestro alcance), ni puedes expresarlo con palabras,

Pues pensar y ser son uno y lo mismo.<sup>144</sup>

Hecho indesmentible, pero que en ningún caso precisa el origen mismo de la revelación de Parménides. ¿Cuál es el fundamento de este testimonio? ¿Qué sustenta esta verdad? ¿La *ratio*? ¿Una revelación divina? Para el helenista, Karl Reinhardt, los presocráticos representan el advenir de la razón y el nacimiento de la filosofía occidental, por tanto Parménides es “un pensador que no conoce otro deseo que el de conocer, ni siente otra fuerza que la de la lógica y al que dejan indiferente Dios y el sentimiento”. Por su parte, Werner Jaeger, si bien no tiene problemas en reconocer el gran esfuerzo racional de los presocráticos, cree que este nuevo inicio se encuentra avalado desde una revelación eminentemente religiosa. El poema de Parménides, donde se proclama la verdad sobre el Ser, es un producto de una inspiración divina, fue revelada por una diosa y no fue aprendida desde los hombres.

Me recibió una diosa. Tomando mi diestra mano en las suyas,

---

<sup>144</sup> *La teología de los primeros filósofos griegos*; Werner Jaeger, página 102. Fondo de Cultura Económica.

me enderezó estas palabras y habló así: “¡ Oh joven, que vienes a nuestra casa de inmortales conductores y esas bellas yeguas que te han traído, bienvenido, salud!”

No es ninguna mala Moira quien te hace venir por esta vía

(pues en rigor está alejada de los senderos frecuentados por los hombres), Sino, Temis y Dike.

Y ahora tienes que estudiar las cosas: no sólo el intrépido corazón de la Verdad bien redonda, sino también las opiniones de los mortales, en que no cabe la confianza.<sup>145</sup>

Es cierto, podría ser un mero recurso literario, pero en esta descripción subyace una íntima experiencia de la divinidad, la antigua forma de expresión religiosa se transmuta para crear un nuevo mundo intelectual que anuncia el nuevo pensar filosófico. Jaeger no tiene dudas: “La misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa.<sup>146</sup> El poema que anuncia la singular revelación de Parménides, es el testimonio de la profundidad del mensaje y de la notable experiencia que lo habilita para penetrar la verdadera naturaleza del Ser, un “camino real” [*odós*] similar a la revelación de los misterios órficos, que deviene en la única vía de salvación para el “hombre que conoce”.

Sólo la vía de la salvación lleva a un hombre incólume hasta la meta y no hay otra ruta sino la ruta de la verdad que así lo haga para “el hombre que conoce”. [...] Este es el verdadero sentido que hay tras la concepción del “hombre que conoce”: es un hombre que ha llegado a participar de un conocimiento de origen más alto, algo análogo al “conocedor” o “mystes” de los ritos religiosos de iniciación, que lo distingue así del no iniciado.<sup>147</sup>

Según esta interpretación, no parece excesivo sostener que todo el andamiaje filosófico de Heidegger se encuentra sustentado a partir de elementos religiosos y místicos, lo que podría representar una variante secular de la representación del Edén y de la caída de Adán. Idea complementaria a la apreciación de Dante Caputo, quien sostiene que el filósofo alemán estaría sustituyendo un discurso religioso por otro.

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, página 98.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, página 99.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, página 101. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger estaba dando una lectura de los pre-socráticos que es imposible de creer que no fue el resultado de una transferencia de categoría del Cristianismo a los textos griegos. El llamado casi profético a un “nuevo comienzo” parece una suerte de *metanoia* (conversión) o la Segunda Venida. La relación entre Ser y pensar entre Parménides y Heráclito esta tratada en términos kerygmaticos, en el sentido que estos primeros Griegos entendieron el Ser como algo “dado” al hombre, que llamaba al hombre, donde el Ser del hombre era concebido como una reacción y respuesta a este llamado. Heidegger llegó a decir de que su profunda concepción histórica del Ser, que incluía una concepción escatológica de la “historia del Ser”, era de inspiración fundamentalmente griega.<sup>148</sup>

Por otra parte, el Taoísmo, al igual que la tradición judía y cristiana, también cuenta con su propio Inicio, un momento donde los hombres vivían en el Tao y en la sabiduría plena. Un hecho que es descrito en los Capítulos XIV y XV del *Tao Te King*.

Quien se atiene a la vía antigua para ordenar el Ser de hoy,  
puede entonces conocer el primordial comienzo.

Tal es el hilo conductor del Tao.<sup>149</sup>

¿Quién como ellos sabe en la quietud aclarar poco a poco la oscuridad?

¿Quién como ellos sabe engendrar paulatinamente la serenidad?<sup>150</sup>

Que este Inicio taoísta le llamó profundamente la atención es algo que se encuentra refrendado, por la petición de Heidegger a Paul Hsiao para que le hiciera una caligrafía china de estas preguntas del Capítulo XV, que tenía colgada en su escritorio, y por una carta que le enviara, el 9 de Octubre de 1947, que Heidegger parafrasea del siguiente modo:

¿Quién puede estar tranquilo desde y a través de la tranquilidad pone algo en el camino (lo mueve) para que esto salga a la luz?<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> *Demythologizing Heidegger*; Martin Heidegger, página 181. Indiana University Press.

<sup>149</sup> *Tao Te King*, traducción de Gastón Soublette, Capítulo XIV, página 62. Editorial cuatro vientos.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, Capítulo XV; página 65.

<sup>151</sup> *Ibíd.*, Capítulo XV; página 65.

# La Nada

Quién desee ver una cierta continuidad en el pensamiento de Heidegger, respecto al tópico de la Nada, lo puede encontrar desde *Ser y Tiempo*, cuando advierte que la pregunta por el sentido del Ser debe reformularse. La verdadera “pregunta por el sentido del Ser no sólo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que a pesar del esfuerzo de la “metafísica”, ella ha caído en el olvido”.<sup>152</sup>

La respuesta a la pregunta por el sentido del ser está todavía pendiente.<sup>153</sup>

Pensada desde *Ser y Tiempo*, la pregunta ontológica, quiere decir inquirir por el Ser en cuanto tal, no obstante si entendemos realmente la pregunta, queda claro que a la metafísica se le oculta el ser, “permanece olvidado de manera casi tan decisiva que el olvido del ser cae, él mismo, en el olvido”.<sup>154</sup> El origen esencial del Ser no ha sido pensado propiamente, el hombre todavía no sabe pensar lo fundamental, porque aquello que realmente ha de pensarse, se esconde y le da vuelta la espalda, se le sustrae”.<sup>155</sup> La pregunta por el Ser debe señalar hacia lo impensado, porque mientras se siga inquiriendo sobre el Ser, estaremos evadiendo la cuestión fundamental, la pregunta por la Nada.

En su lección inaugural en la Universidad de Friburgo, *¿Qué es la metafísica?* (1929), Heidegger, estima imprescindible preguntar por la Nada, porque el ser-aquí implica estar inmerso en la Nada, es una característica del Ser y como está más allá de lo ente, debe entenderse como la verdadera trascendencia: “Si en el fondo de su esencia el Dasein no

---

<sup>152</sup> *Ser y Tiempo*; Martin Heidegger, página 45. Editorial Universitaria.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, página 250.

<sup>154</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 27. Editorial Gedisa.

<sup>155</sup> *¿Qué significa pensar?*; Martin Heidegger, página 15. Editorial Nova.

consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la Nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo”.<sup>156</sup>

La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente a lo mismo.<sup>157</sup>

En su curso *Introducción a la metafísica* (1935), la pregunta por el ser de todo lo existente no es de “la misma índole” que aquella formulada en *Ser y Tiempo*, ahora desde la Nada pregunta por lo “abierto del ser” [*Lichtung*]. Una indagación sobre el alcance de la Nada, que ningún caso debe confundirse con la nada del nihilismo.

Para Heidegger el *topos* que corresponde al Ser es la Nada. Llevada al extremo esta línea argumental, “la respuesta a la pregunta por el sentido del ser todavía pendiente” desde *Ser y Tiempo*, alcanza su máxima expresión en la formulación del Seminario de Le Thor (1969), *Ser: Nada: lo mismo*. Una Nada esencial, que pertenece al Ser, que es “La Nada del [von] Ser [Seyn]”.

La Nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente.<sup>158</sup>

Pero al final, esta constante correspondencia entre el Ser, Nada, y Vacío y Nada, termina siendo abusiva. Hay casos, en que Heidegger opta por sustituir “Nada” por “Ser”, “Ser” por “presencia”, “presenciando” [*Anwesse*] por Ser [*Sein*], y “apertura” [*Unverborgenheit*] por Nada [*Nichos*]. En otras situaciones, la Nada al igual que el Ser, es sinónimo de “claro”, lo “abierto” y “develado”.

El enigma es el “Ser”. Por esa razón “Ser” permanece sencillamente como una palabra provisional. Digamos por el momento que nuestro pensar no la sigue ciegamente. Constatemos previamente el hecho de que el Ser originariamente

---

<sup>156</sup> *Hitos, ¿Qué es la metafísica?*; Martin Heidegger, página 102. Editorial Alianza. A esta frase que corresponde a lo expresado en la lección inaugural de 1929, fue complementada en la edición de 1949, con lo siguiente: “es decir, nada y ser son lo mismo.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, página 102.

<sup>158</sup> *Hitos, ¿Qué es la metafísica?*; Martin Heidegger, página 106. Editorial Alianza.

denomina “presencia”, y “presencia” significa: venir a la presencia en lo abierto.<sup>159</sup>

Esta claro, el sentido del término Nada es provisional y puede conducir a equívocos, la Nada no tiene nada que ver con la “vacía nada” o la nada como mera negación. Esta Nada, no es nada negatorio [*nichts Nichtiges*], el Ser y la Nada no se encuentran frente a frente el uno del otro, ambos se utilizan en una relación cuya riqueza inicial apenas podemos vislumbrar. Esta reformulación de la pregunta por el Ser, no tiene nada que ver con el nihilismo tal como se comprende desde Nietzsche, su objetivo es superar el nihilismo que privilegia al ente por sobre el Ser llevando la pregunta del Ser al borde de la Nada, incorporándola a la pregunta del Ser.

Avanzar expresamente hasta los límites de la nada en la *pregunta* por el ser e incluir la nada en esta pregunta, es, *en cambio*, el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo.<sup>160</sup>

En este contexto, es ilustrativa la carta enviada a un colega japonés en 1963, cuando procura aclarar los malos entendidos generados en torno al tema, que en Europa fueron interpretados como una apología al pesimismo y el nihilismo.

Esa lección [¿Qué es la metafísica? (1929)] que fue traducida al japonés en 1930, fueron entendidas de inmediato en su país, en contraste con las erróneas [sobre la Nada] interpretaciones nihilistas que se dieron y aún prevalecen en Europa. La Nada de la cual se habla ahí refiere y esta relacionada con aquello que-es [das Seiende] pero nunca con ninguna forma de ser, y por ende “es” Nada, pero que a pesar determina lo que-es como tal y por eso es llamado Ser.<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> *De camino al habla, De un diálogo acerca del habla*; Martin Heidegger, página 90. Ediciones del Serbal.

<sup>160</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 183. Editorial Gedisa.

<sup>161</sup> *Heidegger hidden sources*; Martin Heidegger, página 25. Routledge. Una carta que dice casi lo mismo que lo expuesto en su ensayo *De un diálogo acerca del habla, entre un japonés y un inquisidor*: “Por esto, en el Japón, comprendimos en el acto la conferencia ¿Qué es la metafísica?, cuando en 1930 nos llegó una traducción que se arriesgó a hacer un estudiante japonés que había asistido a sus cursos. 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

Este es un modo de concebir la Nada que se confunde con el nihilismo europeo, pero que paradójicamente es entendido de manera inmediata en Japón. ¿Cómo es que en Japón le comprenden sin mayor dificultad? ¿Por qué no confunden la Nada con una negación? ¿De donde proviene esta idea de Heidegger donde el Ser es igual a la Nada? Una alternativa, que es la clásica y sostenida por la academia tradicional, es atenerse a los denodados esfuerzos del filósofo alemán por vincular su pensar a las fuentes de la filosofía y saber occidental, y de manera muy especial a los presocráticos. Otra, algo más aventurada, que suma ya algunos adherentes, lo relaciona con la religión y al misticismo de Eckhart, una asociación que no necesariamente remite exclusivamente a Occidente, sino que también debe hacerse extensiva a las fuentes que aporta el Lejano Oriente.

Todo lo que hemos citado es; y no obstante, cuando queremos aprehender el ser, siempre terminamos como si asiéramos el vacío. El ser por el que aquí preguntamos, casi es como la nada, cuando lo que queríamos era defendernos en todo momento y precavernos contra la exigencia de tener que decir que todo lo que es, no es.

Más el ser sigue siendo inlocalizable, casi como la nada, o en último término, exactamente como ella.<sup>162</sup>

Según Karl Jasper, el Tao, es también sinónimo de vacío. No tiene objeto ni oposición. Tampoco es el mundo, pero si se llena, dispondrá algo objetivo dentro de sí haciendo brotar entonces el mundo, lo que no significa que el propio Tao se colme alguna vez.<sup>163</sup>

El Tao fluye sin cesar

pero en sus efectos no desborda jamás

y es como un abismo sin fondo

Y parece ser el ancestro de toda cosa. [.....]

Es profundo y misterioso y sin embargo real.

---

nosotros, el vacío es el nombre eminente para lo que usted quisiera decir con la palabra “ser”.... Ver *De camino al habla*; Martin Heidegger, página 99. Ediciones del Serbal.

<sup>162</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 41. Editorial Gedisa.

<sup>163</sup> *Los grandes filósofos III*; Karl Jasper, página 335. Editorial Tecnos.

Hijo de quien, no lo sé.

Parece anterior a Dios.<sup>164</sup>

El capítulo XI del *Tao Te King* recalca la importancia del vacío en la vida del hombre, vale decir aquello que en chino se designa con la palabra wu [el no-Ser].<sup>165</sup>

Treinta rayos convergen en el cubo de una rueda

pero es de su vacío que depende la utilidad del carro.

Modelando la arcilla se hacen vasijas

pero es de su vacío que dependen la utilidad de la vasija.

Se horadan puertas y ventanas para hacer una habitación

pero es de su vacío que depende la utilidad de la habitación.

En consecuencia

así como nos beneficiamos con lo que es

debemos reconocer la utilidad de lo que no es.<sup>166</sup>

La traducción de Richard Wilhelm expresa que “el trabajo de la jarra consiste en su vaciedad”, Von Strauss, en cambio, prefiere “el uso del contenedor coincide con su No ser”. Interpretaciones, bastante consonantes con lo que Heidegger elabora, en el *Origen de la Obra*

---

<sup>164</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soubllette, Capítulo XI, página 55. Editorial cuatro vientos.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, página 55. Sobre este particular, el filósofo Wang Pi sostiene que los “seres tienen su función propia en el no-Ser”, pues la esencia consciente, liberada de su apego a los objetos sensibles y, conociendo su puro ser luminoso y vacío adquiere su máxima capacidad, lo que confiere al adepto su más profunda, sutil y embarcadora inteligencia. También por el no-obra [wu-wei] se participa en la eficacia espiritual de la Virtud creadora del Tao, de la que el Sabio deviene un canal conductor.

<sup>166</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soubllette, Capítulo XI, página 55. Editorial cuatro vientos.

*de arte* (1935/36) y en *La cosa*, cuando sostiene que la esencia originaria de los utensilios, se encuentra tanto en su disponibilidad para ser utilizados, como en la “vaciedad” del utensilio.

[.....] la cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge.<sup>167</sup>

La jarra no es un simple agregado de materia y forma, con el fin de alcanzar su plenitud - *sufficere, efficere, perficere*- necesita del vacío para retener lo vertido en su interior. Su estructura esencial, comprende una “coopertencia” entre el retener y verter, porque el recipiente debe acoger el vacío para después verter hacia fuera el obsequio del vino. Con lo vertido en la jarra se puede beber agua y vino del fruto de la vid, confinando en única Cuaternidad, el obsequio donde moran la tierra y el cielo, los divinos y los mortales.

Inquisidor: 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.<sup>168</sup>

En esta coopertencia entre el retener y el verter, es posible escuchar un eco de la fórmula, Ser: Nada: Vacío, lo mismo. El Ser es lo mismo que el vacío, es necesario vaciarse de toda representación. Una interpretación acorde con el sentido original del Budismo, para quienes el Ser al igual que el vacío [*sunyata*] es lo mismo que la Nada, por ende la vacuidad no viene postulada como algo externo al Ser, es incorporada e idéntica al Ser.

En el contexto del pensamiento Mahayana, cuyo principio central es trascender toda la dualidad que emerge del análisis lógico, la frase “ser-en-la nada” requiere que se adopte la cópula “en” y desde ahí considerar el Ser como ser y la nada como Nada.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> *La Cosa, Conferencias y artículos*; Martin Heidegger, Ediciones del Serbal.

<sup>168</sup> *De camino al habla, De un diálogo acerca del habla*; Martin Heidegger, página 99. Ediciones del Serbal.

<sup>169</sup> *La religión y la nada*; Keiji Nishitani, página 150. Ediciones Siruela.

## La cuaterna.

En la conferencia sobre, *La cosa* (1949), Heidegger desarrolla el tema de la Cuaternidad, para determinar la esencia de la cercanía de los entes, utilizando la cosa de la jarra. La jarra, “haciendo cosa hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales; haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías”.

Haciendo cosa, la jarra hace permanecer a los cuatro unidos -tierra y cielo, los divinos y los mortales- en la simplicidad de una Cuaternidad. La tierra es la que porta; el cielo es la marcha del sol y de la luna, los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo, la oscuridad y la claridad, y el tiempo; los mortales son los mortales; y los divinos son los mensajeros que dan señales desde el ocultamiento de la deidad donde aparece dios en su esencia. “Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro”.

Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro.

En este juego, reflejando de este modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este reflejar que hace acaecer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua.<sup>170</sup>

Posteriormente, en *La esencia del habla* (1957-58), la Cuaterna vendrá relacionada con el Decir y el fenómeno la Apropiación. Lo que viene al encuentro del hombre como habla, recibe su determinación desde el Decir, el que en-camina todo hacia lo vecinal de la cuatro regiones del mundo, trayendo a la proximidad aquello en lejanía. La esencia de esta proximidad, que no puede ser determinado desde el tiempo y el espacio, es el en-caminar del en-frente mutuo del uno y del otro de las regiones del mundo, donde se alcanza toda la amplitud de la tierra y el cielo, de dios y del hombre.

---

<sup>170</sup> *La Cosa, Conferencias y artículos*; Martin Heidegger, Ediciones del Serbal.

Así el habla no es simplemente una capacidad del ser humano. Su esencia pertenece, en lo más propio, a la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo.<sup>171</sup>

El habla de la Cuaternidad del mundo, no puede ser entendida exclusivamente como una relación entre el hombre y el habla, el habla en tanto Decir que pone-en-camino-el-mundo, “es la relación de todas las relaciones” porque como esencia misma del habla, en tanto *sagen*, decir, implica mostrar, “dejar aparecer”, liberación luminosa-ocultadora el mundo. A partir ahora, desde el habla, el *Dasein* debe compartir junto a los dioses, el mundo y cielo, el privilegio de “descubridor” que se le había asignado en forma exclusiva en *Ser y Tiempo* (1926). Por eso la respuesta del hombre, en tanto contestar, permanecerá siempre dentro del campo relacional, porque el advenimiento apropiador haciendo propio-teniendo-reteniéndose en sí, es también la relación de todas las otras relaciones.

El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él el Decir-se retiene en sí.<sup>172</sup>

Porque el advenimiento apropiador haciendo propio-teniendo-reteniéndose en sí, es la relación de todas las relaciones. Por esto *nuestro* decir, en tanto que contestar, permanece siempre dentro del género de la relacional.<sup>173</sup>

¿Pero de donde proviene esta idea de la cuaternidad? Por cierto, lo más apropiado sería asentir con lo estipulado por Heidegger y relacionarla con la interpretación que Hölderling hace del mundo griego, donde los dioses tienen el alcance de una totalidad poética del mundo, como algo sagrado digno de la mayor reverencia. Otra, algo más aventurada, vuela a remitirnos al mencionado Capítulo XXV del *Tao Te King*.

[.....] Así el Tao es grande, el Cielo es grande, la Tierra es grande y el hombre también es grande.

En el espacio del mundo hay cuatro grandes y el hombre es uno de ellos.

---

<sup>171</sup> *De camino al habla, La esencia del habla*; Martin Heidegger, pagina 192. Ediciones del Serbal.

<sup>172</sup> *Ibíd*, pagina 193. Ediciones del Serbal.

<sup>173</sup> *Ibíd*, pagina 235.

El hombre sigue la ley de la Tierra  
la Tierra sigue la ley del Cielo  
el Cielo sigue la ley del Tao  
y el Tao sigue su propia ley. <sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> *Tao Te King*; traducción de Gastón Soublotte, Capítulo XXV, página 92. Editorial Cuatro Vientos.

# Heidegger y el Zen

Una primera aproximación para indagar sobre las fuentes que pueden haber despertado el interés de Heidegger en el Budismo Zen, la encontramos en la obra de Rudolf Otto. Profesor titular de Teología en la Universidad de Marburg, especializado en el estudio de las religiones y el fenómeno místico, tema que trata en *Misticismo, Este y Oeste* (1926), su obra capital donde compara el misticismo de Eckhart con el misticismo del lejano oriente. Otra fuente de consideración, debe haber sido la obra, *Der lebendige Buddhismus in Japan* (1925), editada por Ohazama y el ex alumno de Heidegger, August Faust. Esta antología del Budismo Zen, que tiene un prólogo de Otto donde se expone sobre el código del bushido y el Budismo Mahayana, es la primera traducción al alemán de los maestros Dogen, Basho y Hakuin, y además tiene el mérito de precisar el consabido equívoco Occidental que asocia los conceptos de Nirvana y Nada con una negación del mundo y otras formas de nihilismo. A estas publicaciones, es necesario sumar los muchos contactos que Heidegger tuvo con varios pensadores del Japón, un mundo que según, Heinrich Wiegand Petzet, “lo había aceptado gratamente”.

Antes de publicar, *Ser y Tiempo* (1926), Heidegger ya había tenido diálogos filosóficos con al menos tres de los más connotados intelectuales japoneses del siglo XX; Tanabe Hajime, Kuki Shuzo y Miki Kiyoshi. Ocasiones que aprovechaba para indagar sobre el pensamiento y cultura japonesa, familiarizarse con el Taoísmo, el *sunyata* budista, el Zen y la filosofía de Kitaro Nishida, el pionero en el estudio de las filosofías comparadas entre Oriente y Occidente. Conversaciones que de acuerdo al testimonio de muchos, parecían un verdadero interrogatorio.

Heidegger, en lo esencial hacía preguntas y continuaba haciéndolo incansablemente, con penetración, implacablemente, sobre cualquier posible significado-contexto que pudiera ser concebido en la misteriosa interacción de las relaciones simbólicas.<sup>175</sup>

El año 1923 llega a Alemania, Tanabe Hajime, fundador de la escuela de Kyoto y después de Nishida la figura más importante de la filosofía japonesa. Inicialmente atraído por Husserl y

---

<sup>175</sup> *Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, página 13. Routledge.

la fenomenología, termina por cautivarse con el joven filósofo y asiste a su curso, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, iniciándose una relación que perdurará por largos años. Al parecer, Heidegger corresponde este interés porque acepta hacerle clases particulares de alemán, y con el pasar de los años, le demuestra su afecto al enviarle una foto suya con la copia de su reciente libro *Gesprach mit Hebel*, cuando Tanabe recibió en ausencia el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Friburgo. Si bien, el académico Tsujimura Koichi, sostiene que Heidegger y Tanabe mantuvieron “un diálogo pensante” hasta la muerte de éste último ocurrida en 1962, lo cierto es que Heidegger menciona a Tanabe marginalmente en su obra *De un diálogo acerca del habla*, cuando puntualiza que los japoneses deberían atender a los venerables inicios del lejano oriente.

Japonés. Nuestros profesores y amigos en el Japón siempre entendieron sus esfuerzos en este sentido. El profesor Tanabe volvía con frecuencia a una pregunta que usted le planteó una vez: ¿Por qué no se dedicaban los japoneses a reflexionar acerca de los venerables inicios de su propio pensamiento en lugar de recorrer ávidamente tras la última novedad de la filosofía europea? De hecho, esto sucede aún hoy.<sup>176</sup>

Un llamado de atención, para que atendieran los inicios del Taoísmo y el Budismo. Pero Tanabe estaba entusiasmado con Heidegger, “la última novedad de la filosofía europea” y al regresar a Japón, publica, *Un nuevo giro en la Fenomenología: la fenomenología de la vida de Heidegger* (1924), libro que comenta la parte conclusiva del curso dictado en 1923, haciendo especial referencia al rol de la muerte en su relación con el Dasein.

Así como la vida no es únicamente el pasaje del tiempo, la muerte no es la mera terminación de este pasar. Por el contrario la muerte esta frente al Dasein como algo inevitable. Uno incluso podría decir que, es justamente como la vida mira a la muerte y lidia con su preocupación, como la vida despliega su modo de ser. Si huye de la muerte que se encuentra al frente como algo inevitable, y desea escapar y olvidarla en sus preocupaciones con el mundo de las relaciones, esto es la huida de la vida misma de cara a la vida -que significa precisamente que su última posibilidad- de que el ser de la vida sea una imposibilidad de ser.<sup>177</sup>

Posteriormente, Heidegger, dirá algo bastante parecido, en la *Introducción a Aristóteles*.

---

<sup>176</sup> *De camino al habla, De un diálogo acerca del habla*; Martin Heidegger, página 119. Ediciones del Serbal.

<sup>177</sup> *Heiddeger's hidden sources*; Reinhard May, página 82. Routledge.

Así como la vida real... no es un proceso [Vorgang], la muerte no es una terminación del tipo que se impone y corta este corto proceso. La muerte es algo que se encuentra frente a la [behvor steht] la realidad de la vida como algo inevitable... La forzada falta de preocupación que caracteriza el cuidado de la vida [Sorge] con su muerte, culmina en una huída a las “preocupaciones reales” [Bersorginess]. Pero este apartar-mirada de la muerte, es un modo tan pequeño de abordar la vida que se convierte en la propia evasión de la vida y el autentico ser-carácter... En el tener una cierta muerte (un tener que toma lugar), la vida se hace visible en si misma. <sup>178</sup>

Cuando Heidegger aborda la muerte en *Ser y Tiempo*, reconoce las influencias de W. Dilthey, Simmel y de manera especial la de Karl Jaspers. Un tema al cual alude cuando hace una reseña sobre la primera edición de la *Psicología de las concepciones del mundo* (1919-21), destacando la particular disposición del ser humano frente a la muerte porque “solo la destrucción del propio ser o del mundo como totalidad es algo *total* para el ser humano”, una “experiencia relacional hacia la muerte”, que viene dada cuando la muerte se integra a la existencia “como una situación límite”. Ideas que habían sido elaboradas por Jasper, teniendo como base el concepto de muerte del Budismo, el “clásico ejemplo de experiencia de transitoriedad como la experiencia culminante que influencia la totalidad de la vida”, donde se enfatiza la importancia de la “gran muerte” que busca el “eterno reino de la paz de la Nada”.

Tanabe no tuvo reparos en reconocer la influencia del profesor Heidegger, se encuentra agradecido y así lo expresa en una carta que le envía cuando cumple setenta años. En el curso de 1923 había encontrado una “meditación sobre la muerte” que le daba una nueva perspectiva a sus estudios sobre filosofía y religiones. Sin embargo, en su obra capital *Filosofía como metanoia* (1946), donde elabora su “filosofía de la muerte”, expresa que el concepto de muerte sustentado por Martin Heidegger, es restrictivo, porque el estado de *arrojado* hacia la muerte que conduce a la “vida auténtica” pareciera estar abierto solo para “los sabios y héroes”. Posteriormente, en su libro *Existencia, Amor y Praxis* (1947), continúa desarrollando su idea respecto a la inevitabilidad de la muerte, vinculado la “práctica de la muerte” de Sócrates con la tradición cristiana y el “camino hacia la muerte” del samurai. Ideas que alcanzan su máximo desarrollo en *Momento Mori* (1958), donde elabora su idea de vida-muerte, cruz de la perpetua muerte y resurrección que debe enfrentar el hombre a lo largo de toda su existencia.

---

<sup>178</sup> *Ibíd.*, página 83.

Tanabe no tiene dudas, las ideas de Heidegger, son “en cierto modo similar a los imperativos Zen”, especialmente con aquellos que dicen “¡Muere a ti mismo de una vez y para siempre!”, y “¡Por sobre todo, la Gran Muerte!”.<sup>179</sup> Pero Heidegger nunca fue muy dado a reconocer influencias, por el contrario, sus reconocimientos fueron más bien parcos y en algunos casos su silencio y mezquindad son sencillamente patéticos. Si bien Tanabe, no es la excepción, no es aventurado suponer que estamos frente a un influjo recíproco; “se miraban el uno al otro, como compañeros mutuamente dando y recibiendo, en la comunidad del pensar.”<sup>180</sup>

Kuki Shuzo llegó a Friburgo el año 1927 y tan pronto conoció a Heidegger en la casa de Husserl, se integró siguió a las clases que estaba dictando en la Universidad de Marburg. Luego de un año en Alemania, Kuki regresó a Francia donde realiza dos charlas en Pontigny, en la primera de ellas, *La noción del tiempo y la repetición en Oriente*, se extiende sobre el código del bushido como el camino de muerte del samurai, y la idea de temporalidad en el Hinduismo y el Budismo; en la segunda, *La expresión del infinito en el arte japonés*, que abre con una explicación de la temporalidad en Heidegger, trata sobre la naturaleza esencial del arte y la poesía en Extremo Oriente, conceptos a los cuales Heidegger se referirá más tarde en el *Diálogo acerca del habla*, en su conversación ficticia entre un japonés y el inquisidor.

Posteriormente, en su libro más importante, *La estructura del Iki* (1930), Kuki se explaya sobre las tres instancias que distinguen al concepto *iki*.

a) La primera se vincula a la idea francesa de “coquetería”, la que complementada con las acepciones de “chic” y “elegancia”, puede asociarse con la atracción sexual nunca consumada en el juego entre la geisha y su patrón. Heidegger, en su *Diálogo acerca del habla*, dirá: “Iki es lo que encanta con gracia”.

b) La otra variante del *iki* se vincula a la máxima del bushido: “el camino del samurai es el camino de la muerte”. Un código de conducta destinado a preparar al samurai para entregar su vida al señor feudal que terminará por condicionar la totalidad de su existencia: sólo cuando sea capaz de extirpar su afán de auto preservación -porque acepta la muerte de antemano- podrá entrar al combate en óptima condición.

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, página 86.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, página 110, nota 27.

c) El tercer momento de *iki*, es la resignación (*akimare*) del Budismo. En este caso, según Kuki, el trasfondo de *iki* comprende dos aspectos fundamentales: por una parte, la concepción budista de lo efímero como parte del mundo de la distinción, y el vacío/nirvana como parte de la asimilación; y por otra, la concepción religiosa que predica la resignación de cara al mal y el desapego frente al destino.

De todos los pensadores del Japón que visitaron a Heidegger en la década del 20, fue el Kuki quien le causó una mayor impresión. Los vínculos entre el estudiante y el maestro, los innumerables diálogos que tuvieron en la cabaña de la selva negra donde fue invitado con su esposa que asistía con su “festivo traje japonés” y la fotografía que guardaba de su tumba en Japón fueron un “recuerdo permanente”, que el filósofo reconoce en su *Diálogo acerca del habla*.

Poder determinar, si acaso Heidegger conoció el código del bushido, con Tanabe o Kuki, antes o después de *Ser y Tiempo*, parece infructuoso, pero lo que si llama la atención es la similitud que existe entre el “camino de la muerte” del código bushido, con el “estar vuelto hacia la muerte” y el modo en que el Dasein auténtico “asume” la muerte.<sup>181</sup>

Al contrario de Tanabe, Kitaro Nishida (1870-1945), era un filósofo versado en los místicos del Rin, el Idealismo alemán y los neo-kantianos. Su único libro, *Un estudio sobre Dios* (1911), obra capital de la filosofía moderna del Japón, es una reflexión en torno a la nada absoluta [*zettai mu*] íntimamente ligada a sus más de diez años de meditación Zen.

En abierto antagonismo con la conciencia reflexiva individual de Descartes, donde el sujeto pensante [*res cogitans*] se encuentra en contraposición al mundo externo [*res extensa*], Nishida postula un pensamiento sintético. Lo prioritario es la intuición unitiva, la unidad sujeto-objeto que viene otorgada desde el Ser, una profunda “aprehensión de la vida” en la existencia concreta que se da en la “base misma de la conciencia”. Esta sabiduría [*Prajña*] que consiste en la comprensión directa del “Uno” y el “Absoluto”, que Nishida denomina Espíritu o *unión* de amor, es una experiencia “mística” religiosa que no puede entenderse desde un concepto abstracto sino desde el Ser mismo donde la unidad trasciende todas las antinomias.

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*; página 95.

Una de las conclusiones más decisivas de Nishida, es su personalismo porque asocia el bien supremo con el *bien de la persona*. Pero Nishida, al igual que el Zen, no confunde a la *persona* con el ser externo individual o el sujeto, la raíz del yo debe buscarse en el “verdadero sí-mismo” que se manifiesta en la unidad básica de la conciencia cuando sujeto y objeto se funden en la unidad de lo Uno. La más radical exigencia del corazón humano es su requerimiento de un Dios *personal*, lo que presupone la muerte y sacrificio de todas las aspiraciones individuales para así poder establecerse en el centro más profundo -Dios mismo- de la unificación de la conciencia.<sup>182</sup>

Al exponer su concepción de Dios como el fundamento de la realidad, Tanabe lo hace desde la *via negativa* de Nicolás de Cusa y Jacob Boehme; Dios es la Nada absoluta. Tema con el cual seguirá lidiando en las próximas décadas, para así poder explicar cómo puede emerger algo en la conciencia que tiene su origen en la Nada.

La nada separada del ser no es una verdadera nada; lo uno separado del todo no es el uno verdadero; la igualdad separada de la distinción no es la verdadera igualdad. Del mismo modo, que si no hay Dios no hay mundo, y si no hay mundo no hay Dios.<sup>183</sup>

En su trabajo de 1917, *Intuición y reflexión en la auto-conciencia*, el énfasis viene puesto en el acto creativo y no tanto en la experiencia mística. Decir que la voluntad, viene y regresa de la nada creativa, parece estar en abierta contradicción con la ley de causalidad, pero “no hay hecho más inmediato e indubitable de que el nacimiento del ser proviene del no-ser”. Esta clara conexión entre la voluntad creativa y la Nada, es un hecho que ocurre constantemente en la actualidad de nuestra experiencia cotidiana, porque al penetrar en la inmediatez del acto creativo que produce el ser de la nada encontramos la voluntad libre. Pensamientos que son ampliados, en sus últimos trabajos, *El problema de la conciencia* (1920) y *Desde el acto de ver* (1927), cuando expone su idea central sobre el “topos de la Nada” como la fuente y origen del Ser, donde la verdadera Nada se relaciona con un campo o “actividad” que comprende tanto al ser como el no-ser. Ideas matrices, que seguramente estaban influenciadas por su erudición en las obras capitales del taoísmo, el *Tao Te King* y *El camino de Chuang Tzu*.

---

<sup>182</sup> *El Zen y los pájaros del deseo, Nishida un filósofo Zen*; Thomas Merton, página 90. Editorial Kairós.

<sup>183</sup> *Heiddeger's hidden sources*; Reinhard May, página 88. Routledge.

Independiente de que la Academia asuma sin discusión que las novedosas ideas sobre la Nada, provienen del genio alemán, las coincidencias con Nishida son asombrosas. Si bien, hasta ahora faltan los documentos que avalen el influjo que tuvo Nishida sobre el filósofo, al menos existe el hecho indesmentible de que Heidegger efectivamente conoció la filosofía de Nishida, desde el momento que tuvo la oportunidad de asistir a varias charlas donde Tanabe se explayó en detalle sobre la filosofía de su maestro.<sup>184</sup> Un hecho que refrenda la posibilidad de que Heidegger efectivamente estuviera al tanto del concepto de la Nada sustentado por la escuela de Kyoto, mucho antes de la publicación de *Ser y Tiempo*.

Cuando el profesor Tanabe le contó de Nishida, Husserl lo invitó para que diera detalladas lecciones sobre el tópico. Como consecuencia Tanabe dio una serie de charlas en la filosofía de Nishida en la casa de Husserl... Las lecciones de Tanabe fueron un gran suceso, y un conocido profesor [Alemania] le escribió a Nishida para contarle que las clases de Tanabe habían sido extraordinarias [ausgezeichnet].<sup>185</sup>

Otra japonés importante que visita la Universidad de Friburgo fue, Nishitani Keiji, un estudiante de Nishida interesado en Nietzsche, especializado en el fenómeno de la Nada y sus vínculos con la religión.<sup>186</sup> Siguiendo el mismo periplo de sus compatriotas, asiste a las clases de Heidegger y sostiene varios contactos informales en la casa del filósofo. Cuenta que en una ocasión le entregó una copia del libro, *Ensayos sobre Budismo Zen* de D.T. Suzuki, una obra que para sorpresa de Nishitani ya había leído y se encontraba ansioso por discutir, en conversaciones donde Heidegger aprovechaba de preguntar ávidamente respecto al Zen y la filosofía del Extremo Oriente.<sup>187</sup> Finalmente, imposible olvidar la famosa mención que hace

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, página 89.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, página 89.

<sup>186</sup> Entre sus obras principales se encuentran, *La religión y la Nada*, y *La superación del nihilismo*.

<sup>187</sup> *Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, página 101. Routledge. Con ocasión de su muerte, Nishitani escribe la siguiente observación: Heidegger siempre quería ir un paso adelante respecto a la metafísica, investigar que estaba debajo de ella. Era claro que este esfuerzo hizo contacto directo con las intuiciones de Oriente, como aquellas de Lao Tse, Chuang Tzu y el Budismo Zen. Por esta razón, Heidegger solía preguntarme sobre el Budismo Zen.

William Barrett, donde alude a un supuesto diálogo entre Heidegger y un amigo alemán, cuando lo encuentra leyendo la ya mencionada obra de D.T. Suzuki.

Si entiendo bien a este hombre, remarcó Heidegger, esto es lo que he intentado decir en todos mis escritos.<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> *Zen Buddhism; D.T. Suzuki*; introduction by William Barrett, página xi. Doubleday Anchor Books.

# Budismo Zen

Antes de avanzar cualquier explicación sobre el Budismo Zen, es necesario considerar algunas ideas matrices -compartidas por varios autores- que pueden ayudar a una mejor comprensión.<sup>189</sup>

1.-*La meditación es la principal vía para alcanzar la Iluminación.* La práctica del Zen pretende que sus discípulos se pongan en contacto con el “Ser de la Vida que anima todas las cosas”. Una forma de conocimiento, que viene dada desde la Iluminación, que difiere de otras experiencias místicas, en tanto su conocimiento no procede desde arriba o una autoridad externa, sino desde nuestra propia vitalidad interior.

2.-*La razón no encuentra refugio en la comarca del Zen.* El Zen se aleja del intelecto, no lo rechaza, pero lo minimiza al máximo. Las enseñanzas del Zen son directas y simples, desprecia el pensamiento discursivo, y evita todas las complicadas discusiones filosóficas y religiosas. El Zen no pretende añadir nuevos conceptos metafísicos o esotéricos desde el exterior, porque entiende que todo el potencial para alcanzar esta nueva sabiduría se encuentra en estado latente en cada uno de los hombres. Es un señar: “es como un dedo apuntando a la luna”, pero el dedo no puede ser confundido con la luna.

3.-*El Zen valora la experiencia directa de la vida, lo simple y concreto.* El Zen vive en el momento presente. Su mensaje tiende a mirar las cosas de un modo natural, tal como son, sin interferencia del intelecto, ver dentro de ellas y ser parte de ellas. Cuando nuestra mente percibe una rosa roja, no piensa en el significado del color, ni tampoco trata de analizar el elemento químico que la hizo tener esa pigmentación, simplemente percibe el rojo de un modo directo. El Zen anima la simpleza y espontaneidad, directa conciencia de las cosas en el aquí y el ahora. Vive el momento presente.

4.-*El Zen es esencialmente pragmático.* Ajeno de todo dogmatismo, trasciende la moral del bien y del mal que determina el acontecer de los hombres. Se podría decir que su moral, proviene de la larga experiencia de quien compromete la totalidad de su vida en la búsqueda

---

<sup>189</sup> *Zen and the brain*; James H. Austin, página 11-14. The MIT Press.

de la Iluminación. Lo que en ningún caso debe confundirse con un *laissez-faire*, porque para el Zen la transformación y el fundamento moral viene dado por la práctica de la meditación.

5.-*El Zen se aprende a través del zazen.* La práctica incesante de la meditación (*zazen*) genera las condiciones adecuadas para que se revele la sabiduría [*prajna*]. Pero el maestro Dogen (1200-1253) iba incluso más allá, afirmando que la sola práctica del *zazen* constituye ya de sí la Iluminación, porque la meditación se basa sobre una premisa fundamental; la práctica constante, no sólo va determinando los estados de ánimos y actitudes, sino que además, terminará por transformar el modo como uno percibe y comprende el mundo.

6.-*El Zen pone el énfasis en la confianza, disciplina y resolución.* La Iluminación depende de cada individuo. Si bien, se recomienda que la práctica de la meditación y el sendero hacia la iluminación sea apoyado por un maestro, *roshi*, éste sólo puede servir como un guía ejemplar. A la larga, los elementos determinantes serán la perseverancia, la disciplina, la resolución y el esfuerzo individual.

7.-*El camino individual es el preludeo hacia la apertura del mundo.* El trabajo hacia la iluminación tiende a aunar las aspiraciones personales más íntimas con el influjo total de la vida, la totalidad de sus maravillas y pesares. Un trabajo que implica una absoluta y desinteresada entrega a la afirmación espontánea de la existencia.

De acuerdo a D.T. Suzuki, el Zen cristaliza todas las enseñanzas de Oriente -Taoísmo, Confucianismo y Budismo- desde el momento en que el ingenio chino, con su sentido más pragmático de la vida, hizo un sistema único de todas estas enseñanzas. Para Suzuki el núcleo del Zen, es la experiencia de la Iluminación del Buda. Sin Iluminación, el Budismo carece de significado, y en la medida que el Zen reivindica este fenómeno como la enseñanza fundamental, su objetivo es experimentar lo que el Buda experimentó. Un pragmatismo acorde con lo estipulado por el Buda, quien invariablemente se abstuvo de responder interrogantes especulativas, diciendo que su enseñanza era un modo de estar en el mundo.

¿Puede decirse que el Zen es una filosofía? De serlo, es una muy particular, porque es la antípoda de la lógica y del pensamiento metafísico. El Zen no tiene nada que enseñar desde la perspectiva del intelecto, así como tampoco tiene un sistema doctrinario basado en textos donde se pueda fundamentar una enseñanza para instruir a sus adeptos. El Zen no es dogmático y no impone nada: “Si me preguntan, entonces, que enseña el Zen, yo contestaría,

el Zen no enseña nada. Cualquier enseñanza que haya en el Zen, proviene de la mente de cada uno. Nosotros enseñamos a nosotros mismos; el Zen solamente indica el camino”.<sup>190</sup>

¿Es el Zen una religión? No si pensamos en el sentido tradicional judeo-cristiano. El Zen no venera a ninguna divinidad, desconoce la existencia del alma y carece de obligaciones sustentadas por ritos y preceptos. Definir al Zen como una estructura religiosas es destruirlo, el Zen busca despertar una conciencia no condicionada por el discernimiento, más allá de cualquier tipo de panteísmo o monoteísmo, es una nueva forma de afirmación destinada a superar la contradicción inherente de toda religión: hombre-Dios, cuerpo-alma, sensible-suprasensible. En este sentido, el Zen es “vacío”, no afirma ni niega nada, y de allí la extrema dificultad para comprenderlo. Por otra parte, interpretar el Zen como la manifestación de un inconsciente donde se despliega la total exhibición del potencial psíquico humano, es un reduccionismo que D.T. Suzuki tampoco le acepta al psicólogo C. G. Jung.<sup>191</sup> Frente a la estructura formal de la filosofía, religión o psicología, Suzuki prefiere decir que el Zen es místico, un derivado natural del pensar oriental, de esa mente silenciosa e imperturbable, que añora el silencio del “eterno abismo” donde la afonía de Dios contempla su obra pasada, presente y futura en absoluta unidad. Un misticismo excepcional, que abandona la contemplación y especulación metafísica del budismo hindú, por una práctica espiritual de vida sorprendentemente práctica, directa y simple. Lo que estaba en lo alto de los cielos, el Zen lo bajó a tierra.<sup>192</sup>

Todo lo que se requiere es cesar la búsqueda de algo externo abandonando tu Yo. Cuando así hagas, encontrarás que tu Yo no es distinto al del Buda o al Patriarca.<sup>193</sup>

Si bien, el objetivo principal del Zen es disciplinar la mente, es un error remitirlo todo a la meditación, la idea básica que subyace en su práctica es tomar contacto, de la manera más directa posible, con lo más esencial de nuestro ser interior sin necesidad de recurrir a ningún elemento externo. El centro de gravedad de la fe en una realidad suprasensible se desplaza

---

<sup>190</sup> *An Introduction to Zen Buddhism*; D.T. Suzuki, página 38. Grove Press.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, página 22.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, página 45.

<sup>193</sup> *Budismo Zen*; D.T. Suzuki, página 112. Editorial Kairós.

hacia nuestro propio ser, porque cualquier autoridad que provenga del Zen, debe venir del interior. El intelecto y la razón, tampoco aporta nada definitivo, por el contrario, estos son vistos como un obstáculo que debe ser removido cuando se trata de buscar lo esencial. La práctica del Zen busca descubrir el “rostro original”, aquel que teníamos antes de haber nacido. Develar un tipo de conciencia que sea capaz de mostrar la realidad como un espejo, de un modo claro y prístino, sin ninguna interferencia del intelecto o del ego.

El espejo carece absolutamente de ego y de preocupaciones. Llega una flor: él refleja una flor; llega un pájaro y él lo refleja. Muestra que un objeto bello es bello y que un objeto feo es feo. Todo se revela tal cual es. No hay una mente que discrimina, o una conciencia de sí por parte del espejo. Si algo viene a él es reflejado; si desaparece, el espejo lo deja desaparecer... no queda huella alguna tras él. Un desprendimiento tal, donde el estado de no-mente, esta faena auténticamente libre del espejo, se asemejan a la sabiduría pura y lúcida del Buda.<sup>194</sup>

Sin embargo, para Hui-neng (637-713), monje chino que hace florecer el Zen en la dinastía T'ang, esta analogía entre el espejo y la mente es del todo equívoca. La mente, es la no-mente [*wu-hsin*], la mente no puede ser objeto de acciones o pensamientos, como si fuese posible manipularla con miras a conseguir un determinado logro, tratar de limpiar la mente es ensuciarla con la limpieza. No hay nada que purificar, nada que disciplinar.

Los pensamientos van y vienen, porque con el uso de la sabiduría no hay bloqueo. Este es el samadhi del prajna, y la liberación natural. Esta es la práctica del “no pensamiento” [*wu-wei*]. Pero sí uno no piensa en absolutamente nada, y le ordenamos a los pensamientos que cesen, esto es estar atado a un nudo por un método, y esto es un camino obtuso.<sup>195</sup>

Sí uno comienza a concentrar la mente en la quietud, solamente producirás una quietud irreal.... ¿Qué significa la palabra meditación? En esta escuela significa sin barreras, sin obstáculos; más allá de cualquiera situación objetiva, sea buena o mala. La palabra “sentarse” [*ts'o*] no significa remover los pensamientos de la mente.<sup>196</sup>

Con la muerte de Hui-neng el año 713, cesa la institución del patriarcado y la tradición se traspa a Ch'ing-yüan (muere 740), Shen-hui (668-770), Hsüan-chüeh (665-713), Hui-chung

---

<sup>194</sup> *El Zen y los pájaros del deseo*; Thomas Merton, página 19. Kairos 1972

<sup>195</sup> *The way of Zen*; Alan Watts, página 93. Vintage Books.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, página 94.

(677-744) y Huai-jang (muere 775). Una línea de maestros que buscaban desentrañar el sentido de algunas máximas relacionadas con el problema de la naturalidad, como ser la “verdadera mente es la no-mente”, “nuestra verdadera naturaleza es la no-naturaleza” y “la verdadera práctica es la no-práctica”. Vale decir, la absurda paradoja de buscar la Iluminación sin forzar la voluntad o intentar meditar absteniéndose de intervenir con el despliegue natural de la mente.

Sí uno posee esta sabiduría, es meditación [*samadhi*] sin meditación, sabiduría [*prajna*] sin sabiduría, práctica sin práctica.

Cualquier práctica de concentración esta mal encaminada desde un principio. ¿Cómo se puede alcanzar la concentración con la práctica de la concentración?

<sup>197</sup>

Una respuesta de Yengo [1566-1642] puede ayudar a contestar, ¿Qué es el Zen?

Se encuentra frente a tú rostro y la realidad está frente a ti en este momento. Para una persona inteligente, bastaría una sola palabra para convencerlo de la verdad de esto, pero incluso entonces el error pueda asomar. Con mayor razón si lo llevamos al papel y tinta, demostraciones verbales o destrezas lógicas; se aleja aún más. Todos poseen la gran verdad del Zen. Mira en tu propio ser y no a través de los otros. Tu propia mente se encuentra por sobre todas las formas; es libre, silenciosa y suficiente; se encuentra eternamente fija en tus seis sentidos [vista, oído, gusto, tacto, olor y pensamiento] y cuatro elementos [solidez, calor, fluidez y movimiento]. En su luz todo es absorbido. Abandona el dualismo sujeto-objeto, olvídate de ambos, trasciende el intelecto, aléjate del entendimiento y penetra directamente en la profundidad de la Mente Búdica. Fuera de esto no hay ninguna realidad. <sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, página 96.

<sup>198</sup> *An Introduction to Zen Buddhism*; D.T. Suzuki, página 46. Grove Press.

# La meditación

Enfrentado ante la autoridad de una revelación objetiva hecha religión, el Zen opta por una experiencia personal encaminada a develar el fenómeno sobre el cual se basa todo el Budismo: la Iluminación del Buda. Siendo esta experiencia el pilar de la doctrina, el Zen sugiere la práctica de la meditación, *zazen* o *shikantaza*, como el método más práctico para alcanzar la Iluminación.

En el Zen existen varios modos de meditación: contar la respiración de 1 hasta 10, seguir la respiración atendiendo la exhalación e inhalación, o concentrarse en un determinado koan. Una elección que en definitiva dependerá del maestro, la orientación -Rinzai o Soto- del monasterio, e importancia que se le asigne al control de los pensamientos y la voluntad.

	Soto Zen	Rinzai Zen
Origen Chino	Escuela Ts'ao-tung	Escuela Lin-chi
Figuras en China	Ts'ao-shan (840-901) Tung-shan (807-869)	Lin-chi (muere 867)
Énfasis	Sentarse en <i>zazen</i>	<i>Zazen</i> , meditación en koans, diálogos <i>mondo</i> y entrevistas personales con el maestro
Carácter	Menos activista	Activista y provocador
Meditación	Sentado frente a la muralla; sin koan	Sentado concentrándose en un koan
Aura general	Dúctil, apacible, tolerante	Austero, riguroso, exigente
Representantes en Japón	Dogen (1200-1253) Keizan (1268-1325)	Hakuin (1686-1769)

Actualmente, la meditación Zen se encuentra fundamentada en la inquebrantable fe de que “sentarse” con una mente vacía de todo concepto, creencia y punto de vista, es el único método para alcanzar la iluminación del Buda y comprender sus tres enseñanzas

fundamentales: que la realidad -pensamientos, emociones y percepciones- cambia, que la vida es sufrimiento, y que todas las cosas están esencialmente vacías.

El *zazen* también puede entenderse como una forma de pasividad activa [wu-wei], porque cuando se habla de “no mente” [wu-hsin], esto no significa la supresión de toda actividad mental, sino liberarse de la contaminación del intelecto. Al contrario de lo estipulado en el *cogito ergo sum*, el Zen busca desentenderse del *dictum* de Descartes poniendo el énfasis en el Ser y no en el pensar: No pensar es el Ser. En última instancia, sólo la no-mente podrá liberarnos del eterno ciclo del deseo impuesto por el ego.

Todas las enseñanzas provienen del *zazen*, el momento donde la mente búdica se devela, sentarse es abrirse a la mente transmitida porque todo lo vivenciado tiene su origen desde ella. Se practica *zazen* para actualizar nuestra mente verdadera o mente del Buda. Para algunos maestros contemporáneos, lo más importante es sentarse, practicar sin ninguna idea preconcebida, sin buscar nada. Hay que practicar *zazen* sólo por el *zazen*. “Hay que sentarse”.<sup>199</sup> No se medita para lograr la Iluminación, sino para hacer presente nuestra verdadera naturaleza, universal a todos los hombres y a todos los seres, porque todo lo que vemos y escuchamos, es una expresión de esta mente búdica.

El *zazen* pretende minimizar la presencia del ego individual para facilitar la manifestación del Ser. Tal como decía Dogen, la práctica del Zen es el estudio del ser: “Estudiar el camino del Buda es estudiarse a uno mismo. Estudiarse a uno mismo es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo es dejar que el mundo objetivo prevalezca en ti”.<sup>200</sup>

Por tanto, el objeto de nuestra práctica es ser uno mismo. Cuando llegamos a ser uno mismo se alcanza la iluminación, vivir apegado a los éxitos o frustraciones del pasado es extraviar el camino. Estar completamente concentrado en lo que uno hace, esta es la simplicidad.<sup>201</sup>

La práctica del *zazen* es actualizar el vacío. Aunque uno pueda tener una idea aproximada de la vacuidad a través del pensamiento, sólo se podrá comprender desde nuestra propia experiencia. Tenemos una idea de la Nada y el Ser, y pensamos que Ser y Nada son opuestos, pero en el Budismo ambas cooperan al Ser.

---

<sup>199</sup> *Not always So*; Shunryu Suzuki, página 29-32. Harper Collins 2002.

<sup>200</sup> *Zen and the brain*; James H. Austin, página 43. The MIT Press.

<sup>201</sup> *Not always So*; Shunryu Suzuki, página 16-20. Harper Collins 2002.

Al exhalar, uno tiende a desvanecerse. Es más importante, la exhalación que la inhalación, vaciarse que llenarse. El objetivo es vaciarse. Morir es más importante que mantenerse vivo, el hombre siempre esta tratando de mantenerse vivo, y ese esfuerzo siempre genera problemas. En vez de estar siempre, vivos y activos, deberíamos estar calmos, muertos o desaparecer. El Buda se hará cargo de nosotros. Cuando tratamos de comunicarnos y alcanzar objetivos, no podemos expresarnos a nosotros mismos. Se expresa el ser pequeño, no podrá emerger el gran Ser. El gran Ser sólo proviene y aparece desde el vacío.<sup>202</sup>

Según el maestro contemporáneo, Shunryu Suzuki, el mensaje del Buda fue una señal desde el vacío, una carta desde la vacuidad. Para entender la enseñanza del Buda, es necesario vaciarse de toda idea preconcebida que se tenga de la realidad, hay que deshacerse de las escalas y cartografías mentales que hemos construido con el fin de comprender la realidad. Es necesario contar con algún tipo de escala para asirse a la existencia, pero así todo, la cosa en sí no posee escala, es un agregado, pero como hacemos constante uso de estos paradigmas, se termina por depender de ellos y se convence de que la escala en realidad existe. Pero no existe. Vaciarse, significa tener una experiencia pura y directa, sin tener que depender de la extensión del Ser, por tanto nuestra experiencia debe “vaciar” de toda escala, paradigma o idea preconcebida del Ser. Sólo así podremos recibir una carta desde el vacío. Esto es meditar, porque vaciar no es lo mismo que negar. Al vaciarnos de las ideas se purifica nuestra observación de las cosas, y cuando se aceptan las cosas como son no hay necesidad de remplazar una cosa por otra. Si vaciamos las cosas, dejando que estas sean como son, la realidad funcionará armónicamente porque originalmente todas las cosas se despliegan como parte del Uno. Para purificar nuestra experiencia y poder observar las cosas en sí es necesario entender el mundo del vacío.<sup>203</sup>

[.....] Cuando se practica zazen, uno se encuentra ante la absoluta calma de nuestra mente; no se siente nada. Solamente te sientas. Pero la calma del sentarse te estimulará en tú vida cotidiana. Entonces encontrarás el valor del Zen en vuestra vida cotidiana, y no en el sentarse. Pero esto no significa que deba descuidarse el zazen. [.....] Cuando se practica el zazen no deberíamos tratar de alcanzar nada. Uno debería sentarse en la completa calma de nuestra mente y no esperar nada. [.....]<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> *Not always So*; Shunryu Suzuki, página 5-7. Harper Collins 2002.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, página 35-39.

<sup>204</sup> *Zen mind, beginner's mind, Calmness*; Shunryu Suzuki, página 121/122. Dover Publications Inc.

Cuando le preguntaron al maestro chino Ummom, qué es el Buda, este contestó “papel confort”. En nuestra vida cotidiana vivimos llenándonos de libros, objetos, personas, posesiones, viajes, conocimiento. Estamos siempre comiendo muchas cosas, buenas y malas, sencillas y sofisticadas, sabrosas e insípidas, pero al final, siempre debemos ir al baño. Del mismo modo, cuando la cabeza se llena, es necesario practicar *zazen*, de lo contrario viviríamos intoxicados. Es necesario clarificar nuestra mente antes de estudiar cualquier cosa, es como dibujar algo en una hoja de papel, no podemos hacerlo sino esta limpia: “Así como vamos al baño todos los días, nosotros practicamos *zazen* todos los días. Cuando estamos llenos vamos al baño a vaciarnos”.<sup>205</sup>

De todas las variantes de meditación, el *koan*, es sin lugar a dudas la práctica que le otorga al Zen su sello único y distintivo. El koan es la pregunta sin solución, que lleva al intelecto al límite, porque cualquier solución deberá por fuerza contener una salida insólita.

El maestro Kyogen dijo: Hay un hombre colgando de la rama de un árbol sólo por su boca, sus manos no pueden alcanzar ninguna rama y sus pies no pueden alcanzar a otro árbol. Otro hombre pasa debajo del árbol y le pregunta cual es el significado de que Bodhidharma haya venido del Este. Sí no contesta, no puede responder la pregunta del hombre. Sí responde, pierde su vida. ¿Entonces, cómo debe responder?<sup>206</sup>

En el monasterio, estaban los monjes del salón Oriente discutiendo por un gato con los del salón Occidente, cuando Nansen levantando el gato exclamó: Monjes, si ustedes puedan decir una palabra Zen, le perdonaré la vida al gato, de lo contrario; ¡lo mataré! Cómo ningún monje pudo responder, Nansen finalmente mató al gato. Esa misma tarde, Nansen le contó del incidente a Joshu. Joshu, tomó su sandalia, se la colocó en su cabeza y se retiró. A lo que Nansen dijo: “Si hubieras estado allí, le habría salvado la vida al gato”.<sup>207</sup>

El maestro Shuzan levantó su bastón y mostrándolo a sus discípulos expresó: “Sí llaman a esto un bastón están apegados al nombre, sí no lo llaman bastón niegan la realidad. ¿Díganme monjes, como lo llaman ustedes?”<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> *Not always So*; Shunryu Suzuki, página 40-46. Harper Collins 2002.

<sup>206</sup> *The gateless barrier*; Zenkei Shibayama, página 53. Shambhala books.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, página 107.

<sup>208</sup> *Ibíd.*, página 299.

De los 48 koan que componen el clásico chino *Mumokan*, el koan Mu [nada, vacío] es el más conocido, su meditación se practicaba en la época de la dinastía Sung y aún es recurrente en los monasterios Rinzai. De acuerdo a los comentaristas del *Mumokan* existe coincidencia en señalar que el koan Mu, es el salto al vacío que obliga a superar todas las barreras del intelecto.

Un monje le pregunta a Joshu; ¿Tiene el perro la misma naturaleza que el Buda? A lo que Joshu exclamó: ¡Mu! <sup>209</sup>

Las recomendaciones para lograr una salida son decidoras, porque dejan en evidencia de que la clave se encuentra en un ámbito del todo ajeno al intelecto: “¿Deseas pasar la barrera? Entonces debes concentrarte en Mu con los 360 huesos y 84,000 poros que tienes, haciendo de todo tu cuerpo una sola pregunta. Debes trabajar en ello, de manera incesante, día y noche, absteniéndote de toda interpretación dualista o nihilista. Es como tragarse una bola roja de hierro hirviendo, tratas de vomitarla pero no puedes”. Es necesario abandonar todo el conocimiento acumulado hasta ahora y trabajar con determinación, después de mucho esfuerzo y tiempo, los opuestos serán identificados.... De pronto uno rompe la barrera; sorprenderás al cielo y remecerás la tierra. <sup>210</sup>

El koan es un acertijo, una pregunta que no tiene solución desde la perspectiva lógica. Es justamente aquí, desde el koan y sus eventuales respuestas, que el Zen se granjea la fama de contradictorio, inusitado, absurdo y disparatado. Una irracionalidad, que también es extensiva al mundo, intercambio de preguntas y respuestas, que se da entre el discípulo y maestro con el fin de controlar los avances realizados en torno a un *koan*, la meditación o corroborar la experiencia del satori. Cuando la razón se ve forzada al límite se hace presente lo irracional, donde la búsqueda del significado es llevada hacia su extremo, se hace presente el sin sentido, sin embargo, lo que de este modo aparece como sinsentido o contradictorio, llega a ser la realidad absoluta.

---

<sup>209</sup> *Ibíd.*, página 19.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, página 20.

## El satori o Iluminación

En contraposición al entendimiento analítico, la iluminación, el satori o samadhi, puede ser definido como una mirada intuitiva a la naturaleza de las cosas. También puede decirse que con el satori la totalidad de nuestro entorno es percibido de una manera nueva e inesperada, las antinomias se armonizan y unifican en un todo orgánico.<sup>211</sup> Desde un punto de vista práctico, significa que se devela un nuevo mundo imperceptible para la mente habituada a la dualidad, un misterio que de acuerdo al Zen acontece cotidianamente.

El satori es la vida misma, porque es muerte ante lo inauténtico. El Ser mismo. Frente a la experiencia del satori, independiente de que su significado pueda ser constituido como explicación sólo desde sí mismo, la vida adquiere otra dimensión y trasciende todo sentido. Un fenómeno, que en algunos casos, dependiendo del grado de intensidad, asume las características de una verdadera conversión.

De acuerdo a lo expresado por Carl G. Jung, en el libro *Introducción al Budismo* de D.T. Suzuki, la concepción espiritual que enmarca la experiencia del satori es eminentemente Oriental. Aunque no duda en aseverar que el fenómeno de la Iluminación también ocurre en otras latitudes, constata que el hombre occidental ha preferido guardar silencio, no solo por vergüenza sino porque cualquier intento por transmitir esta experiencia resultaría infructuoso desde el momento que no hay nada semejante en nuestro entorno cultural. En la Iglesia católica, estos extremos espirituales fueron mirados con suspicacia y en general fueron parte de la heterodoxia, como sucedió con algunos místicos cristianos que en su intento por racionalizar esta experiencia se vieron obligados a trascender lo establecido, audacia espiritual que terminó con su persecución y condena.

Si bien estas experiencias pueden diferenciarse según el grado de intensidad, sería un error circunscribirlas a una cultura o práctica religiosa determinada. Ellas son patrimonio de toda la

---

<sup>211</sup> *Essays in Zen Buddhism*; D.T. Suzuki, página 230. Grove Press.

humanidad.<sup>212</sup> Independiente de lo distante que pueda aparecer este tipo de fenómeno, lo extraño e increíble es que una gran mayoría expresa haber tenido en algún momento de su vida una experiencia semejante, ya sea a través del amor, la religión, el dolor, el fenómeno estético, la intoxicación inducida por alguna droga o incluso por el padecimiento de alguna enfermedad mental como la epilepsia o la esquizofrenia. Sin estos momentos, donde la vida adquiere una dimensión de total vitalidad, armonía y perfección, la vida sería sencillamente insoportable.

La descripción que hace Fedor Dostoyewsky de sus ataques de epilepsia, son un notable esfuerzo para describir estos estados de conciencia desde la perspectiva occidental: “Durante

---

<sup>212</sup> *Zen and the brain*; James H. Austin, página 20. The MIT Press. ¿Quiénes en Occidente, son las raras criaturas que “tienen” una experiencia mística? Son millones. Son hombres y mujeres de distintas edades, extracto social, nivel de educación y confesión religiosa. En una encuesta Gallup realizada entre 1977 y 1978, el 31% de la población reconoció haber tenido una “experiencia religiosa o experiencia mística” en algún momento de sus vidas. La categoría más amplia era “haber tenido tipo de unión con un Ser Divino”, con “la convicción del perdón de los pecados y la salvación”. En el estudio de A. Greeley, *The sociology of the paranormal: A reconnaissance*, entre el 33% y 43% de las personas por sobre los veinte años reportaron haber tenido una experiencia mística, de acuerdo a la definición de “haber estado muy cerca de la fuerza de un poder espiritual que parecía sacarlo de uno mismo”. En Gran Bretaña, de las 1865 personas encuestadas, el 35% contestó de modo afirmativo a la pregunta: ¿Han estado alguna vez conciente, o influenciado por la influencia de un poder” distinto al del ser cotidiano, independientemente de que esta pueda o no ser referido a Dios? En este caso, el porcentaje que contestó que si aumento al 56% en el segmento de los más educados. Esta claro, estamos considerando experiencias que no son sólo fueron un gran momento, si no que afectaron considerablemente (si bien en algunos casos de manera silenciosa) a una minoría: quizás a un tercio de la población.

¿Ocurrieron estas experiencias en la iglesia o en un contexto de meditación? No. En la encuesta de W. Wilson, *Mental health benefits of religious salvation*, el 31% de las experiencias se presentaron de manera espontánea, independiente de cualquier tipo de contexto religioso. En el estudio de Greeley, el 45% fue inducida por una exposición ante la belleza de la naturaleza.

unos momentos antes del ataque, experimento una tal sensación de felicidad imposible de imaginar en un estado normal y del que otra gente no tiene idea. Me siento totalmente en armonía conmigo y con el mundo entero, y esta sensación es tan fuerte y tan deliciosa que por unos pocos segundos de tal bendición daría un gustoso diez años de la propia vida, sino la vida entera”.<sup>213</sup> Luego se extenderá sobre lo mismo, en *El Idiota*.

La sensación de estar vivo y despierto aumentaba diez veces más en aquellos instantes que deslumbraban como descargas eléctricas. Su mente y su corazón se hallaban inundados de luz cegadora. Toda su agitación, todas sus dudas y congojas parecían resolverse en un parpadeo, culminando en una gran paz, en una serena y armoniosa esperanza, en goce y pleno conocimiento y comprensión de la causa final. [.....] Reflexionando después sobre este momento, cuando ya se hallaba recuperado, se dijo a menudo a sí mismo que todos aquellos relámpagos y destellos de la más alta tensión, y por ello del “modo más alto de existencia”, no eran más que una enfermedad, un salir de la condición normal, [.....] Pero aún así, llegó a la paradójica conclusión: “¿Y qué, si es una enfermedad?” decidió al fin. “¿Qué importa que ello sea una tensión anormal, si el resultado, si el momento de sensación, recordado y analizado en un estado normal de salud, resulta ser armonía y belleza elevadas a su punto más alto de perfección, y produce una sensación hasta entonces ni soñada ni adivinada, de totalidad, proporción, reconciliación, y una estática y orante fusión en la más elevada síntesis de la vida humana?”.<sup>214</sup>

En de sus obras, *Los demonios*, el personaje Kirilov expresa lo siguiente:

Hay segundos -cinco o seis segundos cada vez- en que súbitamente sientes la presencia de la armonía eterna en toda su plenitud. No es nada terreno. No quiero decir que sea celestial, pero un hombre en semejanza terrena no puede soportarlo. Debo experimentar un cambio físico o morir. Esta sensación es clara e inconfundible. Es como si de pronto abrazases a la naturaleza entera y repentinamente exclamases: “Sí, es verdad, es bueno” Dios al crear el mundo dijo al final de cada día: “Sí, es verdad, es bueno”. No es un raptó, antes bien, sólo alegría. Ya no perdonas nada, porque no hay nada que perdonar. Ni tampoco amas realmente nada, ¡Oh, es mucho más alto que el amor! Lo más terrible de todo ello es que sea tan tremendamente claro y con tanta alegría.<sup>215</sup>

Si el Budismo fuera una “Iglesia”, el Zen sería sencillamente intolerable, su método en extremo individualista junto a la actitud iconoclasta de sus maestros, bastaría para que fuera

---

<sup>213</sup> *Za Zen*; Katsuki Sekida, página 14. Editorial Kairós.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, página 15.

<sup>215</sup> *Ibíd.*, página 16.

catalogado como una irreverente herejía.<sup>216</sup> Una irreverencia, que de acuerdo a sus seguidores, no obedece a la necesidad de esconderse bajo un manto de oscuridad y complejidad aparente, sino más bien a la incapacidad del lenguaje por expresar su verdad última. El *satori* sólo acontece desde una vivencia personal, es un ininteligible imposible de asir desde el entendimiento, y cuando se fuerza una comprensión lucida del mismo solo puede decirse que su experiencia es la armonía total, porque nada puede ser verdaderamente aprehendido desde fuera de él.

El fundamento del Budismo Zen se encuentra sustentado a partir de la experiencia personal de la iluminación, el medio más eficiente para superar la superestructura conceptual y desvanecer cualquier tipo de mistificación. ¿Qué significa exactamente esta experiencia? El Zen prefiere callar, porque no atina con el lenguaje adecuado para descifrarla. Pero desde una perspectiva occidental, Thomas Merton, un monje trapense, estudioso del misticismo y las religiones comparadas, entrega algunas interesantes aproximaciones. La experiencia del *satori*, es un fenómeno de auto-trascendencia metafísica, donde se vivencia “Dios”, lo “Uno”, el “Absoluto” o el “Ser”. El fondo absoluto del Ser, sólo puede comprenderse desde dentro del sujeto, desde el “Sí-mismo”, aunque ese “yo mismo” se encuentre diluido con el afuera de El. La experiencia auténticamente trascendental, no puede confundirse con un estado de preconciencia o inconciencia, es más bien una *superconciencia* que se expresa en un transporte ontológico por “sobre uno mismo”: un *supra se*.

En la tradición cristiana, el foco de esa “experiencia” no debe localizarse en el ser individual en tanto que ego separado, delimitado y temporal, sino en Cristo, o en el Espíritu Santo “dentro” de este ser. En el Zen, se trata del Ser con una S mayúscula, indicando algo diferente del ser-ego. Este Ser es el Vacío.<sup>217</sup>

Otra aproximación a la experiencia del *satori*, esta vez más filosófica, es el estado de conciencia pura, una instancia que el monje Katsuki Sekida se esfuerza por vincular con la reducción fenomenológica y el fenómeno puro de Husserl.<sup>218</sup> Estado susceptible de alcanzar,

---

<sup>216</sup> *Introduction to Zen Buddhism*, Introducción de Carl. G. Jung; D.T. Suzuki, página 2/29. Grove Press.

<sup>217</sup> *El Zen y los pájaros del deseo*; Thomas Merton, página 93. Kairos.

<sup>218</sup> *Za Zen*; Katsuki Sekida, página 108. Editorial Kairós.

siempre y cuando nuestra conciencia logre “vaciar” de todo contenido y se abstenga de intervenir la realidad.

La Iluminación del Zen también tiene su correspondencia en el misticismo de Meister Eckhart. Según lo expuesto por D.T. Suzuki en su obra, *Mysticism, Christian and Buddhist*, el satori de Eckhart es “el pequeño punto” donde se encuentran Dios y el alma de las criaturas. El satori, es estar en “el punto” donde podemos ver en dos direcciones, el modo de Dios y el modo de las criaturas.

El ojo con que yo miro a Dios es el mismo ojo con que Dios me mira a mí. El ojo de Dios y el mío son uno y el mismo, uno para mirar, uno para saber y uno para amar.<sup>219</sup>

¿Qué es entonces el Zen? Desde el momento en que no se basa en ningún principio o dogma, es por sobre todo una experiencia personal, orientada a develar la sabiduría [*prajna*] última. Un fenómeno que sólo adviene con la experiencia de la Iluminación.

---

<sup>219</sup> *Mysticism, Christian and Buddhist*; D.T. Suzuki, página 79. Dover publications, Inc.

## Un escaso reconocimiento

Las menciones que hace Heidegger al Taoísmo y al Budismo Zen a lo largo de su obra son irrelevantes y en nada sirven para aclarar el grado de influencia que pudieran haber ejercido en su pensamiento, sobre todo si consideramos que a su primera obra *Ser y Tiempo*, le anteceden por mucho la traducción al alemán del *Tao Te King*, de Victor Von Strauss (1870) y Richard Wilhelm (1911); *El Camino de Chuang Tzu* de Martin Buber (1910); la publicación, *Misticismo, Este y Oeste* (1926), de Rudolf Otto; y la Antología Zen, *Der lebendige Buddhismus in Japan* (1925), de Ohazama y August Faust. Publicaciones importantes, a las cuales es menester añadir, los múltiples contactos que Heidegger tuvo con pensadores y filósofos japoneses vinculados a la escuela de Kyoto. Lo paradójico, es que fuera de algunas escasas excepciones, la cátedra tradicional ignora estos antecedentes y nunca ha intentado dilucidar el real alcance de estas influencias. Lo más apropiado para la filosofía continental, es reconocer que la genialidad de Heidegger proviene de la notable exégesis que hace de las fuentes griegas, y en no menor medida de la filosofía alemana. A fin de cuentas, todo muy acotado y en absoluta consonancia con la academia establecida y la tradición occidental, con el decir que proviene desde las lenguas más poderosas y espirituales: la griega y alemana.

El hecho de que la constitución de la gramática occidental haya surgido de la reconsideración griega de la lengua *griega* otorga a este proceso su significación. Porque esta lengua (en cuanto a posibilidades del pensamiento), es, al lado de la alemana, la más poderosa y espiritual.<sup>220</sup>

La única excepción, donde Heidegger aborda abiertamente temas relacionados con el pensamiento y cultura del extremo oriente, es el ensayo *De un diálogo acerca del habla*, un texto críptico, en extremo complejo y hermético. Si bien, el subtítulo -entre un japonés y un Inquisidor- podría inducir a pensar que estamos ante un diálogo basado en una situación real vivida por el autor, hay unanimidad, en concluir que es un recurso ficticio, y que tanto el japonés como el inquisidor representan a una misma persona. Vale decir, las ideas expuestas en el diálogo entre ambos interlocutores, son mérito exclusivo del filósofo. Un hecho

---

<sup>220</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 59. Editorial Gedisa.

indiscutido hasta hace muy poco, pero que adquiere otra perspectiva cuando se tuvo conocimiento de que hubo una plática entre Heidegger y el germanista-japonés, Tezuka Tomio, donde efectivamente se abordaron varios de los temas en cuestión. (Ver Apéndice I). Una confesión hecha por el académico japonés, en su texto *Una hora con Heidegger*, que sirve para comprender e interpretar el verdadero alcance del “diálogo”, donde hay valiosos detalles sobre el origen de la inspiración de Heidegger, quedando en evidencia que inventó un diálogo provocador utilizando información e ideas relevantes, “apropiándose de extractos textualmente”.<sup>221</sup>

El filósofo alemán sostuvo hasta el final que un diálogo entre diferentes casas del ser era improcedente, las respuestas sólo podían estar en consonancias con las fuentes originarias del pensamiento occidental.

Inquisidor: Hace algún tiempo nombré -con poca fortuna- el habla como la casa del ser. Si el hombre vive, por su habla, en el requerimiento del ser, entonces los europeos vivimos presumiblemente en una casa muy distinta a la del hombre del extremo-oriente. [...] Un diálogo de casa a casa es, pues un imposible.<sup>222</sup>

Heidegger llama su filosofía, un pensamiento en camino [*Gedanken-gang*], una transición hacia el otro inicio, desde la metafísica al otro inicio del pensamiento, del pensar inicial de los griegos a lo por venir. Este nuevo pensar primordial al que Heidegger llama, transición, no refiere a dos puntos que juntan el inicio y el fin, como si fuera posible unirlos mediante un puente capaz de acercar lo separado. Lo por venir será otorgado desde y a partir desde el primer inicio [*Anfang*]. El nuevo comienzo puede advenir en consonancia con el único y primer inicio, en relación con el acontecimiento primordial, como una suerte de regreso donde el nuevo inicio es integrado y acogido por el llamado inicial. De allí que el pensar rememorante deba por fuerza dirigirse a su origen eminentemente griego y presocrático, excluyendo toda posibilidad extraña a Occidente. El mismo que adquirió forma con Parménides, donde la correspondencia entre Ser y pensar, podía garantizar la recíproca relación entre la auto-manifestación del Ser y la presencia de los entes.

---

<sup>221</sup> *Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, página 13. Routledge.

<sup>222</sup> *De camino al habla, De un diálogo acerca del habla*; Martin Heidegger, página 90. Ediciones del Serbal.

Inquisidor: Además de que, para los pueblos de extremo-oriente y Europa, es fundamentalmente distinto lo que concierne a la esencia del habla.<sup>223</sup>

Pero independiente de todas las certezas que puedan propugnarse desde la filosofía continental, la conclusión a que llega Reinhard May, en su estudio, *Heidegger's hidden sources*, es sencillamente lapidaria. Heidegger fue significativamente influenciado por el pensamiento del lejano oriente, llegando a apropiarse de modo, *casi verbatim* de algunas ideas aparecidas en el *Tao Te King*, *El camino Chuang Tzu* y otros clásicos del Budismo Zen. Textos con los cuales estaba familiarizado antes de la publicación de *Ser y Tiempo*, y que fue integrando de manera progresiva y encubierta, en el desarrollo de su filosofía. No hay duda posible, mediante la yuxtaposición de textos, Heidegger hace suyas varias ideas del Taoísmo y el Budismo Zen, que posteriormente desarrolla de manera crítica y encubierta. Un hecho que le otorga una nueva perspectiva a sus obras iniciales y que a la vez permite comprender el hermetismo de sus últimos escritos.<sup>224</sup>

En consideración a su vinculación con numerosos *topoi* (o palabras claves] no-occidentales, no es improbable que Heidegger, por su inclinación por la expresión poética, recibió mucho antes que *Ser y Tiempo*, sugerentes y reveladores [*wegweisend*] estímulos de la amena y sugestiva lectura del Zhuangzi de Martin Buber (1910), junto con otras obras, y la ayuda recibida en conversaciones con otros colegas. [...] Esta locución y *topoi* que aquí solo serán mencionados, como ser la “serenidad”, “simplicidad”, “renuncia”, “oculto”, “cuaterna” y lo “innombrado”, así como lo “ilimitado”, “inútil”, “enmarcado” [*Gestell*] en el contexto de su crítica a la tecnología, pueden ser rastreado casi directamente en la edición del Zhuangzi de Martín Buber (incluyendo su Epílogo). Estas ideas no pueden haber escapado al atento camino del pensar de Martin Heidegger.<sup>225</sup>

El mismo Paul Hsiao, estaba claro que los ocho capítulos traducidos, representaban una mínima parte del *Tao Te King*, sin embargo creía que ellos habían tenido una gran influencia en Heidegger. Algo más cauto que Reinhard May, prefiere constatar que; “mucho de lo que ha

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, página 103.

<sup>224</sup> *Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, página 28. Routledge.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, página 43.

traído al habla..... fue dicho de modo similar en el pensamiento del Lejano Oriente”.<sup>226</sup> En definitiva, un diálogo entre diferentes casas del ser, imposible de reconocer en lo abierto, pero susceptible de reinterpretar al antojo occidental.

Es mi convicción que un cambio sólo puede ser inducido desde el mismo lugar donde se originó el mundo técnico moderno, y que no puede venir a través de la adopción del Budismo Zen o cualquier otra experiencia Oriental del mundo. Volver a pensar requiere de la ayuda de la tradición europea y de una reapropiación de ella. El pensar sólo puede ser transformado por un pensar que tenga el mismo origen y destino [Bestimmung].<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> *Heidegger and Asian thought, Heidegger and the Tao Te Ching*. Paul Shih-yi Hsiao, página 94.

<sup>227</sup> *Der Spiegel*, el 31 de mayo de 1976.

# Ser y Tiempo

Que el tiempo es importante, lo dice el título *Ser y Tiempo*. Desde la exacta conjunción de estos términos, Heidegger está anunciando su abierta confrontación con la tradición metafísica, porque a partir de Platón el Ser es lo eterno e inmutable, más allá del tiempo y el espacio, ajeno a toda apariencia y devenir. No señala *El Ser y el Tiempo* como si fuera posible asegurar su coexistencia de modo aislado e independiente. Con *Ser y Tiempo*, está diciendo que el Ser es temporal, no vivimos en el tiempo, como si este fuera un flujo de acontecimientos externos al ser de nuestra existencia, el hombre vive y *es* en el tiempo. Para la metafísica, el Ser es una suerte de entidad eterna y objetiva que se encuentra “frente a los ojos”, como un “Ser ante los ojos”, “que esta ahí”, afuera en el exterior, distante y separado del hombre. Heidegger en cambio, cree en la indisoluble unidad del *Ser y Tiempo*, hecho que viene asegurado desde la temporalidad de nuestra propia vida en la íntima correspondencia de un existir inserto en el mundo concreto del aquí y el ahora. No hay nada que ver allá afuera en lontananza, la verdad del Ser no se observa, se vive como carne y hueso de nuestra propia “facticidad”. Tradicionalmente, todas las metafísicas desde Parménides hasta ahora, consistían primordialmente en “ver”, “observar”, en consecuencia el Ser era algo que se hacía presente al ojo y como tal permanecía “impensado”. Heidegger, en cambio, desea “pensar el ser” desde el tiempo.

Esta íntima cooperación entre ser y tiempo, también se da en el Zen y particularmente en las recomendaciones orientadas a lograr una buena meditación. Lo que profundiza el *zazen* es el esfuerzo realizado en la práctica cotidianeidad, el tiempo presente debe asumirse como totalidad existencial. Cuando se vive la plenitud del momento -sin esperar nada- uno pierde toda noción del devenir, sin ninguna idea preconcebida del tiempo, la práctica se realiza por siempre, porque uno *es* y se hace a sí mismo en el presente, momento a momento.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> *Not always So*; Shunryu Suzuki, página 8-11. Harper Collins 2002.

Las cosas están continuamente creciendo o cambiando. No se trata de ser de esta u otra manera, de estar en el pasado o el futuro, sino de estar exactamente aquí. ¿Entienden? Esto es shikantaza.<sup>229</sup>

No menos notables, son las aproximaciones sobre el tiempo que se encuentran entre el Budismo Zen y Meister Eckhart. De acuerdo al místico alemán, el trabajo de Dios se lleva a cabo siempre en el momento presente, en un eterno “ahora que es en sí mismo tiempo y lugar”. Ajeno a toda concepción del tiempo cronológico, Dios crea el mundo desde la nada y se manifiesta constantemente en el presente, el pasado y futuro le son extraños.

Un día, sean estos cinco o seis, o más seis mil años atrás, es tan cercano al presente como el Ahora del momento presente [...] En todo caso, los días de Dios, es el día completo que comprende noche y día. Es el verdadero Ahora del momento presente, que para el alma es la eternidad diaria en la cual el Padre engendra al único hijo y el alma renace en Dios. Hablar del mundo que fue creado por Dios mañana, presente, es hablar sin sentido. Dios hizo el mundo y todas las cosas en este momento presente. El tiempo pasado hace mil años es el ahora del presente y se encuentra tan cerca de Dios como este mismo instante. En el alma que es este momento presente, el Padre genera a su unigénito hijo y en ese mismo nacimiento, el alma nace devuelta en Dios. [...] Dios el Padre y el Hijo no tienen nada que ver con el tiempo. La Creación no es en el tiempo, sino al final y en límite del tiempo. [...] Entonces Dios creo al mundo para que el pueda seguir creándolo. Tanto el pasado como el futuro son lejanos y extraños al camino de Dios.<sup>230</sup>

De acuerdo a esto, el Dios de Eckhart poco tiene que ver con el relato bíblico del Génesis, Dios y la Creación no pueden entenderse como fenómenos históricos cuantificable en tiempo matemático. La creación es un proceso constante sin principio ni fin, no es un evento del pasado, futuro o presente, porque emana de la Nada y del vacío absoluto.

La estricta atención a la actividad diaria enseñada por Buda, apunta a vivir el momento presente. Una idea posteriormente ampliada por el Zen, cuando enfatiza que no hay ningún ejercicio de meditación -koan, zazen, mondo- que pueda suplir la práctica que demanda la existencia cotidiana, basta con atender el aquí y el ahora, estar y ser en el momento presente. Tampoco se trata de estar consciente que uno hace algo específico, porque desde el momento en que se piensa “yo estoy haciendo esto”, la conciencia pasa a transformarse en un estorbo, copa el instante y no deja vivir la acción, irrumpe la idea de “yo estoy” siendo conciente de lo

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, página 18.

<sup>230</sup> *Meister Eckhart and Buddhism*; D.T. Suzuki, página 5. Dover Publications.

que hago. Es menester olvidarse de uno mismo y dejarse llevar, quién puede experimentar la totalidad del presente, no sólo *es* feliz, sino que vive y *es* la verdad.

Heidegger utiliza el término *Dasein*, en lugar de conciencia, con el fin de abarcar en un solo término, la relación que dispone al hombre con la apertura (el aquí) del Ser como tal. Aquí, lo fundamental, es destacar el hecho de que en esta dependencia se determina la “experiencia esencial del hombre”, por tanto al decir *Dasein*, se nombra eso que aún debe ser experimentado como el lugar donde al hombre se le revela la verdad.

En Ser y Tiempo el nombre “existencia” se utiliza exclusivamente para aludir al ser del hombre. Desde la “existencia” correctamente pensada se puede pensar la “esencia” del *Dasein*, en cuya apertura el propio ser se anuncia y se oculta, se ofrece y se sustrae, sin que esta verdad del ser se agote con el *Dasein* o acaso se vuelva una con él, a la manera de lo que dice la frase metafísica: toda objetividad es, en cuanto tal, subjetividad.<sup>231</sup>

La palabra existencia, significa “concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser”, por ende existir es estar abierto a la apertura del Ser en la medida que éste permanece afuera como soporte del hombre: “El estar afuera como soporte, así experimentado, es la esencia de lo que hay que pensar aquí como éxtasis”.<sup>232</sup> Es erróneo, pensar la experiencia extática desde un “estar fuera” apartado de la inmanencia del espíritu, como si la existencia del *Dasein* del hombre estuviera “dentro” de la subjetividad y “fuera” de la apertura del Ser. Por extraño que parezca, el estar extático radica en estar “dentro” y “afuera” del Ser, un fenómeno donde la dualidad dentro-fuera, subjetivo-objetivo, *Dasein*-Ser, sujeto-objeto, es superada en el “ahí” del desocultamiento del Ser. Una descripción del fenómeno extático, que según Heidegger podría ser calificada de una manera mucho más elegante, mediante la palabra “instancia”.

Por consiguiente, el ser como tal es desencubierto por el tiempo. Y así el tiempo remite al desocultamiento, es decir, a la verdad del ser. [...] Y, así el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> *Hitos, Introducción a ¿Qué es la metafísica?*; Martin Heidegger, página 305. Editorial Alianza.

<sup>232</sup> *Ibíd.*, página 306.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, página 306.

Es impropio pensar el tiempo como un acontecer que se manifiesta alejado del Ser. El Ser se devela en una instancia de tiempo, en el “aquí” y el “ahora”, que genera el claro donde se manifiesta la verdad.

## El claro

En *Ser y Tiempo*, Heidegger dice que el ente esta esencialmente constituido por estar-en-el-mundo, *es* siempre su “Ahí” [*Da*], en tanto abierto a su “apertura esencial”. En este ahí del estar-en-el-mundo el Dasein se encuentra Iluminado, aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque el mismo *es* la claridad [*Lichtung*].

[.....] El “allí es la determinación de un ente que comparece dentro del mundo. El “aquí” y el “allí” sólo son posibles en un “ahí”, es decir, sólo si hay un ente, que, en cuanto ser del “ahí”, ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no estar-cerrado. La expresión “ahí” mienta esta apertura esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es “ahí” [existe] para el mismo a una con el estar siendo-ahí del mundo.

La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológica-existencial de este ente, que consiste en que él *es* en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein esta “iluminado” [*erleuchtet*] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él esta aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque el mismo es la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. El Dasein es su apertura [*Erschlossenheit*].<sup>234</sup>

La verdad es habitar al descubierto. El ser-verdadero del *logos*, “es hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento”, por ende al *logos* le es inherente la no-ocultación, la *alethia*.<sup>235</sup> Un ser al descubierto, que deviene “una forma de apertura”, constituida por el comprender desde una disposición afectiva abierta hacia la angustia de la certeza de la muerte y por la serenidad del *callar*.

[.....] Preguntar es querer saber. Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, está decidido [ent-schlossen], en el doble sentido de “decidido” y “abierto”. [.....] El querer consiste en estar decidido. La esencia del querer es reconducida aquí a la decisión. Pero la esencia del estar decidido reside en el descubrirse [Ent-borgenheit] de la existencia humana para alcanzar la

---

<sup>234</sup> *Ser y Tiempo*; Martin Heidegger, página 157. Editorial Universitaria.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, página 240.

clarificación [Lichtung] del ser y de ningún modo en la acumulación de fuerzas de la “acción” (véase *El ser y Tiempo*, 44 y 60). Pero la relación con el ser consiste en el dejar-ser. Que todo querer ser tenga que fundamentarse en un dejar-ser es algo que extraña el entendimiento.<sup>236</sup>

En el escrito *Alethia* (1943), Heidegger fuerza una nueva correspondencia entre el claro, el Ser y la Nada: “La luminosidad del claro [esto es: de la Nada] es en sí misma simultánea a la auto-develación, y en este sentido lo que oscuro”. Posteriormente, en su *Carta al Humanismo*, expresará que el “ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático”.

Por lo demás, el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la existencia del ser-aquí en cuanto esencia. Este destino acontece como claro del ser, y éste sólo es como tal. El claro garantiza y preserva la proximidad del ser. En dicha proximidad, en el claro del “aquí”, habita el hombre en cuanto existente, sin que sea hoy capaz de experimentar propiamente ese habitar ni de asumirlo.<sup>237</sup>

Finalmente, en 1964, en *Tiempo y Ser*, uno de sus últimos escritos de Heidegger, expresa que la “filosofía no sabe nada de la Lichtung, cierto habla de la luz de la razón, pero no se preocupa por la Lichtung del Ser. El *lumen naturale*, la luz de la razón, alumbra tan sólo lo abierto”.<sup>238</sup>

¿Pero a partir de donde llega Heidegger a esta suerte de identificación entre la *lichtung*, el Ser y la Nada? Más allá de las asociaciones que se puedan hacer con los místicos alemanes y los presocráticos, la Lichtung adquiere un nuevo significado a partir del ideograma chino *Wu*, un término capital para el taoísmo y el budismo que establece una clara correspondencia entre el claro y la nada. De acuerdo a lo establecido en el libro de León Weiner, *Chinese Characters* (1915), *Wu* refiere a un lugar originalmente cubierto por una frondosa vegetación, donde la espesura del bosque talado deja un espacio abierto, es “*allí, donde no hay nada*”, cuando se abre un claro donde antes habían árboles: “Una multitud de hombres, trabajando en un bosque, talando árboles, despejando troncos para hacer un camino. En su antigua forma [el

---

<sup>236</sup> *Hitos, Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 30. Editorial Alianza.

<sup>237</sup> *Hitos, Carta sobre el “Humanismo”*; Martin Heidegger, página 277. Editorial Alianza.

<sup>238</sup> *Tiempo y Ser, El fin de la filosofía y la tarea del pensar*; Martin Heidegger, Editorial Tecnos.

ideograma chino] se constataba que la madera no estaba. De allí... su noción abstracta de desaparición, vacío, ausencia, escasez, negación.<sup>239</sup>

Heidegger, por su parte, lo entiende así:

Sabemos lo que es el claro del bosque [Waldlichtung] por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama Dickung [espesura]. El sustantivo Lichtung remite al verbo lichten. El adjetivo licht es la misma palabra que leicht [ligero]. Etwas lichten significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la Lichtung.<sup>240</sup>

Similitudes difíciles de obviar, en especial cuando estamos haciendo referencia a un libro, reeditado en varias ocasiones y que seguramente se encontraba en la biblioteca de la Universidad de Marburg, al igual que los libros de Martin Buber, Von Strauss y Richard Wilhelm, donde Heidegger realizó buena parte de sus estudios iniciales.

De ser así, la Lichtung no sería mera Lichtung de la presencia, sino Lichtung de la presencia que se oculta, del refugio que se oculta.

De ser así, habríamos llegado, tan sólo con estas preguntas, a un camino hacia la tarea del pensar al final de la Filosofía.

Pero ¿no es todo esto mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o en todo caso, un irracionalismo funesto, la negación de la Ratio?<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> *Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, página 33. Routledge.

<sup>240</sup> *Tiempo y Ser, El fin de la filosofía y la tarea del pensar*; Martin Heidegger, Editorial Tecnos.

<sup>241</sup> *Ibíd.*

# Heidegger Absconditus

Determinar la influencia que estas ideas tuvieron en Heidegger es una tarea no exenta de dificultades y el modo en que Heidegger va desarrollando su pensamiento complica aun más el trabajo, porque en una primera instancia, su obra gira en torno a determinadas ideas claves que vienen asignadas con un significado y alcance bastante específico, las mismas que posteriormente son utilizadas de manera indistinta, mediante un uso de correspondencias, que a la larga termina por ser abusiva alterando todos los conceptos y contenidos que antes se daban por acotados. Tal es el caso de tópicos como; Apropiación, Ereignis, Inicio, Decir, Camino, *Lichtung*, Encontrada, *Aletheia*, Ser, Nada.

Abusos de cooptación que parecieran estar encaminados a encubrir su arraigado vínculo con la religión católica, las fuentes que alimentan su genio, el uso indiscriminado de otros “venerables inicios”, y por sobre todo su extrema cercanía con el misticismo, un pseudo conocimiento que en la tradición filosófica continental es motivo de sarcasmos y descalificaciones. Además, desde una perspectiva política, esta constreñido a exhibirse como un pensador inserto en la tradición occidental, aria y alemana, en lo posible laica y atea, vive momentos confusos donde los devaneos místicos pueden ser causa de persecución, condena y ostracismo. En definitiva, Martin Heidegger, “el secreto Rey de la filosofía” alemana debe esconderse, y como buen estudioso de Nietzsche debe haber estado conciente de la utilidad de las máscaras.

[.....] Por último hay que también tener en cuenta esa propensión un tanto sospechosa a engañar otros espíritus y a disfrazarse ante ellos, que presiona e impulsa constantemente a un espíritu que crea, plasma y cambia las cosas. En este aspecto, el espíritu goza tanto de sus múltiples máscaras y de su astucia como de la sensación de seguridad que ello produce.<sup>242</sup>

El solitario no cree que un filósofo -si es que todo filósofo empieza siendo un solitario- haya expresado una sola vez en sus libros sus opiniones verdaderas y últimas. ¿No se escriben libros precisamente para ocultar lo que llevamos dentro? Más aún, duda de que un filósofo *pueda* tener opiniones “verdaderas y últimas”, que no exista, necesariamente, una cueva detrás de cada cueva, un mundo más amplio, más extraño, más rico, que se encuentre más allá de la

---

<sup>242</sup> Más allá del bien y del mal; Friedrich Nietzsche, página 176. Editorial. Edimat Libros.

superficie, un abismo que se abra más allá de todos los fondos, más allá de toda “fundamentación”. [...] Y es que, ciertamente toda filosofía oculta otra filosofía; toda opinión es un escondite; toda palabra una máscara.<sup>243</sup>

¿Pero que intenta decir Heidegger? Para sus más incondicionales admiradores, este decir es una muestra fehaciente del genio del maestro, donde el lenguaje es llevado al límite de la precisión y expresividad. Nada sobra, cada palabra es parte del todo y ensambla sin esfuerzo en el engranaje perfecto de su filosofía, cualquier reproche por nimio que sea, es despachado con irónica celeridad. Otros, algo menos benevolentes, sostienen que no dice nada claro, por el contrario, pareciera esconderse en el humo intoxicante de sus palabras. Finalmente, la interpretación más drástica, aquella de los positivistas lógicos y T.W. Adorno, para quienes el profesor dice meras vacuidades, tanto que puede ser ridiculizado sin miramiento alguno. Tal como lo hace Gunter Grass en su novela, *Años de perro*. Martin Heidegger, el filósofo que irrita y exaspera: “¡Ya te las arreglaré yo, tú, que no sirves para nada! ¡Mamarracho emplastronado! ¡Fanfarrón! ¡Palitroque!”.<sup>244</sup>

Pero nada de Aristóteles, Descartes o Spinoza; de Kant a Hegel, nadie. De Hegel a Nietzsche: ¡el vacío! Ni tampoco neokantianos o representantes del neohegelianismo; nada del melencólico Rickert, de Max Scheler; no llena la cámara fenomenológica alguna de un Husserl de barba puntiaguda que ahoga olvidar al ajeno a la mina lo que el erotismo vulgar brinda en materia de tortura infernal; ningún Sócrates considera bajo tierra el mundo de la superficie, sino que allí está Él, el presocrático, Él, centuplicado, El tocado con gorro de dormir en su día alemán, degradado cien veces por la lejía. El en zapatos de hebilla, en su chaqueta de lino, y cien veces El, yendo y viniendo. Y piensa y habla. Y habla. Tiene mil palabras para el Ser, para el Tiempo, para la Esencia, el Mundo y el Fundamento, para el Con y el Ahora, para la Nada y el Ente ....<sup>245</sup>

Con una mejor predisposición, podría decirse que Heidegger está ocultando el significado para forzar un camino propio, la filosofía es una batalla personal que es necesario transitar en absoluta soledad, el filósofo solo puede mostrar, señalar, porque es tarea exclusiva del *Dasein* vivenciar desde sí mismo la eventual sintonía o ausencia del Ser. Otra manera de interpretar esta sinuosa verborrea, tiene relación con su pretensión de entregar un pensar único, novedoso y ajeno a las categorías metafísica, situación que lo obliga a inventar un lenguaje propio, el

---

<sup>243</sup> *Ibíd.*, página 241.

<sup>244</sup> *Años de perro*; Gunter Grass, página 445. Ediciones Alfaguara.

<sup>245</sup> *Ibíd.*, página 624.

mismo que retuerce hasta hacerlo casi incomprensible. También, es lícito decir que Heidegger se encuentra atrapado en la complejidad misma del fenómeno -Apropiación, Ereignis, Lichtung, Aletheia- que intenta representar, una experiencia que se dice inabordable desde el lenguaje y la razón. En definitiva, Heidegger al igual que el Buda, estaría mandando una carta desde el vacío.

Aunque Heidegger diga que no está escribiendo una nueva onto-teología, lo cierto es que sus términos más crípticos adquieren una nueva lectura, especialmente si atendemos a las afinidades que su pensamiento tiene con la teología negativa del Taoísmo, Meister Eckhart y Dionisio Areopagita. El filósofo del siglo I d.C. convertido al cristianismo por San Pablo, para quien Dios permanece oculto, situación que obliga a aproximarse a él desde una *via negationis*. Vale decir, comprender lo que Dios no es.

Subiendo aún más, decimos que él no es alma, ni capacidad pensante, ni representación, ni hay en él opinar, decir o pensar, ni tampoco es él decir o pensar, ni puede ser dicho o pensado. Qué él no es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud, disimilitud, que él no está quieto, no puede ser movido, no está en reposo, que no tiene poder, no es poder, y tampoco luz, que él no vive, no es vida, que él no es ser, no es eternidad, no es tiempo. Que no hay una aprehensión intelectual de él, que él no es ciencia, no es verdad, no es poder, no es sabiduría. No es uno, unidad, divinidad, bondad, espíritu -así como conocemos esto-. No es filialidad o paternidad, ni nada similar a algún ente que conozcamos. Que él no es ninguna de las cosas que no son y ninguna de las cosas que son, y que ninguna de las cosas lo conoce en tanto que es, ni él conoce las cosas en tanto que son; no hay palabras, nombre o saber sobre él. Que él no es oscuridad y no es luz, error o verdad. <sup>246</sup>

Sólo se podrá conocer a Dios cuando se abandone toda representación respecto a él. El conocimiento “más divino es aquel que se alcanza a través del no-conocimiento, en el más alto sentido, es el verdadero conocimiento, porque él es conocimiento de lo que está por sobre todo lo cognoscible”.

Y luego se desliga él de todo lo que pueda ocurrir y lo que ve -hundiéndose en la verdadera oscuridad mística del no-conocer, en la que se cierra el ojo interno a toda aprehensión cognoscente, entrando en lo completamente inaprensible, completamente invisible, perteneciendo al que está más allá de todo, sin pertenecer a nadie más, ni a sí mismo, ni a otro, unido en lo más alto de él, a lo totalmente incognoscible (en la más elevada forma) a través de la suspensión

---

<sup>246</sup> *Deus absconditus*; Cristóbal Holzapfel, página 84. Dolmen ediciones.

de todo conocimiento, conociendo sobre-espiritualmente y guiándose por lo que no conoce.<sup>247</sup>

Heidegger sostiene que olvido del Ser es sólo comparable al retiro de Dios. Así como la metafísica se alejó del Ser, la onto-teología hizo lo propio cuando renunció a los orígenes existenciales del Nuevo Testamento. El Dios de la Iglesia, es el Dios de Leibniz, la prima causa, *principium reddendae rationis*, fundamento último de todas las proposiciones metafísicas. Desde esta perspectiva, el auténtico Dios no es el Dios cristiano, porque al Dios verdadero no se le puede representar en consonancia con la tradición metafísica, esto implicaría crear un Dios a imagen y semejanza del hombre. El Dios real, dice Heidegger, no puede ser pensado y se encuentra más allá del Dios de los cristianos, en contraposición a lo estipulado por la onto-teología, Dios no puede ser adaptado al proyecto de racionalización metafísica, Dios *es* a pesar que no puede ser fundamentado y *existe* independiente de que nada pueda decirse de su razón suficiente.

Los más claros indicios de teología negativa se encuentran en las *Contribuciones a la Filosofía* (1936-38), un libro que sólo pudo ser publicado -según expresas instrucciones de Heidegger- después de su muerte. Según, Rüdiger Safranski, esta obra debe entenderse como un esfuerzo por hablar de Dios desde una perspectiva diversa, a partir del vacío, desde el pensamiento extático de Heidegger. Un intento por instaurar un nuevo hablar sobre Dios que experimenta la posibilidad de crear una religión sin una doctrina positiva.<sup>248</sup> Tarea ambiciosa que sólo será posible, siempre y cuando la filosofía pueda desligarse de nociones como esencia, valor supremo, *prima causa* o sentido de la historia, porque los consabidos conceptos finalmente refieren a la estructura onto-teo-lógica de la metafísica, la misma que ha terminado por delimitar todo el pensar de Dios. Para evitar la idea de substancia y en línea con lo antedicho por Eckhart, Heidegger intenta hablar el lenguaje de Dios, desde una experiencia que él llama, *Dioseando*, el acontecimiento fundamental que hace “temblar”, que genera miedo, asombro, júbilo y dulzura.

En su condición de “arrojado” al mundo, Heidegger al igual que el Dasein, se encuentra apropiado por el Ser, situación que lo condiciona y obliga. Se siente llamado a responder. Un

---

<sup>247</sup> *Ibíd.*, página 86.

<sup>248</sup> *Martin Heidegger, between God and Evil*; Rüdiger Safranski, página 308. Harvard University Press.

“llamado”, que tiene claras connotaciones religiosas, y que en las *Contribuciones* viene definido, como “el despliegue esencial de la verdad del Ser en la figura del último Dios”. Las *Contribuciones*, como el primer esfuerzo por instaurar una nueva locución sobre Dios, una obra hermética, donde el abuso del lenguaje alcanza dimensiones prodigiosas. Un camino que busca decir lo innombrable desde las reminiscencias religiosas, al límite de la filosofía perenne, donde emergen otras casas del ser para inspirar un lenguaje que todavía no puede hablarse. Una poética que se afianza en sus últimas obras, donde el decir se encuentra en inmediata vecindad con la teología negativa y el misticismo, que en lo concreto se nutre de la tradición occidental, pero que también encuentra su correspondencia con el Tao y el misticismo Oriental.

Dirigimos a él la mirada pero no lo vemos.

Su nombre es Indistinto.

Lo escuchamos atentamente pero no lo oímos.

Su nombre es sutil.

Tratamos de cogerlo pero no lo sentimos.

Su nombre es Tenue.

Estas tres cualidades son inseparables

ellas se funden en la Unidad.

Su aspecto superior no es luminoso

su aspecto inferior no es Oscuro.

Permanece silencioso

y no sabríamos como nombrarlo.

Retorna al no-Ser.

Forma sin forma

imagen sin objeto.

Es el Oscuro caos.

Si lo enfrentamos no vemos su rostro

si lo seguimos no vemos su espada.<sup>249</sup>

El Ser, al igual que Dios y el Tao, se oculta, y su regreso se encuentra condicionado por el abandono del pensar voluntarioso trascendental del horizonte. A diferencia del saber amparado en el absolutismo del *principium rationis* Heidegger propone fe y esperanza: la fe hacia una verdad que se devela y la esperanza que otorga la adecuada sintonía hacia una aperturidad proyectada a lo más importante para la condición humana, el Ser.

¿En que pensaba el filósofo alemán cuando expresó que en el Budismo y el Zen había encontrado todo lo que había querido decir durante toda su vida? No lo sabemos con precisión, el filósofo se abstiene de cualquier alcance explicativo, pero deja algunas huellas que pueden facilitar el camino. Una buena indicación viene dada cuando sostiene que no se trata de “alcanzar”, “ver”, “percibir” una determinada concepción del Ser y la verdad, lo fundamental es su propia experiencia. No existe un *a priori* que pueda ser asignado como esencia humana, el hombre define su esencialidad en el proceso o “camino” de su existencia. A diferencia de otros entes, el Dasein tiene el privilegio de buscar una relación de comprensión con el Ser, sólo el hombre puede impugnar su propia “existenciariedad” y perseverar en la tenaz interrogación sobre sí mismo. Este es la cuestión [koan] a dilucidar, como el *Dasein* cuestiona al *Sein*, como escudriña su propia existencia, como lo óptico alcanza a ser *Dasein* interrogando lo ontológico. Esta es la verdadera meditación [zazen] del pensar rememorante [*Andenken*], la reflexión del Da-sein en su propia interioridad, la práctica que sintoniza con el Ser, el camino que abre el claro para que la verdad sea develada, la instancia donde el Dasein es finalmente iluminado por el Ser. Conocer al igual que meditar es un modo de ser. El conocimiento es una forma de ser-en-el-mundo, una suerte de cuidado del mundo, con él y dentro de él. Sólo cuando el Dasein se abstenga de manipular, producir, forzar o sacar provecho de la situación en que se encuentra, esa cura será un modo de “demorarse junto a” [*ein Verweilen-bei*].

En su afán por reconstruir la metafísica, Heidegger se percata que es necesario minimizar la capacidad de cognitiva que ostenta el sujeto cartesiano. El hombre no piensa, el conocimiento no es un asalto abrupto del sujeto al objeto: “el percibir lo conocido no es un retornar del salir

---

<sup>249</sup> *Tao Te King*, Capítulo XIV; Lao Tse, página 62. Editorial cuatro vientos.

aprehensor con la presa ganada a la “jaula” de la conciencia”, la verdad no es algo que se encuentra allí como algo externo susceptible de ser aprehendida desde el sujeto, el pensar y la verdad son develados desde el Ser. En este contexto, estaría propugnando algo bastante similar a lo que dicen los budistas y los místicos; es preciso minimizar la preeminencia del sujeto pensante. En esta adicción arraigan la fuente de todos nuestros males e incapacidad para conocer la verdad última. Como dice el Zen, la aprehensión del Ser o Vacío, no es otra cosa, que la “gran muerte”, percatarse de la inexistencia del ego y la voluntad: “Esta es la suprema piedra angular de nuestra disciplina espiritual, que en verdad no consiste en liberarse del yo, sino en comprender que, fundamentalmente, el yo no existe”.<sup>250</sup> Ser absolutamente Nada es Ser todo. La razón sitúa al sujeto en una posición equivocada respecto a la naturaleza misma de la realidad, en esta falsificación que el Budismo llama *Avidya*, radica la raíz de todo el mal y sufrimiento. Los cristianos desean facilitar la presencia de Dios en el alma, el budismo la Iluminación, Heidegger el claro del Ser.

Otra idea fundamental para aceptar la vecindad de Heidegger con el pensamiento del Lejano Oriente, se encuentra en el dejar ser de la Serenidad, el fiat del Dasein necesario para asegurar la adecuada sintonía con el Ser. Es cierto, en consonancia con lo expuesto anteriormente, el concepto tiene una inmediata pertenencia con el misticismo de Meister Eckhart, pero esto no excluye que también existan notables reminiscencias con las ideas taoístas de la no acción [wu-wei] y el no pensar [*wu-hsin*]. Las mismas que después son desarrolladas por el Budismo Zen, cuando intenta delinear la actitud mental y conducta que puede ayudar el logro de una buena meditación [*zazen*], especialmente cuando expresan que “la verdadera práctica es la no-práctica”, la absurda paradoja de pretender la Iluminación sin buscarla y cómo es posible meditar sin forzar la mente.

Investigador: ¿Estoy en lo cierto si propongo determinar la relación entre un no-querer y otro del siguiente modo? Usted quiere uno no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (enlacen) en la búsqueda esencial del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos a ello.

---

<sup>250</sup> *El Zen y los pájaros del deseo, Conocimiento e inocencia*; Thomas Merton, página 140. Editorial Kairós.

Profesor: No sólo es correcta su conjetura sino que ¡por los dioses! -diría yo si no se nos hubiera escapado- ha descubierto usted algo esencial.<sup>251</sup>

Notable son también, las precauciones que toma Heidegger a fin de desvincular la Serenidad con cualquier forma de negación a la vida o nihilismo, un argumento esgrimido por la filosofía continental y que es parte de los consabidos malos entendidos que existen en torno al Budismo y la práctica de la meditación.

Investigador: Si alguien nos oyera, podría fácilmente caer en la opinión de que la Serenidad flota en el ámbito de lo irreal y por lo tanto en lo inane y de que, carente de toda fuerza para actuar, es una carencia de voluntad que todo lo tolera (Zulassen); ¡en el fondo, negación de la voluntad de vivir!<sup>252</sup>

De acuerdo a lo expuesto en *Ser y Tiempo*, la resolución, (*Entschlossenheit*) debe ser comprendida, desde el momento en que el Dasein toma sobre sí *en favor* de lo abierto, una experiencia de la verdad como la “desocultación” y el estar a la “intemperie”. A partir de la Serenidad ese afán por develar la verdad oculta del Ser, se manifiesta en el estar resuelto frente a la verdad “esenciante” (*wesenden Wahrheit*).

Erudito: Esto sería un comportamiento (Verhalten) que no se erguiría en una actitud (Haltung) sino que se recogería en una continencia (Verhaltenheit) que seguiría siendo en todo momento la continencia de la Serenidad.

Profesor: La Serenidad que persevera, al conducirse y comportarse así, sería la recepción (Empfängnis) del “transcontrar” de la contrada.

Investigador: La perseverancia, contenida en su comportamiento, por la que la Serenidad reposa en su esencia, sería aquello que podría corresponder al más alto querer, y a la que, sin embargo, no le estaría permitido. Para este reposar en-sí por parte de la Serenidad, que precisamente le hace pertenecer al “transcontrar” de la contrada...<sup>253</sup>

¿En que pensaba Heidegger cuando habla de la Serenidad? ¿Debemos solamente remitir la *Gelassenheit* al misticismo de Eckhart y la *alethia* griega? ¿La Serenidad es sólo una actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico de las cosas? No, la Serenidad no pretende rechazar el “egoísmo pecaminoso y el abandono de la voluntad propia a favor de la

---

<sup>251</sup> *Serenidad*; Martin Heidegger, página 37. Ediciones del Serbal.

<sup>252</sup> *Ibíd.*; página 68.

<sup>253</sup> *Ibíd.*; página 69.

voluntad divina”, tampoco es un mero recurso instrumental para lidiar con “las cosas”, la Serenidad es un llamado a una larga “reflexión meditativa”. Ideas que adquieren un clímax casi ascético, cuando sostiene que este nuevo pensar solo es posible, luego de una práctica “incesante y vigorosa”.

Y se añade finalmente, la mera reflexión, la meditación perseverante, es demasiado “elevada” para el entendimiento común. De esta evasiva sólo es cierto que el pensar meditativo se da tan poco espontáneamente como el pensar calculador. El pensar meditativo exige a veces un esfuerzo superior. Exige un largo entrenamiento. Requiere cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico.<sup>254</sup>

Sólo que la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen (Zufalliges) fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso.<sup>255</sup>

Lo cierto, es que más allá de estas asociaciones inmediatas, la lectura de las últimas obras de Heidegger deja la clara impresión de que está encubriendo una íntima pertenencia con el pensar del Lejano Oriente, en especial con el Taoísmo y el Budismo Zen. Otro tanto sucede con sus interpretaciones de algunos pasajes de la poesía de Trakl, en *El habla en el poema*, por momentos podría decirse que estamos escuchando los intentos de un maestro Zen, por describir el alcance de la meditación y el *satori*. El alma se alimenta del espíritu en la soledad, aún hacia la ternura y evita la dispersión que conduce al abandono. La grandeza del alma contemplativa logra su medida en la medida que pueda familiarizarse con el dolor, mediante su arrastre destina al caminante a asaltar el cielo para alcanzar a Dios. La “contemplación”, no es aniquilamiento, no apaga la fuerza que arrastra, por el contrario, la vuelve a aunar en la visión porque cuando se retrotrae en el dolor accede a la ternura, la suavidad y la benevolencia, de allí su poder noético, revelador y conductor.

Esto último lo logra la “contemplación”. Esta contemplación no apaga el arrastramiento flameante, más lo vuelve a juntar en el consentimiento de la visión. La contemplación es el re arrastre (Rückriss) en el dolor por el que éste accede a su lenidad, y de ella, a su poder develador y conductor.

---

<sup>254</sup> *Ibíd.*; página 19.

<sup>255</sup> *Ibíd.*, página 29.

El espíritu es llama. Resplandece ardiente. El resplandor ocurre en la visión de la contemplación. A esta visión le es dado el advenimiento de todo lo que brilla, donde todo lo que es, es presente.<sup>256</sup>

¿A dónde era conducido el retraído (*Ab-geschiedene*) de Meister Eckhart? A Dios sostenía el místico. Heidegger, en consonancia con la poesía de Trakl, prefiere llevarlo al “declive”.

[.....] El declive es perderse a sí mismo en el crepúsculo espiritual del azul. [.....] entonces perderse a sí mismo no significa , pese a todo, caer en la inestabilidad y la aniquilación. Al contrario significa, perderse a sí mismo significa literalmente: desatarse y deslizarse nuevamente. El que se pierde a sí mismo se desvanece, [.....] pero no desaparece de ningún modo en ella. Se desliza a través de ella hacia el crepúsculo espiritual del azul, hacia “la víspera”, hacia la tarde.<sup>257</sup>

Pero Heidegger no evade el tema de Dios. En su *Carta sobre el Humanismo* (1947), aclara que no es pertinente aludir a su filosofía como un “existencialismo ateo”. Ser-en-el-mundo, no significa privilegiar una postura existencial donde lo terrenal se encuentra por sobre lo celestial, lo mundano como superior a lo espiritual. La frase, de *Ser y Tiempo*, que dice “la esencia del hombre reside en el ser en el mundo”, no puede entenderse como una aseveración sustentable desde el ateísmo, porque nada dice sobre el “acá o el más allá”. Con esta distinción existencial, todavía “no se ha decidido nada sobre la “existencia de dios” o su “no ser”, así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Es prematuro interpretar su filosofía como un existencialismo ateo, porque solo a partir de la verdad del Ser se podrá pensar la esencia de lo sagrado, Dios puede ser nombrado sólo desde la esencia de la divinidad.

Mediante la interpretación ontológica del Dasein como ser-en-el-mundo todavía no se decide nada, ni positivamente ni negativamente, sobre un posible ser en relación con dios. Sin embargo, mediante la explicación de la trascendencia se gana por vez primera un concepto suficiente del Dasein, con respecto al cual sí se puede preguntar en que situación ontológica se encuentra la relación del Dasein con Dios. Ahora bien, si esta observación se sigue pensando con la habitual estrechez de miras, se replicará que esta filosofía no se decide ni a favor ni en contra de la existencia de dios. Que permanece en la

---

<sup>256</sup> *De camino al habla, El habla en el poema*; Martin Heidegger, página 57. Ediciones del Serbal.

<sup>257</sup> *Ibíd.*; página 47.

indiferencia y por tanto la cuestión religiosa le es indiferente. Y que una tal indiferencia no puede dejar de caer en el nihilismo.<sup>258</sup>

Heidegger añora lo sagrado y espera la nueva venida de los dioses, el nuevo designio de la gracia divina que no depende la voluntad de Dios, sino del Ser. Si bien en un principio muestra una cierta inclinación hacia los dioses del Antiguo Testamento, sus preferencias se deciden finalmente por la manifestación del Ser como *physis* y *aletheia* de los griegos, y por una experiencia de la divinidad como manifestación de la “Cuaterna”. Dioses que tienen un alcance mucho más poético-pagano, y cada vez menos judeo-cristiano, lejano al dios de la Iglesia y al Jesús de la *crux*. La divinidad del último Heidegger, es parte del juego y danza de los dioses, los mortales, el cielo y la tierra, donde el Dasein pasa a ser parte de la Apropriación que le asegura su inmediata armonía con el todo del cosmos. Una visión cosmocéntrica en inmediata vecindad a la coproducción cósmica del Taoísmo y el Budismo.

Heidegger en consonancia con las religiones y tradiciones idealistas termina por desvirtuar el valor de la mundanidad. “Regularmente el Dasein está perdido en su “mundo”, y como tiene la imperiosa necesidad de estar junto a lo descubierto, la no-ocultación del *logos* (*aletheia*), se encuentra siempre “en lucha contra la apariencia y disimulación”.<sup>259</sup>El Dasein en su existencia cotidiana, en tanto ser-con-otro, no alcanza a existir por sus propios medios sino que depende de una relación con los “otros”, una situación que lo deja expuesto a la posibilidad de tener una vida “auténtica” o “inaauténtica”. La existencia inauténtica, es cuando el Dasein se olvida del Ser acallando la desazón que le genera su natural disposición hacia la muerte y se sintoniza con la voz de “ellos” dictaminada por el decir de las masas, entregado a la alteridad de lo público, se desgasta en lo común del *Man*, y se dispersa en la falsa identidad de la manada entregándose a las “habladurías” y a la “publicidad”. La vida auténtica, sólo es posible cuando el Dasein logra sintonizarse con el llamado del Ser en su más profundo “ahí” [Da], mediante una resolución que no rehuye de su destino manifiesto. La existencia verdadera debe vivirse desde la proximidad de la muerte, porque al asumir su inevitabilidad, el hombre asume total responsabilidad de sus actos en una nueva creatividad donde los límites vienen determinados por ese mismo acto de entrega.

---

<sup>258</sup> *Hitos, Carta sobre el Humanismo*; Martin Heidegger, página 287. Editorial Alianza.

<sup>259</sup> *Ser y Tiempo*; Martin Heidegger, página 242. Editorial Universitaria.

# Filosofía y Misticismo

La muerte de Dios es un hecho portentoso que lo transforma todo, concluye un periodo que cierra una forma de pensar onto-teo-lógica- determinante en la historia de la metafísica y el acontecer del hombre. Carentes de sostén y fundamento es necesario encaminarse hacia un nuevo inicio.

¿Lejos de todo sol? ¿No nos precipitamos en una caída constante, hacía atrás, de costado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacío? ..... ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¡Los Dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros! ¿Cómo vamos a consolarnos los asesinos de los asesinos? Lo que el mundo había tenido de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos quitará esta sangre de las manos? ¿Qué agua podrá purificarnos? <sup>260</sup>

El nihilismo de Nietzsche refrendado por el descubrimiento de que Dios ha muerto, obliga a un nuevo inicio que debe ser pensado desde la ocurrencia del mismo inicio [*Ereignis*] griego que dio origen a la metafísica. Este nuevo pensamiento debe ser entendido como una “transición” que exige nuevas formas de pensar, encaminar un nuevo inicio que no necesariamente implica una destrucción de lo pensado en épocas pretéritas. El fin de la metafísica no significa el fin de la historia del Ser [*Geschichte*] o el fin del despliegue del Inicio [*Ereignis*]. A partir de la muerte de Dios, la filosofía debe ser reformulada sin olvidar que este nihilismo es también parte constitutiva del despliegue del Ser, este nuevo pensar rememorante [*Andenken*], debe nutrirse de aquello que se dio a pensar desde el inicio, el mismo que terminó con la muerte de Dios. Ahora hay que pensar, desde esa Nada que es la muerte de Dios, desde el vacío. Esta es la tarea a la cual se siente llamado Heidegger, pensar desde la ausencia de Dios y el retiro del Ser, tarea que solo será posible en la medida que se pueda contar con un nuevo lenguaje ajeno del *principium reddendae rationis*, libre de la metafísica, independiente de la ciencia, la maquinación y totalización tecnológica. Una transición entre el fin de la metafísica y el nuevo camino, un tránsito que se limita a “señar”,

---

<sup>260</sup> *La Gaya Ciencia, El Loco*; Friedrich Nietzsche, página 139. M.E. Editores.

nada absolutista por cierto, pero que tiene el carácter de una perentoria exigencia. El verdadero salto [Satz] al vacío.

Según Safranski, Heidegger se abstuvo de publicar en vida las *Contribuciones a la Filosofía* porque temía que sus críticos rechazarían el libro como pura mitología, tiene razón, es una opinión que se ajusta el alcance de esta proposición, Heidegger esconde su relación con Dios, la influencia de los místicos del Rhin, la utilización del Taoísmo y el conocimiento del Budismo Zen. Asumir el verdadero cambio [*Kehre*] era insostenible, el militante nazi que había apoyado al Führer era un filósofo de notoriedad mundial, no podía comenzar a refrendar abiertamente la meditación y la Iluminación del Budismo, sencillamente hubiera sido el hazmerreír de todo Europa. Pero al final, el esfuerzo es infructuoso -el señor deja huellas que puedan descifrarse- porque el mismo está conciente que una filosofía cerrada a la visión mística es un racionalismo estéril, y un misticismo desligado de la reflexión filosófica es irracionalismo infructuoso.

Al iniciarse filosóficamente, cuando todavía hacía denodados esfuerzos por obtener la cátedra de Filosofía Cristiana, Heidegger hizo entrega de su *Habilitationsschrift* sobre Duns Scoto, *De modis significandi sive Gramática speculativa* [1916], afirmando que la esencia más profunda de la filosofía hace insostenible la oposición entre escolástica y misticismo.

En la visión del mundo medieval, escolástica y misticismo, se encuentran esencialmente unidas. El par de “opuestos”, racionalismo-irracionalismo y escolástica-misticismo, no coinciden, y cuando se piensa su equivalencia, esta descansa en una racionalización extrema de la filosofía. La filosofía como una creación racional, desapegada de la vida, es impotente; el misticismo como una experiencia irracional es inconsecuente.<sup>261</sup>

Posteriormente, en la *Introducción a la Filosofía* (1935), parece retractarse y advierte sobre los riesgos de una filosofía abierta al irracionalismo: “El irracionalismo no es más que la manifestación de la debilidad y del completo fracaso del racionalismo... El irracionalismo se ofrece como una salida del racionalismo, pero una salida tal que no conduce a la libertad sino que nos enreda *aun más* en el propio racionalismo, porque suscita la opinión de que es superable por mera negación; pero de hecho así es aun más peligroso, ya que al estar velado

---

<sup>261</sup> *The mystical element in Heidegger's thought*; John D. Caputo, página 7. Ohio University Press.

continúa sus juegos de una manera todavía más imperturbable”.<sup>262</sup> Ya al término del camino, en *El fin de la filosofía y la tarea del pensar* (1964), Heidegger se cuestiona el alcance de su filosofía, dejando abierta la posibilidad que el irracionalismo pase a ser una parte constitutiva del pensar. No tiene sentido hablar de fundamentos y principios si deseamos comprender el verdadero alcance de la *aletheia*, el racionalismo solo se justifica frente a las certezas demostradas en la actividad científico-tecnológica, pero nada dice sobre el Ser y la Nada, se cierra ante lo fundamental y lo único que permite develar aquello que permanece oculto. Para determinar la cosa del pensar, el Ser, es menester “admitir” el irracionalismo.

En la visión del mundo medieval, escolástica y misticismo, se encuentran esencialmente unidas. El par de “opuestos”, racionalismo-irracionalismo y escolástica-misticismo, no coinciden, y cuando se piensa su equivalencia, esta descansa en una racionalización extrema de la filosofía. La filosofía como una creación racional, desapegada de la vida, es impotente; el misticismo como una experiencia irracional es inconsecuente.<sup>263</sup>

Un pensar inaugural insinuado en su primera obra, *Habilitationsschrift en Duns Scoto* [1916], que concluye diciendo lo mismo que en, *El fin de la filosofía y la tarea del pensar*, [1964].

¿No es todo esto mística sin fundamento, inclusive mala mitología, o en todo caso, un irracionalismo funesto, la negación de la Ratio? [.....]

Mientras que la Ratio y lo rationale sigan siendo cuestionables en lo más íntimo, carece también de fundamento el hablar de irracionalismo. [.....]

Tal vez hay un pensar más sencillo.... Tal vez hay un pensar fuera de la distinción entre racional e irracional, más sencillo todavía que la técnica científica, más sencillo y, por eso, aparte; sin efectividad y, sin embargo, con una necesidad propia. Al preguntar por la tarea de ese pensar, no sólo queda involucrado en la pregunta ese mismo pensar, sino también la pregunta que cuestiona por él.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> *Introducción a la metafísica*; Martin Heidegger, página 162. Editorial Gedisa.

<sup>263</sup> *The mystical element in Heidegger's thought*; John D. Caputo, página 7. Ohio University Press.

<sup>264</sup> *Tiempo y Ser, El fin de la filosofía y la tarea del pensar*; Martin Heidegger, Editorial Tecnos.

La clausura reproduce el origen, el prólogo seña el epílogo. Un testimonio de unidad y coherencia difícilmente refutable. Aquí no hay un Heidegger versus otro que gira y revierte lo precedente, lo oportuno es ponderar sus esfuerzos por acomodar el paso a un camino ya determinado desde su propio inicio. Heidegger atento al “llamado” del Ser, cavilando toda la vida lo mismo.

En enero de 1976, ya enfermo, mando llamar a su compatriota y amigo, el profesor de teología, Bernard Welte, para decirle que deseaba un servicio funerario en la iglesia donde su padre había oficiado de pastor, y en cuyo jardín había jugado cuando niño. En esta última conversación, hablaron sobre la proximidad de la muerte y “flotaba en la habitación, la idea de Eckhart de que Dios es lo mismo que la Nada”.<sup>265</sup>

Aquí hay algo que da vuelta dentro de sí. Aquí hay algo que, sin enclaustrarse, echa el cerrojo sobre sus puertas y al mismo tiempo lo descorre. Aquí hay un anillo, un anillo viviente, una cosa similar a una serpiente. Aquí hay, hay algo prendido a su propio extremo se inicia a sí mismo. Aquí hay un inicio que es ya acabamiento.<sup>266</sup>

## APENDICE I

### Una hora con Heidegger

Autor: Tezuka Tomio.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> *Martin Heidegger: between good and evil*; Ruger Safranski, página 433. Harvard University Press.

<sup>266</sup> *De camino al habla, De un diálogo acerca del habla*; frase de Hölderling que Heidegger cita en página 85. Ediciones del Serbal.

<sup>267</sup> Esta traducción se realiza desde el texto inglés que se encuentra en *Heidegger's hidden sources*. Originalmente, fue publicado por Tezuka Tomio en su traducción al japonés *De un diálogo acerca del habla*, en *Heidegger; complete Works*. (Tokio: Riso, 1975). Tezuka Tomio (1903-1983) fue profesor de literatura en la Universidad de Tokio y miembro de la Real Academia Japonesa. Entre sus obras principales, se encuentran: *Modern German Poets, In search of the spirit of Western Europe, Studies on Stefan George and Rilke*. También fue un prolífico traductor de obras de Goethe, Nietzsche, Heidegger, Herman Hess.

Hacia fines de Marzo del año 1954 visité al profesor Heidegger en Friburgo, donde tuve la oportunidad de escuchar lo que tenía que decir sobre la significancia que tenía el cristianismo para la cultura europea actual. Yo hice el primer reportaje sobre el tema para el Tokio Shinbun (diario) a fines de enero del 1995. En mi preocupación sobre la condición psicológica y espiritual de los japoneses de hoy, yo creo que este tema es recurrente en mis pensamientos; y por eso lo hice el tópico de mi pregunta al profesor Heidegger. En todo caso, durante la primera parte de la conversación, tuve que hablar sobre el modo de pensar y arte japonés, porque el profesor Heidegger me preguntó varias cuestiones relacionadas con el tema. Como en varias ocasiones se me ha preguntado sobre como fue la conversación, me gustaría escribir algunas palabras sobre el particular.

El interés de Heidegger en el Japón parece que fue inicialmente originado por el fallecido Kuki Shūzo, de quien hablaba con mucho aprecio. Un hombre de Kyoto, Uchigaki Keiichi, había visitado a Heidegger en Friburgo previamente, y Heidegger le había pedido una fotografía de la tumba de Kuki en Kyoto. El Sr. Uchigaki, como corresponde escribió a casa y pidió que le enviaran varias fotografías, que Heidegger me mostró ahora. La piedra natural de la lápida, el hermoso labrado del epitafio, las plantas que lo rodeaban y la bien planificada tumba, la hace una de las más elegantes que yo haya conocido. En su síntesis de lo natural y artificial, convergen un comprensible sentido del refinamiento de la sensibilidad japonesa.

La conversación continuó después naturalmente sobre temas relacionados con Japón. Heidegger mencionó a D.T. Suzuki y dijo que el [Heidegger] estaba interesado en el pensamiento Zen, que esta abierto a un vasto mundo. En general, académicos y pensadores de Occidente hacen frecuentes mención a Suzuki.

Mi lectura de la obra de Heidegger ha estado principalmente interesada con su discusión de la poesía. Me parece a mí que, para Heidegger, lo que es más esencial para la existencia humana se encuentra concentrado en el lenguaje, y que por eso él trata de entender la existencia humana y sus obras sobre la base de instancias donde el lenguaje se hace presente en forma enérgica y pura (como sucede en la buena poesía). Y por eso deseaba escuchar de mí algo del lenguaje Japonés, no solamente algo sobre el lenguaje Japonés, sino el lenguaje en sí.

Más alto que el bambú

¡Ah, la montaña pasa!

descansando silenciosamente.

Como Heidegger ya había leído este haiku de Basho en una traducción alemana y había quedado muy impresionado, me pidió que se lo escribiera para él, tanto en románico como en caracteres japoneses, y que le diera una explicación palabra por palabra de él. Él leyó la versión romanizada para él silenciosamente. Él expresó sus sentimientos sobre respecto del haiku diciendo que uno puede percibir un vasto mundo en una expresión tan simple, y que lo que es simple no carece de contenido.

A continuación me preguntó lo siguiente: “¿Presumiblemente, en japonés existe una palabra para el lenguaje como tal: cual es el significado original de esta palabra?”

Yo contesté: “La palabra sobre la cual usted está preguntando es, kotoba. Como yo soy especialista en esta área, yo no puedo ofrecer una descripción precisa, pero yo creo que koto está relacionado con koto [que significa “materia”] de kotogara [que significa “evento” o “asunto” (Sache)]. El ba es un sonido-transformación de ha que tiene connotaciones de “mucho” o “denso”, así como las hojas (ha) en un árbol. Si esto es cierto, entonces el koto del “lenguaje” y el koto de la “materia” son dos lados de una misma moneda: las cosas suceden y se transforman en lenguaje (kotoba). La palabra “kotoba” puede tener sus raíces en ideas de este orden”.

Esta explicación pareció encajar bien con las ideas de Heidegger. Tomando notas en pedazo de papel que estaba a mano, dijo: “¡Muy interesante! En ese caso, Herr Tezuka, la palabra Japonesa para “lenguaje”, kotoba, puede significar Ding [cosa]”.

“¿No es acaso cierto? ¿Ha leído usted mi ensayo “La cosa”? escribí algo ahí que considera este asunto. Si lo lee, por favor hágame saber sus impresiones”.

La conversación después se trasladó al tema de la especial naturaleza del arte Japonés. A pesar de que esta no es mi propia área de investigación, igual le permití a Heidegger conocer que había estado pensando -especialmente desde que había abandonado Japón- sobre la materia. “Una característica distintiva del pueblo japonés, y como consecuencia, del arte japonés es su sensibilidad estética. Los japoneses son poco motivados y débiles en concebir la especulación y el pensamiento abstracto. Uno procede en todas las materias de modo claro y concreto sobre la base de lo que aportan los sentidos y sentimientos. El arte Japonés se caracteriza por no contentarse con una mera reproducción de impresiones sensoriales, pero

esta inclinado, en la medida que incrementa el grado de sensibilidad del artista, ha de dejar que aquello captado por los sentidos asuma gradualmente un carácter simbólico. Incluso cuando se expresan las más menudas cosas, estas son vinculadas de diferentes maneras con la especialidad. En resumen, incluso las cosas más insignificantes (mono) o materias (koto) pueden tener el significado de su ser ampliado al ser traspasado a un vasto espacio. Al respecto, yo creo que uno podría decir que es una característica espiritual del arte Japonés que va más allá de sus características sensoriales. Uno busca la espiritualidad a través de los sentidos. Yo creo que esto es lo que distingue el arte Japonés. Uno puede admitir, de tiempo en tiempo una actitud opuesta, pero en general esta característica pareciera ser la correcta”.

En respuesta a esto, Heidegger nuevamente introduce uno de sus temas del arte. “¿Herr Tezuka, uno podría decir también que este susodicho carácter espiritual del arte japonés es metafísico en naturaleza?” Después de sopesar brevemente la pregunta asentí, a pesar de que sentí que uno debería añadir una explicación de lo que los japoneses entienden por metafísica. Heidegger estaba claramente agradecido y expresó: “La Idea platónica es también metafísica aunque este mediatizado por los sentidos; a pesar de estar dividida en dos niveles. Pero en el caso de Japón, tengo la impresión de que los dos son más una unidad...”

El interés de Heidegger en el lenguaje japonés se manifestó además en relación a este problema; “¿Qué palabra en japonés es el término habitual para apariencia [Erscheinung] y esencia [Wesen]? No quiero términos técnicos. ¿Puede uno expresar estas ideas en palabras que son utilizadas en el lenguaje cotidiano?”

Estas eran preguntas difíciles. Después de buscar en mi memoria el vocabulario apropiado, dije lo siguiente: “Uno no puede decir que estas palabras son exactamente de uso “cotidiano”: estas fueron originalmente términos budistas que fueron conscientemente utilizadas para pensar. Pero creo que por largo tiempo han sido familiares para los japoneses y son suficientemente utilizadas como para haber adquirido el status de cotidianas. Estoy pensando en shiki y ku, donde shiki corresponde a apariencia y ku, por lo general a esencia. Además, en el pensamiento budista y japonés, que tiene una estrecha relación con éste, estos dos términos se contraponen el uno al otro, pero al mismo tiempo son concebidos como uno y lo mismo. Más que en el pensamiento filosófico, uno podría decir, que esta es cuestión ha sido absorbida, de modo gradual y natural en la experiencia de la gente común. Por eso, es que estos términos sirven de respuesta a su pregunta. Este concepto de este uno-y-lo mismo es el así llamado shiki soku y ku soku modo de pensar, una idea enraizada profundamente en

nuestro conciente. Para caracterizar el significado de estas palabras con mayor precisión, shiki sería color y coloración, y, como extensión, apariencia; y si bien originariamente ku significa vacío, o cielo (sora), también significa “lo abierto” (la apertura-del mundo). En una acepción es vacío de nada (ku mu), a pesar de que esto no tiene un significado meramente negativo, sino que se refiere al ser primordial de todas las cosas, y por ende a una condición que se proyecta como un ideal. La doctrina japonesa esta especialmente conciente de esto. En lo que refiere al carácter simbólico del arte japonés, en última instancia simboliza esta clase de vacío (ku); y cuando este tipo de fenómeno tiene lugar se considera como algo en extremo magnifico. Precisamente allí, cuando la apariencia (shiki) es vacío (ku), la apariencia comienza a aproximarse a lo esencial. Esta premonición de lo esencial se encuentra orientada hacia esta nada vacua e ilimitada, que es la orientación tradicional de nuestra manera de pensar y sentir. Usted mencionaba anteriormente, Herr profesor, el carácter metafísico del arte japonés; pero yo creo que es un carácter metafísico de este orden. En mi opinión, el arte japonés es en última instancia un arte del espacio, que tiene tanto ventajas como limitaciones”.

Heidegger demostró gran interés, y nuevamente tomó notas a lo largo de toda mi respuesta. El expresó el deseo de leer literatura japonesa, en traducción inglesa de ser necesario. Cuando inquirió sobre el origen literario del film (de Kurosawa] Rashomon, le conté que provenía de una obra del moderno autor japonés Akutagawa Ryunosuke, y que uno también podía discernir una influencia de Browning en la historia original. Cuando yo le pregunté sobre sus impresiones de Rashomon, el viejo profesor contestó enfáticamente: “Fue muy interesante”. Pensé que esa clase de indefinición expresada en este film en relación al conocimiento de nuestra realidad puede haber intrigado a Heidegger como un fenómeno del Este Asiático. Otra cosa es, por cierto, el que uno pueda mirar esta obra como una pura ejemplificación de las características del Este Asiático.

En definitiva, durante la primera media hora de conversación con Heidegger yo tuve que hablar casi todo el rato, en respuesta a una serie de preguntas rápidas y concisas, a pesar de que podía intuir hacía donde se encaminaba su interés por el modo en que se hacían las preguntas. Cuando mencioné “lo abierto” como una posible traducción de ku (vacío) yo ya tenía una premonición de que esto iba a calzar bien con él como buen interprete de Hölderlin y Rilke que era. ¡El estaba realmente satisfecho! “Este y Oeste”, dijo, “deben embarcarse en un diálogo a este nivel de profundidad. No tiene sentido otorgar entrevistas que sólo pueden tratar un fenómeno superficial tras otro”. Luego me mostró una serie de libros que contenían

sus últimos ensayos, y estuve encantado de recibir una dedicatoria de su obra en [Georg] Trakl. Sólo se refirió a los fenómenos superficiales de este mundo cuando me preguntó mi opinión sobre el futuro de las relaciones entre la China comunista y Unión Soviética.

Heidegger se percató de que me había hecho hablar casi todo el rato. “De ahora en adelante”, dijo, “por favor pregunte lo quiera”. En mi rol de académico de literatura alemana, le pregunté su visión sobre la situación actual en que se encontraba la investigación en Alemania. El mencionó a Emil Staiger en Zurich en particular, diciendo que el jugaba un rol central en la teoría literaria. El apreciaba la interpretación metodológica de Staiger, pero añadió que había encontrado muchos seguidores.

Yo estaba ansioso por escuchar algo del ensayo de Heidegger ¿Y para qué poetas? (en el libro con el título japonés Poetas en tiempo de Penuria. En este ensayo, cuyo título es tomado prestado de una línea de Hölderlin, cuando Heidegger escribe que Rilke asemeja a Hölderlin porque es un poeta que asume su tarea en tiempos de penuria, esta desarrollando su propio pensamiento. Pero en mi condición de académico de poesía alemana, estaba más interesado en aprender de la opinión que Heidegger tenía sobre Rilke, que de su propio pensamiento. Que Hölderlin fuera un “poeta en tiempos de penuria” es evidente no sólo por las ideas de sus poesías, sino que además por su tono eminentemente triste y doloroso. Como los dos éramos amantes de Hölderlin no podía tener diferencias de criterio sobre la materia, además este no era juicio aventurado, sino que se podía corroborar en cualquier momento con sólo leer los poemas. Pero, en mi opinión, Rilke es extremadamente problemático en este punto. Para ser catalogado un “poeta en tiempo de penuria”, un poeta debería cultivar un asentado amor por su época y las personas de su tiempo, independientemente de lo desconectado que pueda aparecer. Al respecto, las cosas con Rilke pueden ser diferentes, porque existe el peligro de tener una visión parcial de las ideas de sus poemas y tomarlo con un “poeta del amor”.

Ahora, como Heidegger deseaba precisamente tomar a Rilke como “un poeta en tiempos de miseria” al estilo de Hölderlin y como “el poeta del amor”, fue reticente en su conclusión, y se explicó en términos poco claros, al escribir “si Rilke es un poeta en tiempos de penuria”. Por eso le pregunté: “¿Profesor Heidegger hay alguna razón especial para haber escrito “si” es (como condicional)? Se levantó y abrió el libro en el pasaje en cuestión y me preguntó, “¿Se refiere usted a éste pasaje?” Acto seguido contestó a mi pregunta diciendo, “Es cierto, evito un juicio definitivo y dejo la pregunta abierta. ¿No ha notado esta clase de cosas, no sólo aquí sino en otros lugares?”

Me gusto esta ofensiva defensa, a continuación hice una directa presentación de algunas más sobre Rilke. En lo que respecta a Hölderlin y Rilke, es absolutamente imposible verlos a ambos de la misma manera, la principal razón es la diferencia en la calidad del amor que existe en ambos. Uno también podría sustituir la palabra “responsabilidad” por “amor”. A pesar de que Hölderlin se encumbra a las regiones más altas, el todavía tiene en su corazón responsabilidad por los otros, y es esto lo que eventualmente lo desquicia mentalmente. ¿Pero puede uno encontrar en Rilke fundamentos de una responsabilidad semejante?

Heidegger asintió con la cabeza: “Estoy de acuerdo. Un trabajo más detallado debe hacerse en torno a Rilke”. Como ninguno de los dos tenía ninguna duda sobre la significancia del modo de ser del poeta, tal como lo celebra Hölderlin en sus poemas o como lo trata Heidegger apasionadamente al referirse a Rilke, la conversación prosiguió en una cordial atmósfera. Junto con tomar la resolución de volver a leer “¿Y para qué los poetas?” con mayor cuidado, me sentía satisfecho con las respuestas de Heidegger. Ambos, deseábamos simplemente vincularnos a la verdadera poesía y entenderla. No existía la menor duda que la poesía entre en contacto estrecho con el tiempo y la tarea de los tiempos, al grado que el contacto pasa desapercibido.

Esta fue una parte de la conversación en mi visita con Heidegger. Posteriormente, volví a mi interés inicial y le pedí que me dejara escuchar su opinión sobre la relación entre Cristianismo y la moderna civilización Europea.

## BIBLIOGRAFIA ESCOGIDA

### Obras de Martin Heidegger.

Ser y Tiempo; Editorial Universitaria, 1997.

Introducción a la filosofía; Editorial Gedisa, 2001.

Nietzsche I y II; Editorial Destino, 2000.

Ontología, hermenéutica de la facticidad; Editorial Alianza, 1999.

Hitos; Alianza Editorial, 2000.

Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jasper (1919-1921).

Fenomenología y teología (1927).

Del último cursos de Marburgo (1928).

¿Qué es metafísica? (1929).

De la esencia del fundamento (1929).

De la esencia de la verdad (1930).  
La doctrina de Platón de la verdad (1930).  
Sobre la esencia y el concepto de la lógica (1939).  
Epílogo a “¿Qué es la metafísica?” (1943)  
Carta sobre el Humanismo (1946).  
Introducción a “¿Qué es metafísica?” (1949).  
En torno a la cuestión del ser (1955).  
Hegel y los griegos (1958).  
La tesis de Kant sobre el ser (1961).  
Caminos de bosque; Alianza Editorial, 2000.  
El origen de la obra de arte (1935-1936).  
La época de la imagen del mundo (1938).  
El concepto de experiencia de Hegel (1942-1943)  
La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” (1943).  
¿Y para qué poetas? (1946).  
La sentencia de Anaximandro (1946).  
La proposición del fundamento; Ediciones del Serbal, 1991.  
¿Qué significa pensar?; Editorial Nova, 1964.  
Serenidad; Ediciones del Serbal, 1999.  
De camino al habla; Ediciones del Serbal, 1987.  
Conferencia y artículos; Ediciones del Serbal, 1987.  
Hacia la pregunta del Ser; Editorial Paidós, 1994.  
Hölderling y la esencia de la poesía; Editorial Anthropos, 1991.  
Basic Writings; Ten Key essays, plus the Introduction to Being and Time. Edited by David Farrell Krell. Harper San Francisco, 1992.  
Being and Time: Introduction  
What is metaphysics?  
On the essence of truth  
The origin of the work of art  
Letter humanism  
Modern Science, Metaphysics, and Mathematics  
The question concerning technology  
Building dwelling thinking  
What calls for thinking?

The way to language

The end of philosophy and the task of thinking

## Obras sobre Martin Heidegger.

*Heidegger y la época técnica*; Jorge Acevedo, Editorial Universitaria, 1999.

*Ideas y Ocurrencias*; Carla Cordua, RIL editores, 2001.

*Ser-en-el-mundo*; Hubert L. Dreyfus, Editorial Cuatro Vientos, 1991.

*Heidegger*; George Steiner, Fondo de Cultura Económica, 1986.

*Heidegger y Zubiri*; Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, 2001.

*Basic Writings*; Ten Key essays, plus the Introduction to Being and Time. Edited by David Farrell Krell. Harper San Francisco, 1992.

*The Cambridge Companion to Heidegger*; Edited by Charles Guignon. Cambridge University Press, 1999.

*Companion to Heidegger's Contributions to philosophy*; Edited by John Sallis. Indiana University Press, 2001.

*Heidegger and Asian thought*; Edited by Graham Parkes. University of Hawaii Press, 1987.

*Demythologizing Heidegger*; John D. Caputo, Indiana University Press, 1993.

*The mystical elements in Heidegger's thought*; John D. Caputo, Fordham University Press, 1986.

*Martin Heidegger*; Rüdiger Safranski, Harvard University Press, 1998.

*Heidegger and Cristianity*; John Macquarrie, The continuum Publishing Company, 1994.

*Being-in-the-world*; Hubert L. Dreyfus, The MIT Press, 1991.

*Heidegger's hidden sources*; Reinhard May, Routledge, 1996.

*Ser-en-el-mundo*; Hubert L. Dreyfus, Editorial Cuatro Vientos, 1991.

## Obras sobre Taoísmo.

*Tao Te King*; Lao Tse, Editorial Cuatro Vientos, 1990.

*El camino del Tao*; Alan Watts, Editorial Kairós, 1976.

*El camino de Chuang Tzu*; Editorial Lumen, 1996.

## Obras sobre Budismo.

*Peace is every step*; Tich Nhat Hanh, foreword by H.H. Dalai Lama. Bantam Books, 1992.

*The heart of the Buddha's teaching*; Thich Nhat Hanh, Broadway Books, 1998.

*What the Buddha taught*; Walpola Rahula, Grove Press, 1974.

*Dictionary of Buddhism and Zen*; Shambhala Dragon Editions, 1991.

*El silencio del Buda*; Raimon Panikkar, Ediciones Siruela, 1995.

## Obras sobre Budismo Zen.

*The compass of Zen*; Zen master Seung Sahn, foreword by Stephen Mitchell. Shambhala Dragon Editions, 1997.

*Dropping ashes on the Buddha*; Zen master Seung Sahn, Grove Press, 1976.

The Sutra of Hui-Neng grand master of Zen; Shambhala Dragon Editions, 1998.

*The gateless barrier, Zen comments on the Mumonkan*; Zenkei Shibayana. Shambhala Dragon Editions, 2000.

Two Zen classics; Mumonkan, the gateless gate; Hekiganroku, the blue cliff record gateless; Katsuki Sekida. Weatherhill, 2000.

Appreciate your life, the essence of Zen practice; Taizan Maezumi, Shambhala Classics, 2001.

*On Zen practice*; Taizan Maezumi, Wisdom Publications Classics, 2002.

*The Zen poetry of Dogen*; Steven Heine, Tuttle publishing, 1997.

The wholehearted way; Dogen's Bendowa, Tuttle publishing, 1997.

The art of just sitting, on the Zen practice of shikantaza; John Daido Looi, Wisdom Publications Classics, 2002.

*Nothing special, Living Zen*; Charlotte Joko Beck, Harper San Francisco, 1993.

*Being Zen*; Ezra Bayda, Shambhala Editions, 2002.

*Infinite Circle, teachings in Zen*; Bernie Glassman, Shambhala Editions, 2002.

*The three pillars of Zen*; Roshi Philip Kapleau, Anchor Books, 1989.

*Awakening to Zen*; Roshi Philip Kapleau, Shambhala Editions, 2001.

*Zen and western thought*; Masao Abe, University Hawaii Press, 1989.

*Buddhism and interfaith Dialogue*; Masao Abe, University Hawaii Press, 1989.

*Zen and comparative studies*; Masao Abe, University Hawaii Press, 1989.

*To shine one corner of the world*; Shunryu Suzuki, Broadway Books, 2001.

*Zen mind, beginner's mind*; Shunryu Suzuki, Weatherhill, V printing, 2002.

*Not always so*; Shunryu Suzuki, Harper Collins, 2001.

*Branching streams flow in the darkness*; Shunryu Suzuki, University of California Press, 1999.

Essays in Zen Buddhism I, II, III; D.T Suzuki, Grove Press, 1949.

*The awakening of Zen*; D.T Suzuki, Shambhala Dragon Editions, 1980.

*Living by Zen*; D.T Suzuki, Samuel Weiser, Inc., 1994.

*Manual of Zen Buddhism*; D.T Suzuki, Grove Press, 1996.

An introduction to Zen Buddhism, foreword by Carl G. Jung; D.T Suzuki, Grove Press, 1964.

*Mysticism, Christian and buddhist*; D.T Suzuki, Dover Publications, Inc, 1966.

*Budismo Zen*; D.T Suzuki, prólogo de Christmas Humhreys, Editorial Kairós, 1993.

*Novice to master*; Soko Morinaga, Wisdom Publications, 2002.

*Crooked Cucumber, the life and Zen teachings of Shunryu Suzuki*; David Chadwick, Broadway Books, 1999.

*The essence of Zen*; Sekkei Harada, Kodansha International, 1993.

*The way of Zen*; Alan Watts, Vintage Books, 1989.

Bodhidharma, Enseñanzas Zen; Editorial Kairós, 1994.

*Za Zen*; Katsuki Sekida, Editorial Kairós, 1995.

*El Zen y los pájaros del deseo*; Thomas Merton, Editorial Kairós, 1972.

## Obras de referencia.

*This is It*; Alan Watts, Vintage Books, 1960.

*Nonduality, a study in comparative philosophy*; David Loy. Humanity Books, 1997.

*The great Chain of being*; Arthur O. Lovejoy, Harvard University Press, 2001.

*La teología de los primeros filósofos griegos*; Werner Jaeger. Fondo de Cultura Económica, 1998.

*Deus Absconditus*; Cristóbal Holzapfel, Dolmen Ediciones, 1995.

*Ser y Universo*; Cristóbal Holzapfel, Editorial Universitaria, 1995.

*El fruto de la nada*; Maestro Eckhart, Ediciones Siruela, 1998.

*La religión y la nada*; Keiji Nishitani, Ediciones Siruela, 1999.

Los grandes filósofos, Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant; Karl Jasper, Editorial Tecnos, 1995.

Los grandes filósofos, Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús; Karl Jasper, Editorial Tecnos, 1996.

Los grandes filósofos, Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Ansel, Spinoza, Lao-tse, Nagarjuna; Karl Jasper, Editorial Tecnos, 1998.