

**“LA NADA EN EL SEGUNDO HEIDEGGER Y EL VACÍO
EN ORIENTE. HERMENÉUTICA CONTRASTATIVA”**

Antonio Miguel Martín Morillas

**Tesis doctoral
Departamento de Filosofía – Universidad de Granada
2003
Director: D. Pedro Cerezo Galán**

A la memoria del profesor Nakamura Hajime,
pionero y maestro del diálogo filosófico entre Oriente y Occidente.

“La nada es aquello que se distingue de todo ente y que llamamos ser”

(Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* 48).

“El vacío es el nombre eminente para lo que se quisiera decir con la palabra ‘ser’ ”

(*Unterwegs zur Sprache* 108-109).

“Las cosas del mundo nacen del ser. El ser nace del no-ser”

(Laozi, *Dao-de-jing* 86).

“Para quien es claro el vacío, todo se vuelve claro.

Todo lo que aparece codependientemente se explica por ser vacuidad”

(Nagarjuna, *Mula-madhyamika-karika* 69).

AGRADECIMIENTOS

Comparto la alegría de presentar este trabajo con quienes han caminado conmigo durante su desarrollo. Especialmente con mi esposa Antonia y mis hijos María, Carmen, Pilar e Ignacio, que tanta comprensión me han demostrado, y con mis padres y hermanos, que me lo dieron todo. Estoy en especial deuda de gratitud con mi hermano José Manuel y con Juan Sáez Medina y Francisco J. Alarcos Martínez, como si lo fueran, por su constante consejo y aliento; con Julián L. Álvarez y Manuel Amorós, por abrirme la puerta de Oriente; y con Manuel Valdearenas Martín, José Bonald Manzano y Adrián Gómez Martín, por tantas conversaciones jugosas y el soporte informático. Gracias también a Ibón Uribarri, Ramón Rodríguez y Juan Masiá. No olvido al profesorado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, que primero me formó y después supo volver a despertar en mí la pasión del filosofar, ni tampoco a los compañeros del Centro de Estudios Teológicos “San Torcuato” de Guadix. Mi gratitud es aún mayor con el profesor Pedro Cerezo, que me ha colmado siempre con su rigor intelectual y su cercanía personal.

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 1 INTRODUCCIÓN | 8 |
| CAPÍTULO 2 EL VIRAJE DE HEIDEGGER: DEL ANÁLISIS DEL SER-AHÍ AL PENSAR DEL ACONTECIMIENTO PROPICIANTE | 16 |
| 2.1. La analítica existencial de “Ser y tiempo” | 17 |
| 2.1.1. La finitud ontológica y la nulidad del ser-ahí | 20 |
| 2.1.1.1. <i>La trascendencia finita como ser-en-el-mundo</i> | 22 |
| 2.1.1.2. <i>La facticidad de la existencia y la caída del ser-ahí en la cotidianidad media</i> | 27 |
| 2.1.1.3. <i>El encontrarse de la angustia como ocasión para el reconocimiento de la finitud ontológica del ser-ahí</i> | 32 |
| 2.1.1.4. <i>El ser-para-la-muerte, rúbrica de la finitud del ser-ahí</i> | 38 |
| 2.1.2. Exégesis de la conciencia moral en “Ser y tiempo” | 46 |
| 2.1.2.1. <i>La crítica heideggeriana a las concepciones vulgar e ilustrada de la conciencia moral</i> | 46 |
| 2.1.2.2. <i>La llamada de la conciencia a la aceptación del ser-deudor</i> | 48 |
| 2.1.2.3. <i>La resolución y la existencia auténtica</i> | 52 |
| 2.2. El viraje del primer al segundo Heidegger | 57 |
| 2.2.1. Del ser-en-el-mundo como trascendencia finita al esenciarse del ser como acontecimiento propiciante | 58 |
| 2.2.2. De la diferencia ente-existente a la diferencia ente-ser | 63 |
| 2.2.3. De la aperturidad del ser-ahí al claro del ser como iluminación y vacío | 68 |
| 2.2.4. Del habla auténtica e inauténtica como existencial del ser-ahí al silencio como habla del ser | 72 |
| 2.2.5. De la ética existencial de la resolución a la ética originaria de la serenidad | 77 |
| CAPÍTULO 3 EL ENCUENTRO DE HEIDEGGER CON EL PENSAMIENTO ORIENTAL | 87 |
| 3.1. Testimonios del encuentro | 87 |
| 3.2. El diálogo con Oriente | 94 |
| 3.2.1. La cuestión del diálogo en Heidegger | 94 |
| 3.2.2. Nociones generales sobre el pensamiento místico oriental | 98 |
| 3.2.3. El diálogo de Heidegger con los orientales | 107 |
| 3.2.3.1. <i>El “diálogo” de US y la “conversación” con Tezuka</i> | 107 |
| 3.2.3.2. <i>Las conexiones japonesas contemporáneas del pensamiento de Heidegger</i> | 113 |
| 3.3. Lugares fundamentales del encuentro con Oriente: nada y decir | 117 |
| 3.3.1. La nada, el vacío y el claro | 118 |
| 3.3.2. El camino y el decir | 123 |
| 3.4. El encuentro con el taoísmo | 126 |
| 3.5. El encuentro con el budismo zen | 130 |
| 3.5.1. La nada en Heidegger | 134 |
| 3.5.2. La concepción budista de la nada | 138 |
| 3.5.3. La relación entre el pensamiento de Heidegger y el budismo mahayana | 141 |
| 3.6. La tesis de la convergencia entre el pensamiento del segundo Heidegger y la filosofía oriental | 144 |

CAPÍTULO 4 PRESENTACIÓN DE LAS FUENTES DEL TAOÍSMO Y DEL BUDISMO MAHAYANA..... 148

| | |
|--|------------|
| 4.1. Presentación de los textos clásicos del taoísmo | 157 |
| 4.1.1. El “Libro de las mutaciones” (<i>I-jing</i>)..... | 157 |
| 4.1.2. El <i>Zhuang-zhi</i> del maestro Zhuang..... | 159 |
| 4.1.3. El “Libro de la virtud del Tao” (<i>Dao-de-jing</i>) de Lao-zi..... | 161 |
| 4.2. Presentación de las fuentes fundamentales del budismo mahayana | 165 |
| 4.2.1. Las “Escrituras de la sabiduría perfecta” (<i>Prajña-paramita-sutras</i>)..... | 165 |
| 4.2.2. Los “Versos fundamentales del camino intermedio” (<i>Mula-madhyamika-karika</i>) de Nagarjuna | 169 |
| 4.2.3. Textos selectos del budismo zen..... | 173 |

CAPÍTULO 5 EL ACONTECIMIENTO PROPICIANTE EN HEIDEGGER Y SUS AFINIDADES CON EL PENSAMIENTO ORIENTAL 189

| | |
|--|------------|
| 5.1. El acontecimiento propiciante en Heidegger..... | 189 |
| 5.1.1. El acontecimiento propiciante y el esenciarse del ser..... | 190 |
| 5.1.2. La nada del acontecimiento propiciante..... | 193 |
| 5.1.3. El acontecimiento propiciante como donación y cercanía..... | 197 |
| 5.1.4. La donación del acontecimiento propiciante como destinación histórico-epocal..... | 199 |
| 5.1.5. La temporalidad del acontecimiento propiciante de tiempo y ser..... | 203 |
| 5.1.6. La apropiación y propiciación del acontecimiento propiciante | 205 |
| 5.1.7. La repercusión de la noción de acontecimiento propiciante en otros temas del segundo Heidegger | 207 |
| 5.1.7.1. <i>Acontecimiento propiciante y diferencia ontológica</i> | 207 |
| 5.1.7.2. <i>Acontecimiento propiciante y claro</i> | 209 |
| 5.1.7.3. <i>Acontecimiento propiciante y lenguaje</i> | 211 |
| 5.1.7.4. <i>Acontecimiento propiciante y serenidad</i> | 214 |
| 5.2. El Tao y el Dharma en Oriente..... | 217 |
| 5.2.1. El Tao en el taoísmo chino | 217 |
| 5.2.1.1. <i>La noción de Tao en los textos del taoísmo clásico</i> | 218 |
| 5.2.1.2. <i>Los antecedentes del Tao en el “I-jing”</i> | 223 |
| 5.2.1.3. <i>El Tao de Lao-zi y Zhuang-zhi</i> | 227 |
| 5.2.1.3.1. El Tao en el “ <i>Dao-de-jing</i> ”..... | 227 |
| 5.2.1.3.2. El Tao en el “ <i>Zhuang-zhi</i> ”..... | 233 |
| 5.2.2. La noción de Dharma en el budismo mahayana | 241 |
| 5.2.2.1. <i>El Dharma de las sutras “Prajña-paramita”</i> | 241 |
| 5.2.2.2. <i>Cooriginación interdependiente y nirvana en la escuela madhyamika</i> | 252 |
| 5.2.2.3. <i>El Dharma del budismo zen</i> | 269 |
| 5.2.2.3.1. La mente original en Bodhidharma | 269 |
| 5.2.2.3.2. Contribuciones de los maestros zen chinos | 272 |
| 5.2.2.3.3. El tiempo-ser en Dogen..... | 278 |
| 5.3. La convergencia del acontecimiento propiciante heideggeriano con el Tao y el Dharma orientales | 284 |

CAPÍTULO 6 LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN HEIDEGGER Y SU CONTRASTE CON LA COMPRESIÓN ORIENTAL ... 295

| | |
|--|------------|
| 6.1. La diferencia ontológica en Heidegger | 295 |
| 6.1.1. La diferencia ontológica en la fenomenología existencial..... | 297 |
| 6.1.2. La diferencia ontológica en el viraje..... | 300 |
| 6.1.3. La diferencia ontológica en el segundo Heidegger..... | 305 |
| 6.2. La comprensión oriental de la diferencia ontológica..... | 315 |

| | |
|---|-----|
| 6.2.1. La diferencia entre el Tao y las cosas en el taoísmo | 315 |
| 6.2.1.1. En el “ <i>Dao-de-jing</i> ” | 315 |
| 6.2.1.2. En el “ <i>Zhuang-zhi</i> ” y el “ <i>I-jing</i> ” | 318 |
| 6.2.2. La diferencia entre el Dharma y los dharmas en el budismo mahayana | 324 |
| 6.2.2.1. En las sutras “ <i>Prajña-paramita</i> ” | 324 |
| 6.2.2.2. En la “ <i>Mula-madhyamika-karika</i> ” de Nagarjuna | 330 |
| 6.2.2.3. En los escritos del budismo zen | 341 |

| | |
|---|------------|
| 6.3. La convergencia de la comprensión heideggeriana y oriental de la diferencia ontológica..... | 349 |
|---|------------|

CAPÍTULO 7 EL CLARO EN HEIDEGGER Y EL VACÍO EN LA FILOSOFÍA ORIENTAL 360

| | |
|---|------------|
| 7.1. La <i>Lichtung</i> en Heidegger: de la claridad como iluminación al claro como vacío..... | 360 |
| 7.1.1. La desocultación como iluminación | 362 |
| 7.1.2. La desocultación como claro | 372 |
| 7.2. El vacío en el pensamiento oriental..... | 386 |
| 7.2.1. El vacío en el taoísmo chino | 387 |
| 7.2.2. El vacío en el budismo mahayana..... | 393 |
| 7.2.2.1. En las sutras “ <i>Prajña-paramita</i> ” | 394 |
| 7.2.2.2. En la “ <i>Mula-madhyamika-karika</i> ” de Nagarjuna | 398 |
| 7.2.2.3. En los escritos del budismo zen | 411 |
| 7.3. Convergencias entre el claro heideggeriano y el vacío oriental..... | 417 |

CAPÍTULO 8 LA PALABRA Y EL SILENCIO EN HEIDEGGER Y EN ORIENTE 427

| | |
|--|------------|
| 8.1. El lenguaje y el silencio en el segundo Heidegger | 427 |
| 8.1.1. Del lenguaje como transcendental del ser al habla del acontecimiento propiciante | 428 |
| 8.1.1.1. El lenguaje como “ <i>casa del ser</i> ” | 429 |
| 8.1.1.2. Lenguaje y acontecimiento propiciante | 431 |
| 8.1.2. El lenguaje como poetización..... | 438 |
| 8.1.2.1. La poesía como lenguaje originario | 438 |
| 8.1.2.2. La obra poética y la función del poeta..... | 441 |
| 8.1.2.3. Poesía y pensar esencial | 445 |
| 8.1.3. El silencio, lenguaje escondido del acontecimiento propiciante..... | 450 |
| 8.1.3.1. Diálogo y silencio | 451 |
| 8.1.3.2. El silencio como esenciarse del habla originaria | 457 |
| 8.2. El lenguaje y el silencio en Oriente | 460 |
| 8.2.1. En el taoísmo chino | 460 |
| 8.2.2. En el mahayana indo-chino-japonés | 469 |
| 8.2.2.1. En las sutras “ <i>Prajña-paramita</i> ” | 469 |
| 8.2.2.2. En la <i>Mula-madhyamika-karika</i> | 473 |
| 8.2.2.3. En los escritos del zen | 480 |
| 8.3 Convergencias en el tratamiento heideggeriano y oriental del lenguaje y el silencio | 489 |

CAPÍTULO 9 LA ÉTICA ORIGINARIA DE LA SERENIDAD EN HEIDEGGER Y LA ÉTICA SOTERIOLOGICA ORIENTAL 504

| | |
|---|------------|
| 9.1. La ética originaria heideggeriana de la serenidad..... | 504 |
| 9.1.1. Pensar calculador y pensar meditativo..... | 505 |
| 9.1.2. El camino de la meditación..... | 506 |
| 9.1.2.1. El camino de campo, camino de meditación y serenidad | 507 |

| | |
|---|------------|
| 9.1.2.2. <i>La serenidad como no-querer y como donación</i> | 513 |
| 9.1.2.3. <i>Serenidad para con las cosas y apertura al misterio</i> | 515 |
| 9.1.3. Serenidad para la contrada | 516 |
| 9.1.3.1. <i>Contrada y morada</i> | 517 |
| 9.1.3.2. <i>Transcontrar y encosar</i> | 518 |
| 9.1.3.3. <i>Insistencia en la contrada</i> | 519 |
| 9.1.3.4. <i>Serenidad y omnipresencia de lo real</i> | 521 |
| 9.1.4. Serenidad y recogimiento en el acontecimiento propiciante | 522 |
| 9.1.4.1. <i>Apaciguamiento y retenimiento</i> | 523 |
| 9.1.4.2. <i>Contemplación y dolor</i> | 525 |
| 9.1.5. Serenidad y nuevo comienzo | 527 |
| 9.2. Las éticas soteriológicas originarias taoísta y mahayana | 529 |
| 9.2.1. Ética taoísta del no-actuar | 530 |
| 9.2.1.1. <i>En el DDJ</i> | 530 |
| 9.2.1.2. <i>En el ZZ</i> | 541 |
| 9.2.2. Ética mahayana del no-yo y de la no-mente | 550 |
| 9.2.2.1. <i>En las sutras PP</i> | 550 |
| 9.2.2.2. <i>En la MMK</i> | 563 |
| 9.2.2.3. <i>En los escritos zénicos</i> | 577 |
| 9.3. Convergencias entre la ética heideggeriana de la serenidad y las éticas soteriológicas taoísta y mahayana | 591 |
| | |
| CAPÍTULO 10 CONCLUSIONES | 599 |
| | |
| CAPÍTULO 11 ADDENDA: UNA HORA CON HEIDEGGER | 606 |
| | |
| CAPÍTULO 12 BIBLIOGRAFÍA | 611 |

Capítulo 1 INTRODUCCIÓN

Parece de sentido común pensar que de la nada y el vacío nada se puede decir con contenido. ¿Cómo decir algo de lo que no es nada? ¿Cómo dar contenido a lo que está vacío? Al menos, así lo entendía yo cuando comencé con este trabajo. Ciertamente, un largo camino suele distar entre las ideas del sentido común y la sospecha de que la nada podría resultar una realidad de otro orden y de que el vacío podría ser fuente de plenitud. Ése es el camino que hemos tenido que recorrer en nuestra investigación con la ayuda de Martin Heidegger, que se adentró por esa senda en su segunda filosofía, y de la extensa experiencia del pensamiento Oriental. Sobre ese camino sí se puede decir mucho.

Muy lejos me encontraba yo de ese convencimiento en mis primeros viajes a Japón y eventuales visitas a Corea, a finales de los años 80, donde puede experimentar con fuerza la atracción de Oriente. Tuve la suerte de conocer desde dentro a los japoneses, trabajando en programas de enseñanza de idiomas y cultura europea y haciendo numerosos amigos. Yo, que pasé mi estancia vendiendo cultura occidental, resulté en buena medida orientalizado. Pero mi interés por lo oriental encontró una dirección insospechada cuando entré en contacto con círculos de la Compañía de Jesús en Japón que, fundamentalmente en la Universidad de Sofía, trabajaban en la línea del diálogo intercultural Oriente-Occidente a nivel filosófico. Habían estrechado lazos con el Toho-Kenkyu-Kai del profesor Nakamura Hajime, profesor emérito de la Universidad Imperial de Tokio, y tuve el placer de asistir a algunos de sus seminarios conjuntos, donde se me abrieron los ojos sobre las posibilidades de ese diálogo. A mi vuelta a España, una vez que me decidí a hacer la tesis doctoral, ya rondaba en mi cabeza la intención de efectuar una investigación filosófica de carácter intercultural. Al nombrar mi director que había leído que existía una relación entre Heidegger y el pensamiento oriental, decidimos trabajar en esa línea. Cuál sería nuestra sorpresa cuando, al tirar de bibliografía con ayuda de las nuevas herramientas de la comunicación, descubrimos un panorama de estudios y aportaciones para nosotros desconocido. Ha llevado dos años y medio de trabajo hacerse con una composición de lugar mediana del terreno de la investigación. Desafortunadamente, un inoportuno cambio de planes de doctorado, hace imposible cuadrar los resultados de este esfuerzo de forma más satisfactoria sin saltarse los plazos legales. Lo mucho en este tiempo aprendido y el contento de ver plasmado, aunque imperfectamente, un deseo tan largamente sostenido compensan, no obstante, con creces el trabajo desarrollado.

El terreno de esta investigación se remite al segundo Heidegger y su relación con el pensamiento oriental. Para estudiar esa relación, hemos acudido como eje central al estudio de las temáticas generales de la nada y el vacío. En sus páginas se intenta presentar los principales flancos de la reflexión del segundo Heidegger, el posterior al viraje, acerca de la nada y lo mismo se intenta con la reflexión oriental sobre el vacío, según las ópticas taoísta y mahayana.

Para ello hemos contado con una pista fundamental: la creciente bibliografía existente sobre Heidegger y Oriente. Así, nuestro primer objetivo será conocer qué se dice en ella. Parece existir consenso en que Heidegger conocía Oriente mejor de lo que se suponía y que se interesó especialmente por el taoísmo y el budismo zen, pero no así

sobre hasta qué extremo llegó su interés por ellos: ciertos autores plantean una influencia directa del pensamiento oriental en la filosofía del segundo Heidegger y otros defienden una similitud más o menos externa por armonía, correspondencia o concordancia. Por eso, más allá de ese primer objetivo del estudio se alza un segundo: calibrar el tipo y grado del encuentro de Heidegger con el pensamiento oriental. Importa determinar si se trata de toda una influencia, de una coincidencia más o menos casual y extrínseca o de una convergencia interna de fondo.

Para cubrir esos objetivos, la investigación se propone estudiar el tema de la nada en Heidegger a la luz de su contraste con el tratamiento que de la misma efectúan autores o escuelas relevantes del pensamiento oriental. La cuestión de la nada (*das Nichts*) ocupa un lugar importante en la evolución del pensamiento heideggeriano y la noción de vacío (*sunyata, xu*) desempeña un papel destacado en algunas de las líneas maestras del pensamiento oriental, concretamente en las dos que interesaron a Heidegger. Especial atención ha habido que prestar, primero, a la selección de aquellos momentos de la obra heideggeriana, sobre todo del segundo Heidegger, que se detienen, directa o indirectamente, en la consideración de la nada y, después, a la detección de las raíces más autorizadas que han forjado en Oriente el pensamiento y la experiencia del vacío.

Existen pruebas de que Heidegger estaba familiarizado con la filosofía oriental. Algunas ideas importantes de su propia filosofía, sobresaliendo entre ellas las de nada, vacío y claro, guardan un llamativo parecido con términos, locuciones y sintaxis empleados en las traducciones alemanas que él manejó de textos clásicos del taoísmo chino (como el *Dao-de-jing* de Laozi y el *Zhuangzi*) y de manuales sobre el budismo zen chino-japonés (como las traducciones al alemán de Ohama Shuei de selecciones de maestros del zen o algunos escritos de D. T. Suzuki). También pudo enriquecer su conocimiento sobre el mundo oriental a través de las numerosas conversaciones que mantuvo en Alemania con profesores chinos y japoneses durante varias décadas y la correspondencia que sostuvo con destacados filósofos japoneses, como Kuki Shuzo, Tanabe Hajime, Miki Kiyoshi o Nishitani Keiji. En el verano de 1946, Heidegger emprendió la traducción al alemán de ocho capítulos seleccionados de Laozi en colaboración con el profesor chino Paul Hsiao. La visita del profesor japonés Tezuka Tomio en 1954 inspiró a Heidegger un conocido diálogo recogido en *Unterwegs zur Sprache*, en el que se discuten ideas relativas al mundo oriental. Incluimos una traducción del informe del profesor Tezuka en la Addenda final. Son varios los investigadores que señalan indicios de que Heidegger tomó impulso para su “nuevo comienzo” del pensar como “superación de la metafísica” inspirándose en determinados aspectos de una tradición que o bien desconocía la metafísica o bien se había vuelto antimetafísica una vez que la había descubierto. Es también de resaltar la buena acogida que la filosofía de la nada de Heidegger ha tenido y sigue teniendo en Oriente, sobre todo en Japón, que fue el primer país en traducir a su idioma *Sein und Zeit* y recibió con gran interés la aparición de *Was ist Metaphysik?*, concretamente entre los representantes de la escuela de Kyoto.

Se entiende así la reciente aparición de un número cada vez mayor de artículos y monografías que versan sobre el parecido que se puede apreciar entre diversas escuelas orientales, principalmente el taoísmo y el budismo zen, y determinados hitos del camino del pensar de Martin Heidegger. Buena parte del trabajo a desarrollar habrá de considerar, por tanto, el estatus de la cuestión Heidegger-Oriente, así como su

importancia para el cada vez más necesario diálogo intercultural entre Oriente y Occidente. Pero aquí no se trata tanto de probar un catálogo de influencias o de paralelismos como de contrastar estilos mentales (*ways of thinking*) con vistas a provocar la comunicación, real o posible, entre las tradiciones filosóficas oriental y occidental. La pretensión del estudio es, por tanto, menos de orden historiográfico que de carácter tipológico-ideográfico y dirigida a preparar una experiencia de encuentro.

El tema de la nada permite estudiar la “influencia” (May), “correspondencia” (Strolz, Parkes) o “convergencia” entre el pensamiento de Heidegger y la filosofía de Extremo Oriente. En el segundo Heidegger, se incluyen los tres *tópoi* fundamentales de la nada (*Nichts*), el vacío (*Leere*) y el claro (*Lichtung*), que guardan relación con textos orientales por él conocidos. Así, la idea heideggeriana de que el ser y la nada se pertenecen mutuamente coincide con formulaciones de la versión alemana de los Caps. 1-2 del clásico de Laozi y con algunas sentencias del *Shinjin-mei* del zen japonés (el *Sin-sin-ming* chino). La idea de que la coseidad de una cosa no es ella misma una cosa (y de que el ser de los entes no es un ente) coincide con expresiones del Cap. 22 del *Zhuangzi* en alemán. La idea de que el vacío del ser no lo puede llenar la totalidad de los entes y la caracterización de la nada como vacío mediante la metáfora del recipiente conectan con el Cap. 11 de Laozi. La noción misma de claro como espacio vacío coincide con la interpretación literal del ideograma que se emplea en chino para el término “nada” (*wu*), donde se acude también a la metáfora del bosque talado. A la vista de estos y otros antecedentes, parece justificado profundizar en la comprensión de la negatividad, de la nada y el vacío, en Heidegger y en el pensamiento oriental, fijando bien sus aspectos más importantes y prestando atención, en uno y otro caso, a su génesis y desarrollo según sus fuentes.

Nuestra presentación es resultado de una primera fase de familiarización con los escritos de Heidegger y de los más famosos de Oriente. Había que conocer medianamente bien al segundo Heidegger, cosa que no era nuestro caso al principio (sólo habíamos estudiado a fondo al Heidegger de *Sein und Zeit* para el Trabajo de Investigación del ciclo de doctorado), y no mucho sabíamos de Oriente. Una segunda fase ha consistido en la organización de los materiales, tratando de ordenar temas fundamentales ligados a la nada en los textos del segundo Heidegger con lo que dicen sobre temas relacionados con el vacío textos relevantes seleccionados de Oriente. Nos hemos encontrado con dificultades a la hora de superar la dispersión de la referencia a estos temas en la obra del segundo Heidegger y al seleccionar textos destacados de Oriente, donde hay una enorme cantidad de escritos, períodos y escuelas interesantes, además de toparnos con problemas de acceso y disponibilidad a buena parte de los escritos. Nuestro criterio selectivo ha consistido en acudir a los textos fundacionales disponibles más representativos de las corrientes filosóficas conocidas por Heidegger. De todas formas, los resultados, en cuanto a la selección de textos, son más fiables en Heidegger que en Oriente. Puede faltar la referencia a algún texto interesante de Heidegger, pero es seguro que faltan referencias a algunas obras importantes de Oriente.

Reconocemos que existe la posibilidad de efectuar una mejor articulación de la exégesis de los materiales, tanto en Heidegger como en Oriente, posibilidad que entendemos como una deuda a ser abordada en trabajos posteriores. No ha resultado posible acceder a cuanto se ha publicado sobre Heidegger y Oriente, sobre todo artículos, ni consultar las aportaciones de muchos comentaristas en Heidegger y Oriente. En el camino de la investigación, muchos posibles temas han sido sacrificados, como

son la destrucción del cogito, la comparación entre las interpretaciones heideggerianas de los orígenes griegos de la filosofía occidental y las tradiciones del pensamiento oriental, entre las místicas cristiana y oriental o entre poesía oriental y occidental, la cuestión de la crítica a la técnica en el marco de la superación del dispositivo por la cuaternidad, las implicaciones de la filosofía de Heidegger y del pensamiento oriental para desarrollar una ecología profunda... Muchos de estos subtemas, en cualquier caso, pueden servir de entrada para estudios futuros, apareciendo en mayor o menor medida implicados en el desarrollo de los temas principales de este escrito.

En nuestra opinión, la relación entre Heidegger y el pensamiento asiático es una relación dialéctica, móvil, viva. Es una relación de búsqueda de lo originario del pensamiento sin perder la originalidad propia. No es creíble la idea de que Heidegger elaboró sin más toda su segunda filosofía traduciendo, por así decirlo, el pensamiento oriental a lenguaje occidental. Decir eso es pensar que el viraje supuso el fin de su diálogo con Occidente para echarse, casi a la desesperada, en brazos de Oriente. Pero Heidegger nunca abandonó su diálogo con la filosofía occidental, desde los orígenes presocráticos a los autores contemporáneos. Ni tomó todo lo oriental a bulto, sino que seleccionó su diálogo con los escritos que tuvo a su alcance del taoísmo chino y el budismo zen. Y decimos diálogo, que no imitación. No creemos que Heidegger se apropiara de los términos rectores de esas corrientes orientales poniendo un escrupuloso cuidado en ocultar sus fuentes. La nuestra no es una hermenéutica tan de la sospecha que contemple en el interés de Heidegger por el mundo oriental la prueba de un monumental fraude en la historia del pensamiento. Se niega a participar en una especie de reedición del “caso Heidegger”, añadiendo ahora su supuesto plagio de Oriente a la condena por su relación con el nazismo. Muy al contrario, confía más bien en las potencialidades del diálogo, acaso no consumado pero sí iniciado, de Heidegger con Oriente, en lo no dialogado y aún por dialogar entre Heidegger y Oriente, e incluso en la eventualidad de un diálogo nuestro con lo dialogado entre ellos.

Por otra parte, nos parece excesivamente pobre la idea de que Oriente y Heidegger mantienen entre sí una serie de paralelismos más o menos formales, que incluso se pueden verificar en sus textos y esquematizar conceptualmente, pero que no se tocan, justo por tratarse de líneas paralelas en sistemas estáticos cerrados. Ciertos puntos del pensamiento de Heidegger se corresponderían, como por azar, con determinados puntos del pensamiento de Oriente. Y no habría más que decir. Nosotros, aunque de manera limitada, también acudimos a los textos y organizamos e interpretamos los materiales, pero no sobre una casuística de puntos de líneas paralelas. Acaso esperando más de los frutos del diálogo, vemos una cercanía entre Heidegger y Oriente que no se deja representar con imágenes lineales. Se trata de una sinergia, de un impulso compartido por dos realidades diversas que tienden a cruzarse por la dirección de su dinámica interna cuando se las proyecta hacia el infinito. A través de cinco aspectos fundamentales del pensamiento del segundo Heidegger sobre la nada y su comparación con las filosofías orientales del vacío, nosotros vemos en general una convergencia entre el pensamiento del segundo Heidegger y el pensamiento oriental, a distancia de los extremos de las tesis “dura” de la influencia directa y “blanda” de la simple casualidad.

Habrá que comprobar si existe efectivamente o no una confluencia en la temática de la nada entre Heidegger y el pensamiento oriental, esto es, hasta qué punto y en qué sentido se da o no una influencia, correspondencia o convergencia real entre la nada heideggeriana y el vacío oriental. Heidegger y el pensamiento oriental encarnan

tradiciones con presupuestos muy distintos, los primeros metafísicos y los segundos ametafísicos. Se aprecia de entrada un neto contraste entre ambos estilos mentales: una finalidad fundamentalmente ontológica en el caso de Heidegger y una actitud más bien sapiencial y ético-soteriológica entre los pensadores orientales. Ahora bien, el pensar esencial de Heidegger y las escuelas taoísta y zen son metodologías diferentes con finalidades diversas, pero no realidades divergentes. Todas ellas exploran con enfoques dinámicos. Son intentos de pensar y experimentar la movilidad del trascender. Practican una suerte de *coincidentia oppositorum*, tratando de superar toda expresión de dualismo y conceptualismo. Su cercanía de enfoques y de contenidos, por encima de tan distantes marcos histórico-culturales, resalta mejor cuando consideramos su acuerdo en aquello que niegan. Comparten una suerte de convergencia negativa. Convergen en su anti-sustancialismo y anti-esencialismo: el ser es acontecimiento o camino. Convergen en su anti-cosismo y anti-dualismo: ser, nada y vacío se copertenecen en la duplicidad de ser y ente o de camino y cosas; en su anti-humanismo: el hombre no es el centro y dueño del mundo sino que está entregado al claro del ser o a la iluminación del camino; en su anti-intelectualismo y anti-objetivismo: el lenguaje de la meditación se funda en el silencio y trasciende el ámbito de la representación conceptual; y en su anti-moralismo: más allá de las morales convencionales hay una ética originaria de la serenidad o una soteriología del regreso al camino. Es, en definitiva, una convergencia de fondo, que en general tiene que ver con la superación del pensamiento metafísico. La metafísica es, por lo común, fundamentalmente conceptual, y el conceptualismo genera de por sí diferencias de pensamiento. No así el pensar heideggeriano y la sabiduría místico-filosófica oriental, que promueven la convergencia en la unidad y líneas de encuentro para el pensamiento.

Entre las monografías existentes, hay estudios que enfocan diversos paralelismos entre el pensamiento de Heidegger y el pensamiento oriental sobre puntos concretos. Destacan los trabajos sobre la problemática del tiempo, sobre todo los que comparan la temporalidad en Heidegger con la impermanencia en Dogen, uno de los maestros fundadores de la escuela zen de Japón. No abundan, sin embargo, las investigaciones comprensivas sobre el problema de la nada, cuestión que se halla tratada de manera fragmentaria y dispersa, normalmente en artículos, cuando posee gran importancia en las filosofías de Heidegger y oriental. Cabe, no obstante, aprovecharse de los esfuerzos realizados por los investigadores en lo relativo al enfoque de algunos problemas metodológicos. La obra de Parkes, Heine, Abe o Nakamura pueden suministrar algunas claves valiosas al respecto. Nosotros no hemos podido aplicar las distintas propuestas metodológicas que los autores sugieren, ni evaluarlas, lo cual, entre tantas otras cosas, hemos tenido que posponer para estudios futuros, aunque sí hemos podido aprovecharnos de algunos de sus avisos. A falta de un modelo definitivo, hemos optado por un modelo provisional de contrastación hermenéutica entre los escritos de Heidegger y Oriente que intenta tener a los textos en todo momento como punto de referencia, ayudando a que sean ellos los que hablen por sí mismos. A lo largo de la lectura, prestando oído a la posible proximidad de lo dicho por Heidegger y por los escritos orientales, se van señalando líneas de verificación de una convergencia entre ambos según cada uno de los temas señalados.

Por lo que a Heidegger se refiere, el problema de la nada se puede poner en relación con algunas ideas matrices que son claves para la comprensión de su segundo pensamiento. Esos temas principales son los siguientes: I. Nada y acontecimiento propiciante. II. Nada y diferencia ontológica. III. Nada y claro-vacío. IV. Nada y

palabra-silencio. V. Nada y serenidad. En efecto, es posible hasta cierto punto inventariar una base aproximada de registros temáticos que afectan a la cuestión de la nada en Heidegger. La nada no es nunca en Heidegger un *nihil absolutum*, sino, para empezar, aquello que no es ente. En el primer Heidegger, la nada es vista desde la finitud del ser-ahí y del mundo de que se cura; en el segundo, la nada se contempla desde la negatividad intrínseca a la desocultación histórico-destinal del ser o, mejor, del acontecimiento propiciante (*Er-eignis*). Por un lado, la presentación finita de los entes como resultado del proceso por el que el ser se manifiesta como acontecimiento propiciante remite inmediatamente al tema del misterio de su ocultación y desocultación. La nada como negatividad del presentarse finito del ser, además, guarda relación con otra de las nociones centrales del pensamiento de Heidegger: la diferencia ontológica. La búsqueda heideggeriana del sentido del ser se traduce en un esfuerzo por entenderlo como el acontecer de la verdad por el que surge la diferencia ontológica entre los entes y el ser. La nada guarda asimismo relación con las nociones de “claro” (*Lichtung*) y “vacío” (*Leere*). La equivalencia entre el misterio del ser y la nada, por su parte, está vinculada a la equivalencia entre la palabra original y el silencio. Por último, la comprensión ontológica de la negatividad de la manifestación del ser se traduce en las actitudes fundamentales del ser-ahí auténtico: la resolución en el primer Heidegger y la serenidad en el segundo. Así, la comprensión heideggeriana de la nada (*Nichts*) desde las interrelacionadas temáticas del misterio del acontecimiento histórico-destinal del ser, la diferencia ontológica entre el ser y los entes, la vacuidad del claro como condición de toda revelación, el silencio como habla original, y la resolución y la serenidad como formas fundamentales de la autenticidad humana, entre otras claves conceptuales posibles, parece proporcionar suficiente juego como para iniciar con garantías una hermenéutica productiva de la nada en la obra del segundo Heidegger.

Menos fija, por su parte, se halla la cuestión de la negatividad en lo relativo a la filosofía oriental. Aunque ningún autor oriental encuadra su pensamiento en una división similar a la anteriormente esbozada, nos parece que esos temas heideggerianos guardan mayor o menor similitud, al menos de manera implícita, con puntos que son abordados por algunas de las escuelas clásicas de pensamiento de la India, China o Japón. Además, en la perspectiva oriental se divisan aspectos no contemplados por el pensar esencial de Heidegger, y viceversa. Ha sido preciso, en todo caso, estudiar cómo entienden la negatividad ciertas sutras budistas autorizadas y Nagarjuna en la India; el taoísmo y el budismo ch’an en China; y el budismo zen en Japón. Del zen japonés, nos hemos ceñido a un escrito de Dogen. Hemos tenido que renunciar a extender la investigación al hinduismo. No hemos podido sortear la limitación de fondo de la barrera lingüística a la hora de acudir a fuentes originales directas. Nos hemos servido de traducciones, selecciones y colecciones en lenguas occidentales, sobre todo inglesas.

Una vez que comprendimos que en el segundo Heidegger la nada sirve de telón de fondo en las cuestiones del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante, de la diferencia ontológica como duplicidad del esenciarse del ser del ente, del claro de la desocultación del ser, del silencio del lenguaje originario y de la pasividad de la ética de la serenidad, decidimos organizar los materiales de nuestra lectura de Heidegger según esas mismas cuestiones. Vimos en la cuestión del acontecimiento propiciante el pórtico por el que ingresar a las otras cuatro. Partiendo de esa base de cinco caras de la nada, tuvimos que buscar, con las limitaciones aludidas, si decía algo y qué decía Oriente al respecto en los textos seleccionados. Concedimos mayor extensión a las presentaciones de puntos orientales, incorporando alguna información sobre aspectos elementales de la

filosofía oriental e intentando no inclinar la balanza demasiado ni hacia el taoísmo ni hacia el zen. Incluso preferimos otorgarle espacio a las raíces del zen en la literatura del budismo mahayana, pensando que Heidegger o no tuvo acceso o no prestó atención al hecho de que el zen es una derivación tardía y original del mahayana. Todas ellas, desgraciadamente, dejan fuera interesantes pasajes y ampliaciones de los aspectos tratados. Tras agotar las exégesis de los distintos escritos de ambas partes, pasamos a contrastarlas entre sí. Se ha ensayado una metodología contrastativa de acercamiento de los textos según los cinco temas acotados, trazando paralelismos y diferencias conceptuales, con el apoyo de fuentes escritas autorizadas, una contrastación de afinidades y diferencias por ideas matrices. Algunos puntos de uno y otro ámbito (heideggeriano y oriental) pueden carecer de correlato preciso, y todos pueden ordenarse e imbricarse de diferentes maneras. Pretendemos someter a examen inicial la hipótesis de que la aproximación o mutua exposición de los textos permite verificar que hay una cercanía convergente entre la dirección del pensamiento del segundo Heidegger y, si no con todo, al menos con lo que él conocía de Oriente (taoísmo y zen, principalmente).

Echando la mirada a Oriente, los temas heideggerianos de la dimensión ética del hombre, con el problema de la finitud y de la existencia caída, así como la necesidad de un nuevo inicio del habitar en el mundo parecen prometedores si se los vincula al budismo mahayana. Los escritos más antiguos e importantes del budismo mahayana son las *Prajña-paramita-sutra* (“Escrituras de la sabiduría perfecta”), que exponen la doctrina de la vacuidad (*sunyata*) universal. Nosotros hemos seleccionado las conocidas versiones “Del diamante” y “Del corazón” de dichas sutras. Pero el pensamiento de la vacuidad del budismo mahayana se condensa principalmente en la escuela *madhyamika* de Nagarjuna. Nosotros hemos estudiado su obra principal, la *Mula-madhyamika-karika* (“Versos fundacionales del camino intermedio”). El taoísmo, por su parte, puede resultar fecundo para los temas del acontecimiento propiciante, el claro, la diferencia ontológica y la serenidad. La doctrina taoísta se formula en el *Dao-de-jing* de Laozi y el *Zhuang-zhi*. Algunas de sus raíces se remontan a la escuela del *yin* y el *yang* del libro clásico *I-jing*. Nosotros hemos trabajado las tres obras. Para terminar, los temas del misterio, el silencio y la resolución, así como el énfasis puesto en la experiencia estética, aparecen tratados en el budismo zen chino-japonés.

En resumen, nuestra contrastación hermenéutica entre el segundo Heidegger y el taoísmo y el budismo mahayana orientales avanzará en cinco pasos tratando de ceñirse al siguiente mapa:

1. SEGUNDO HEIDEGGER

Acontecimiento propiciante (*Ereignis*)
Diferencia ser-ente (y acontecimiento-ser)
El claro (*Lichtung*)
Habla silente del ser
Serenidad (*Gelassenheit*)

2. TAOÍSMO

Camino (*Tao*)
Diferencia Tao-cosas

El vacío (*Xu*)
El lenguaje del Tao
No-actuar (*Wu-wei*)

3. BUDISMO MAHAYANA

Dharma (cooriginación interdependiente (*Pratitya-samutpada*) y nirvana)
Diferencia vacío-fenómenos
La vacuidad (*Sunyata*)
Lenguaje convencional y lenguaje de la verdad última
No-yo y no-mente (las cuatro nobles verdades y el nirvana).

Dentro de la necesaria modestia y prudencia a guardar en estas cuestiones, creemos que nuestro esfuerzo se ve recompensado con su contribución, de cierta relevancia para el panorama filosófico español (en concreto para los interesados en Heidegger), a la hora de informar de que el filósofo alemán conocía Oriente y que existe un debate sobre su relación con la cultura oriental. Mas modesta aún ha de ser nuestra posición en ese debate por lo limitado de la investigación. Más que posición, se trata aquí de inclinación, decantamiento. Es ahora, en el momento de acabar la tesis, cuando nos encontramos con una base suficientemente sólida como para trabajar más a fondo en el segundo objetivo de la investigación, la consideración de si la relación de Heidegger con Oriente ha de establecerse en clave de influencia, de correspondencia o de convergencia. En este punto, la nuestra es una investigación abierta, no concluida. Sólo ofrecemos resultados provisionales, conscientes de que este campo de estudio exige trabajar en equipo.

Finalmente, esta investigación se puede enmarcar en la necesidad y oportunidad de un diálogo filosófico en profundidad entre Oriente y Occidente. El diálogo entre esas dos grandes culturas es fundamental para una cultura del diálogo en general. En época de globalización resalta el valor de la filosofía y del encuentro filosófico a todos los niveles. Podemos aprender mucho de comparar en ambas direcciones los grandes pensadores de Occidente con los hitos del pensamiento oriental. Pero, en este contexto, si destaca la aportación de Martin Heidegger es porque encarna con su ejemplo la decisión de un filósofo de primera línea de hacer experiencia de Oriente dentro de sus coyunturales limitaciones. Allí donde no llega el individuo puede llegar el grupo. El ejemplo de Heidegger debe servir de incentivo para que filósofos de ambas partes del globo se impliquen en el desarrollo de actividades académicas, programas y grupos de investigación transculturales. Esa línea de trabajo se encuentra bastante avanzada en otras universidades, fundamentalmente norteamericanas, asiáticas y de Oceanía. Algo se hace en Francia, Alemania, Inglaterra e Italia. Es de desear que pronto constituya una realidad más extendida en la universidad española.

Capítulo 2 EL VIRAJE DE HEIDEGGER: DEL ANÁLISIS DEL SER-AHÍ AL PENSAR DEL ACONTECIMIENTO PROPICIANTE

Hasta 1918, el pensamiento del joven Heidegger se desenvuelve dentro del círculo de la filosofía católica, con la pregunta sobre Dios como clave y garantía del conocimiento del mundo y del hombre, aunque con un pie puesto en ambas orillas de la tensión decimonónica entre tradición y modernidad. Aceptando la tesis escolástica (y husserliana) de la validez supratemporal y suprasubjetiva de las leyes de la lógica, Heidegger descubre asimismo en estos años, sin embargo, la duda nominalista en lo referente a la comprensión, no sólo de Dios, sino también del individuo singular (la *haecceitas*). Pero es el contacto con la historicidad lo que terminará por problematizar definitivamente su visión teologizante de la metafísica, basada en la postulación de la inmutabilidad de las relaciones últimas de sentido. Heidegger aprende de Dilthey que las verdades, y con ellas el sentido y la significación, tienen una historia, lo que anula toda pretensión onto-teo-lógica de validez universal. Los acontecimientos históricos reales de la Primera Guerra Mundial, a su vez, que redundaron en el desmoronamiento del mundo moderno, precipitarán el que Heidegger se persuada de la necesidad de un nuevo comienzo del pensar.

Tras 1918, en consecuencia, el pensamiento de Heidegger se centra ya en la vida histórica, y en especial en la determinación del concepto de “vida” (*Leben*). Como el *Lebenswelt* no se muestra fenomenológicamente en su propiedad cuando se le quiere captar desde una actitud teórica objetivante, la crítica a la objetivación pronto se convierte en el norte de su filosofar. Como explica Safranski, “la actitud objetiva ‘despoja de vida’ la vivencia y ‘desmundaniza’ el mundo que encontramos a nuestro alrededor. El pensar de Heidegger se dirige (a partir de ahora) a la oscuridad del instante vivido”.¹ De lo que se trata ya es de añadir transparencia a todas las relaciones de la vida, incluidas las cotidianas. Acentuando la dirección hacia la cotidianeidad en contra de una tradición que presume en exceso de conocer por adelantado el destino del hombre, Heidegger comienza a entender la filosofía como el arte de despertar y mantener despierto al ser-ahí para sí mismo.

A partir de 1923, el autor atraviesa una fase de enorme productividad que culminará con la publicación de *Sein und Zeit* (SZ) en 1927.² En esta obra, Heidegger “trabaja en la demostración filosófica de que la existencia humana no tiene otro soporte que (su) ‘ahí’, ese ahí que ella tiene que ser”.³ Continuando a su manera, a la par que transformando, el esfuerzo de Nietzsche por criticar a “los últimos hombres” (que enmascaran con dioses sustitutivos todo estremecimiento ante “la muerte de Dios”), SZ busca recuperar la capacidad humana de estremecerse y propone como fórmula la idea de que hay que tener “valor para la angustia”. Partiendo, además, de la misma

¹ Cfr. Safranski, Rüdiger: “Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo” (Tusquets Editores, Barcelona, 1997; tít. orig.: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*); p. 182.

² Heidegger, Martin: *Sein und Zeit; Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 2*. (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977). Versión en castellano: “Ser y tiempo” (traducción de Jorge E. Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997). Las referencias de las citas en alemán se efectúan aquí con las siglas GA:2, para distinguirlas de la edición inicial de Max Niemeyer, y las de las citas en castellano con las siglas ST (1997), para distinguirlas a su vez de la traducción de José Gaos de 1951 en Fondo de Cultura Económica.

³ Safranski, R., op. cit., p. 183.

perplejidad, al tiempo que superándola, con que ya Platón contemplaba el empleo de la expresión *tò ón*, SZ denuncia el secular “olvido del ser” del que, según su autor, ha sido presa el pensamiento occidental y propone como objetivo volver a despertar la comprensión de la pregunta por el sentido del ser. Y, como el olvido del ser comporta también el olvido del tiempo, la obra entera se encamina hacia “la interpretación ... del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” (*die Interpretation ... der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein*),⁴ según la tesis central de que “el sentido del ser es el tiempo”.

2.1. La analítica existencial de “Ser y tiempo”

La meta principal de SZ⁵ es la aclaración de la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general. La analítica existencial del ser-ahí (*Dasein*), nudo principal de la obra, también se encamina a esa aclaración, porque el ser-ahí constituye el *locus* privilegiado donde tal pregunta se puede efectuar. De hecho, Heidegger recoge el testigo del *tò ón légetai pollachós* aristotélico,⁶ si bien traduciéndolo en el sentido de que “el ente se hace manifiesto (en lo referente a su ser) de múltiples formas” (*Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig*),⁷ traducción con la que introduce, por cierto, dos alteraciones relevantes: la diferencia entre “ente” y “ser” y la sustitución de “se dice” por “se hace manifiesto”. Pero la misma equivocidad y multivocidad de sus manifestaciones acerca del ser denuncian una inevitable precomprensión del mismo por parte del *Dasein*, por muy vaga y difusa que ésta sea. Por eso, el ser-ahí se destaca meridianamente de entre los demás entes.⁸

El problema del sentido del ser ha fascinado a la reflexión humana desde siempre. Hasta la modernidad, la pregunta por el sentido de la existencia y de lo real se abordó desde el todo constituido por la unidad aún no diferenciada de ciencia física, metafísica y teología. Pero desde que Kant puntualizara que el hombre no puede evitar plantearse esa pregunta y, sin embargo, es incapaz de responderla desde una perspectiva puramente científica, la ciencia misma se ha ido desmarcando de ella. Para Heidegger, el sentido de lo religioso, lo moral y lo estético, tan ajeno a los paradigmas de la mentalidad científico-técnica pero tan constantemente presente en la vida diaria, penden de la pregunta omniabarcante por el sentido del ser. A pesar de ello, la estrategia de SZ consiste en dejar provisionalmente al margen la “pregunta enfática” por el sentido del ser para concentrarse en la “pregunta semántica” del empleo de la expresión *tò ón* (en la doble connotación de “ente” y “ser”).⁹ Lo mismo vale, empero, para ambas formas de la pregunta, según Heidegger, a saber: que no existe una verdadera comprensión de ella, lo

⁴ ST (1997) 65, GA:2 55.

⁵ En este capítulo, aludimos a los escritos de Heidegger mediante las siguientes siglas:

[BH] *(Brief) Über den Humanismus*

[SZ] *Sein und Zeit*

[WG] *Vom Wesen des Grundes*

[WM] *Was ist Metaphysik?*

[WW] *Vom Wesen der Wahrheit*

⁶ Cfr. Aristóteles: “Metafísica”, 1003-a-33.

⁷ Cfr. Richardson, William J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (Phaenomenologica, Martinus Nijhoff, The Hage, 1963); Prefacio, p. xi (carta de Heidegger al autor).

⁸ “Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser (*Es ist ... dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*). ... La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del ser-ahí (*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*)” (ST (1997) 35, GA:2 16).

⁹ Cfr. Safranski, R., op. cit., p. 185.

cual contrasta llamativamente con el recurrente e indiscriminado planteamiento de la misma tanto en el campo de las ciencias (en su versión metódico-semántica) como en el terreno de la vida moral práctica (en su versión vital-enfática).

Para la analítica existencial, el ser-ahí es un ente de tal forma estructurado que en su esencia le va preguntarse por el sentido del ser (del existir). Por mor de esa estructura, su comprensión se articula en un encontrarse, en una disposición afectiva mediante la que se abre su “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) como verdad originaria. En el ser-ahí, como ser-en-el-mundo, “se descubren” los entes que no son a su modo y “se abren” los que sí lo son. El ser-ahí es, como dice Pöggeler, “un ente que llega a comprensión y es en la verdad” y que, por eso, “tiene sentido”.¹⁰ Dicho con Heidegger: “El sentido es un existencial del ser-ahí, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté ‘‘detrás’’ de él o que se cierna en alguna parte como ‘‘región intermedia’’ ” (*Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, ‘‘hinter’’ ihm liegt oder als ‘‘Zwischenreich’’ irgendwo schwebt*).¹¹ El sentido se funda, por tanto, en la movilidad y apertura del ser-ahí, que es ser-en-el-mundo. Pero, de ordinario, el ser-ahí no ve el sentido propio de su ser-en-el-mundo, porque, como término medio en la cotidianidad, tiende a rechazar ser sí-mismo para ser arrebatado por el mundo de que se cura, quedando encubierto su sentido del ser bajo su yección en los entes y en el ser-con otros. El ser-ahí existe “en proyección” hacia el mundo que le arrastra y se depara a sí mismo la constante tentación de la caída al sucumbir a los entes intramundanos con los que se encuentra, hasta el extremo de entenderse a sí mismo y al ser en general en función de ellos.¹² Por eso no vive por lo general como sí-mismo, sino como “se vive” bajo el imperio del Uno, prescindiendo del hecho de que él “es” para concentrarse tan sólo en aquello que le sale al encuentro dentro del mundo. Como “estar” caído, el *Dasein* se entiende enajenadamente, se encuentra tranquilo y confiado en un “mundo” hecho a su medida y habla de manera plana repitiendo tópicos colectivos. El “proyecto yecto” que es el ser-ahí, encorsetado en los clichés del Uno, se torna “proyecto abyecto”. Olvidando su ser-en-el-mundo mismo, se hunde en ese su “mundo” impropio, “pero el hecho de que pueda en general hundirse muestra que, según su ser, es modificable; esto es, que es impropriamente, pero que también puede ser propiamente”.¹³ De ahí que la Sección Primera de SZ verse sobre el ser-ahí como ser-en-el-mundo en forma de cura o cuidado (*Sorge*) y que la Segunda Sección lo haga sobre la cura del ser-ahí en su carácter de propio.

En SZ se puede detectar también, bajo la densa capa de ontología fundamental y de trascendentalismo por la que la analítica existencial se orienta hacia la extracción de la estructura del ser-en-el-mundo (la condición trascendental del comportamiento teórico y práctico humanos), un trasfondo ético, si bien ajeno a todo moralismo ingenuo que confusamente mezcle los niveles ontológico-existencial-(existenciario) y óntico-existente-(existetivo). Las polaridades autenticidad-inautenticidad (*Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*) o caída-resolución (*Verfallenheit-Entschlossenheit*), cruciales en SZ, manifiestan la “sustancia ética” de un proyecto que apunta hacia el autorreconocimiento y la autoelección del ser-ahí en la verdad más honda, originaria y propia de su ser. Es

¹⁰ Pöggeler, Otto: “El camino del pensar de Martin Heidegger” (Alianza Universidad, Madrid, 1986; tít. orig.: *Der Denkweg Martin Heideggers*); p. 67.

¹¹ ST (1997) 175, GA:2 201.

¹² “El ser-ahí prepara para sí mismo la constante tentación de caer” (*Das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen*) (ST (1997) 199, GA:2, 235).

¹³ Pöggeler, O., op. cit., p. 70.

más, sólo es posible cerrar el círculo ontológico de la analítica del ser-ahí una vez abordada la modalidad existencial de la “resolución” (*Entschlossenheit*), pues, como modo destacado que es de la “apertura” (*Erschlossenheit*) del ser-ahí, únicamente en ella se puede desvelar el fenómeno de la existencia en su totalidad. De hecho, “el *Dasein* no accede a la cabal comprensión de sí mientras no se resuelve a ser ‘‘sí mismo’’ (*Selbst*)”,¹⁴ hasta el punto de que comprenderse significa necesariamente elegirse en el modo de existencia propio. Y sólo sobre la base de esa autoelección será posible reconstruir en el modo de la propiedad (o autenticidad) la relación con el mundo del curarse-de (el “cuidado” de los entes intramundanos) y del procurar-por (la “solicitud” para con los otros “yos”).

En general, SZ se puede ver como una respuesta original al secular diálogo entre la filosofía griega y el cristianismo, dos tradiciones encarnadas principalmente por Platón y Agustín y que se prolongan ambas hasta nuestros días: la tradición neopagana, que culmina en los escritos de Hölderlin o Nietzsche, y la tradición neoplatónico-cristiana, que se aprecia en las obras de Descartes, Kant o Hegel.¹⁵ Son también muchos los autores, entre ellos De Waelhens,¹⁶ que subrayan la conexión de “prodigalidad heroica” entre el *Dasein* resuelto y el *Übermensch* de Nietzsche. La evocación del *amor fati* nietzscheano se aprecia, efectivamente, en la concepción heideggeriana de la historia y en el tema de la aceptación de la finitud. Más aún, existe una fuerte afinidad entre ambos pensadores en lo referente al problema religioso, si bien Nietzsche representa un ateísmo de carácter más bien sufriente, para el que la violencia misma de su negación de Dios comporta una suerte de afirmación, mientras que Heidegger, mediante un pensamiento radicalmente liberado de la teología, procede de tal modo en SZ que su negación jamás pueda testificar a favor ni en contra de la afirmación de Dios. También se puede detectar, como hacen el propio De Waelhens y Dreyfus, un cierto influjo kierkegaardiano en SZ, donde Heidegger se esfuerza en cierto modo por confeccionar una filosofía técnica a partir de la deslabazada concepción de la existencia (*Existenzanschauung*) de Kierkegaard, si bien despojando a ésta de su terminología teológica.¹⁷ Heidegger sustituye al Dios kierkegaardiano por el mundo, pero a uno y a otro lo entienden ambos autores como un límite de la subjetividad humana que, más que existir en sí como realidad trascendente, es el espacio en el que el hombre se trasciende a sí mismo. A partir de ahí, la comunidad de ideas que liga a Kierkegaard y a Heidegger se revela, con los debidos matices, en la consideración de la existencia y sus posibilidades, la admisión de la distinción entre existencia auténtica e inauténtica, en la coincidencia entre la *plebs* del primero y el *Man* del segundo, en el reconocimiento de la angustia como ocasión del tránsito de la inautenticidad a la autenticidad, en la temática del “pecado” fundamental en términos de voluntad y aceptación de la finitud o en el marcado énfasis en la noción de temporalidad. Tras los modos existenciales heideggerianos de la autenticidad (ligada a la resolución) y de la inautenticidad (vinculada a la caída) resuena el eco de los estadios kierkegaardianos de la existencia estética, ética y religiosa. Más preocupado, igual que Heidegger, por la problematicidad del comportamiento ético (“cómo” existir éticamente) que por la determinación de la

¹⁴ Cerezo Galán, Pedro: “De la existencia ética a la ética originaria”, en Duque, Félix (ed.): “Heidegger: La voz de tiempos sombríos” (Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991); p. 14.

¹⁵ Cfr. Hodge, Joanna: *Heidegger and Ethics* (Routledge, London, 1995); pp. 168-203.

¹⁶ Cfr. De Waelhens, Alphonse: “La filosofía de Martin Heidegger” (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1952; tit. orig.: *La philosophie de Martin Heidegger*); pp. 359-363.

¹⁷ Cfr. id., pp. 338-359. También Dreyfus, Hubert L.: *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's “Being and Time”, Division I* (MIT Press, Cambridge Mass., 1991), Appendix.

acción moral (“qué” hacer concretamente), Kierkegaard distingue, en efecto, entre una vida seducida por las posibilidades inmediatas del presente, que constantemente esquivo su facticidad finita entregándose a las interminables distracciones de lo novedoso, y una vida que se desenvuelve sobre la elección de la propia finitud existencial. Pero, mientras que el segundo hace radicar la existencia ética en una decisión incondicionada, bajo el influjo del idealismo kantiano y fichteano (si bien en una tensa síntesis entre idealidad-posibilidad-trascendencia y facticidad-necesidad-finitud), el primero, Heidegger, la entiende, una vez destruido el horizonte onto-teo-lógico tradicional, como aceptación silente a ser el ser finito que se es.¹⁸

Para poder captar apropiadamente las diferentes implicaciones de SZ, resulta imprescindible partir de la exégesis de la determinación ontológica del ser-ahí que allí se plantea. El ser-ahí es fundamentalmente, según Heidegger, “ser-en-el-mundo” o, lo que es lo mismo, “trascendencia finita”. Por eso, hay que analizar cómo se combinan las dos dimensiones centrales que definen esa estructura existencial: el factor proyectivo o trascendente del “ser-en” y el elemento yecto o finito del “mundo” del ser-ahí. Con el primero, Heidegger se distancia de la idea de intencionalidad ligada a un yo trascendental ponente de corte kantiano-husserliano; mediante el segundo, rechaza la consideración del mundo como mero sumatorio óptico-astronómico o como pura idea regulativa en sentido kantiano. Una y otra dimensión sirven de ayuda para entender cómo la existencia del ser-ahí como proyecto-yecto viene determinada por su propia facticidad y cómo su modalidad existencial inmediata es el estado de caído. Entonces se aprecia el sentido de presentar al sentimiento de la angustia como encontrarse privilegiado del ser-ahí a la hora de abrirle la oportunidad de recuperar su propia identidad finita, habitualmente perdida en las distracciones de la vida pública cotidiana. La exposición a la angustia, a su vez, permite reconocer al ser-ahí como ser-para-la-muerte, cerrándose con ello el círculo de su finitud ontológica. Con esas claves, además, es posible obtener un *insight* sobre qué es lo que Heidegger, en contraste con la moral de la subjetividad moderna, entiende en SZ por conciencia ética, hacia dónde apunta la voz con la que ésta llama al ser-ahí y qué quiere decir que el ser-ahí es esencialmente deudor.

2.1.1. La finitud ontológica y la nulidad del ser-ahí

El *Dasein* es un ente óticamente señalado por su carácter ontológico. Y este ente ontológico que es el ser-ahí lo es de tal forma que “a su ser le va su propio ser”, es decir, que por esencia se preocupa por su propia existencia. Con ello se anuncia ya el carácter de incertidumbre con el que este destacado ente se entiende a sí mismo. No es ésta la mera incertidumbre del organismo cuya vida está continuamente en peligro dentro de un medio hostil, sino la más o menos soterrada convicción de que su ser mismo es constitutivamente finito e incompleto. Como comenta P. Cohn, el irle al *Dasein* su ser en su propio vivir constituye “la revelación de la comprensión del *Dasein* de lo que podría llamarse ... ‘falta de autosuficiencia’, ‘finitud’ o ‘imperfección’ del ser”.¹⁹ Esa comprensión, precisamente, marcará ontológicamente la diferencia entre el ser-ahí y

¹⁸ “El ser-ahí ‘es propiamente él mismo’ en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia” (*Das Dasein ‘ist eigentlich selbst’ in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit*) (ST (1997) 340, GA:2 427).

¹⁹ Cohn, Priscilla N.: “Heidegger, su filosofía a través de la nada” (Ediciones Guadarrama, Madrid, 1975; tit. orig.: *The Concept of Nothingness in the Thought of Martin Heidegger*); p. 23.

todo lo que no es ser-ahí (*Nicht-Daseins-förmige Existenz*), o sea, entre el “existente” y los meros “entes”. Éstos últimos pueden ser entes “a-la-mano” (*Zuhanden*) o “ante-los-ojos” (*Vorhanden*), los primeros insertos en un mundo de referencias y dotados de valor por los intereses y preocupaciones de nuestra practicalidad cotidiana (“utensilios” o *Zeuge*) y los segundos, que se derivan de ellos, neutralizados y nivelados de ese marco de referencias por efecto de la contemplación intelectual tematizante (“objetos” o *Sachen*). Pero, en cualquier caso, el ser-ahí se comprende “inmediata y regularmente” en relación a los entes, esto es, “como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo” (*als in seinem Geschick verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet*).²⁰ Con esta de-pendencia de los entes, a propósito, se introduce ya una cierta limitación en el ser mismo del ser-ahí, por cuanto el ver las cosas primariamente como utensilios no hace sino revelar su tendencia a querer o necesitar lo que no tiene (su insuficiencia ontológica), yendo siempre más allá de sí mismo en la dirección de algo que él no es.

Pero el mundo de los útiles e instrumentos es ya de por sí evidencia de que compartimos nuestro mundo con otros seres-ahí, sin que se nos muestren como simples entes a-la-mano o ante-los-ojos, sino como *Auch-dasein*. Ciertamente, el ser-ahí no sólo “es en” (*Sein-bei*) un mundo circundante (*Umwelt*) de entes que usa o contempla, sino que ontológicamente “es con” (*Mit-sein*) existentes semejantes a él (aun cuando ónticamente pueda no estarlo), los cuales no son ya término de su “curarse-de” (*besorgen*), sino que se le muestran en la actitud solícita del “procurar-por” (*sorgen für*). También este existenciarío, por su lado, manifiesta una dimensión de incompletitud estructural por parte del ser-ahí singular en su “inmediata y regular” pertenencia a los demás.

El ser-ahí, como fáctico y temporal proyecto-yecto (*geworfener Entwurf*) de existencia, como proyectador de posibilidades arrojado en un mundo ya dado, está por eso mismo entregado a la responsabilidad de su propio ser. Esta entrega representa un nuevo y fundamental signo de la esencial nulidad que le aqueja, porque, como explica Heidegger, el *Dasein* siempre permanece en “la posibilidad de su ser como fundamento negativo de su proyecto negativo” (*nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs in der Möglichkeit seines Seins*).²¹ Dicho de otra forma, es su propio fundamento afectado de no-ser. Sin poder retroceder nunca allende su yección, el ser-ahí ni se crea a sí mismo ni crea el mundo en el que se encuentra.²² A pesar de ello, está llamado a acoger en su existencia la nihilidad de su propio fundamento. No sólo el *Dasein* no crea su propio ser, sino que debe responsabilizarse del ser que encuentra como suyo, porque, “aun cuando él ‘no’ haya puesto ‘por sí mismo’ el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como una carga” (*ob es den Grund gleich ‘selbst nicht’ gelegt hat, ruht es in seiner Schwere, die ihm die Stimmung als Last offenbar macht*).²³ Como le están ocultos su de-dónde (*woher*) y su a-dónde (*wohin*), le resulta imposible controlar su destino desde la raíz. Su dirección queda siempre abierta a diferentes posibilidades entre las que se mueve, pero hay algo que nunca ha elegido, a saber: ser el ente que es, ser un ente que es potencialidad arrojada, ser ser-ahí. Aunque

²⁰ ST (1997) 82, GA:2 75.

²¹ ST (1997) 305, GA:2 381.

²² “Siendo, el ser-ahí es una existencia arrojada, ‘no’ se ha puesto a sí mismo en su ahí” (*Seiend ist das Dasein geworfenes, ‘nicht’ von ihm selbst in sein Da gebracht*) (ST (1997) 303, GA:2 377).

²³ Íd.

no construye ni domina plenamente su propio ser, sin embargo, sí que es forzosamente responsable del mismo, viéndose abocado a vivir como si se hubiera hecho a sí mismo.

Por un lado, la caída en el mundo (*Verfallen an die Welt*) estigmatiza al ser-ahí cotidiano o impropio con una fuerte negatividad, en el sentido de que le arranca su propio ser. Su deficiencia no se desprende de una comparación con otro ente supuestamente más perfecto, sino que se trata de una carencia en términos de él mismo. Pero, por otro, también su sí-mismo (*Selbst*) es de carácter decididamente negativo, pues no en vano lo que posee el *Dasein* es sólo su abertura al ser, su ser (*sein*) ahí (*da*). El ser-ahí es el ámbito des-cubierto y franco donde se acoge la iluminación (*Lichtung*) aletológica del ser. Es de señalar, no obstante, que la negación peculiar del ser-ahí difiere esencialmente de toda negación aplicable a los demás entes. No es la negación de algo positivo previo, sino la que corresponde a un ente que incorpora la nada a su ser. En suma, la yección proyectiva del ser-ahí expone el ser del *Dasein* como un no-ser (*Nichtigkeit*), lo que no significa, obviamente, que sea un *nihil absolutum* ni que no sea ante-los-ojos, sino que su ser contiene un “no” que es expresión de la radical y esencial negatividad de su finitud. En SZ, además, la existencia auténtica del ser-ahí consiste, por encima de todo, en la aceptación de la propia nulidad ontológica. El ser-ahí consigue ser sí-mismo cuando carga con su finitud. Ahora bien, esa nulidad existencial viene determinada desde dos direcciones igualmente inexorables: *ad extra*, por lo imponderable de su yección fáctica en el mundo; y, *ad intra*, por lo ineludible de su ser mortal. Enfoquemos seguidamente la primera de ambas direcciones, para considerar más adelante, tras pasar por el examen de la caída y de la angustia, la segunda de ellas.

2.1.1.1. La trascendencia finita como ser-en-el-mundo

La reiterada omisión del mundo en la que tan repetidamente ha tropezado la tradición ontoteológica comporta una serie de implicaciones filosóficas que contrastan de manera frontal con los resultados de los análisis heideggerianos acerca del ser-en-el-mundo. Estos resultados cuestionan tanto la concepción platónica de que la actividad humana es susceptible de ser explicada en puros términos teóricos como el papel central que el cartesianismo ha conferido al sujeto consciente. Con el fin de abrir espacio inicial para introducir su interpretación del ser humano y del ser en general, Heidegger trata de cercenar algunas de las suposiciones tradicionales más extendidas en lo referente a las características que ha de adoptar toda investigación filosófica seria, suposiciones entre las que destacan la primacía de la explicitación tematizante, la preponderancia de la representación mental, la tendencia al sistematismo teórico, la adopción de una actitud de objetividad distanciada, la preponderancia de la explicación causal o el gusto por el individualismo metodológico.

Efectivamente, el enfoque fenomenológico-hermenéutico de SZ muestra cómo los hechos científicos puros, paradigma del conocimiento verdadero desde la Modernidad, se alcanzan solamente cuando de tal forma se les extrae su significación relacional que, una vez extirpado todo contexto significativo con vistas a obtener los elementos de la teoría científica, esa misma teoría ya no puede devolver el significado abstraído. Como comenta Dreyfus, “la ciencia no puede reconstruir lo que se ha dejado fuera al llegar a la teoría; no puede explicar el significado”.²⁴ Por mucho que la ciencia natural pueda

²⁴ Dreyfus, H. L., op. cit., p. 121.

explicar la “base causal” del todo referencial que estudia (lo que llamamos “Naturaleza”), no atiende ni mucho menos con ello al fenómeno fundamental de la “mundaneidad” del mundo. En palabras de Heidegger, “la ‘Naturaleza’ ... jamás puede hacer comprensible la ‘mundaneidad’ ” (‘Natur’ ... *vermag nie ‘Weltlichkeit’ verständlich zu machen*),²⁵ sino que ocurre precisamente (tal y como había anotado el propio Heidegger en su copia personal de SZ) “justo lo contrario”,²⁶ es decir, que la mundaneidad es la que hace inteligible a la Naturaleza. Así pues, existe una prioridad “ontológica” de la mundaneidad y de lo a-la-mano que, no obstante, es compatible con una prioridad “explicativa” óptica de la Naturaleza y de lo ante-los-ojos. Lo ante-los-ojos se hace valer cuando se trata de explicar el funcionamiento de lo a-la-mano, pero siempre es imprescindible una totalidad instrumental previa como condición para que haya algo que explicar. No hay combinación alguna de propiedades que por sí misma pueda sustituir al uso efectivo de un útil, por ejemplo; pero, a la inversa, una vez utilizado éste, sí que es posible descubrir sus propiedades constitutivas y las potencialidades causales inherentes a ellas que explican su funcionamiento. Sólo es posible filtrar su significación contextual (supuestamente residual para el conocimiento científico) y emplear la conjunción entre las propiedades ante-los-ojos restantes y las leyes de la ciencia (que son lo que explica ese funcionamiento) “después” de usar de hecho el utensilio en cuestión sobre la base de su función práctica.

La ontología tradicional ha buscado, pues, entender el mundo cotidiano aplicándose sobre el plano de lo estrictamente ante-los-ojos, esto es, intentando encontrar entidades tales como sustancias, datos sensoriales o representaciones de la conciencia trascendental, haciendo de ellos elementos inteligibles pretendidamente dispensados de la necesidad de referencia a nada ajeno y explicativos por su autosuficiencia de la inteligibilidad de todo lo demás. En el marco de una ontología fundamental, sin embargo, esos mismos elementos son, según Heidegger, demasiado pobres para explicar la mundaneidad intrínseca e ineludible de todo análisis completo del ser ontológico por naturaleza, el ser-ahí, el cual se define por su referencia a un mundo. Toda estrategia ontológica *top to bottom* que parta de elementos conceptuales abstractos ante-los-ojos para descender sólo después a la inteligibilidad de la mundaneidad del mundo está llamada al fracaso. No existe razón alguna (excepto el éxito de la teoría en la explicación científica óptica, lo cual no es una razón válida) para pensar que nada de lo ante-los-ojos podría hacer inteligible a la mundaneidad.

Contra la tradición, la fenomenología existencial trata de demostrar no sólo que el mundo de lo cotidiano posee el mismo grado de suficiencia e inteligibilidad que los objetos teóricos, sino también que es en él donde se fundamenta la posibilidad misma de toda teoría. Aquello que entendemos directamente es el mundo; y es en sus términos como captamos la posición y el sentido de la naturaleza, los utensilios, las personas, etc. Por eso, el tema específico de la ontología fundamental no ha de ser otro que la mundaneidad y la correspondiente comprensión del ser que posee el ser-ahí. El olvido sistemático de la mundaneidad del mundo por parte de la tradición, que lastrará no sólo a la metafísica sino también a la ética de ella derivada, sin embargo, no se debe interpretar meramente como producto del azar, sino más bien como síntoma de un problema mucho más hondo que se funda en la misma esencia o en la constitución del

²⁵ ST (1997) 93, GA:2 88.

²⁶ Citado en Dreyfus, H. L., op. cit., p.121.

ser-ahí.²⁷ No sólo necesita el ser-ahí absorberse en el uso de objetos para mantenerse a sí mismo, sino que se interpreta además a sí mismo como si tuviera la naturaleza fija y autosuficiente de los entes ante-los-ojos, y ello con el denodado propósito en el fondo de ocultar la profunda inesencialidad de su propio ser. El ser que se mal interpreta como ante-los-ojos no puede por menos que trazar una ontología y una ética basadas en lo ante-los-ojos. La ontología y ética tradicionales, por tanto, reflejan un encubrimiento sistemático motivado por la incapacidad intrínseca del ser-ahí para enfrentarse a la verdad sobre sí mismo.

Pero, si hay algo en lo que las ciencias fracasan, es en la aclaración del sentido del “ser” del hombre, porque, en este caso, ya no vale su procedimiento habitual de abarcar con la mirada la totalidad del objeto dado. Las ciencias, de hecho, repiten de manera sofisticada una tendencia espontánea del ser-ahí, la tendencia a “comprender su ser desde ‘‘aquel’’ ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el ‘‘mundo’’, ... es decir, desde lo ante-los-ojos” (*das eigene Sein aus ‘‘dem’’ Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält, aus der ‘‘Welt’’, ... d. h. hier aus dem Vorhandenen*).²⁸ Por contra, el ser-ahí es un ente que, mientras existe, nunca está acabado ni “es” plenamente, porque, a diferencia de los meros objetos, más que un ente cerrado es un ser-posible que está constitutivamente abierto hacia un futuro de pregnantes posibilidades y que, además, sostiene una relación directa con su propio ser: el ser-ahí es “existencia” (*Existenz*). La existencia del ser-ahí, por cierto, ha de entenderse en un sentido transitivo, mientras que su yección (su ser-arrojado) representa el lado intransitivo de su ser. Por decirlo así, aunque está ahí intransitivamente, el ser-ahí no puede por menos de vivir transitivamente lo que es intransitivo en él. Nada de esto tiene sentido alguno en el caso del ser ante-los-ojos; y la ciencia, por ende, pierde de vista lo más característico del ser-ahí cuando trata de contemplarlo como simple objeto de investigación distanciada. El ser-ahí, por ser una relación consigo mismo, no es una “cosa ya dada” sino básicamente una relación con el “ser”.²⁹ Su apertura ontológica hace del ser-ahí un ente capaz de admirarse y estremecerse ante el hecho de que él “es” y de que en general haya algo.

El ser ahí es el acontecer de la trascendencia finita. En circunstancias cotidianas, se presenta como un ser cuya naturaleza es ser-en-el-mundo. Posee una profunda intimidad con el mundo que le permite encontrar los entes intramundanos o, mejor, dejar que se muestren en lo que son. El contacto con los entes no es primordialmente en el orden del conocimiento, sino del carácter del tener-que-hacer-con que prevalece en el trato diario óntico con ellos. Se despliega así el “mundo” en sentido existivo (*existenziell*), preontológico y pretemático, esto es, el mundo de la situación concreta del ser-ahí. En ese mundo que rodea al ser-ahí (*Umwelt*) se destacan entes diferentes a él, entre los que sobresalen los instrumentos (*Zeuge*) por su utilidad intrínseca a la hora de adaptarse a ciertos propósitos en los que el ser-ahí se ocupa para responder a sus preocupaciones. Son entes a-la-mano (*das Zuhandene*) que el ser-ahí emplea en su intercambio con el mundo. De ellos se distinguen aquellos entes que no son

²⁷ “... El pasar por alto el mundo y el ente que primero comparece no es algo casual, ... sino que se funda en un esencial modo de ser del ser-ahí mismo” (*Das Überspringen der Welt und des zunächstbegegnenden Seienden nicht zufällig ist, ... sondern ... es in einer wesenhaften Seinsart des Daseins selbst gründet*) (ST (1997) 126, GA:2 134).

²⁸ ST (1997) 39-40, GA:2 21-22.

²⁹ “La peculiaridad óntica del ser-ahí consiste en que el ser-ahí ‘‘es’’ ontológico” (*Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ‘‘ist’’*) (ST (1997) 35, GA:2 16).

exactamente “útiles”, por haber sido separados del esquema de propósitos en que se desenvuelve el comercio diario del ser-ahí. Tan reales como los utensilios, pero privados de su relación funcional específica, son meras entidades (*das Vorhandene*).

Por su estructura ontológica, no obstante, el *Dasein* es el ahí de todas las relaciones del mundo. Mientras que el ser de los instrumentos consiste en estar destinados para otro, el ser del ser-ahí consiste en el hecho elemental de que al ser-ahí le concierne por encima de todo su propio ser. En cierto sentido, el ser-ahí no puede referirse más allá de sí mismo. El mundo como un todo de relaciones es un “ahí” que precede a toda afirmación y contemplación, pero que está ya abierto (*erschlossen*) para el ser-ahí como el horizonte y la matriz de relaciones (*Bezugszusammenhang*) donde habitan el mismo ser-ahí y los restantes entes. La unidad de ese plexo relacional es también el ser-ahí, pues constituye el punto último de dirección de todas las referencias. Por eso, el ser del mundo es también un componente existencial (*existenzial*) de la trascendencia finita que es propia del ser-ahí. La radical comprensión del ser (*Seinsverständnis*) que le caracteriza conlleva, pues, una radical familiaridad con el mundo y su significatividad.

La comprensión de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo conforma la dimensión ontológica del ser-ahí y hace posible el descubrimiento de patrones de utilidad de su comportamiento óptico. Pero la dimensión ontológica, aunque estructuralmente anterior a la óptica, no se abre hasta que se ha descubierto un complejo instrumental a nivel óptico; y, a la inversa, por el simple hecho de existir ontológicamente, el ser-ahí está ya orientado ópticamente hacia un “mundo” de entes. El ser-ahí existe simultáneamente en las dos dimensiones. Se le revelan juntos tanto el mundo (*Welt*) que se manifiesta en la dimensión ontológica del ser-ahí como el “mundo” (“*Welt*”) que se descubre en su dimensión óptica. Por decirlo así, el mundo al que trasciende el ser-ahí es un componente existencial de su ser, en el que el *terminus a quo* de la trascendencia es la dimensión óptica del ser-ahí y el *terminus ad quem* es su dimensión ontológica.

En definitiva, el sí-mismo no es anterior al mundo, sino que el sí-mismo y el mundo son dos componentes inseparables, es decir, no hay mundo sin ser-ahí ni ser-ahí sin mundo (entendido siempre éste no como pura materia física, sino como contexto de interpretación): el ser-ahí es “hacedor de mundo” y, a la inversa, el mundo sólo acontece en el ser-ahí. En ese horizonte mundanal de significado es donde el ser-ahí “da espacio” (*einräumen*) a los entes, dentro de un “paraje” (*Umkreis*), al borrar la distancia que le separa de ellos (“des-alejamiento” o *Entfernung*) por causa de su “curarse-de viendo-entorno”. Al ser del ser-ahí le pertenece, así, la apertura (*Offenheit*) del mundo y de ahí que una estructura básica del ser-en-el-mundo sea la de la “aperturidad” (*Erschlossenheit*). Su estructura ontológica hace de él el “ahí” de esa apertura. Está iluminado (*erleuchtet*) en el sentido de que él mismo es proceso de iluminación (*Lichtung*) que abre mundo. Como ser-en-el-mundo, además, el ser-ahí no es un ente aislado de los demás seres-ahí, sino que comparte con ellos esa apertura del mundo. Su ser-en (*Sein-bei*) el mundo va de la mano de su ser-con (*Mit-sein*). Ambos aspectos le hacen ser el ente señalado que es.

Ahora bien, el ser-ahí, como ser-en-el-mundo-con-otros, se distingue de los demás entes por su “comprender” (*Verstehen*), es decir, por su capacidad para acceder al ser de los entes (incluido él mismo) a través de su dimensión proyectiva, por la cual puede

captar por anticipado el horizonte en el que emergen los entes aún por encontrar. Comprender significa saber (*kennen*), pero el saber primario es un poder-hacer (*etwas können*), una potencialidad-para. Más aún, la potencialidad originaria del ser-ahí es la de “ser”, en el sentido de existir. Su poder-ser (*sein-können*) consiste en el hecho de que su existencia ha comenzado ya pero siempre está aún por acabar, por lo que se halla dinámicamente enfocada hacia la consecución de su propio ser. El comprender, por tanto, es un componente de la luminosidad del ahí que deviene proyecto (*Entwurf*): el ser-ahí se proyecta a sí mismo en la existencia y al mundo como todo de significación para, existiendo en el mundo, des-cubrir el ser en cuanto tal.

Sin embargo, antes de analizarse a sí mismo o de preguntarse por el ser en general, el ser-ahí se encuentra ya de algún modo en el ahí. Así, en su propia fuerza luminosa está ya el componente existencial del haberse-ya-encontrado-ahí. Este “encontrarse” (*Befindlichkeit*) le abre al ser-ahí la facticidad de su “yección” (*Geworfenheit*), es decir, le muestra que él es lo que es: un ente que “ya” es, pero de tal modo que su ser no es un *fait accompli* sino *zu sein*. Le abre también, además del ser de su existencia, el mundo en el que existe, así como el hecho de su referencialidad (*Angewiesenheit*) esencial respecto a él. El encontrarse no es, pues, un *Erkennen*, sino una conciencia de orden afectivo cuya traslación óptica se puede describir como “estado de ánimo” (*Stimmung*) o “temple” (*Gestimmtsein*). Es una “disposición ontológica” completamente espontánea e irreflexiva que le manifiesta al ser-ahí la patencia no sólo de “que él es” (*da es ist*) sino también de “cómo es (o está)” (*wie es ist*).

El tercer componente o existencial de la aperturidad al mundo del ser-ahí es el “habla” (*Rede*), por el cual es capaz de dar expresión a lo que comprende y a cómo se encuentra. Significa, por tanto, el poder de hacer ver aquello que proyecta la comprensión. Es una capacidad de articularse a sí mismo que, además de hacer posible la manifestabilidad del lenguaje natural (*Sprache*), incluye también dos modalidades básicas: el callar (*schweigen*) y el escuchar (*hören*). Si la primera es importante, pues el guardar silencio es siempre sumamente revelador, la segunda lo es aún más y puede ser también de dos tipos: el escuchar a otros (*hören auf*) y el oírse a sí mismo (*sich hören*). En efecto, como el ser-con los demás ayuda a constituir el ser del ser-ahí, su *lógos* como capacidad de expresión de lo comprendido debe incluir el carácter esencialmente comunal de su comprender y adoptar la forma de la comunicación (*Mitteilung*). Pero el ser-ahí puede, asimismo, escucharse a sí mismo según un dejar-manifestarse la voz interior, profunda y amiga que le habla de y en su propio ser.³⁰ Este punto, como veremos, será de especial relevancia para la exégesis de la conciencia moral del ser-ahí, por cuanto Heidegger hará de la escucha de sí la apertura primordial y más auténtica a su propio poder-ser, la cual, como atención a la llamada de la conciencia, revelará la totalidad de su ser como trascendencia finita.

La aperturidad del ser-ahí por la que se abre la apertura del ser-en-el-mundo se desenvuelve con el juego de la estructura triádica de la comprensión, la disposición afectiva y el habla. El ser-ahí posee siempre una cierta “comprensión” (*Verstehen*), no necesaria ni pre eminentemente tética, del entramado de sus relaciones en-el-mundo. La comprensión proyecta el mundo como significatividad total y enfatiza la trascendencia

³⁰ “El escuchar constituye incluso la primera y auténtica apertura del ser-ahí a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que todo ser-ahí lleva consigo” (*Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*) (ST (1997) 186, GA:2 217).

del ser-ahí. Esa misma comprensión se halla siempre modulada por una u otra tonalidad emocional, “encontrándose” en determinada disposición afectiva (*Befindlichkeit*) que se le revela ópticamente a través del temple o estado de ánimo (*Gestimmtheit*): el ser-ahí no puede hacer otra cosa sino tener una actitud hacia el mundo o reaccionar ante él. Los estados de ánimo le manifiestan, pues, cómo le va en su “ahí”, haciéndole a la par volver hacia sí desde su extroversión al mundo (*sich befinden*). Revelándose al ser-ahí con anterioridad a todo conocer, descubriéndole a éste una dimensión que escapa a toda intelectualización teórica (por no ser algo ante-los-ojos), el temple abre el ser-en-el-mundo de manera singular. El encontrarse de la disposición afectiva, así, que manifiesta la yección del ser-ahí y su dependencia referencial con respecto a los entes que encuentra en el mundo (y que en el encontrarse fundamental de la angustia, además, revelará el mundo en términos de no-ser) testimonia la finitud del ser-ahí. El habla, finalmente, hace visible en lo abierto el proceso de apertura al mundo tanto en su trascendencia como en su finitud.

2.1.1.2. La facticidad de la existencia y la caída del ser-ahí en la cotidianeidad media

El existencial del “encontrarse” siempre ya en un estado de ánimo, la “tonalidad afectiva” o “disponibilidad”, es muestra de la originaria “yección” o estado-de-arrojado (*Geworfenheit*) del ser-ahí en el mundo, es decir, el componente de “ya sido” que es inevitablemente inherente a su “es”. En la yección, por su parte, se manifiesta la “facticidad” (*Faktizität*) de la existencia del ser-ahí, esto es, de la necesidad de que su “es” sea el “es” que de hecho es. Facticidad significa que el ser-ahí siempre se ve limitado y definido por su inmersión en el mundo; yección hace referencia al “mundo” particular concreto en el que existe inmerso el ser-ahí singular.

Con la tonalidad emotiva, por cierto, Heidegger se desmarca del trascendentalismo, pues el *Dasein* no es jamás un sujeto puro ni un espectador desinteresado del mundo y sus significados. El proyecto “lanzado” por el que el ser-ahí abre el mundo no es una mera apertura de la razón teórica, sino que está siempre cualificado afectivamente con algún sesgo emocional. La afectividad no es un accidente prescindible, como en la razón pura kantiana, sino la estructura donde mejor se muestra la dimensión “lanzada” (yecta) o “impura” del ser-ahí. El ser-ahí no es un puro proyecto de la razón, sino proyecto arrojado, esto es, de alguna forma ya dispuesto. La disponibilidad, pues, permite apuntar a aquella dimensión del ser-ahí que más ensombrecida queda desde la perspectiva de una razón mitificada: su esencial finitud. El ser-ahí es finito porque, aun abriendo y fundando el mundo, está lanzado a esa apertura sin que ella le pertenezca como algo de lo que pueda disponer o como determinación trascendental de un sujeto puro. Por su finitud, es decir, por su yección en la facticidad de la existencia, el ser-ahí no es “un puro ojo vuelto al mundo”.³¹ El ser-ahí, por el contrario, está siempre concretamente definido como proyecto lanzado.

La finitud impregna completamente el proceso de la trascendencia del ser-ahí. Pero, como característica permanente, define de manera sobresaliente el vector fundamental de la “caída” (*Verfallen*), la cual se hace especialmente visible desde el punto de vista de la cotidianeidad del ser-ahí perdido en el olvido de su ser-propio. La

³¹ Cfr. Vattimo, Gianni: “Introducción a Heidegger” (Gedisa, Barcelona, 1986; ed. orig.: *Introduzione a Heidegger*, Roma, 1985);p. 40.

caída, más que un aspecto negativo o pecaminoso del ser-ahí, designa sencillamente el hecho de que al ser-ahí le preocupa de manera inevitable el “mundo” de la experiencia óptica en la que se halla constantemente envuelto. Siendo un ente a la vez óptico y ontológico, su prerrogativa existencial sólo puede acontecerle mediante un compromiso existencial. Pero se absorbe tanto en lo óptico que termina por obnubilar lo ontológico, con lo que olvida sistemáticamente la primacía que constituye su singularidad entre los demás entes. Al caer y apartarse de su auténtico ser, el ser-ahí se pierde en la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), condición en la que se desenvuelve regularmente en la vida cotidiana. Se convierte entonces en “Uno” (*man*) entre la muchedumbre de existentes caídos, hablando como habla la gente, interesándose por lo que la gente se interesa e interpretando como la gente interpreta. De este modo, la *Verfallenheit* comporta una serie de negaciones específicas en lo referente al habla. El “Uno” al que el ser-ahí se entrega tiende a una forma de pseudo-conocimiento que se caracteriza por su gusto por las “habladurías” (*Gerede*), por un discurso indiferente a la auténtica comprensión pero ufano en su pretendida intelección de todo; por la “curiosidad” (*Neugier*), por un indisciplinado y distraído interés aparente por todo y por nada; y por la “ambigüedad” (*Zweideutigkeit*), por una sistemática indistinción entre lo genuinamente descubierto y la mera apariencia de saber. Las primeras, al mostrarse como lo que no son, disminuyen la comprensión del ser-ahí y envuelven con su velo a los entes intramundanos. La segunda, al disiparse constantemente en múltiples y mutables direcciones, revela la “falta de paradero” (*Aufenthaltslosigkeit*) que es propia del ser-ahí cadente en la medianía del Uno. Y la tercera, al alejar la comprensión y realización de las posibilidades más auténticas y peculiares, encapsula la dimensión proyectiva entera del ser-ahí. El Uno público (*das Man*), en fin, que no es un sujeto universal sino el ser inauténtico del ser-ahí, domina el ser del ser-ahí atrapado en el torbellino (*Wirbel*) de la onticidad. Para lograr la autenticidad (también llamada “propiedad”), no obstante, el ser-ahí no necesita retirarse absolutamente de lo óptico, sino recordar más bien lo ontológico a fin de recuperarse a sí mismo.³²

Así pues, el ser-ahí esquivo la mayoría de las veces (*zumeist*) el reconocimiento de la nada que habita en su constitución propia. Cerrándose a la voz interna que se la señala, se expone a escuchar gustosamente lo que “los otros” (*die Anderen*) le dicen que es y a echarse en brazos de ese arquetipo vago e indeterminado que es el Uno colectivo cotidiano. Este Uno es de carácter fundamentalmente negativo, en el sentido de que no es nadie en particular ni tampoco la totalidad de los otros, si bien impera con fuerza inusitada en la vida diaria del ser-ahí, determinando su visión del mundo y de sí mismo y estableciendo los límites de lo pertinente y lo importante. Al someterse al mandato impersonal de lo anónimo, el ser-ahí pierde al unísono la disposición de sus propias posibilidades, lo que equivale a decir que pierde su ser o que “los otros le han tomado el ser” (*die Anderen haben ihm das Sein abgenommen*),³³ con lo que el *Dasein* cae “fuera de sí” y se extra-vía irremediabilmente. Al huir de la inseguridad inherente a su ser-fundamento-de-no-ser, el ser-ahí busca refugio en el “camino fácil” del Uno, prefiriendo no enfrentarse a sus propias posibilidades y maquillando la angustia existencial que habría de experimentar en el comportamiento auténtico. Extrae, así, una tranquilidad ficticia que no conduce realmente a una vida reposada y apacible sino más bien a una

³² “... La existencia ‘propia’ no es nada que flote por encima de la cotidianeidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir a ésta” (*Die ‘eigentliche’ Existenz (ist) nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser*) (ST (1997) 201, GA:2 238).

³³ ST (1997) 151, GA:2 168.

vida de movimiento y bullicio. Ya no realiza su ser peculiar, sino que éste se le emboza hasta el punto de que deja de pertenecerse a sí mismo para terminar enredado en sí mismo. Esta caída-de-sí-mismo supone una existencia en el modo de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), la cual constituye una señalada y pertinaz forma de ser-en-el-mundo en la que el ser-ahí “queda enteramente absorto por el ‘‘mundo’’ y por la coexistencia de los otros en el Uno” (*von der ‘‘Welt’’ und dem Mit-dasein Anderer im Man völlig benommen ist*).³⁴ El ser-ahí renuncia a hacerse a sí mismo y se deja moldear por el Uno. Se disuelven los perfiles del ser-ahí singular en pro de una borrosa imagen pública.³⁵

De esta manera, según el Heidegger de SZ, nada es más definitorio del proyecto del ser-ahí que la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica. En esta distinción se halla seguramente uno de los núcleos de los problemas que quedan pendientes después de SZ y que de manera subterránea impulsan al posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano. La analítica existencial, realmente, pretende probar que el ser-ahí existe según dos modalidades fundamentales, una de las cuales, la inautenticidad, es más frecuentemente ejercida que la otra y coloca de partida al ser-ahí en un estado deslucido e ilusorio. El ser-ahí ya está caído en la inautenticidad. Como sugieren De Waelhens y Biemel, “la manera en que se abre un ser-ahí decide también qué es lo que (éste) puede presentarse”.³⁶ La existencia caída, en efecto, olvida sistemáticamente la relación con el ser en su totalidad y se deja dominar completamente por la *talité* del ente particular, hasta el extremo de perderse en sus determinaciones. La autenticidad, por contra, que deja que los entes sean (*seinlassen*) lo que son y como ellos son, restaurando la referencia a la totalidad del ser, resalta como la condición de posibilidad de todo des-velamiento: el ser-ahí auténtico se revela como verdadero ahí de la apertura de sentido. Si el sujeto inauténtico (o impropio), porque se interpreta a sí mismo desde las habladorías del Uno impersonal, se repite incesantemente en la egolatría de su *Ich-Ich*, el sí-mismo auténtico (o propio), al comprenderse en la verdad de su ser, sencillamente “es” (*ist*) en el quedo silencio con que abraza su facticidad y su finitud. La autenticidad, por tanto, “es la forma misma de la existencia ética, porque encierra la autoelección de sí conforme a la verdad de su ser”, ya que “el *Dasein* tiene que tomar la decisión (*Entscheidung*) entre el andar perdido entre el ente intramundano o el reconocerse y aceptarse en su verdad”.³⁷ La elección auténtica de sí no altera el ser que se es, sino el modo en que se es, disolviendo el estado de encubrimiento y revelando el verdadero rostro del ser-ahí como fundamento cargado de negatividad. En la cotidianidad media, por el contrario, se efectúa una caída del ser-ahí de lo ontológico en lo óntico, una pérdida de la diferencia ontológica. En ella, la precomprensión del mundo que posee el ser-ahí proviene de su participación irreflexiva y acrítica en los prejuicios de un mundo histórico y social dado. El encuentro del ser-ahí con el mundo se halla siempre condicionado, a nivel comprensivo y emotivo, por las ideas que se respiran en su entorno social específico. Huérfano de una apropiación originaria de las cosas, el ser-ahí frecuenta los lugares comunes que se repiten en el mundo público compartido. Por estar ante todo en estado-de-yecto en el mundo del Uno (del “se” impersonal), la existencia es siempre originariamente inauténtica. Es desde este estado

³⁴ ST (1997) 198, GA:2 233.

³⁵ “El sí-mismo del ser-ahí cotidiano es el ‘‘uno-mismo’’, que nosotros distinguimos del sí-mismo ‘‘propio’’, es decir, del ‘‘sí-mismo’’ asumido expresamente” (*Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das ‘‘Man-selbst’’, das wir von dem ‘‘eigentlichen’’, das heit eigens ergriffen ‘‘Selbst’’ unterscheiden*) (ST (1997) 153, GA:2 172).

³⁶ De Waelhens, Alphonse y Biemel, Walter: *Introduction*, en Heidegger, Martin: “*De l’essence de la vérité*” (Nauwelaerts Ed., Louvain, 1948); p. 11.

³⁷ Cerezo Galán, P. (1991), op. cit., p. 25.

de interpretado por la mentalidad del Uno, y contra él, como se alcanza, cuando se alcanza, toda experiencia originaria y toda comprensión genuina del mundo circundante. No obstante, como el ser-ahí es él mismo su propia posibilidad, de él depende ser o no ser auténtico, esto es, elegirse conquistándose a sí mismo o perderse abandonándose al Uno. La inautenticidad se caracteriza por su incapacidad para efectuar una verdadera apertura hacia las cosas, porque el ser-ahí se entiende a sí mismo y al mundo desde las opiniones comunes. La autenticidad, en cambio, es la forma de ser del ser-ahí “propio” (*eigen*), que no es otro que el mismo ser-ahí del caso, que ahora “se apropia” de sí proyectándose sobre aquella posibilidad que es más suya. La inautenticidad es existencia caída y la autenticidad es existencia asumpta.

Conviene distinguir, siguiendo la exégesis de Dreyfus,³⁸ entre caída “estructural” y caída “psicológica”. En verdad, la cuestión de fondo es la de por qué la caída del ser-ahí implica un alejamiento y desviación de sí mismo. La respuesta que da Heidegger es de carácter doble: estructural y psicológica, si bien ambas se retrotraen a la caída del Uno, dentro del cual se desenvuelve siempre el ser-ahí. Así, la versión estructural atribuye la caída del Uno a la estructuración básica de la inteligibilidad del ser-ahí, mientras que la versión psicológica (en sentido kierkegaardiano) se la achaca a la sedimentación social de estrategias para huir de la angustia. En SZ se da una cierta tensión no resuelta entre ambas explicaciones. En la Primera Sección de la obra, justo después del tratamiento del habla, es donde se enfoca la caída desde la perspectiva estructural. En ella, la *Verfallenheit* constituye, junto al proyecto y la facticidad, el tercer aspecto estructural del ser-en que designa la forma en que el ser-ahí se aparta por su propia naturaleza de su sentido primordial de lo que él mismo es. Entraña tres dimensiones diferentes que tienen que ver con la absorción en el mundo, el lenguaje y la reflexividad y que redundan, respectivamente, en el extravío, el desarraigo y el encubrimiento del ser-ahí. En la Segunda Sección, sin embargo, donde la caída se pone en conexión con la inautenticidad y la resolución, predomina el enfoque psicólogo-motivacional, concibiéndola como respuesta a la inhospitalidad que se manifiesta en la angustia. El enfoque motivacional basado en la huida se puede interpretar como una versión secularizada del tratamiento kierkegaardiano del pecado, mientras que la perspectiva estructural pretende, por su parte, explicar la constante tendencia del ser-ahí indiferenciado a cerrarse al ámbito de lo primordial.

En cualquier caso, el ser-ahí claudica al dejarse arrastrar por el mundo en el que está absorto, al dejarse seducir por el lenguaje como fuente de una inteligibilidad de término medio y al dejarse apartar de lo que hay de primordial en sí mismo y en el mundo. Al identificarse con el Uno, cae también con él, pues la comprensión media de éste nunca toca, por definición, lo primordial. En tanto que uno-mismo, el ser-ahí siempre ha caído ya. No es que el ser-ahí elija caer: es, sencillamente, que desde un principio se socializa con esa falta de primordialidad. Las mismas normas y pautas de la inteligibilidad poseen, por su publicidad (*Öffentlichkeit*), un efecto nivelador de todas las diferencias y de todas las posibilidades de ser, pues lo estándar constituye una estructura esencial de la inteligibilidad. Como el Uno proporciona una red de normas y prácticas compartidas que, pretendidamente, se siguen de la propia naturaleza humana y sus por-qués-y-para-qués aparentan presentarle una identidad fija al sí-mismo, el Uno le ofrece al ser-ahí, a la vez, la falta de fundamento de la habladuría y una ilusión de fundamentación, así como la distracción que obnubila su inhospitalidad y una

³⁸ Cfr. Dreyfus, H. L., op. cit.: Apéndice de Dreyfus, H. L. y Rubin, Jane, pp. 225-237.

aparición de familiaridad asentada, conduciendo siempre la caída en lo público al abandono de sí mismo.

Aunque existe la posibilidad de un modo auténtico de absorción no cerrada, el ser-ahí individual crece siempre en la medianía e inoriginariedad del Uno, con su indiferenciación, sus aplanamientos y sus fascinaciones. Según la explicación estructural, por tanto, el ser-ahí indiferenciado no tiene literalmente elección, siempre ha sucumbido ya a la separación de la primordialidad. Hay un arrastre permanente hacia la publicidad en todo lo que hace, pues, incluso cuando se redescubre en la autenticidad, el ser-ahí diferenciado tiene que seguir actuando de acuerdo con normas públicas y empleando instrumentos públicos. La resistencia a la caída exige, por ello, un esfuerzo constante. Y la reincidencia por parte de la tradición filosófica en interpretar al ser-ahí desde la presencia de lo ante-los-ojos es también fruto de esa misma captura por parte del Uno.

La interpretación de la caída en términos de tentación psicológica (tratada en la Sección Segunda de SZ), parte de un encubrimiento activo y subsiguiente huida de su esencial inhospitalidad por parte del ser-ahí. Por ahora, y antes de pasar al tratamiento de la angustia como puerta hacia la determinación del ser-mortal del ser-ahí, que constituye el centro de gravedad ontológico sobre el que gira la concepción heideggeriana de la existencia ética (y la base de la explicación psicológica de la caída), conviene volver a evocar algunos conceptos anteriores poniéndolos en relación con la estructura fundamental del cuidado (*Sorge*), en la que se unifican los diferentes aspectos constitutivos de la forma de ser del ser-ahí.

El cuidado (o cura) consiste ontológicamente en irle a uno su propio ser (*um sich selbst gehen*), es decir, en ocuparse de sí y hacer cuestión de sí mismo. Posee el modo de la implicación en el uso de instrumentales (*the available*) y el modo de la pura contemplación desinteresada (*the occurrent*), pero no se reduce a la mera preocupación óptica o la simple ocupación en asuntos pragmáticos. Por su carácter formal, además, impide también toda postura radical de relativismo cultural a lo Rorty, pues proporciona una estructura común de apertura o despejamiento que es válida para cualquier forma de ser en el mundo. De forma paralela, además, a como en la noción de cuidado se unifican los diferentes aspectos estructurales del ser-ahí en cuanto que ente que se cuida de sí mismo, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) da sentido a la triple estructura del cuidado.³⁹ El ser-ahí está ya-en, por-delante-de-sí y en-medio-de, es decir, posee una estructura temporal extática por la que la actividad del despejamiento está “fuera de él” en la apertura del pasado, el presente y el futuro. La estructura del despejamiento o aperturidad implicada en la cura, la cual pertenece de manera igualmente primordial al mundo, al ser-en y al sí-mismo, guarda relación con los existenciales de la facticidad, la caída y la existencia y con los éxtasis temporales del pasado, el presente y el futuro. Es de notar que este esquema de relaciones pivota sobre la reconciliación de dos afirmaciones circulares, a saber: “(El uno-mismo) es una modificación existencial del sí-mismo propio” (*Das Man-selbst ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst*)⁴⁰ y “el modo propio de ser-sí-mismo ... es una modificación existencial del Uno entendido como un existencial esencial” (*Das eigentliche Selbstsein ... ist eine*

³⁹ “La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad” (*die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit*) (ST (1997) 344, GA:2 433).

⁴⁰ ST (1997) 336, GA:2 420.

existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials).⁴¹ La posibilidad de una reconciliación entre ambas afirmaciones pasa por la aclaración (*Erhellung*) de tres distintas connotaciones del término *Selbst* en SZ, donde se aplica al ser-ahí, en primer lugar, como cuidado (como ocupado en su propio ser); en segundo lugar, como uno-mismo (como ya socializado mediante prácticas públicas); y, en tercer lugar, como sí-mismo (como enfrentado a la angustia asumiendo su propio ser). Desde el prisma de la analítica existencial del ser-ahí como ser-en, por un lado, el punto de partida es el *Dasein* cadente y el sí-mismo emerge de la modificación resultante de su eventual determinación por la autenticidad. Desde la óptica de la existencia ética del ser-ahí como ser-deudor, por otro, el punto de partida es el *Dasein* resuelto a escuchar la llamada de la conciencia y el uno-mismo supone la modificación de su ser propio más peculiar. Dado que el cuidado describe la estructura fundamental del ser-ahí en cuanto que yecto en el curarse de sí, el ser-ahí está arrojado hacia sí mismo. Y como esta yección hacia sí es la invocada a girar hacia la existencia auténtica, contiene ya de algún modo la potencialidad de un sí-mismo propio.

2.1.1.3. El encontrarse de la angustia como ocasión para el reconocimiento de la finitud ontológica del ser-ahí

El aspecto receptivo de la forma de ser del ser-ahí por el que éste “se encuentra” siendo en un mundo y destinado a vérselas con cosas es lo que Heidegger denomina *Befindlichkeit*. La expresión no hace referencia a lo que normalmente se entiende por “estado mental” (condición determinada de un sujeto aislable ante-los-ojos), sino más bien al sentido que tiene el ser-ahí de “cómo le van las cosas”. Diferente de los estados mentales privados, sugiere la idea de encontrarse en una situación en la que las cosas y las opciones ya importan. Es un encontrar-se en el ser, un experimentar que se es y cómo le va a uno siendo. La *Befindlichkeit*, como disposición ontológica del ser-ahí, tiene su correlato óntico en el “estado de ánimo” (*Stimmung*). Los estados de ánimo parecen designar los diferentes modos en que el ser-ahí puede resultar afectado por su encuentro con los entes intramundanos. Manifiestan, pues, el “tono” o el “temple” del ser-ahí. Asimismo, pueden referirse a ámbitos muy diversos: la “sensibilidad” de una época (como romántica), la “cultura” de una comunidad (como competitiva), el “carácter” de los tiempos (como revolucionarios), la “disposición” ante una situación dada (como diligente) o el “humor” de un individuo (como alegre), es decir, cualquier manera de encontrarse ante cosas que conciernen o interesan. Los estados de ánimo, por tanto, constituyen la especificación óntica de la condición existencial ontológica por la que las cosas siempre importan ya de alguna manera.

El encontrarse o “afectabilidad” no es una estructura del mundo sino del “ahí” como ser-en-el-mundo. Conforman, junto con la comprensión (*Verstehen*) y el habla (*Rede*), la tríada de existenciales a través de los cuales el ser-ahí descubre una situación dada, mientras que los estados de ánimo concretos o “afectos” varían según las diferentes situaciones. Esta distinción permite romper con la concepción tradicional que considera que los estados de ánimo no son más que “vivencias fugaces” que “colorean” la totalidad del “estado de alma”, es decir, sentimientos privados que el sujeto proyecta sobre el mundo y que pueden ser descubiertos introspectivamente por él mediante reflexión sobre la experiencia. Más bien se trata, según Heidegger, de lo contrario. La disposición afectiva no es la constatación de un estado psicológico, sino que está tan

⁴¹ ST (1997) 154, GA:2 173.

lejos de poseer el carácter de una aprehensión reflexiva que “toda reflexión inmanente sólo puede constatar las ‘‘vivencias’’ porque el ahí ya ha sido abierto por la disposición afectiva” (*alle immanente Refelexion nur deshalb ‘‘Erlebnisse’’ vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit erschlossen ist*).⁴² No es sólo que el encontrarse-en-un-estado-de-ánimo abre la posibilidad misma de cualquier experiencia, sino que los estados de ánimo, además, poseen una dimensión pública o social que escapa al solipsismo del sujeto privado, hasta el extremo de que los afectos del Uno llegan a moldear decisivamente las formas básicas en que al ser-ahí le concierne el mundo. La tradición del dualismo cartesiano, cuando no ha abocado en una concepción del temple como estado subjetivo de la “primera persona”, lo ha interpretado como conducta objetiva de la “tercera persona”. Sin embargo, lo que determinan los estados de ánimo, según Heidegger, no es tanto lo que hacemos como la manera en que las cosas se nos presentan. El humor, como tipo de afectabilidad, no es ni un sentimiento que se proyecta en el mundo ni meramente un tipo de comportamiento, sino más bien un componente singular de la actividad del despejamiento, de la dinámica de la aperturidad.

Tanto impregna la *Stimmung* el encuentro del ser-ahí con el mundo que a menudo se le vuelve completamente transparente e inadvertida al ser-ahí mismo. Esa misma transparencia explica también por qué la tradición filosófica la ha pasado por alto, a la vez que echa por tierra la suposición tradicional de que la claridad reflexiva y separada es la mejor forma de conocimiento. De hecho, el estado de ánimo se le manifiesta al ser-ahí primordialmente cuando no reflexiona sobre él: en el estado de ánimo, el ser-ahí queda abierto para sí mismo “antes” de todo conocer y querer, e incluso “más allá” del alcance de su capacidad de apertura. Ni es posible ponerse detrás de los estados de ánimo ni distanciarse de ellos ni aclararse sobre ellos, pues siempre nos rodean objetos que nos conciernen de algún modo concreto. Por su yección, el ser-ahí siempre está ya dado y ha de adoptar una posición respecto a lo que hay. Desde esa posición, los estados de ánimo proporcionan la base desde la que le pueden afectar los acontecimientos específicos. Hacen que las cosas se le muestren en su importancia, a la vez que le revelan cómo le va con ellas. La forma en que primigeniamente nos “encontramos” nosotros mismos y a nosotros mismos no resulta, pues, de un acto introspectivo, sino de una experiencia en el mundo por la que el ser-ahí pasa del allá de las características de las cosas y los eventos al acá de la comprensión de su propio estado. Además, el encontrarse, concretizado en un estado de ánimo en el que se da definición al mundo, hace posible la direccionalidad intencional hacia los entes.

Ahora bien, de acuerdo con el Heidegger de SZ, la forma privilegiada en que se abre el ser-ahí a sí mismo es el encontrarse de la angustia (*Angst*). De hecho, las manifestaciones de la angustia permiten acceder a la estructura unitaria del ser-ahí. La angustia disuelve la caída, abre el todo del mundo y hace al ser-ahí responsable de su libertad.

En primer lugar, la causa de la angustia no es ningún ente determinado ni determinable. En la ruptura de la normalidad cotidiana que comporta la angustia se revela la naturaleza del ser-ahí y el mundo en el que existe, esto es, el ser-ahí caído en su dependencia respecto a un sistema público de significaciones que él no ha producido, por el que, no obstante, se tiene que entender y definir a sí mismo. El ser-ahí inauténtico, con el fin de alejarse de su sentido preontológico de inhospitalidad, se autointerpreta

⁴² ST (1997) 160, GA:2 182.

asimilándose a las herramientas suministradas por lo público y a las tareas desarrolladas mediante ellas. La red de significados del plexo de conformidad de ese “mundo” es justamente lo que se quiebra en el caso de la angustia.⁴³ A diferencia del miedo (*Furcht*), ésta no brota de ningún ente intramundano relacionado con ningún propósito más o menos específico, sino que es completamente indeterminada. La angustia no es miedo reprimido, sino que el miedo es angustia enmascarada (por eso, una vez que el ser-ahí acepta la angustia, desaparece todo miedo). La indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la angustia es justo lo que disuelve toda significación. La totalidad de conformidad de lo a la mano y de lo que está-ahí se viene entera abajo y “el mundo adquiere el carácter de una completa insignificancia” (*die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit*).⁴⁴ Pero entonces es cuando se impone la mundaneidad (*Weltlichkeit*) del mundo en cuanto tal. Es en la angustia como el ser-ahí descubre el horizonte del mundo como puro horizonte ontológico-existencial. El ser-ahí angustiado ignora de dónde le viene la angustia, pero sabe en todo momento que “ningún” existente intramundano podría ser su causa. En la angustia, los objetos del mundo circundante pierden su importancia con el desplome del “mundo” mismo del ser-ahí. El sí-mismo se extraña de sus relaciones habituales con el mundo familiar (*heimlich*) y con su propio yo cotidiano. Al desfondarse todo lo que le rodea, el ser-ahí se ve envuelto por un sentimiento de extrañeza o enajenación radical: la “inhospitalidad” (*Unheimlichkeit*) del mundo. La protección y seguridad de la familiaridad cotidiana se muestran ahora ineficaces y dejan de servir de apoyo al ser-ahí. En ese sentido, la angustia significa la disolución de la caída.

En segundo lugar, la ausencia de atracción por los objetos del mundo que se da en la angustia no implica, sin embargo, la desaparición del mundo en cuanto tal. Ontológicamente, el mundo es el resultado del esfuerzo que el ser-ahí efectúa por insertar sus encuentros con los entes dentro de y en conformidad con unas mallas de sentido. La angustia, al desvelar la falta de base del mundo y del ser-en-el-mundo del ser-ahí, implica una perturbación total, pero no por exhibir su insignificancia deja el mundo de constituir un todo referencial. Lo que ocurre es que ese horizonte de sentido se retira del ser-ahí. No hay posibilidades que soliciten al ser-ahí. En vez de que el ser-ahí avance hacia el futuro utilizando herramientas para algún fin, la absorción sencillamente cesa. Para el ser-ahí angustiado, así pues, los roles sociales adquiridos y los propósitos y metas de sus afanes diarios cobran inusitada distancia. Tanto ellos como el todo de referencias del mundo en que se insertan semejan meros constructos, pura *illusio*. No es que el ser-ahí deje de percibir un sistema global de funciones y herramientas y de creencias y valores, sino que éste resulta despojado de su relación esencial con el ser-ahí del caso, el cual ahora no halla motivos para usarlo. Pero, cuanto más desaparecen del campo de atracción de la cura los objetos intramundanos por efecto de la angustia, más aflora al primer plano la presencia del mundo como horizonte en blanco. El ser-ahí se aleja de las cosas y contempla el mundo en su mundaneidad (*die Welt als Welt*). La angustia le coloca ante la mundaneidad del mundo en su estado puro, justamente porque ésta es su verdadera fuente. En la angustia, ciertamente, lo amenazador no está determinado por “nada” especificable dentro del mundo, porque no es ningún ente a-la-mano o ante-los-ojos, como ocurre con el miedo. Tampoco se aproxima desde ninguna dirección espacial, porque “ya está ahí” y “en ninguna parte”.

⁴³ “... La angustia trae al ser-ahí de vuelta de su cadente absorberse en el ‘mundo’. La familiaridad cotidiana se derrumba” (*Die Angst ... holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‘Welt’ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen*) (ST (1997) 211, GA:2 251).

⁴⁴ ST (1997) 208, GA:2 247.

Su indeterminación e ilocalización muestran, precisamente, que lo que amenaza al ser-ahí no son tales o cuales cosas del mundo, sino el mundo mismo. Al borrarse la presencia de los entes singulares, salta en la angustia al primer plano lo que en la inmediatez cotidiana queda relegado al fondo: la inminencia de la mundaneidad del mundo, esto es, de la posibilidad misma de la aparición y desocultación de todo ente, que se experimenta como radicalmente cuestionada de por sí. El extrañamiento de la angustia corta la voz al discurso cotidiano, que por naturaleza versa sobre las cosas, dejando que irrumpa la pura mundaneidad, a cuya vasta exterioridad se ve entregado sin defensa el ser-ahí y que se experimenta como el hecho insuperable de su desnudo ser-en-el-mundo, de la contingencia radical de su existencia finita. Así pues, la angustia abre la posibilidad de la experiencia de la diferencia ontológica como experiencia de relación con el todo.

En tercer lugar, la angustia hace posible la verdadera libertad, que se entiende como la responsabilidad que el ser-ahí posee de hacerse a través de elecciones entre sus posibilidades. Es cierto que la libertad (*Freiheit*) del ser-ahí es nula en lo referente a la condición humana. Contra los postulados de la doctrina tradicional del libre albedrío, en SZ la libertad no puede ni liberar al ser-ahí de su facticidad ni ayudarlo a forjarse un destino superior. El ser-ahí sólo experimenta la libertad cuando su conciencia de la irreductibilidad de la realidad última de la existencia se le impone de tal forma que se ve emplazado a elegir entre la aceptación de su finitud o la ilusión acerca de su propio destino. La condición humana viene marcada, así, por una doble determinación, la que le deviene de su estado de arrojada en la existencia, por un lado, y de la nada de su ser-para-la-muerte, por otro. Ante ella, por tanto, sólo caben las dos actitudes básicas de la autenticidad y la inautenticidad. La verdadera libertad consiste en la “resolución” a hacerse cargo del propio ser finito y en la exclusión de toda ilusión sobre el valor de la existencia. En última instancia, es libertad-para-la-muerte (*Freiheit zum Tode*). La existencia resuelta, fruto de la experiencia de la angustia, sabe que el mundo es nulo porque es una construcción del ser-ahí, que también es nulo. La libertad de la existencia auténtica es la libertad del desprendimiento y la renuncia de sí, dispuesta a abandonarlo todo en cualquier momento. No por ello es una libertad que se libra del mundo, sino sólo del dominio del Uno, pero eso mismo es lo que hace libre al ser-ahí para ver el mundo como el horizonte inhóspito que realmente es y apreciar la existencia fáctica con todas sus posibilidades yectas. El ser-ahí resuelto llega a ser, así, libre-para-su-mundo (*frei für seine Welt*). La existencia resuelta es tan nula como la existencia cotidiana, con la diferencia de que la primera acepta esa negatividad. Nada puede hacer el ser-ahí para levantarse sobre su condición finita. No obstante, las posibilidades del ser-en-el-mundo siguen estando “ahí” para el ser-ahí auténtico, llamándolo al ejercicio responsable de su libertad en el plano de la acción particular.

La angustia es, por todo ello, el sentimiento de la verdadera situación original del ser-ahí, de su “falta de paradero” en un mundo en el que se halla ya inmerso para realizar su proyecto de existencia, sin haberlo elegido y sin poder dejar de hacerlo. La angustia es angustia “ante” algo y “acerca de” algo. Según hemos visto, el ante-qué (*wovor*) de la angustia es el mundo en cuanto tal (*die Welt als solche*). En el fenómeno de la angustia, ciertamente, la multitud de entes con los que el ser-ahí trataba en la disipada actividad de la cotidianeidad caída se vuelven “insignificantes”, para irrumpir con toda su crudeza, en lugar de ellos, el puro horizonte del encuentro entre el ser-ahí y los entes en cuanto tal, precisamente el horizonte sobre el que se alza la dimensión existencial del ser-ahí y que sobresale ahora completamente indeterminado. El acerca-

de-qué de la angustia (*worfüür*) es, sin embargo, el ser-ahí mismo. La angustia no recae sobre tal o cual potencialidad particular del ser-ahí, sino que afecta a todas sus modificaciones y relaciones en general. El ser-ahí entero se angustia acerca de sí mismo por la insignificatividad de su mundo, llamado como está a ser lugar de apertura, iluminación y manifestación. Como resume Richardson, “el ser-ahí se angustia ‘‘acerca de’’ sí mismo en cuanto que (ser-en)-el-mundo y se angustia ‘‘por’’ sí mismo en cuanto que ser-(en-el-mundo)”.⁴⁵ Es decir, el ser-ahí se angustia de su poder-ser-en-el-mundo en general: si el ante-qué (*wovor*) de la angustia es la mundaneidad del mundo, su por-mor-de qué (*wofür*) es él mismo. Con ello, el *Wovor* y el *Wofür* de la angustia se confunden: el ser-ahí se angustia “ante” su ser-en-el-mundo y “por mor” de él. La angustia impulsa al ser-en-el-mundo a dejar de perderse entre las cosas circunmundanas y pone en suspenso el juego del mundo circundante. El recurso al discurso se ve vedado por su debilidad a la hora de desviar la atención del ser-ahí hacia el dominio de lo familiar, que ha perdido ya su consistencia. Ese mismo impulso, por consiguiente, genera el aislamiento radical del ser-ahí, de quien se adueña una soledad mayor cuanto más le desaparece toda posibilidad de distracción en los entes. Borradas las referencias intramundanas, la angustia singulariza doblemente al ser-ahí: rompe sus lazos con los demás seres-ahí y separa al individuo de sus relaciones familiares con el mundo, haciéndole confrontar el nudo “hecho” (*Da□*) del mundo y de su sí-mismo. Ello le permite por vez primera librarse del yugo del impersonal gregario y contemplar la verdadera opción de su existencia: la posibilidad del ser-él-mismo. La angustia deja entonces al ser-ahí verdaderamente libre para elegirse y aprehenderse a sí mismo como lo que es, experimentando, contra el inmovilismo de la caída en la presencia, lo inquietante e impermanente del mundo y, contra la sumisión al imperio del Uno, su propia libertad. Por eso, la angustia es a la vez angustia del mundo y angustia ante la libertad. No es que la angustia sea una elección en sí misma, sino que abre las posibilidades más originales del ser-ahí al retirarle todo aquello en lo que se encontraba disperso y darle libertad para elegir entre sí mismo (la autenticidad) y la negación del sí-mismo (la inautenticidad).⁴⁶

No obstante, el aislamiento del ser-ahí, que descubre en la angustia su condición original, no se debe entender como una forma del solipsismo idealista, porque lo que el ser-ahí se encuentra no es en absoluto un sujeto sin mundo, sino su puro ser-en-el-mundo. La angustia es la experiencia del puro extrañamiento, la experiencia de que la verdadera fisonomía del horizonte del mundo es radicalmente diferente de la que se experimenta en la vida diaria. En la angustia se alza ante el ser-ahí un mundo profundamente inquietante (*unheimlich*), en el que está abocado a vivir sin poder sentirse en casa. La experiencia concreta de la angustia inquieta la hipnótica placidez de la vida cotidiana del ser-ahí al inducirle a reconocer que el puro habitar en lo óntico no es su verdadera morada. Le descubre el mundo en su inhospitalidad esencial, así como la fundamental fragilidad de su propio ser. A pesar de su inevitable pérdida en la cotidianidad, sin embargo, el ser-ahí tiene a su alcance también la posibilidad de retomarse a sí mismo en su radical finitud. La condición original de extrañamiento se impone, como verdadera forma de ser-en-el-mundo, sobre la paz y la seguridad del mundo pequeño que el ser-ahí se había edificado al abrigo de la desnudez de la pura mundaneidad.

⁴⁵ Richardson, W. J., op. cit., p. 73.

⁴⁶ “La angustia revela en el ser-ahí ... su ‘‘ser libre para’’ la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre las manos” (*Die Angst offenbart im Dasein ... das ‘‘Freisein für’’ die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens*) (ST (1997) 210, GA:2 249-250).

Ante la irrupción de la angustia, el ser-ahí se puede conducir de cuatro maneras básicas en lo que se refiere a la secuencia de su reacción: la primera es el embozo de la angustia que se da en la cotidianidad cadente, cuando el ser-ahí se comporta de acuerdo con el Uno desde la absorción en las cosas mediante acciones y elecciones rutinarias con las que se encuentra *zu Hause*; la segunda de ellas se corresponde con la mistificación de la angustia, cuando el ser-ahí la desvía hacia el miedo al contemplar la cara amenazante de las cosas particulares; la tercera es la emergencia misma de la angustia, cuando el ser-ahí del caso llega a sobrecogerse con perplejidad ante su falta de morada y ante la irrupción de la mundaneidad de un mundo que ha dejado de funcionar para él, con la subsiguiente necesidad de tener que decidir entre afrontarlo o escapar; y la cuarta acaece con la aceptación auténtica de la angustia, cuando el ser-ahí consigue al fin liberarse del miedo y se determina a responder a la singularidad de su situación zafándose del “mundo” tejido por el Uno. Entonces se produce la aceptación de su propia libertad y de su ser-en-el-mundo al responder el ser-ahí a la responsabilidad de hacerse-cargo-de-sí-mismo (*Überlassenheit*). La huida y la aceptación de la angustia determinan, pues, la autenticidad o inautenticidad de la existencia. No obstante, el mero sentir la angustia no es por sí solo suficiente para explicitar todas las implicaciones del fenómeno ni para sustraerse de la atracción de lo público. Para dar el paso a la autenticidad, el ser-ahí ha de comprometerse consigo mismo en el plano existencial, en su situación concreta, a tomar libremente la responsabilidad de sí mismo haciéndose cargo de su ser-en-el-mundo. El hacerse-cargo-de-sí supone hacerse cargo tanto de la inhospitalidad como de la libertad de su ser-en-el-mundo.

Finalmente, en la angustia se revela la nada (*das Nichts*). Cuando la angustia arrebatada al ser-ahí, siempre lo hace por un motivo nulo, porque su auténtico enfrente es la nada. Esta nada no es la de la mera nulidad del pecador ante Dios, como en el caso de Kierkegaard y de toda la tradición cristiana, en la que la miseria del pecado queda borrada por la remisión de las culpas y la inanidad del hombre termina nivelada ante la perspectiva de la salvación. Mientras que la angustia en Kierkegaard es un drama del espíritu ante la experiencia del pecado, en Heidegger es la revelación objetiva de la nulidad originaria como situación última del ser-ahí. La angustia es la apertura que acompaña al sentido preontológico que el ser-ahí posee de no ser él la fuente de significados con que se entiende a sí mismo. Como escribe Dreyfus, “en la angustia, el ser-ahí descubre que no tiene significado ni contenido en sí mismo; nada lo individualiza sino su yección vacía”.⁴⁷ La angustia del ser-ahí ante el mundo es la angustia del ser-ahí ante la nada de su soledad e indefensión en el mismo. En la angustia, al ser-ahí no sólo se le caen de las manos los entes intramundanos en los que suele zambullirse regularmente, sino que tampoco puede solicitar ya nada en concreto de los otros seres-ahí.⁴⁸ Las cosas se escapan y el ser-ahí queda “flotando en un puro ser vacío de todo ente, sin asidero alguno”.⁴⁹ Esta pérdida de los entes es el fenómeno de la “nada”. La experiencia de la nada del mundo propiciada por la angustia pone al ser-ahí, ante el “ser” (en sentido verbal) en detrimento de los “seres” (en sentido nominal). Por eso, según explica Zubiri, “la patencia de la nada es ... la patentización del ser”.⁵⁰ Esa patencia fuerza al ser-ahí a enfrentarse con su propio ser. Deja de interpretarse a sí

⁴⁷ Dreyfus, H. L., op. cit., p. 180.

⁴⁸ “El ‘mundo’ ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros” (*Die ‘Welt’ vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mit-dasein Anderer*) (ST (1997) 210, GA:2 249).

⁴⁹ Zubiri, Xavier: “Cinco lecciones de filosofía” (Soc. Est. y Publ., Madrid, 1963); p 277.

⁵⁰ Íd.

mismo según los patrones de la interpretación pública y se reconoce como “singularizado en la singularización” (*vereinzelt in der Vereinzelung*) de la facticidad de su yección, abriéndose así la puerta hacia la autenticidad de su poder-ser-propio. Es libre de elegir, entonces, entre “empuñarse a sí mismo” (*Sich-selbst ergreifen*) en la autenticidad de una vida propia o abandonarse a la condición errática del vivir inauténtico. Es la angustia lo que revela las posibilidades elementales de la propiedad e impropiidad, es decir, de la huida del ser mediante la búsqueda de algún ente que sea virtualmente capaz de salvar al ser-ahí de su angustia o del mantenerse en la experiencia de la nada para patentizar constantemente el ser. La huida del ser es característica de la existencia inauténtica y la patentización del ser es lo propio de la existencia auténtica. Incidir en esta segunda posibilidad será, según el Heidegger de SZ, el objetivo y misión de la verdadera filosofía.

En definitiva, lo que se le abre en la angustia al ser-ahí es su propia nada.⁵¹ La angustia es, en SZ, una angustia ante la nada “de algo”, de las cosas, de mi figura de mundo y de mi mismo “mundo”, y no todavía una angustia ante la nada “en sí” como velo del ser, según la abordará más tarde Heidegger en *Was ist Metaphysik?*(WM). Y la libertad que se abre en la angustia es la libertad de empuñarse y cargar con la nulidad. Con todo ello, a lo que la angustia apunta es a la huella del “abandono” o “entrega” (*Überlassenheit*) a sí mismo que, de manera tan distinta al posterior “desasimiento” o “serenidad” (*Gelassenheit*), socava al ser del ser-ahí.

2.1.1.4. El ser-para-la-muerte, rúbrica de la finitud del ser-ahí

El planteamiento del problema de la muerte en SZ difiere notablemente del tratamiento que del mismo efectuaba el pensamiento clásico. La interpretación clásica de la muerte, cuyo ejemplo paradigmático podría ser la muerte de Sócrates,⁵² se puede resumir en los siguientes puntos.⁵³ En primer lugar, la muerte se concibe en general como la separación del cuerpo y el alma (*eine Trennung der Seele vom Leibe*), según el modelo de la *corruptio* o descomposición de un compuesto en sus partes integrantes. En segundo lugar, la muerte del hombre se entiende en el contexto global de la decadencia de los seres vivos (*Untergang des natürlich Lebendigen*), porque al hombre se le entiende en lo que tiene de común con los animales y plantas. En tercer lugar, la muerte se considera como un evento (*Geschehnis*) que pone fin al discurrir de la vida, limitando la línea del tiempo de la existencia y llevándola a su término. Y, en cuarto lugar, la muerte se interpreta como un acontecimiento futuro aún por suceder (*noch ausstehend*) del que surge la pregunta de qué habrá “después” de ella.

En contraste con la visión tradicional, el análisis de Heidegger parte de un *Standpunkt* y piensa según un *Methode* totalmente diferentes, efectuando un paso de una interpretación óptica de la muerte a una interpretación ontológico-existencial.⁵⁴ Primero, no se contempla al hombre en su composición sustancial sino en la unidad inmediata de su aparecer: la muerte no separa sino que recoge al hombre en su totalidad, siendo “la

⁵¹ “La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al ser-ahí en su “fundamento”” (*Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem “Grunde” bestimmt*) (ST (1997) 327, GA:2 409).

⁵² Cfr. Platón: “Eutifrón”, “Apología”, “Critón” y, sobre todo, “Fedón”.

⁵³ Cfr. Demske, J. M.: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger* (Verlag Karl Alber, Symposium 12, Freiburg-München, 1963; reimpr. 1979); p. 15.

⁵⁴ Cfr. *id.*, p. 16.

posibilidad extrema de la existencia” (*die äußerste Möglichkeit der Existenz*), de la que dependen todas las demás posibilidades. Segundo, no se piensa a la muerte *metaphysisch* sino *phänomenologisch*, lo que significa que se pasa de verla desde el modelo de los fenómenos naturales a considerarla como algo que “se muestra” en la capacidad humana de comprender ontológicamente. El *Sein zum Tode* que es el hombre no se debe tratar en lo que le asemeja a animales y plantas, sino en aquello que le es más propio. Tercero, la muerte ya no es un acontecimiento con el que se acaba el vivir sino “una determinación ontológico-existencial de la existencia” (*eine existenzial-ontologische Bestimmung der Existenz*): no es algo que ocurra al final de la línea del tiempo de la vida humana, sino más bien algo que está ya siempre presente como *Konstitutivum* de la existencia. Y, cuarto, esta concepción de la muerte se efectúa *nach rückwärts*, es decir, remontándose desde la muerte hacia la vida: la muerte es una determinación de la existencia que, por ser la posibilidad extrema del ser-ahí, está presente en todas sus dimensiones como una “inminencia” y que repercute tanto en la vida que no se puede preguntar qué es lo que hay “después” de ella.

En SZ, Heidegger parte de la comprensión cotidiana de la muerte. No pretende con ello reproducir meramente la tradición ascética del *memento mori*, sino superarla mediante la descripción fenomenológica de las diferentes formas en que el fenómeno de la muerte afecta a la existencia del ser-ahí. La muerte no es el simple final de la vida, sino el ser-para-el-fin, que palpita siempre dentro de la vida misma. La muerte es la posibilidad que nos espera desde la misma cuna y que nadie puede materializar por nosotros. La muerte es el final de toda relación. Fin de todo cuidado, de todo comprender, encontrarse y habla, no es un simple suceso en el tiempo sino el final del tiempo. El flujo irreversible del tiempo hace del ser-ahí ya siempre un ser-para-la-muerte que no puede, por eso, descansar en el tiempo tal y como se demoran las cosas. Por eso, cuando el ser-ahí se atreve a contemplar realmente su propia muerte, se revela a sí mismo como un evento finito del ser y alcanza la máxima transparencia respecto de sí. La muerte aísla definitivamente al ser-ahí y es su límite absoluto. Permite a éste experimentar la totalización del tiempo justo porque se lo define, porque se lo determina al limitárselo.

De acuerdo con la exposición que efectúa Demske del ser-para-la-muerte en SZ,⁵⁵ el ejemplo clásico de un enunciado lógico determinado es: *omnis homo est mortalis*. Sin embargo, ningún análisis formal puede agotar la profundidad de esa afirmación, porque su contenido es más radical que su forma. Formula una intelección (*Einsicht*) que ha dominado la autocomprensión del hombre desde los inicios del pensamiento filosófico occidental: el conocimiento de la propia mortalidad. De hecho, en los primeros filósofos griegos ya afloraba esa intelección, de manera incipiente en la meditación de Tales y Anaximandro sobre la generación y corrupción de todas las cosas, de forma más explícita en diferentes fragmentos de Heráclito⁵⁶ y en la frecuente denominación de los hombres como “los mortales” (*hoi brotói*) en Parménides, por ejemplo. La metafísica clásica ha entendido el enunciado en cuestión como una afirmación esencial (*Wesensaussage*) acerca del hombre, aunque principalmente en el sentido general y abstracto de: “todos los hombres” son por esencia mortales. Ha sido la filosofía de la

⁵⁵ Cfr. *id.*, pp. 19-75.

⁵⁶ Cfr., por ejemplo, el fragmento 21: “Todo lo que vemos despiertos es muerte”, o el 48: “El nombre del arco es Vida, pero el de su obra es Muerte”.

existencia la que ha vinculado su significado al hombre singular y concreto, esto es, dándole el sentido de: “cada hombre” es mortal (e incluso “yo” soy mortal). Kierkegaard, de hecho, incide en el profundo carácter personal de la muerte. Sin embargo, ha sido Heidegger quien ha puesto verdaderamente en marcha la reflexión sobre los rasgos (*Züge*) concretos de la existencia humana, dándole un nuevo acento a la afirmación de la mortalidad del hombre (*die Sterblichkeit des Menschen*) al entenderla así: cada hombre “es” (y yo “soy”) mortal. Con esta interpretación, el centro de la intelección se desplaza del “yo” al “soy”. Así, la mortalidad pertenece al “ser” del hombre, o sea, es una forma de ser (*Seinsweise*) de la existencia. Todos y cada uno de los hombres “existen” como mortales. Y el hombre concreto “es” este ser mortal (ser-para-la-muerte). La muerte se coloca, de esta forma, en el corazón de la problemática filosófica de la existencia, del ser del hombre e incluso del ser en general.

Se da una fuerte ligazón en el pensamiento de Heidegger entre el problema de la muerte y los problemas de la existencia y del ser. Es cierto que la muerte no es el tema principal del camino del pensar de Heidegger: en los primeros escritos es el hombre (*Dasein*) y en los últimos el ser (*das Sein*). No obstante, la muerte es una temática asociada sin la que resulta imposible desarrollar los problemas del hombre y del ser. No es una cuestión lateral, sino parte esencial de la preocupación central de Heidegger, que radica, como es sabido, en el problema del ser y de la referencia del hombre al ser. De ahí se implica una dualidad: de un lado, el pensamiento heideggeriano sobre la muerte sólo se puede comprender en relación con el problema del hombre y del ser; de otro, el pensamiento heideggeriano sobre el ser y los hombres sólo se puede entender considerando también el problema de la muerte. Ambas esferas de problematicidad, pues, se aclaran mutuamente: el tema principal es la pregunta del ser y de la existencia, desde la cual se explica el problema de la muerte, pero es ésta última la que perfila y agudiza a la primera. En SZ, la muerte es el *Ganzheitsexistenzial* del ser-ahí, es decir, aquello que determina y comprende la totalidad de la existencia humana: en su última posibilidad, el *Dasein* no es sino *Sein zum Tode*. No obstante, en el análisis ontológico de la muerte efectuado en SZ queda un residuo de todo punto indisponible, pues ante la muerte el ser-ahí no puede jamás encerrarse completamente en sí mismo, sino que permanece abierto a otro, al ser en última instancia.

Los resultados principales del análisis heideggeriano de la muerte en SZ se pueden sintetizar, en estos siete pasos.⁵⁷ Primero, la función de la consideración de la muerte es la de garantizar la totalidad del análisis de la temporalidad del ser-ahí. Segundo, la muerte, como *Existenzial*, es la posibilidad “más propia” (*eigenste*), “carente de referencia” (*unbezügliche*), “insuperable” (*unüberholbare*), “cierta” (*gewi□e*) e “indeterminada respecto a su ‘cuándo’ ” (*hinsichtlich seines ‘Wann’ unbestimmte*) del ser del ser-ahí. Tercero, el ser-para-la-muerte inauténtico (*uneigentlich*) consiste en huir ante ella eludiéndola. Cuarto, el ser-para-la-muerte auténtico (*eigentlich*) consiste en el “precursar la muerte” (*das Vorlaufen in den Tod*) como comportamiento (*Verhalten*) que asume la posibilidad de la muerte como posibilidad inminente. Quinto, la aplicación óptica (*existenziell Vollzug*) del ser-para-la-muerte auténtico, cuya posibilidad se señala mediante el fenómeno de “la llamada de la conciencia” (*der Ruf des Gewissens*), consiste en la “resolución precursante” (*die vorlaufende Entschlossenheit*) de la muerte. Sexto, el sentido ontológico del ser-para-la-muerte es la temporalidad (*Zeitlichkeit*), cuya tridimensionalidad extática se

⁵⁷ Cfr. Demske, J. M., op. cit., pp. 73-74.

corresponde con la triplicidad de la estructura de la resolución precursante: la “anticipación de la muerte” (*Vorlaufen in den Tod*), la “resolución ante la deuda propia” (*Entschlossenheit zur eigenen Schuld*) y la “llamada a la situación” (*Vorruf in die Situation*), hasta el punto de que la historicidad (*Geshichtlichkeit*) del ser-ahí consiste en que existe como “ser-para-la-muerte temporal y situado” (*zeitliche gebürtige Sein zum Tode*). Y, séptimo, el análisis del ser-ahí contiene una duplicidad en la medida en que se muestra tan “inauténtico” en cuanto que filosofía heroica y trágica del hombre como “auténtico” en cuanto que preparación para una ontología del ser, duplicidad que se funda en la propia intención de Heidegger de fundamentar ónticamente la ontología: la separación entre lo óntico y lo ontológico (*die Spannung zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen*) se muestra en toda su crudeza en el análisis de la muerte, pues ésta se puede interpretar, de una parte, como ocasión (*Anlass*) para una autarquía cerrada del ser-ahí o, de otra, como condición (*Bedingung*) de posibilidad de un auténtico mantenerse abierto el ser-ahí como *In-der-Welt-sein*. De esta manera, la muerte se revela como óntico-ontológica, ya que es “otro” no disponible (*unverfügbar*) del ser-ahí a la par que una estructura existencial del mismo; y, como a Heidegger sólo le interesa la estructura ontológico-existencial de la muerte, no se decide nada sobre la cuestión del ser-en-la-muerte (*Im-Tode-sein*) como pregunta puramente óntica.

Por una parte, el análisis de la muerte revela la existencia auténtica en tanto que capaz de soportar la muerte como aquella permanente posibilidad por la cual ese soportar rechaza la mera aceptación de la propia yección en la mediocridad para llamar al ser-ahí a la situación singular de su ser fáctico en el mundo. Permite, además, mirar en la estructura más íntima y el sentido más inmanente del ser del ser-ahí: la temporalidad tridimensional. Proporciona, en suma, la comprensión existencial de la finitud del ser-ahí (*das existenziale Verständnis der Endlichkeit des Daseins*), toda vez que ésta última se señala existencialmente como *Sein zum Ende*, el cual encierra en sí la deuda (o culpa) de la yección (*die Schuld der Geworfenheit*) y la caída del ser-cabe los entes intramundanos (*das Verfallen des Sein-bei innerweltlichem Seienden*). Que el ser-ahí es finito no significa en sentido existencial, pues, que está limitado en su conocer, querer, actuar o proceder, ni que está reducido por el espacio y el tiempo, ni que es un ser creado o contingente, sino que existe como un ser-para-la-muerte con una estructura temporal tridimensional.

Por otro lado, el análisis de la muerte va referido al ser del ser-ahí y a la pregunta por el ser. En la misma medida en que revela a la muerte como “la posibilidad de la imposibilidad de la existencia” (*die Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz*), o sea, de la imposibilidad de todo comportamiento o encuentro con los entes intramundanos, la muerte manifiesta también la posibilidad de la desaparición total de todos esos entes, con lo que el pensar, por decirlo así, enfoca la nada (*das Nichts*), aunque nunca, como sabemos, en el sentido de una nada vacía total (*nihil absolutum*) sino en el de la nada de los entes intramundanos “a la mano” (*das Nichts von Zuhandenem*). Esta nada de los entes intramundanos, sin embargo, restituye la mirada entera sobre el ser en cuanto tal. De este modo, el análisis de la muerte no es sino un primer paso hacia el ser mediante el rodeo (*Umweg*) de la nada.

Estas dos consecuencias del análisis de la muerte, a saber, la captación de la finitud existencial del ser-ahí y la apertura de la mirada al ser aún velado por la nada, serán dos indicadores del desarrollo posterior del pensamiento heideggeriano por la importancia que la finitud del ser-ahí tiene para la pregunta por el sentido del ser y para

el sentido del ser mismo. La tarea principal de SZ, sin embargo, es la elaboración de la condición (*Voraussetzung*) de la pregunta por el ser, para lo que Heidegger desarrolla un análisis del ser-ahí como *tópos* de la pregunta del ser y de su comprensión preontológica. La estructura finita del ser-ahí, que es de alguna manera capaz de comprender al ser y de preguntarse por su sentido, es lo que hace surgir la pregunta por el significado que para el mismo sentido del ser conlleva el que un ente temporal finito se haga la pregunta por el ser. Pero a esa pregunta le precede otra: ¿cómo se relacionan entre sí la finitud del ser-ahí (*die Endlichkeit des Daseins*) y su comprensión del ser (*sein Seinverständnis*)? Es a esta segunda pregunta a donde apuntarán los posteriores escritos de los años 1929-1930 (WG, WM y WW), los años del viraje. Aun así, la importancia del análisis del ser mortal de SZ estriba, sobre todo, en que nos permite entender cómo en la muerte se abre la posibilidad del ser auténtico del ser-ahí, el cual se revela merced a ella en sus tres dimensiones de ser-para-la-muerte, deuda existencial y existencia en una situación (dimensiones que van ligadas, respectivamente, a los éxtasis temporales del futuro, pasado y presente, a la vez que modifican el sentido de las estructuras existenciales de la existencia, la facticidad y la caída).

Como bien explica Richardson,⁵⁸ si el análisis de la cura (lo que da unidad al ser-ahí) ya mostraba, aunque de manera inicial y negativa, que el ser-ahí “no” es, por su yección, el fundamento de su propio ser, el análisis de la muerte (lo que da la totalidad del ser-ahí), en cuanto punto más allá del cual el ser-ahí ya no existe (*nicht-mehr-dasein*), revela, de modo terminal y positivo, la completitud de su finitud. Efectivamente, el ser-ahí se caracteriza por su ex-sistencia, es decir, por su extática dirección hacia el ser. Él mismo “es” su propia potencialidad, existe en posibilidades. Como ya es lo que puede ser, es también lo que todavía no es. Su potencialidad incluye la de su fin, que penetra así en toda su existencia, y por eso el ser-ahí es en esencia un *Sein-zum-Ende* o, lo que es lo mismo, un *Sein-zum-Tode*. En palabras de Heidegger: “La muerte es una manera de ser de la que el ser-ahí se hace cargo tan pronto como él es” (*Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist*).⁵⁹ El fin del ser-ahí, que es la muerte, es, así pues, un límite que marca al ser-ahí no sólo al término de su proceso existencial, sino que le señala desde el principio como potencialidad limitada. La muerte posee una clara preeminencia como posibilidad más propia (*eigenste*) (sin sustitución posible), exclusiva (*unbezügliche*) (completamente aislada) y última (*unüberholbare*) (imposible de sobrepasar) del ser-ahí. La muerte, en suma, pone punto final a todas las posibilidades del ser-ahí, pues es la potencialidad que éste tiene de una negación de sí mismo, o sea, de un no-ser o una negatividad intrínseca a su ser mismo. Es el “sello” de la finitud del ser-ahí.

En verdad, la existencia del ser-ahí, que con el transcurrir del tiempo experimenta toda suerte de incertidumbres, ha de atravesar necesariamente la dificultad máxima: el “gran pasar” que es la muerte. Experimentando incesantemente pequeñas despedidas que afectan a su pasado, presente y futuro, el ser-ahí es señaladísimamente un ser temporal porque tiene experiencia privilegiada de su ser-mortal. Su temporalidad posee, así, el doble aspecto del abrir y del cerrar, esto es, del ser-posible y del ser-para-la-muerte. La objetivación que caracteriza a la investigación metafísico-científica del ser humano, sin embargo, responde a una tendencia elemental del ser-ahí a eludir la cara inquietante de su temporalidad y a entenderse a sí mismo como una cosa entre las cosas. La proclividad del ser-ahí a dejarse arrastrar hacia las cosas se mantiene también en la

⁵⁸ Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 74-76.

⁵⁹ ST (1997) 266, GA:2 326.

pregunta por el sentido del existir, que se busca como algo ya dado ante-los-ojos en el mundo, cuando no allende-los-ojos en un más allá inaprehensible. El sentido se convierte, pues, en algo fijo, a lo que el ser-ahí puede aferrarse y desde donde puede orientarse, trastocando de este modo el carácter profundamente temporal de su existencia, como si el sentido, siempre por esenciarse en el ser-ahí, fuese algo ya acabado. Pero la pregunta del sentido no pertenece en realidad al ámbito teórico, sino que la plantea la conciencia moral práctica del ser-ahí. Como hemos visto, el ser-ahí sale de su aplanamiento en el *iron cage* de la presencia para recuperar su verdadero relieve temporal cuando, en la afección fundamental que es la angustia, la conciencia le propone la cuestión del sentido de su existencia justo en el momento en que entra en crisis el sentido de su existir familiar en el mundo. La misma inhospitalidad del mundo que se experimenta en la angustia saca también a la luz la posibilidad extrema (*äußerst*) y más peculiar (*eigenste*) de la existencia, la muerte, que le permite ver la totalidad de su ser. No es ésta una posibilidad en el sentido de una “categoría” de lo ante-los-ojos, sino en el de un “existenciario” del ser-ahí.

Si el ser-ahí es poder-ser (aunque en el sentido de que su ser abarca las posibilidades “como posibilidades”, y no necesariamente en cuanto que hechas realidad), entonces contiene también la nota del “aún no” (*Noch-nicht*), es decir, de una falta o una ausencia que, sin embargo, pertenece de manera esencial a su propio ser: “El “aún-no” que falta en un sentido hasta el punto de estar más allá del *Dasein* o de no ser aún real es en otro sentido lo que el *Dasein* es o lo que el *Dasein* llega a ser”.⁶⁰ No puede entenderse su falta, pues, como lo que resta en la adición de las partes de un conjunto, sino más bien como lo que está todavía por desplegarse en un proceso de desarrollo. El *Noch-nicht* es un constituyente básico del *Dasein* como ser que es de posibilidades: el ser-ahí ya es también lo que “aún no” es.

Con la muerte, sin embargo, el “aún-no” del ser-ahí queda liquidado (como también todas sus posibilidades), pues “ya no” le queda ningún aún-no aguardándole como posibilidad en el tiempo, sino que él mismo cesa de ser, esto es, se convierte en un ya-no-más-ser-ahí (*Nicht-mehr-dasein*). Como es un ser finito y esencialmente temporal, la muerte (el fin de su ser-en-el-mundo) es aquel límite que el ser-ahí no puede jamás traspasar. Y en esta limitación se revela, justamente, su ser en su totalidad. La posibilidad de la muerte se descubre entonces como definitiva, última y verdaderamente “final”. Lo que en las otras posibilidades del *Dasein* era el “no” parcial del aún-no, en la posibilidad necesaria, extrema, irrebalsable e inminente de la muerte es el “no” absoluto del ya-no-más. Ahora bien, si el límite de la muerte proporciona la posibilidad de captar la totalidad del ser del ser-ahí, el ser-ahí ha de ser estructuralmente un ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*). Pero, por ese mismo límite, la transición del ser-ahí al ya-no-ser-ahí que comporta la muerte ha de caer, como frontera insondable, fuera de la experiencia directa del *Dasein* (como ya habían afirmado Lucrecio y Epicuro). Paradójicamente, por tanto, aquello que posibilita la comprensión de la totalidad del ser del ser-ahí es aquello que se rehúsa a toda experiencia directa. No es posible acudir aquí al rodeo de la experiencia de la muerte de los otros, pues la experiencia de la “pérdida” de otra persona no es ni mucho menos convalidable con la de la pérdida del propio ser, sobre todo porque toda experiencia sólo es susceptible de serlo “dentro del mundo”, mientras que el *Dasein* muerto es un *Nicht-mehr-in-der-Welt-sein*. Cada ser-ahí debe morir su propia muerte.

⁶⁰ Cohn, P., op. cit., p. 89.

En cualquier caso, la muerte es una posibilidad única y eminente entre todas las demás posibilidades. No es la posibilidad “cerrada” de lo a-la-mano ni de lo ante-los-ojos, sino la posibilidad específicamente “abierta” del ser-ahí. Tampoco es para éste meramente algo “aún-no-ante-los-ojos”, sino una “inminencia” (*Bevorstand*) irrebasable. El ente referencial y des-alejador por excelencia que es el ser-ahí no puede alejar de sí la inminencia de la muerte, cuya certeza no resulta minimizada en absoluto por la indefinición de su cuándo, sino que se cierne permanentemente sobre él como aniquilación de todas las relaciones del ser-en-el-mundo, con cuya cancelación se transforma eventualmente en un ser “irreferente”. El ser-ahí (el “estar”), es siempre posibilidad, pero ésta sólo adquiere carácter de propio cuando se precursa de manera continua la señalada posibilidad de la muerte. Entonces, la posibilidad, que es el ser-ahí mismo, llega hasta su propio fondo y se convierte en una inconmensurable imposibilidad que le impide permanecer indefinidamente como poder-ser determinado. La posibilidad que es el ser-ahí en cuanto poder-ser se origina en una imposibilidad última que no es posibilidad alguna para ninguna forma de poder-ser.

Esta posibilidad extrema es precisamente aquello que cotidianamente sortea el ser-ahí mortal. Su visión de la muerte se amolda de manera regular a los cánones de la visión pública con que el Uno interpreta el fenómeno en los siguientes términos: “uno también se muere por último alguna vez; por lo pronto, sin embargo, uno se mantiene a salvo”. Con el “uno se muere” (*man stirbt*), la muerte se desplaza desde la particularidad concreta de “mi” muerte a una generalidad tan amplia que termina por no ser de “nadie” (*niemand*), de modo que se soslaya el carácter profundamente personal de la muerte del *Dasein* del caso. Y, lo que es más importante, desaparece también la consideración del fenómeno como algo inherente al ser del ser-ahí, de modo que se lo interpreta como un evento externo y distanciado por suceder en un futuro más o menos remoto, con lo que se difumina su índole fundamentalmente amenazadora y su inminencia indeterminada en el tiempo. La “posibilidad” inequívoca de la muerte se torna una “realidad” que se puede rebasar por el simple hecho de que “no está aquí” ante-los-ojos. Pero la negación inherente a una posibilidad en cuanto posibilidad no puede equipararse a la negación de una realidad ausente: la primera es irrebasable y la segunda no. Así, el Uno habla de la muerte como un suceso cósmico general y la ignora como la posibilidad que más concierne al propio ser del ser-ahí. Éste se extravía irremisiblemente al caer en la “incuria” (*Sorglosigkeit*) de desprenderse de un especialísimo poder-ser, que forma parte del sí-mismo más propio. El Uno, además, transforma la indeterminación del cuándo de la muerte en la determinación calculada del más-tarde-(pero-ahora-no), con lo que recorta sobremanera su certidumbre, habida cuenta de que “lo peculiar de la certeza de la muerte (es) que resulta posible en cualquier instante” (*das Eigentümliche der Gewißheit des Todes (ist) daß er jeden Augenblick möglich ist*).⁶¹

Así pues, la publicidad del Uno cotidiano tergiversa sustancialmente la captación de la muerte en su propiedad, ocultándole al ser-ahí su condición de ser-para-la-muerte. Su estrategia tranquilizadora llega hasta el extremo de declarar como síntoma de debilidad todo pensamiento relativo a la muerte. La misma angustia, que es la única actitud propia ante la muerte, se toma en la cotidianidad cadente como índice de reacción cobarde ante ella. Por contra, en la existencia propia, la angustia ante la muerte

⁶¹ ST (1997) 278, GA:2 343.

no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental flaqueza del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del ser-ahí, “la apertura al hecho de que el ser-ahí existe como un arrojado estar ‘‘vuelto hacia’’ su fin” (*die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein ‘‘zu’’ seinem Ende existiert*).⁶² Pero el Uno deforma la transparente indeterminación de la angustia ante la mortalidad de la existencia mediante la especificidad opaca del temor ante “un accidente que se acerca”, exhortando al cultivo de una “indiferente tranquilidad” (*gleichgültige Ruhe*). Tentación (hacia la impropiedad), aquietamiento (de lo amenazador) y extrañamiento (del poder-ser propio), en suma, caracterizan a la visión cadente de la muerte.

Finalmente, si la cura es el ser del ser-ahí y la muerte pertenece a la estructura de su ser, entonces será posible detectar la incardinación del fenómeno de la muerte en la constitución de la cura. Ésta se define como “anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo)” (*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnetem Seienden*),⁶³ definición en la que se reúne la triple articulación de la existencialidad del “pre-ser-se” (*Sich-vorweg*), la facticidad del “ser-ya-en” (*Schon-sein-in*) y la caída del “ser-cabe” (*Sein-bei*). Que la muerte se halla caracterizada por la existencialidad se manifiesta en la nota de su inminencia. Que resulta caracterizada por la facticidad se revela primordialmente en el encontrarse de la angustia. Que se encuentra caracterizada por la caída se muestra en el aspecto del aún-no. Por tanto, el ser que se-pre-es-siendo-ya-en-cómo-ser-cabe es un ser-para-la-muerte, es decir, la muerte penetra la cura y la cura esencia la negatividad de la muerte. El análisis de la muerte, en consecuencia, demuestra hasta qué punto la nada atraviesa de punta a punta el ser del ser-ahí. El ser-ahí puede anticipar su propia muerte porque está yecto en ella. Su incompletitud es de una naturaleza radicalmente diferente a la del estado de incompletas en que pueden estar las cosas. La nada de su muerte está definitivamente incorporada al ser de su existencia y, por eso, la nada pertenece siempre al ser-ahí.

En cierto sentido, no sólo es la muerte la medida heideggeriana de la esencia del hombre y del ser, sino la medida misma del pensamiento del propio Heidegger. El influjo del pensamiento de la muerte lleva a Heidegger a pensar al ser-ahí como un “ser-para-la-muerte” y al ser como “lo más cuestionable” (*das Fragwürdigste*), porque es aquello que para aparecer tiene que descubrirse y encubrirse (*entbergen und verbergen*), emitir y sustraerse (*schicken und entziehen*). El pensamiento de la muerte juega, ciertamente, un papel central en el movimiento fundamental de este pensar, el giro (*Kehre*) del ser-ahí al ser, ya que es ella la que mantiene al primero abierto al segundo, haciendo así posible el acaecimiento (*Vorgang*) de su mutuo encuentro. De hecho, el análisis del ser-ahí desarrollado en SZ presenta a la muerte de manera diferente a como aparece en los escritos posteriores de Heidegger, en los que el centro se desplaza del *Dasein* al *Sein*. Un tratamiento completo de la muerte en el pensamiento de Heidegger exige considerarla en ambos momentos, prestando atención al proceso que parte de los primeros análisis del ser-ahí del hombre, pasa por la *Kehre* del pensar heideggeriano, donde se la entenderá como “el lugar abierto” (*die offene Stelle*) del ser-ahí, y desemboca en el *Seinsdenken* del segundo Heidegger, en el que es ella la que hace que el ser se ilumine de manera especial. La muerte será entonces la “brecha” (*Durchstelle*) entre el ser y el ser-ahí, aquel punto específico de la autocomprensión humana en el que aflora el ser con todo su peso, su cuestionabilidad y su misterio. Será también *das*

⁶² ST (1997) 271, GA:2 334.

⁶³ ST (1997) 270, GA:2 332.

Gebirg des Seins, aquel sitio donde más se esconde el ser a la par que se manifiesta, con el doble carácter de la “oculta desocultación” (*verborgene Unverborgenheit*) y de la “desoculta ocultación” (*unverborgene Verborgenheit*). Así, mientras que en el análisis existencial la muerte se revela como la medida del ser del hombre, en el pensar esencial del ser del segundo Heidegger aparecerá como “el lugar de la manifestación” (*die Stätte der Offenbarkeit*) y como “la medida de lo inconmensurable”, la medida del ser que se muestra al hombre. Se puede afirmar que el pensamiento de Heidegger es en general una lucha con el problema de la finitud (*Endlichkeit*). En su primera fase, la muerte es la base ontológico-existencial de la finitud del hombre: el ser-ahí es finito porque y en la medida en que existe como *Sein zum Ende* y *Sein zum Tode*. En su última fase, es la finitud de la manifestación del ser la que tiene a la muerte como lugar privilegiado de su manifestarse y ocultarse. Si el ser-ahí es finito porque existe como ser “para la muerte”, el ser se manifiesta de modo finito mostrándose de manera señalada “en la muerte”. La muerte es, por eso, determinante en la concepción heideggeriana del hombre como comprensión finita y mortal del ser (*endliches und sterbliches Seinverständnis*) y del ser como aparecer finito (*endliches Erscheinen*), los dos polos entre los que oscila la evolución entera del pensamiento de Heidegger. Es, por un lado, la medida de la esencia finita del hombre y, por otro, la medida del aparecer finito del ser.

2.1.2. Exégesis de la conciencia moral en “Ser y tiempo”

Hemos visto cómo el ser-en-el-mundo existe trascendiéndose mediante la proyección de unas posibilidades que siempre quedan limitadas por la facticidad del mundo en el que se encuentra ya arrojado y por su ser-para-la-muerte. La caída en la cotidianidad cercena sus posibilidades más auténticas, pero la disposición fundamental de la angustia siempre puede impedir que se consuma su neutralización por el anonimato al hacerle experimentar su desarraigo en el mundo y ponerle en sintonía con la inminencia de su muerte. Conviene ahora examinar someramente la manera en que la conciencia moral, en marcado contraste con el papel que a ella se le otorga en la concepción del sujeto autónomo de la moral moderna, llama al ser-ahí a acoger su finitud y le marca el rumbo hacia una existencia auténtica mediante el ejercicio de su resolución (*Entschlossenheit*).

2.1.2.1. La crítica heideggeriana a las concepciones vulgar e ilustrada de la conciencia moral

SZ puede entenderse como una doble campaña contra las ilusiones de la Modernidad. De un lado, en el plano ontológico, la destrucción de la tesis sustancialista sobre el ser, que el *cogito* cartesiano hace pender de la autoconciencia del sujeto ponente, cristaliza en la concepción del ser-ahí como *tópos* de la *Erschlossenheit* o aperturidad del ser-en-el-mundo. De otro, en el plano ético, la destrucción de la autarquía moral del yo práctico, que se pone a sí mismo y dispone de sí, desemboca en la concepción del ser-ahí como interpelado por la llamada de la conciencia (*Gewissen*) a aceptar el peso de su radical finitud.

Tanto para el sentido común de una “psicología Pop” como para la mentalidad ilustrada, que entienden al ser-ahí como un ser-ante-los-ojos (*Vorhandensein*), la moral de la razón práctica es fruto de un desdoblamiento de la conciencia por el que ésta se

autoexamina y compara según una medida ideal que ella misma se confiere, pues el sujeto, caracterizado por una casi irrestricta capacidad de autodeterminación (*Selbstbestimmung*) a nivel práctico, por considerarse origen y fundamento de sí mismo, administra su vida calculando y negociando como dueño de sus posesiones. Tras la máscara de esta autonomía de la libertad soberana, empero, se esconde una denodada fuga ante la condición esencial del ser-ahí, marcada indeleblemente por la nulidad fundamental con que la sella su yección (*Geworfenheit*) en la existencia finita.

Con su exégesis de la conciencia, por tanto, la analítica existencial rompe con la concepción tradicional de la “culpa” o el “pecado” en términos de deuda contraída con alguien a causa de algo o de falta cometida contra cierta norma valiosa, según las imágenes comunes de la “administración” o el “tribunal”, que tan fuertes débitos tienen con la ontoteología de la presencia, por lo que son sencillamente inapropiadas para aplicárselas, según Heidegger, al ser-ahí. La verdadera “deuda” (*Schuld*)⁶⁴ del ser-ahí consiste en “ser-fundamento de una nihilidad” (*Grundsein einer Nichtigkeit*), aunque “no en sentido objetivo respecto a algo o a alguien, sino ontológico-fundamental; es decir, no es el “no de” una acción u omisión, sino el “no en” la existencia, la negatividad en la raíz”.⁶⁵ Eso significa que la “deuda” o “culpa” no recae originariamente sobre la libertad de acción sino sobre el ser mismo del *Dasein*. La dimensión moral del hombre no brota ya del “Yo soy libre” del *cogito* moderno, donde el sujeto “Yo” absorbe al predicado “libre” deslizándose sobre la mera cópula “soy”, sino que se incrusta en un “yo Soy culpable” cuyo predicado “culpable” determina radicalmente al yo sobre la base del “Soy” de la existencia fáctica en el tiempo. El ser-ahí es deudor porque su existencia yecta le impide, por encima de todas las ilusiones de la razón, convertirse de una vez por todas en “comienzo absoluto” o en *fundamentum inconcussum* de sí mismo, portando como porta un *blind spot* de no-ser por el mero hecho de existir y mientras existe: “Lo que Heidegger propone es ... el abandono de la categoría ontoteológica de fundamento, con la que la metafísica ha fraguado su curso histórico. Y en lo que respecta a la modernidad, la destrucción, desde una perspectiva radical de finitud, de una subjetividad autónoma y autárquica, que lleva en sí la ley de su soberanía sobre el mundo”.⁶⁶ Además, el *Nicht* que limita al ser-ahí como fundamento (*hypokeímenon*) recae inevitablemente sobre el ser-ahí como proyección, imposibilitándole disponer arbitrariamente de sí, ya que no puede ponerse de manera incondicional sus propias posibilidades, sino que es él quien está puesto siempre en ellas por su yección y su facticidad.

Con esta mutación de la esencia del existente, el pensante-actuante ya no puede permanecer como *subjectum* presente y sustancial en identidad permanente consigo mismo, ni su libertad y responsabilidad se pueden traducir tampoco desde la base de una omnímoda disposición *an und für sich* de su ser. Se desploma, así, el pilar fundamental de la construcción tradicional de la autoconciencia moral, que se apoyaba en la

⁶⁴ El término *Schuld* posee en alemán la cuádruple connotación de “culpa”, “deuda”, “responsabilidad” y “pecado”, sentidos con los que Heidegger gusta de jugar en SZ.

⁶⁵ Cerezo Galán, P. (1991), op. cit., p. 21.

⁶⁶ Cfr. Cerezo Galán, Pedro: “La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito”, en Ranch Sales, E. y Pérez Herranz, F. M. (eds.): “Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)” (Universidad de Alicante, 1997); p. 181.

postulación de un yo libre autodeterminado que se autopertenece. Al sacudirse el fundamento de la razón moderna, se derrumban a su vez las viejas dualidades realidad-apariencia en lo ontológico, sujeto-objeto en lo epistemológico y autonomía-heteronomía en lo ético. Para el transformado existente resuelto, consciente de su ser mortal, sin embargo, el *ego sum mortalis* corrige los espejismos del *ego cogito* y el *ego ago*, latentes en la mentalidad científico-técnica del hombre moderno y contemporáneo: “El *ego sum* ya no (significa) *ego sum subjectum*, y, por tanto, señor del ser, sino *ego sum mortalis*, yo existo como mortal”.⁶⁷ La auto-posesión absoluta del *cogito* narcisista se torna imposible toda vez que se asume la des-posesión que comporta la posibilidad necesaria de su mismo fin. En efecto, el fundamento fundante está desfondado en nihilidad por el límite interno de su propia finitud fáctico-mortal. Se hace, así, imposible una ética “humanista” en sentido duro, por constituir un empeño excesivamente *naïve*. No obstante, como veremos, el vector de lo ético atravesará la existencia entera del ser-ahí en clave de autenticidad: existencia ética y existencia auténtica serán una misma cosa.

2.1.2.2. *La llamada de la conciencia a la aceptación del ser-deudor*

El encubrimiento no es el único *factum* de la existencia. En efecto, Heidegger insiste en que la tendencia al autoengaño se ve contrarrestada por la indeterminada, intermitente e intempestiva irrupción de la conciencia moral. La voz de la conciencia, que no ha de entenderse en clave moralista u óptica, le testimonia al ser-ahí la verdad de su propio ser temporal finito, invitándole a restituir su posición fuera de la esfera de los entes intramundanos. Con su llamada (o “vocación”), la conciencia incita al ser-ahí a transformar su existencia lanzándose hacia sus posibilidades más genuinas y liberándose de su estado de postración cosificada. Esa interpelación es, pues, una “retrovocación prevocante” (*vorrufender Rückruf vor*), en la cual la existencia se manifiesta como proyección fácticamente arrojada dentro de un horizonte temporal limitado. El testimonio (*Bezeugung*) de la negatividad ontológica del ser-ahí lo reporta la invocación de la conciencia, que in-sistentemente le re-clama “asumir esta radical finitud y resolverse a existir en y desde ella, cargando con ella, según la posibilidad propia del ser-mortal”.⁶⁸ Pero ese testimonio sólo se activa en el querer-tener-conciencia (*Gewissen-haben-wollen*) de quien reconoce y acepta la cruda inhospitalidad de su ser mortal. Rompiendo su encapsulamiento escapista, el ser-ahí, con su “disposición para la angustia” (*Bereitschaft zur Angst*), experimenta la finitud de su *In-der-Welt-sein* y asume su *Sein-zum-Tode*. La disposición para la angustia que responde a la vocación de la conciencia, en fin, no es sino la “resolución” (*Entschlossenheit*) por la que el *Dasein* se decide a hacerse cargo de su ser y se pone en franquía para el poder-ser propio del “sí mismo” como proyecto yecto abocado a la muerte. Desde la huida hacia el mundo óptico del *Man* se vuelve hacia el “precurar la muerte” del *Selbst* como trascendencia finita, modificándose así el diafragma de su apertura al mundo, perfilado ahora en su verdad original, y transformándose por ello su relación con los entes (su *Sorge*) y con los otros (su *Fürsorge*).

Pues bien, si la sintonización del modo de existencia propio se activa con el precurar la muerte, el acceso a esa sintonía, sin embargo, lo proporciona el testimonio de la conciencia, entendida ésta como conciencia moral (*Gewissen*) y no como

⁶⁷ Íd.

⁶⁸ Cerezo Galán, P. (1991), op. cit., p. 22.

conciencia psicológica (*Bewußtsein*). La conciencia interpela al ser-ahí con la “vocación” de cargar resueltamente con su más propio poder-ser. Por la voz interior de la conciencia, el ser-ahí se da cuenta de que es “culpable”, aunque no, claro está, en un sentido moral estricto sino principalmente formal. Lo que descubre es que es el “fundamento de una nulidad”.

La nulidad del ser-ahí deviene de una nota elemental de su propia facticidad: su incapacidad para yectar su propia yección. Así, el ser-ahí, cuyo fundamento es esa misma yección, está obligado a “tomar sobre sí ... su carácter de yecto” sin ser nunca “capaz de hacerse cargo de su ser”.⁶⁹ Resultándole imposible, por su facticidad, arrojar de sí su estado de arrojado, todas las posibilidades que le configuran en la existencia provienen, en última instancia, de una imposibilidad radical. Soportando su propia yección, además, no tiene más remedio que servir de fundamento de su existencia misma sin haber podido poner nunca los cimientos de ese fundamento. El ser-ahí no se determina, pues, omnímodamente a sí mismo, sino que se encuentra siempre determinado en último término por una nada. Mientras que en Hegel, por ejemplo, la Idea se despide (*entlassen*) a sí misma y se resuelve (*entschließen*) en el regreso al mundo natural, en Heidegger el proyecto-yecto es despedido a la existencia sin posibilidad alguna de retorno, porque el fundamento que lo despide resulta ser el abismo (*Ab-grund*) insondable de la nada. No obstante, como puntualiza Pöggeler, el concepto de culpa de SZ no acentúa ninguna forma “sombria” de considerar al ser-ahí, sino que más bien pertenece al intento de lograr una fundamentación última del pensar en la que éste se pone de antemano a la nada delante de sí y, en ella, al ser, entendido como fundamento (*Grund*) de sí mismo.⁷⁰

Pero la nulidad del ser-ahí no se limita a la mera negatividad “genérica” de su yección, sino que incumbe también a lo que él es como proyecto “concreto”. Todo proyecto del ser-ahí es una forma de elección, en la que se abraza alguna cosa para abandonar otras y en la que la yección ha delimitado ya siempre el circuito de lo elegible. Los mismos canales que permanecen cerrados para el ser-ahí que es presa de la irresolución e indeterminación del Uno, para el ser-ahí resuelto se abren como su “ahí” (su situación) cuando descubre su estar-en-posición-de como un estar-en-“una”-posición. Por eso, la apertura del ser-ahí siempre viene recortada por el “no” de una limitación situacional inevitable.

Así pues, el ser-ahí está afectado de no-ser. No puede determinarse libremente a sí mismo, porque existir significa para él no ser nunca dueño del propio ser, esto es, ser esencialmente “deudor” (*schuldig*). Cuando el ser-ahí funda, lo hace siempre desde el fondo de una negatividad esencial y abismática ínsita en sí mismo. Pero el idealismo moral se afana por encubrir la nada que siempre acecha a la existencia, interpretando la “falta” que es la finitud como si fuera una deficiencia reparable según el modelo del saldar deudas. Esquiva asimismo su deuda ontológica fundamental para echarse en brazos de la impersonalidad del Uno (*das Man*) cotidiano, imperante en el sentido común de la existencia inauténtica. De esta manera, coloca la negatividad en los productos de su obrar y se niega a reconocerla en la raíz misma de su propia condición. Esta *Verdecktendenz*, no obstante, es un *factum* constitutivo del ser-ahí, atrapado siempre como está en su caída en lo óntico. Se trata, por tanto, de una condición *existenzial* y no de un acontecimiento *existenziell* que pudiera de algún modo soslayarse.

⁶⁹ Pöggeler, O., op. cit., p. 71.

⁷⁰ Íd., p. 72.

Es cierto que la llamada de la conciencia puede hacer que el ser-ahí dispuesto a escucharla despierte de la pérdida en el Uno y se abra camino hacia la existencia resuelta del poder-ser propio. Pero el espacio de apertura de sentido que es el ser-ahí, al desplegarse como proyecto-yecto, siempre estará arrojado ya de antemano sobre una corriente fáctica bajo el impulso de un destino (*Geschick*) que le sobrepasa, por lo que nunca podrá ser puro origen de sí mismo ni podrá jamás su libertad pertenecerse plenamente a sí misma. *Geworfenheit* y *Faktizität*, así pues, instalan al ser-ahí en un mundo previo que él nunca puede poner, proponer ni disponer, pues en él se halla constantemente puesto.

La concepción heideggeriana de la conciencia como “vocación de la cura” y de la deuda como “ser el fundamento de un no-ser”, mediatizadas ambas por la experiencia de la angustia, pone enfáticamente en primer plano la negatividad o nulidad de la constitución ontológica del ser-ahí. Aunque éste vive normalmente en el modo impropio, siempre puede existir propiamente si afronta su sí-mismo, haciendo oídos sordos a las consignas del Uno y proyectando las posibilidades más peculiares de su poder-ser propio. En efecto, el ser-ahí puede hallarse a sí mismo escuchando la llamada de la conciencia (*der Ruf des Gewissens*), que le invita a re-conocerse como ser-deudor (*Schuldigsein*). Para Heidegger, la vocación de la conciencia es, concretamente, una forma de habla (*Rede*) diferente de la alocución o el discurso, con una inteligibilidad y significatividad peculiares que se expresan silenciosamente y sin versar sobre los acontecimientos específicos del mundo óntico.⁷¹ No describe ni racionaliza, sino simplemente emplaza. Tampoco se identifica con la concepción tradicional de la conciencia como voz interior del corazón que susurra al sujeto lo que ónticamente debe y no debe hacer, sino que apunta hacia la condición ontológica misma del ser-ahí. Anterior a cualquier clase de conciencia moral, es lo que posibilita el surgimiento de toda moralidad. El ser-culpable esencial del ser-ahí es la condición existencial de posibilidad de lo moralmente bueno y malo y de la manera como la moralidad se expresa fácticamente. La llamada de la conciencia no tiene su origen en ninguna de las “facultades del alma” (ya sea la razón, el sentimiento o la voluntad, o una combinación de ellos) ni en ningún ser superior o una conciencia absoluta, sino que el vocador es el propio ser-ahí en la inhospitalidad de su existencia (y ya no en la absorción del Uno). Con la disolución de la familiaridad del mundo que provoca la angustia, el ser-ahí extraño contempla su aislamiento respecto a todos los entes circundantes y todos los otros seres-ahí, así como su yección en la nada del mundo. Quien voca es, pues, “el sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada” (*das in der Unheimlichkeit auf sich vereinzelt, in das Nichts geworfene Selbst*).⁷² Por su parte, la vocación no se dirige al sujeto moral autónomo ni heterónimo, sino al ser-ahí caído a fin de que recupere su ser propio saliendo de su vivir errático en el mundo. El invocado, por ello, que es también el ser-ahí pero en su estado de pérdida en el Uno, es citado a una muda y nuda escucha (*hören*) de sí mismo, y no ya al descuido en el oírse (*überhören*) a sí mismo que se ocupaba en escuchar (*hinhören*) al Uno. Finalmente, la vocación no emplaza a la elección de cursos de acción concretos más o menos adecuados por referencia a cierto patrón valorativo, sino que convoca al ser-ahí a recogerse en su *Selbst-seinkönnen* y recordar la inminencia de la posibilidad extrema de la muerte.

⁷¹ “La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de los sucesos del mundo, no tiene nada que contar” (*Der Ruf sagt nichts aus, gibt keine Auskunft über Weltereignisse, hat nichts zu erzählen*) (ST (1997) 293, GA:2 363).

⁷² ST (1997) 296, GA:2 367-368.

La definición heideggeriana de la vocación como “retro-vocación pre(pro)-vocante” (*vorrufenden Rückruf*), además, evoca esta conexión entre la vocación como llamada y como emplazamiento. El ser-ahí es llamado (pro-vocado) a salir de la pérdida en el Uno y emplazado (retro-vocado) a regresar a la nulidad esencial de su propio ser, esto es, a la comprensión y admisión de su yección en el mundo como ser finito. Esta llamada emplazante señala al ser-ahí hacia el “no” (*Nicht*) que le cualifica como proyecto yecto de ser-en-el-mundo: “ni” es autor de su propio ser, “ni” domina omnímodamente su existencia, “ni” puede comprenderse como ente a-la-mano o ante-los-ojos, “ni” está regularmente en la verdad original, “ni” puede instalarse eternamente en el mundo de la presencia, “ni” puede congelar la fugacidad de la existencia, ...“ni” es su propio fundamento. Y no sólo se lo recuerda, sino que le invita a acoger su negatividad esencial e inherente (su nulidad parcial por existente, pero definitiva por mortal), sin paralizarse por el pánico ni tampoco huir espantado ante la efectividad de su condición abismal, sino determinándose a responsabilizarse de la facticidad su ser yecto.

Tradicional y cotidianamente, la voz de la conciencia se ha relacionado con la noción de culpabilidad (o de pecado) (*Schuld*) en el sentido de deuda moral. Pero el ser-ahí, como hemos dicho, es “deudor” (*schuldig*) en un sentido más fundamental. Desde el Uno cotidiano, la deuda se interpreta como “tener una cuenta pendiente con (alguien)” (*Schulden haben bei*), como “tener la culpa de (algo)” (*Schuld haben an*) o como “hacerse deudor” (*sich schuldig machen*). Las dos primeras posibilidades pueden ocurrir la una sin la otra, mientras que la tercera es la combinación de ambas (sin que lo que se adeuda tenga que referirse forzosamente a posesiones). Pero en las tres posibilidades subyace la connotación de cálculo de reclamaciones por alguna deficiencia (por no estar a la altura de unas exigencias, por haber lesionado una ley jurídica, por no cumplir con alguna obligación...). Esa “deficiencia” o “falta” (*Mangel*) se interpreta por referencia a los entes ante-los-ojos, es decir, como un no-ser-ante-los-ojos de algo que debería serlo. Por el contrario, poco tienen que ver las faltas o carencias del ser-ante-los-ojos de los entes con la deuda ontológica del ser-ahí, puesto que ésta se resiste a toda estimación o cálculo. La deuda ontológica dimana de su inherente yección en el mundo, que ha de ser aceptada como propia sencillamente porque no tiene otra opción como el proyecto-yecto que es.

En efecto, lo propio del ser-ahí es “apropiarse” (*sich eigen*) esa yección que le marca desde el instante mismo en que está en-el-mundo. No es que el ser-ahí haya perdido su fundamento y deba volver a hacerse con él, sino que nunca lo ha poseído. No es que se yecte a sí mismo en el mundo, sino que, cuando se descubre a sí mismo, se descubre siempre ya en el mundo. Y, como ser yecto significa precisamente no ser fundamento, el ser-ahí carece de fundamento, es *Ab-grund*. Pero, justamente porque no es su propio fundamento, ha de hacerse un fundamento para sí, tiene que asumir el ser-fundamento. De hecho, en su misma yección en el mundo encuentra ya las posibilidades de su proyectar, y las encuentra al proyectarlas, por lo que va siempre “a la zaga de sus posibilidades” (*hinter seinem Möglichkeiten zurück*). Además, su poder-ser está siempre necesariamente en una u otra posibilidad, pero, estando en ella, excluye necesariamente otras. En síntesis, tanto por su yección como por su proyección, el proyecto-yecto que es el ser-ahí es esencialmente *nichtig*.

Pues bien, la vocación de la conciencia es la que invoca al ser-ahí a admitir el *Nicht-sein*, el no-ser constitutivo de su peculiar poder-ser (de manera especial en la angustia ante la muerte). Así le revela al *Dasein* que es esencialmente “deudor”, que

“debe” una deuda en el sentido de que “se debe a sí mismo el confrontar el no-ser en su ser y tratar de que este no-ser sea suyo”.⁷³ Lo que el ser-ahí se debe a sí mismo es asumir su propio ser y la responsabilidad que de ello deriva. Es ésta una deuda, evidentemente, que el ser-ahí no puede ónticamente satisfacer, pues no resulta de haber hecho o no hecho algo, sino de su forma misma de ser, de su constitución ontológica. Por otra parte, si el ser-ahí es ser-en-el-mundo y el ser del ser-ahí es el cuidado o cura (*Sorge*), el ser-ahí es entonces cuidado-en-el-mundo. Este cuidado en-(y-por)-el-mundo del ser-ahí, según se desprende del análisis de la angustia, la muerte y la deuda, está expuesto a la nada tanto por el lado de su ser como por el lado de su ahí. El cuidado del ser-ahí tropieza, así pues, incesantemente en la nada.⁷⁴ El reconocimiento de esa nada es lo que re-clama, según Heidegger, el testimonio de la conciencia moral.

2.1.2.3. *La resolución y la existencia auténtica*

Un hilo conductor de la indagación heideggeriana en SZ consiste en la superación del yo puro del trascendentalismo kantiano-husserliano en clave existencial. El yo sólo puede realizar la función de apertura del mundo que el trascendentalismo le asigna en la medida en que está concretamente situado y limitado (en que no es “puro”). Sólo a un proyecto definido y finito las cosas pueden manifestarse en su verdadera esencia. Son las nociones de yección y de autenticidad las que hacen del *Dasein* algo distinto del yo trascendental. La idea de *Geworfenheit* mostró que el proyecto existencial, porque se encuentra históricamente definido, es siempre finito. La finitud y la yección que propician las dos caras de la caída no son, así pues, un aspecto más del ser-ahí, sino la raíz misma de sus demás estructuras existenciales. Si el ser-ahí no se puede pensar en términos de pura presencia ni de mera esencia, ello es porque el ser-ahí es siempre “proyecto lanzado”. Con esto, según se ha explicado, la investigación heideggeriana alcanzó el punto de llegada como análisis preparatorio del ser-ahí y se situó en condiciones de abordar la repetición del mismo al nivel más radical y originario. Analizada suficientemente la yección de la existencia en la vida cotidiana conforme al desarrollo otorgado en la primera mitad de SZ, pasamos ahora a resumir las principales claves de la existencia auténtica según se decantan en la segunda parte de la obra.

Como ya vimos, el ser-ahí del caso (que siempre somos nosotros mismos) se muestra en la totalidad de lo que es cuando precursa de manera sostenida la posibilidad última de la muerte. Toca ahora decir que existe en propiedad cuando, por su resolución, reconoce el dictado de la conciencia. Es la resuelta obediencia a la voz de la conciencia, en el plano de la actitud, lo que redundando en la anticipativa proyección de la muerte, en el plano del comportamiento. El genuino ser del ser-ahí, su cura como proyecto yectado en el modo propio, es, así, “resolución precursante”, por la cual su estar auténtico, su fidedigno existir, se desenvuelve como un ser adviniente precursor de la muerte. El pre-serse anticipativamente como ser-para-la-muerte en-el-mundo, asimismo, le hace al ser-ahí “volver en sí” y empuñar con determinación “la deuda” de su ser-ya-en-el-mundo. De este modo, una vez entendido el sentido “total” de su ser-deudor, el *Dasein* puede ahora ser “propiamente” lo que él en verdad es. Sólo entonces, como sugiere Pöggeler, se encuentra la temporalidad finita del ser-ahí madura para “(dar) tiempo al tiempo mismo”.⁷⁵

⁷³ Cohn, P., op. cit., p. 124.

⁷⁴ “El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad” (*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*) (ST (1997) 304, GA:2 378).

⁷⁵ Pöggeler, O., op. cit., p. 75.

En SZ, en la cuestión de la autenticidad, según hace notar Richardson,⁷⁶ van implicados dos niveles. La autenticidad es un comportamiento óntico del ser-ahí o una posibilidad existencial. Esta posibilidad, sin embargo, es la determinación de una dimensión estructural, que es la que la hace posible. Heidegger aborda primero la dimensión ontológica de la autenticidad (en los términos de la problemática de la muerte) como “ser-para-la-muerte auténtico” y después la posibilidad existencial de la autenticidad (en los términos del análisis de la conciencia, la culpa y la resolución) como “auténtico ser-deudor”.

A nivel ontológico, en primer lugar, es decir, atendiendo a la estructura del comportamiento auténtico del ser-ahí, hay que partir de que el ser del ser-ahí es el cuidado y de que el cuidado es finito. Aclarar cómo se da el paso a la existencia auténtica del ser-ahí equivaldrá, pues, a esclarecer cuál es el funcionamiento auténtico de cada uno de los componentes del ser-en (comprender, encontrarse y caída) que, como ser-en-el-mundo, es el cuidado. En efecto, el comprender existencial auténtico consiste en proyectar la potencialidad (el poder-ser, las posibilidades) del ser-ahí “como la potencialidad que él es”, lo que revela al ser-ahí como pura posibilidad (y no como una actualización de la misma). Es una posibilidad de extremada riqueza, pero lastrada también de una pobreza esencial: “la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad” (*die Möglichkeit der ma□losen Unmöglichkeit*) que entraña su finitud. La auténtica autocomprensión del ser-ahí proyecta, de hecho, lo más propio, exclusivo y definitivo de su potencialidad, o sea, su carácter “final”. La muerte abre, así, la posibilidad de que el ser-ahí se comprenda en el proceso de la cura a sí mismo como inmanentemente finito y de que ello refleje el carácter aberrante de su yeción en lo óntico, sacándole del olvido de su verdadero ser. La comprensión auténtica de la muerte como posibilidad más propia del ser-ahí, por tanto, arroja también luz sobre la caída, la cual queda transformada. Al comprenderse tal y como es, el ser-ahí se hace libre para su propio fin y se libera de su perdición en lo óntico, es decir, deja de huir de su definitiva inevitabilidad y la acepta como constitutiva de su finitud. Finalmente, a la consecución de esta autenticidad comprensiva que saca al ser-ahí de su caída le acompaña el encontrarse (o la disposición ontológica) de la angustia. Vista desde el proceso de la cura, el *about-which* de la angustia es el no-ser (del mundo) y su *for-which* es el ser-ahí (en su orientación al ser). Al lograr la autenticidad, sin embargo, el no-ser de la angustia se convierte en el no-ser de la propia finitud del ser-ahí. La certidumbre de la muerte (indeterminada en su cuándo, pero siempre inminente para una potencialidad que es inmanentemente finita) se presenta en la angustia como una amenaza permanente e inquietante enraizada en una limitación interna. El *for-which* de la angustia seguirá siendo el ser-ahí en su potencialidad, pero determinada ahora por su ineluctable finitud, que el ser-ahí ya puede precursar o adelantar. Heidegger conecta todas estas ideas con una famosa fórmula: “El adelantarse (auténtico) le revela al ser-ahí su pérdida en el “uno mismo” (*das (eigentliche) Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst*) y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada (*und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär angestützt, es selbst zu sein*), y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del Uno (*selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten*), libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte (*faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode*)”.⁷⁷

⁷⁶ Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 77-84.

⁷⁷ ST (1997) 285, GA:2 353.

A nivel óntico, en segundo lugar, es decir, atendiendo a las circunstancias existenciales en las que se mueve la estructura ontológica de la existencia auténtica, el ser-ahí es auténtico cuando escucha la voz de la conciencia, que en la cotidianeidad llama al ser-ahí hacia la autenticidad del comprender lo que en verdad es. Como permitir-ver o dejar-manifestarse, la vocación de la conciencia es una silenciosa forma de *lógos* en la que de algún modo se articula el encontrarse de la angustia en cuanto que disposición ontológica hacia la comprensión de la yeción radical del ser-ahí y que invoca al ser-ahí perdido en la disipación óntica cotidiana avocándolo hacia su auténtico sí-mismo. El *who* de la llamada es el *Da-sein* yecto, su *whom* es el *Man-selbst* cadente y el *whereunto* de la misma es el *Sich-selbst* auténtico. Y, como facticidad, caída y existencia son los ingredientes de la cura, “la conciencia se revela como llamada del cuidado” (*das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge*). La conciencia, por tanto, completa la totalidad del ser-ahí. Además, la llamada de la conciencia, que no está sujeta a los antojos y emociones del ser-ahí, invoca con una suerte de alteridad que no viene de fuera sino que exhala desde las profundidades de su propio ser. Ya el análisis de la angustia había revelado la nada del mundo y la direccionalidad del ser-ahí hacia el ser, lo que permitía ver al ser-ahí como un exiliado en medio de las preocupaciones del “mundo”. Este ser-ahí auténticamente apátrida es el que ahora exhorta al uno-ahí inauténticamente instalado en el “mundo” a reconocer la inhospitalidad de la existencia. Al ser-ahí perdido en la cotidianeidad la llamada a volver a la patria de su sí-mismo le parece la voz de un extraño.⁷⁸ Por otra parte, lo que la llamada de la conciencia le da a entender al ser-ahí es la verdad de su “deuda” (*Schuld*), esto es, de un “no” que limita la potencialidad de su ser. El ser-ahí es deudor en sentido existencial porque en él hay fundamento para una negatividad: el “no” define a su origen (pues, como ser arrojado, no puede originarse a sí mismo ni superar nunca su desamparo originario), a su tránsito (pues, como ser proyectante, sus proyectos son siempre limitados) y a su término (pues, como ser finito, su existencia camina en todo momento hacia el límite de la muerte). Esta negatividad estructural es justo lo que hace posible caer en esa otra negatividad que es la existencia inauténtica: “El ser-ahí como tal es culpable” (*Das Dasein ist als solches schuldig*).⁷⁹ Y la culpa es aquí una deuda que consiste justamente en su finitud. El logro de la autenticidad nunca supone, por tanto, la supresión de la finitud, sino todo lo contrario: se materializa con la aceptación del propio ser en cuanto que impulso-hacia-el-ser de cariz constitutivamente limitado. La verdadera disponibilidad hacia la llamada de la conciencia es lo que establece, así pues, la posibilidad de que el ser-ahí se elija a sí mismo y que, con esa elección singular, denominada “resolución” (o “determinación”), alcance la autenticidad. La resolución (*Entschlossenheit*), finalmente, no es un nuevo fenómeno, sino un modo especial de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del ser-ahí, con su correspondiente comprensión, disposición y habla. El ser-ahí resuelto se comprende como yecto e inacabado impulso hacia el ser, se dispone a asumir dicha comprensión con la angustia que engendra el descubrimiento de su condición de desterrado y atiende a la silenciosa palabra que le señala su manquedad estructural. Por lo demás, la resolución sólo introduce algo nuevo cuando se actualiza como comportamiento existencial con el acontecer de su elección, sin que por ello llegue a desaparecer la dependencia referencial del ser-ahí respecto de los entes, sino sólo gozando de una transparencia para consigo mismo como sí-mismo en su situación. Que la existencia resuelta esté cierta de la verdad de su resolución sólo implica, empero, que ha arrancado esa verdad situacional a la no-verdad del “se” impersonal público, pero no que deba aferrarse tozudamente a la verdad de una determinada situación. Por el

⁷⁸ Richardson, W. J., op. cit., p. 81.

⁷⁹ ST (1997) 304, GA:2 378-379.

contrario, el ser-ahí resuelto y situado se muestra en su caso tan presto a la retractación o como a la repetición.

Contemplando de manera unitaria su doble dimensión estructural y funcional, ontológica y óptica, la autenticidad significa al mismo tiempo avanzar, anticipar, precursar (*vorlaufen*) la comprensión de la muerte (como posibilidad más propia, exclusiva y definitiva del ser-ahí) y dejarse llamar a la aceptación de la negatividad o nulidad del propio ser. En la resolución, el ser-ahí asume con un comportamiento existencial su sí-mismo en toda su negatividad en tanto y en cuanto que existe, es decir, hasta su mismo fin. Ahora bien, el fin del ser-ahí en sentido existencial siempre es inmanente a él, y de ahí que la resolución sólo sea completa cuando comprende genuinamente al ser-ahí como un *Sein-zum-Ende*. Por un doble motivo, la resolución es una posibilidad existencial que incluye la dimensión existencial del ser-para-el-fin: como la deuda (o “culpa”) del ser-ahí consiste en el hecho de que su ser está atravesado por la negatividad de su limitación, y el fin (o “muerte”) del ser-ahí, en su sentido existencial, consiste en la inmanente potencialidad de no-potencialidad que supone la “absoluta nihilidad del ser-ahí” (*schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins*), las dos nociones indican conjuntamente la nada esencial o el fondo de no-ser que, descubierto en la angustia, define al ser del ser-ahí. Por eso, la resolución, que acepta la angustia y elige la nulidad de su sí-mismo, se vuelve “libertad para la muerte”. En definitiva, las dos fórmulas de la autenticidad, o sea, la que la concibe como aceptación del ser-deudor y la que la vincula a la elección del ser-para-la-muerte, expresan el mismo fenómeno desde dos niveles diferentes: a nivel *existenziell*, la autenticidad consiste en la decisión por parte del ser-ahí de realizarse a sí mismo en la limitación de su situación singular; a nivel *existenzial*, esa elección viene estructurada por la comprensión por parte del *Dasein* de que su sí-mismo es inmanentemente una cura finita, un cuidado para con el fin. En suma, el ser-ahí alcanza su autenticidad en la medida en que “permite” que la extraña desazón de la angustia le arranque ocasionalmente de las distracciones ópticas que llenan su día a día y “decide” escuchar la voz interna que le dice que puede trascender los entes en dirección al ser pero que jamás podrá trascender su finitud.

También Safranski, de manera diferente a Richardson, detecta una dualidad en el tratamiento de la vida auténtica en las dos secciones de SZ. Por un lado, en el párrafo 40 de la Sección Primera la angustia se presenta, según ese comentarista, como “angustia ante la vida”. La cotidianidad se revela como una huida ante la contingencia de la vida y la propiedad como una especie de “negación de la negación”, esto es, como una resistencia decidida contra las tendencias elusivas del ser-ahí cosificado. El Capítulo 1 de la Sección Segunda, por otro, focaliza el “precursar la muerte” como actualización de la resolución y logro de la propiedad. La propiedad resiste a la cosificación precursando la muerte. Vattimo, por su parte, es asimismo consciente del tratamiento doble que el tema de la autenticidad recibe por parte de Heidegger. De acuerdo con su interpretación, en la Sección Primera de SZ la autenticidad se mide en su aspecto cognoscitivo y en relación con la salida del “mundo” de las interpretaciones del *Man*. El ser-ahí inauténtico es incapaz de abrirse a la verdad de “las cosas mismas” porque carece de esa conformidad con los hechos que es tan característica del discurso comprensor. La concepción del ser de las cosas como presencia, asimismo, queda estrechamente vinculada al empobrecimiento de una inauténtica “deyecta” propiciado por la falta de una apropiación singular por parte del sí-mismo. En la Sección Segunda, sin embargo, el tema de la autenticidad aflora en su dimensión ética y en conexión con la posibilidad de que el ser-ahí asuma sus propias responsabilidades.

No es que la autenticidad constituya una condición moralmente “mejor” del ser-ahí, sino una modalidad existencialmente “más originaria”, aunque no en el sentido de “previa”, sino en el de mayor intensidad “esenciante”. Se trata, según Vattimo, de una operación mediante la cual Heidegger persigue refundar los resultados de la analítica existencial a partir de la constitución temporal del ser-ahí y con vistas a elaborar la relación entre el ser y el tiempo en general. Porque el análisis preparatorio de la sección anterior aparece falto de autenticidad y de totalidad, las nociones de ser-para-la-muerte y de ser-culpable vendrán ahora a cubrir ambos déficits.

Del reconocimiento veraz de la muerte es de lo que huye el ser-ahí cerrado (*geschlossen*) e impropio, y por su asunción resuelta (*entschlossen*) es como abre de la manera más auténtica sus posibilidades el ser-ahí despejado y propio. La “anticipación de la muerte” (que no es lo mismo que un “pensar la muerte”) es ese reconocimiento que la asume como posibilidad más auténtica y que equivale a la aceptación de todas las demás posibilidades en cuanto que puras posibilidades, pues se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. El ser-ahí no puede, consiguientemente, petrificarse mediante una proyección última de sus múltiples posibilidades. En lo único en que él permanece es en su ser apertura, y sólo esto le permite a veces desarrollarse más allá de sus posibilidades iniciales. Cuando el ser-ahí anticipa su propia muerte, se recoge de su dispersión en posibilidades aisladas y las reúne en un proceso de desarrollo abierto permanentemente encaminado hacia la muerte. Ésta, al hacer aparecer las posibilidades como verdaderamente tales, lo que implica la suspensión de la cotidiana adhesión a los intereses intramundanos entre los que se halla disperso, pone esas posibilidades realmente en manos del ser-ahí, que ya no se aferra definitivamente a ninguna de ellas, sino que las inserta en su proyecto finito de existencia. De hecho, sólo al anticipar la muerte propia el *Dasein* tiene de verdad una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación. La autenticidad, meramente esbozada en la analítica preparatoria, cobra ahora un cariz más definido. La anticipación de la muerte despierta en el ser-ahí la capacidad de apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades. El *Dasein* auténtico es tal precisamente y sólo en cuanto que se relaciona con el mundo en términos de posibilidades.

Sin embargo, esta delineación de la autenticidad, efectuada en el plano fundamentalmente ontológico-existencial, ha de tener su correlato a nivel óntico-existencial. Se trata, así pues, de descubrir la posibilidad existencial de un auténtico ser-para-la-muerte. Es justamente la búsqueda de esa posibilidad existencial lo que llevará a Heidegger a elaborar su compleja doctrina de la decisión, mediante el empleo de términos tradicionalmente tan “enredados” como las nociones de conciencia y culpa. El paso de la cotidianeidad media, inauténtica y de-yecta a la existencia auténtica se realiza a través del fenómeno existencial que el lenguaje común denomina como “la voz de la conciencia”, que recientemente hemos expuesto. El ser-ahí es, ciertamente, aquel ente cuya forma es el poder-ser y que, por eso, lleva en sí su fundamento, pero, como ente arrojado, no puede nunca disponer del estar-arrojado en el que perennemente se encuentra. La respuesta auténtica a la llamada de la conciencia no es otra que la resolución de abandonar el anonimato del Uno para decidirse a ser sí-mismo. No se trata de liquidar definitivamente las posibilidades en las que el ser-ahí inauténtico está normalmente perdido, sino de recuperarlas eligiéndolas como propias, o sea, como posibilidades verdaderas y en relación con la posibilidad propia por antonomasia que es la muerte. Además, la decisión de anticipar la muerte, que no se enquistaba en las

realizaciones particulares ya alcanzadas sino que es auténtica posibilitación de posibilidades, tiene un porvenir de suyo y apunta, por ello, al futuro. El futuro propio, a su vez, es el que asume la negatividad de su culpa, lo que remite al pasado del ser-ahí materializado en su yección. Finalmente, el reconocimiento de la verdaderas posibilidades del ser-ahí como proyecto efectivo (fáctico) da la necesaria concreción como para que esas posibilidades se hagan “presentes”. Mediante su decisión de anticipar la muerte, por tanto, el ser-ahí se activa como cura auténtica y la temporalidad se le revela como el sentido unitario de la misma.

Finalmente, la autenticidad no es algo latente que espera ser realizado eventualmente ni la inautenticidad algo que pueda ser borrado del mapa existencial por decisión del ser-ahí. Al contrario, la impropiiedad es un existenciario del ser-ahí y la propiedad una posibilidad que ha de ser permanentemente trabajada “como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el ser-ahí se cierra frente a sí mismo” (*als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt*).⁸⁰ La angustia es, precisamente, el instante en que las desfiguraciones encubridoras saltan en añicos y cobra solidez el ser-propio raptado por la primacía cotidiana del Uno, sacando a la luz la falta de significatividad del mundo, que emerge como desnudo *Faktum* sobre el telón de fondo de la nada, así como la desabrigada desprotección fundamental de un ser-ahí des-orientado. La irrupción en el “ser propio” acontece como choque de la contingencia, como la experiencia de que “detrás no hay nada”. Pero el viaje de ida a la nada del mundo a través de la angustia tiene también su viaje de vuelta al mundo situado mediante la resolución.

2.2. El viraje del primer al segundo Heidegger

Sobre el trasfondo de esta comprensión de la tesis fundamental de la analítica existencial (*existenziale Analytik*) del primer Heidegger, es preciso determinar algunos aspectos sustanciales del “viraje”, “giro” o “torsión” (*Kehre*) de su pensamiento a fin de encauzar debidamente nuestro estudio de contrastación entre el segundo Heidegger y el pensamiento oriental. La orientación general de la segunda filosofía de Heidegger, la del pensar esencial (*wesende Denken*), se decide en los años del viraje, los inmediatamente anteriores y posteriores a 1930. Pretendemos en esta parte de la investigación trazar las líneas del giro heideggeriano del ser-ahí al ser, del *Da-sein* al *Sein*, en el tránsito que se da entre SZ y (*Brief*) *Über den Humanismus* (BH), obra en la que se consuma la renuncia de Heidegger al trascendentalismo kantiano-husserliano que afectaba a ciertos aspectos de su primera filosofía, con su carga de humanismo, apriorismo y subjetivismo, y su distanciamiento de la metafísica occidental en general, desde la deuda de ésta con la tradición platónica hasta los residuos metafísicos del existencialismo contemporáneo.

Nos fijaremos en los indicios del viraje que aparecen en los textos *Vom Wesen des Grundes* (WG), *Was ist Metaphysik* (WM) y *Vom Wesen der Wahrheit* (WW), pero sobre todo en lo que el autor dice en BH. En los capítulos posteriores estudiaremos los textos del segundo Heidegger tomando a BH como punto de partida, intentando recorrer el camino que va desde ese escrito hasta la obra u obras más representativas para cada uno de los principales temas de la segunda etapa. Así, el tema del acontecimiento propiciante se abordará desde BH hacia *Zur Sache des Denkens* (SD); el tema de la

⁸⁰ ST (1997) 153, GA:2 172-173.

diferencia ontológica, desde BH hacia *Identität und Differenz* (ID); el tema del claro y el vacío, desde BH también hacia SD; el tema del lenguaje y el silencio, desde BH hacia *Unterwegs zur Sprache* (US); y el tema de la serenidad, desde BH hasta *Gelassenheit* (G). Pasamos a considerar los aspectos fundamentales de esos mismos temas en la etapa del viraje.

2.2.1. Del ser-en-el-mundo como trascendencia finita al esenciarse del ser como acontecimiento propiciante

En WG (1929), Heidegger aborda el problema del fundamento todavía en el marco de la trascendencia finita del ser-ahí. El problema de la verdad desemboca necesariamente, según el autor, en el problema del fundamento. El ser-ahí posee una comprensión preontológica del ser que “esclarece y guía de antemano” todas sus relaciones con los entes, pero que no es un “captar al ser como tal” (*Erfassen des Seins als solchen*) ni un “conceptualizar lo así captado” (*Begreifen des so Erfassten*), que no es, pues, ontología en sentido estricto.⁸¹ De hecho, en la verdad del ser del ente se da siempre de algún modo una desocultación del ser. En la base de la verdad óptica existe el gran fondo de la riqueza (*Reichtum*) de la verdad original (*ursprüngliche Wahrheit*). La esencia de la verdad sólo es posible por la “ruptura” (*Aufbrechen*) que supone la eclosión simultánea de la diferencia ontológica entre ente y ser. El esenciarse de la verdad es el dinamismo de esa ruptura diferencial. Ese esenciarse posee un “origen más lejano” de lo que querría admitir la ontología tradicional. En realidad, el problema del fundamento sólo encuentra su ubicación apropiada si se lo sitúa allí donde recibe su posibilidad interna el esenciarse de la verdad como diferencia, que no es sino en el contexto de la trascendencia. Por eso, “la pregunta por la esencia del fundamento deviene el problema de la trascendencia” (*die Frage nach dem Wesen des Grundes wird zum Transzendenz-problem*).⁸² La verdad, el fundamento y la trascendencia, por tanto, conforman una unidad original (*eine ursprünglich einige*).

La trascendencia es en su esencia “rebasamiento” (*Überstieg*) hacia el mundo. La trascendencia como rebasar es sobre todo un “acontecer” (*Geschehen*). El ser-ahí es trascendente (*transzendierend*) porque “realiza (*vollziehen*) y se mantiene (*verweilen*)” en ese rebasamiento. Del acontecimiento del rebasamiento trascendente forma parte esencial aquello hacia donde se orienta el propio rebasamiento, lo trascendente, y aquello que es rebasado por el mismo, lo trascendido. La trascendencia, en concreto, designa la esencia del ser-ahí, que se orienta hacia el ser trascendiendo a los entes y trascendiéndose a sí mismo.⁸³ El ser-ahí es ese ente que existe en medio (*inmitten*) de los entes relacionándose con ellos de tal modo que “el ente siempre se le manifiesta como un todo” (*das Seiende immer im Ganzen offenbar ist*). En WG, la orientación hacia el ser es orientación hacia el todo de lo ente, es decir, trascendencia hacia el mundo. El mundo no es un ente, sino “aquello a partir de lo cual el ser-ahí se da a entender (*sich zu bedeuten gibt*) con qué ente y cómo se puede relacionar”.⁸⁴ El mundo es la totalidad de los pro-pósitos (*Umwillen*) del ser-ahí, que éste se produce ante sí mismo pro-yectando sus posibilidades. El ser-ahí existe siempre con un proyecto (*Entwurf*) de mundo. Ese esbozo previo de mundo más allá del ente (*über das Seiende*) particular es lo que hace posible que los entes se manifiesten como tales. El ser-en-el-

⁸¹ Cfr. WG 14.

⁸² WG 16.

⁸³ Cfr. WG 18-19.

⁸⁴ WG 37.

mundo no es sino “el acontecer del esbozo proyectivo mediante el cual se temporaliza el ser del ser-ahí”.⁸⁵ El ser-ahí trasciende en la medida en que configura un mundo y lo deja acontecer (*weltbildend geschehen läßt*). El mismo estar arrojado del ser-ahí entre los entes es aquella recepción (*Eingenommenheit*) de lo ente que va siempre acompañada de la eclosión (*Aufbruch*) de un mundo. Ningún ente se manifestaría nunca si no tuviera “ocasión de entrar en un mundo” (*Gelegenheit in eine Welt einzugehen*). Así, la entrada del ente en el mundo acaece en, con y por la existencia trascendente y libre del ser-ahí.

Ahora bien, a diferencia del ente, que “es”, “el mundo no ‘es’ nunca, sino que ‘mundifica’” (*Welt ‘ist’ nie, sondern ‘weltet’*).⁸⁶ el mundo se esencia como mundo mundanizando. Este mundanear del mundo es un acaecer, el acontecimiento de la manifestación del ente por la trascendencia libre del ser-ahí, siempre susceptible a nuevos comienzos. Por eso, el mundanear es a la vez un comenzar (*Anfangen*) y un acontecer (*Geschehen*) de la libertad existente. La esencia del fundamento (*Grund*) está enraizada en la trascendencia finita del ser-ahí, en su triple acto de fundar (*Gründen*) mediante su proyección de mundo, su recepción del ente y su motivación (*Begründung*) ontológica (su “dar motivos” de ambos). Pero lo que motiva y fundamenta desde el origen es el ser, pues el servir de fundamento pertenece esencialmente al carácter trascendental del ser, si bien éste sólo se abre como tal merced al rebasamiento trascendente del ser-ahí.⁸⁷

En la conferencia WM, también de 1929, el pensamiento de Heidegger empieza a girar de la trascendencia finita del ser-ahí al esenciarse del ser. Heidegger se aproxima aquí a la cuestión del ser abordando el problema de la nada. Si hay una diferencia fundamental entre el ser y lo ente, esa diferencia se hace especialmente patente en la nada como lo absolutamente otro de lo ente y la cara oculta del ser. Si el ser del ente se manifiesta en la desocultación, es que el ser ha de contener inherentemente también la dimensión de esa nada que es lo oculto. No obstante, el abordaje de la nada sigue sujeto en WM al análisis de la angustia como disposición fundamental del ser-ahí que le abre al cuestionamiento ontológico.

La nada experimentada en la angustia genera, de acuerdo con Heidegger, una verdadera “transmutación del hombre en su ser-ahí” (*Verwandlung des Menschen in sein Da-sein*).⁸⁸ La existencia del hombre deja de verse como ligada a su autocomprensión en cuanto que sujeto autónomo y se presenta a la luz de la patencia de la misma nada. En la angustia, la nada se cruza ante el hombre “a una con el ente en total” (*in eins mit dem Seienden im Ganzen*). La irrupción de la nada en la existencia del hombre hace que el todo de lo ente en tanto que mundo determinado se le vuelva nulo o caduco (*hinfällig*) y que se le escape (*entgleiten*) en su totalidad. La nada se presenta y acaece (*vorkommen*) al hombre, pero no por sí sola ni como un añadido a lo ente sino como perteneciente originariamente al esenciarse del ser (*Wesen des Seins*).⁸⁹ La pérdida de sentido del mundo óptico que se da en la experiencia de la nada es la “posibilitación de la manifestación del ente” (*Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden*) en cuanto ente en su verdad para el hombre y, como tal, “acontece en el ser

⁸⁵ WG 39.

⁸⁶ WG 44.

⁸⁷ Cfr. WG 51.

⁸⁸ WM 36.

⁸⁹ Cfr. WM 38, 43.

del ente” (*im Sein des Seienden geschieht*). Por su carácter esenciante o dinámico, además, la nada no “es” sino que “anula” o “nadifica”. El anular de la nada (*Nichten des Nichts*) acaece en el propio ser haciendo nulos al mundo y al hombre. El nadificar de la nada remite justamente al ser del ente. Cuanto más se afana el hombre en apegarse al ente menos lo deja ser el ente que es y más se desvía de la nada y de su sentido del ser.⁹⁰ El ser y la nada “se copertenecen” (*zusammengehören*), porque “el ser mismo es en su esencia finito y sólo se manifiesta en la trascendencia del ser-ahí que se sostiene en la nada (*in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins*)”.⁹¹ La trascendencia finita va más allá del ente particular hasta la nada del todo de lo ente. Sólo sosteniéndose en la nada puede el hombre existente abrir el ámbito entero de la naturaleza y de la historia para una nueva manifestación del ser como ser del ente.

La conferencia WW (1930) supone una importante vuelta de tuerca en el viraje de Heidegger hacia el pensar esencial del ser. Por decirlo así, en esta obra se cruza la línea entre la pregunta por el sentido del ser en el ser-ahí y la pregunta por el esenciarse del ser mismo. La esencia (*Wesen*) de la verdad consiste en la verdad del esenciarse del ser como desocultación (*Unverborgenheit*). La verdad del ser, así, no es una “esencia” sino un “esenciarse”. Como escribe Heidegger, la verdad es “el desvelamiento del ente (*die Entbergung des Seiendes*) por el que se esencia una apertura (*durch die eine Offenheit west*)”.⁹² Es en lo abierto por ese esenciarse donde se exponen (*ausgesetzt sein*) siempre los comportamientos y las actitudes humanas. En el desvelamiento del ente “en su totalidad”, así pues, se resguarda (*verwahren*) la historia de las “posibilidades esenciales” de la humanidad. Es decir, el esenciarse de la verdad del ser no es una propiedad (*Eigenschaft*) del hombre, sino que la existencia del hombre es una posesión (*Eigentum*) de esa verdad, del ser mismo, y así es como aquél ingresa en la historia. Por eso, el no esenciarse de la verdad del ser tampoco se debe en última instancia a la incapacidad o la indiferencia del hombre, sino al modo como se esencia el propio ser.⁹³ La desocultación del ser del ente y la original ocultación del ser y del ente en su totalidad, empero, acontecen (*sich ereignen*) siempre en la existencia histórica del hombre. Las decisiones más importantes de la historia humana, que para Heidegger son “raras y ocasionales”, dependen del modo histórico en que se esencia la desocultación del ser. En concreto, la historia occidental, que se enmarca dentro de la historia del ser, comienza con el “desocultamiento inicial” del ente en su totalidad y de la pregunta por el ente en cuanto tal, hecho que acaeció, según Heidegger, con el pensamiento griego y su descubrimiento de la *Phýsis*.

La verdad del ser como desocultación incluye, por tanto, a la ocultación (*Verbergung*). El ser siempre se desoculta en el ente desde lo oculto y reservándose un fondo no manifestado. En ese sentido, la verdad o desvelamiento del ser proviene de la no-verdad de su ocultación originaria.⁹⁴ La referencia a la ocultación, insoslayable aunque no atendida, deviene de la originaria “ocultación de lo oculto en su totalidad”

⁹⁰ Cfr. WM 38-39.

⁹¹ WM 43.

⁹² WW 16.

⁹³ “La no-verdad debe venir ... del esenciarse de la verdad” (*Die Unwahrheit muß ... aus dem Wesen der Wahrheit kommen*) (WW 17).

⁹⁴ “El ocultamiento del ente en su totalidad ... es más antiguo que cualquier manifestación de este o aquel ente ... (y) también que el mismo dejar-ser (del ser-ahí), que desvelando mantiene ya oculto y se relaciona con la ocultación” (*Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen ... ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden ... (und) auch als das Seinlassen selbst (des Daseins), das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält*) (WW 19).

(*Verbergung des Verborgenen im Ganzen*). La ocultación de lo oculto, esencial para el esenciarse del ser, es el “misterio” (*Geheimnis*). De este modo, el misterio del ser domina completamente al hombre y a su historia. El misterio u ocultación última del ser es lo “pre-esenciante” (*vor-wesende*) en el esenciarse de la desocultación del ser⁹⁵ y, en cuanto tal, el “acontecimiento fundamental” (*Grundgeschehen*) de ese esenciarse.⁹⁶

El hombre se olvida en su existencia corriente del misterio de la ocultación del ser, ocultándosele también el ente en su totalidad. Pero ese olvido (*Vergessenheit*) no elimina el misterio, sino que éste sigue imperando como tal olvido. El misterio se rehúsa (*sich versagen*) al hombre y lo abandona a lo corriente (*das Gangbare*). Olvidando el ente en su totalidad, el ser y su misterio, el hombre se lanza a realizar sus proyectos planeando su acción en el mundo como sujeto de la historia. El hombre, así, se convierte en la medida (*Maa*□) de la historia. En esa misma medida, el hombre se equivoca y se pierde a sí mismo (*sich vermissen*), perdiendo de esa forma su medida.⁹⁷ El hombre se vuelca sobre el ente y lo corriente y “pasa de largo” junto al misterio. Es lo que Heidegger denomina “el errar” (*das Irren*) del hombre, tanto en el sentido de error fundamental como de extravío existencial. Si la ocultación era la no-esencia (*Unwesen*) originaria respecto a la esencia de la verdad o des-ocultación, el error (*Irre*) en ese doble sentido es la contra-esencia (*Gegenwesen*) de ésta y en su interior camina indefectiblemente la humanidad histórica. No obstante, la experiencia del error, de la pérdida de rumbo, abre también para el hombre la posibilidad de volverse hacia el misterio del ser como tal misterio y de reconducir así su andadura en la historia.⁹⁸

En definitiva, la pregunta por la “esencia de la verdad” es en primer término una pregunta por la “verdad del esenciarse”.⁹⁹ Esa inversión de la pregunta constituye toda una síntesis del viraje. La primera concibe la esencia como *quidditas* o *realitas* (*Washeit oder Sachheit*) de lo ente, mientras que la segunda entiende el esenciarse como el dinamismo del ser en su diferencia con el ente y en términos de ocultación para la desocultación, esto es, como un “ocultar que despeja”.¹⁰⁰ El planteamiento de la pregunta por la verdad del esenciarse supone, según explicita Heidegger en la “Nota” final añadida a WW, “un viraje dentro de la historia del ser” (*eine Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns*). Aunque aún sigue sin desarrollarse apropiadamente la “pregunta decisiva” (*entscheidende Frage*) por el sentido o la verdad del ser, Heidegger ya ha salido de la esfera de la analítica existencial. Su pensamiento aún se mueve “en la vía de la metafísica” (*in der Bahn der Metaphysik*), pero marcando unos “pasos decisivos” (*entscheidende Schritte*) hacia “una transformación del preguntar que pertenece a la superación de la metafísica” (*eine Wandel des Fragens, der in die Überwindung der Metaphysik gehört*) como preparación para una “experiencia esencial” (*wesentliche Erfahrung*) en el camino hacia la “proximidad a la verdad del ser” (*Nähe zur Wahrheit des Seins*).¹⁰¹

⁹⁵ Cfr. WW 19-20.

⁹⁶ Cfr. WW 21.

⁹⁷ “Más se pierde cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo como sujeto para la medida de todo ente” (*Er vermisst sich, je ausschließlicher er sich selbst als das Subjekt für alles Seiende zum Maa□ nimmt*) (id.).

⁹⁸ Cfr. WW 22-23.

⁹⁹ “... La esencia de la verdad es la verdad del esenciarse” (... *Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens*) (WW 26).

¹⁰⁰ “El ocultar que despeja es” (*Das lichtende Bergen ist*) (id.).

¹⁰¹ Cfr. WW, *Anmerkung*, 26-27.

El completo abandono del antropocentrismo y el subjetivismo de la metafísica moderna y el inicio de ese “camino del pensar” (*Denkweg*) que se dispone a tomar como referencia y fundamento al esenciarse del ser cristaliza en BH, la obra en que se consuma el viraje y que inaugura la etapa del llamado segundo Heidegger. Como explicita el propio autor en una nota de 1949, esta carta, escrita en 1946, “se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el ‘instante’ de un intento por decir sencillamente la verdad del ser”.¹⁰² De ella arrancaremos, como punto de referencia, en la exposición de cada uno de los principales temas de la segunda filosofía heideggeriana que analizaremos en capítulos posteriores. Señalaremos ahora sólo algunos puntos fundamentales de este escrito que ayudan a captar el sentido de la *Kehre*.

En BH, el pensar “no hace ni produce” la relación del ser con la esencia del hombre. Es el ser mismo quien le ha dado al pensar esa relación. Todo obrar del hombre, incluido el pensar, “se asienta (*beruhen*) en el ser”.¹⁰³ La historia del ser es el soporte de la historia humana, de toda *condition et situation humaine*. Pero, con la interpretación técnica del pensar, hoy en día dominante, se ha abandonado al ser como el elemento propio del pensar. Menos aún se sospecha que el ser es *Ereignis*, acontecimiento propiciante.¹⁰⁴ En BH, el ser es, fundamentalmente, “advenimiento que aclara y oculta” (*lichtend-bergende Ankunft*), y adviene a la ek-sistencia pensante en el lenguaje.¹⁰⁵ De lo que se trata, pues, es de volver a llevar (*wiederbringen*) el pensar a su elemento para “dejar que reine lo simple de sus múltiples dimensiones (*das Einfache seiner mannigfaltigen Dimensionen*)”. El pensar pertenece al ser porque acontece merced al ser (*vom Sein ereignet*), porque se inscribe en el acontecimiento propiciante, que es dueño del destino de su esenciarse. El ser le regala la esencia al pensar, es lo que lo hace posible.¹⁰⁶ Para volver a encontrarse en la vecindad del ser, por tanto, el hombre debe dejarse interpelar nuevamente por éste. El ser está ahí a la espera de ser pensado por el hombre.

Con este enfoque, como declara Heidegger, “se produce un viraje que lo cambia todo” (*hier kehrt sich das Ganze um*). Ese viraje deviene de “la experiencia fundamental del olvido del ser” (*die Grunderfahrung der Seinvergangenheit*).¹⁰⁷ El hombre, incluso cuando es arrastrado por el ente, está arrojado al ser. El hombre es “lo arrojado” (*das geworfene*) por el ser. El “arroyo” (*Wurf*) del ser, por su parte, es “lo destinal que arroja a un destino” (*das schickend Geschickliche*).¹⁰⁸ Así, la ek-sistencia está ya siempre fuera en la verdad del ser y regida por su destino (*Geschick*). El hombre ek-siste arrojado en el ser por el ser mismo para preservar su verdad. Pero lo que se manifiesta como verdad del ser es algo sobre lo que no decide nunca el hombre. El ser es tan simple (*einfach*) que permanece “lleno de misterio” (*geheimnisvoll*). El ser es “Él mismo” (*Es selbst*), lo más próximo (*das Nächste*), aquello a cuya luz se encuentra ya siempre “toda salida

¹⁰² Cfr. BH, ed. castellano, p. 10 [Heidegger, M.: “Carta sobre el humanismo” (Alianza, Madrid, 2000)].

¹⁰³ Cfr. BH 5 (GA:9 313). Referimos y citamos primero por la edición alemana de V. Klostermann (1949) y después por la edición de la *Gesamtausgabe*, vol. 9 (excepto las notas de Heidegger, para las que usamos la edición en castellano).

¹⁰⁴ En nota de 1949, Heidegger escribe: “*Ereignis* es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar” (cfr. ed. castellano, p. 15).

¹⁰⁵ Cfr. BH 16, GA:9 326.

¹⁰⁶ “... (El ser) es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y hace capaz, es lo ‘posible’ ” (... *(Das Sein) vermag das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das ‘Mögliche’* ” (BH 7, GA:9 316).

¹⁰⁷ Cfr. BH 17, GA:9 328.

¹⁰⁸ Cfr. BH 16, GA:9 327.

desde lo ente y todo retorno a lo ente”. Es “la relación” (*das Verhältnis*), lo que “mantiene y recoge” a la ek-sistencia como lugar de la verdad del ser en medio de lo ente.¹⁰⁹ Justo esa mismidad, esa cercanía y esa relación es lo que ha sido olvidado por la metafísica. Ni la esencia precede a la existencia (contra el platonismo) ni la existencia precede a la esencia (contra el existencialismo). Ambas formulaciones son acuñaciones metafísicas, expresiones del olvido del ser. Así pues, la relación con el ser no se basa ni en la esencia ni en la existencia del hombre, sino que la esencia de la existencia humana radica en su estar desde el principio destinada por el esenciarse de la verdad del ser.¹¹⁰ Más aún, el ser “se da” (*es gibt*), esto es, otorga su verdad al hombre y se la confiere como destino histórico.¹¹¹ No obstante, siendo la cercanía misma, el ser se reserva y esconde, permanece oculto y se guarda para sí la verdad de que él es el destino que destina mundo. De este modo, en su otorgarse como destino, el ser “se da y al mismo tiempo se rehusa a sí mismo” (*es gibt sich und versagt sich zumal*).¹¹² El hombre histórico, finalmente, para salir del desterramiento que supone su olvido del ser, debe aprender a pensar el ser en su esenciarse como donación y sustracción para el hombre. Por eso, el pensar (*Denken*) esencial del ser supone en el fondo un recordar (*Andenken*). Sólo la remembranza del ser puede abrirle a la humanidad la posibilidad de un destino más auténtico en la historia.

La analítica existencial de SZ estudió el sentido del ser en conexión con la temporalidad extática del ser-ahí en cuanto que ser-en-el-mundo. La misma línea se desarrolló en WG como trascendencia finita y rebasamiento hacia el todo del ente en cuanto tal. Con WM, la disposición hacia el todo del ente se presenta como experiencia de la nada. WW habla ya del esenciarse del ser en su doble faceta de ocultación y desocultación. En BH, por fin, Heidegger entiende el ser como advenimiento histórico-destinal. A partir de aquí, nuestro autor incluso abandonará el término “ser” (*Sein*) para enfocar el puro esenciarse mediante la expresión “acontecimiento propiciante” (*Ereignis*).

2.2.2. De la diferencia ente-existente a la diferencia ente-ser

En SZ, el problema de la diferencia ontológica se enmarca dentro de la distinción entre la “realidad” de los entes a-la-mano o ante-los-ojos y la “existencia” del ser-ahí. Distinguiendo allí entre verdad óptica y verdad ontológica, Heidegger desarrolla su análisis fenomenológico de la existencia separando en ella los planos de lo existivo y de lo existencial.¹¹³ En WG, el abordaje de la diferencia ontológica se desarrolla específicamente dentro del ámbito de la trascendencia del ser-ahí. En esta obra el autor comienza a enfocar el problema como una diferencia fundamental entre el ser y los entes. Parte para ello de la idea de que la concepción de la verdad como concordancia en el juicio del nexo predicativo con el ente mentado es una concepción derivada, no originaria. La concordancia judicativa no es capaz de devolver el ente como tal ni de hacerlo accesible. Es necesario siempre que el ente esté ya antes manifiesto para que pueda ser predicativamente determinable. La concordancia se asienta, pues, en un hacer manifiesto (*Offenbarmachen*), en el acto manifestativo de desocultación que es propio

¹⁰⁹ Cfr. BH 19-20, GA:9 331.

¹¹⁰ Cfr. BH 21, GA:9 333.

¹¹¹ “El ser llega a ser destino en la medida en que él, el ser, se da” (*Zum Geschick kommt das Sein, indem Es, das Sein, sich gibt*) (BH 23, GA:9 335).

¹¹² Cfr. *id.*

¹¹³ Cfr. SZ §§ 7, 33 y 44.

del ser-ahí trascendente. Si al ente le pertenece su “descubribilidad” (*Entdecktheit*), al ser-ahí le corresponde la aperturidad (*Erschlossenheit*). Lo descubierto del ente y lo abierto del ser-ahí son las dos formas fundamentales de la verdad óptica. Pero la manifestación óptica, que se produce siempre en una situación dada en medio de lo ente y según determinados comportamientos para con ello, no sería posible si no estuviera ya guiada por una cierta comprensión del ser del ente en la doble estructura de su esencia y de su modalidad, de qué y cómo (*quid et quomodo*) el ente “es”. Así, el ente se manifiesta al ser-ahí porque el ser se le desvela previamente.¹¹⁴ Ese desvelamiento del ser es la verdad ontológica, ese “gran fondo” que es la verdad original y que se halla “en la base” de toda verdad óptica. La verdad del ser del ente consiste en la desocultación (*Unverborgenheit*) del ser. La diferencia entre ambas formas de verdad, óptica y ontológica, se apoya en la diferencia ontológica entre ente y ser y se esencia como una “bifurcación inevitable” y una “ruptura simultánea” de esa diferencia. El poder-diferenciar (*Unterscheidenkönnen*) es algo que pertenece a la esencia del ser-ahí trascendente, que es quien hace efectiva a la diferencia ontológica al caracterizarse en su existencia por la comprensión del ser en su relación con los entes. Por eso, el fundamento de la diferencia radica en la trascendencia.¹¹⁵

La trascendencia es en WG el rebasamiento del ente en dirección al ser. Mientras que lo rebasado en la trascendencia son todos los entes que se puedan manifestar al ser-ahí, incluido él mismo, esto es, el ente en su totalidad, aquello a donde se trasciende rebasando es al mundo. Por su trascendencia hacia el ser, el ser-ahí es ser-en-el-mundo. El mundo como totalidad de lo ente no “es” como los entes, sino que es en el modo del mundanizar, del hacer mundo para los entes. La relación del ser-ahí con el mundo no es una relación entre dos entes, sino que el mundo forma parte del ser-ahí. Sólo el ser-en-el-mundo puede poner el problema del ser. Su orientación al ser se traduce en el esbozo de un proyecto de mundo, sólo posible mediante una anticipación comprensiva del ser del ente, y en su capacidad para recibir la manifestación de los entes. Porque es capaz de proyectar mundo y de recibir a los entes, el ser-ahí puede fundar o motivar a los entes en su ser como tales entes, indagando el cómo y el qué de su ser lo que son hasta hacerse incluso la pregunta fundamental de por qué son algo y no nada. Esa capacidad de cuestionarse es ya de por sí un signo de la precomprensión del ser de los entes y del ser y la nada en general que caracteriza al ser-ahí, un conocimiento pretemático de la diferencia ontológica.

En WM, por su parte, Heidegger pone el tema de la diferencia ontológica a la luz de su tratamiento de la nada. Mientras que las ciencias, en su referencia al mundo (*Bezug zur Welt*), buscan conocer el ente en su qué y en su modo de ser, la metafísica tiene que ver con el ser del ente en cuanto tal. Aunque el comportamiento precientífico y extracientífico del hombre siempre se relaciona con el ente, la ciencia pretende someterse a “la cosa misma” (*die Sache selbst*). Con la existencia científica, el hombre irrumpe (*einbrechen*) en el todo del ente a fin de abrir (*aufbrechen*) al ente en su qué y su cómo para que éste se recobre a sí mismo en su verdad. El lugar de la referencia al mundo de la ciencia, la dirección de la actitud del científico y el ámbito donde irrumpe la investigación científica son sólo el ente. Este énfasis en el límite de la indagación del ente y “nada más” que el ente introduce ya de por sí a la nada como lo otro del

¹¹⁴ “Sólo el desvelamiento (*Enthülltheit*) del ser hace posible la manifestación (*Offenbarkeit*) del ente” (WG 13).

¹¹⁵ Cfr. WG 15-16.

cuestionamiento científico.¹¹⁶ Si la ciencia rechaza a la nada como una “nadería” (*das Nichtige*), como algo intrínsecamente vano y fútil, el caso es que tiene que recurrir a ella cuando trata de delimitar su esencia. Según Heidegger, en eso se muestra esa “disorde esencia” (*zwiespältge Wesen*) en la que asoma la diferencia ontológica entre ente y ser, un ser que aquí se atisba desde la perspectiva de la nada.¹¹⁷

La ciencia admite la nada como “aquello que ‘no hay’ ” (*das, was ‘es nicht gibt’*). Pero, de cuestionar la nada, el cuestionamiento se vería forzosamente sumido en la perplejidad. La pregunta “¿qué es la nada?” choca siempre con el hecho de que el “es” sólo puede referirse a un ente, cuando la nada, si de algo se distingue (*unterscheiden*), es de todo ente. De hecho, la nada es “la negación de la totalidad del ente” y, por ello, “lo no-ente por antonomasia” (*das schlechthin Nicht-Seiende*).¹¹⁸ Sin embargo, no es la pregunta formal por la esencia de la nada, que es contradictoria como pregunta y cuya respuesta también lo es, lo que abre la experiencia verdadera de la nada. La nada como lo otro del ente, en su diferencia con éste, se experimenta y manifiesta en el encontrarse de la angustia.¹¹⁹ En efecto, la angustia deja suspenso (*schweben*) al ser-ahí haciendo que se le escape y escurra (*zum Entgleiten bringen*) el ente en su totalidad, sin que le quede “nada” a lo que agarrarse (*sich an nichts halten*). El ente en total “se torna caduco”. Con el colapso de lo ente, el ser-ahí experimenta en la angustia la pura patencia de la nada. En la angustia, la nada no “se aprehende” (*erfassen*), es decir, no se descubre como un ente ni está ahí dada como un objeto, sino que “se revela” (*sich enthüllen*) y “se vuelve manifiesta” (*offenbar werden*). En ella, no obstante, la nada se da “a una con” (*in eins mit*) el ente en su totalidad, pues la angustia no aniquila (*vernichten*) al ente para dejar a la nada como un residuo último sino que consiste en la experiencia de una radical impotencia ante el todo del ente.¹²⁰ Esta darse de la nada a una con el todo del ente es, para Heidegger, una indicación del modo de imbricación que es propio de la diferencia (*Unterschied*).¹²¹

Ni aniquilación del ente ni mera negación lógica, ni tampoco una suma de ambas, la esencia de la nada es la “anulación” (*Nichtung*). La nada no es, sino que se esencia y se otorga anulando o nadificando (*nichten*).¹²² No atrae, sino que rechaza (*abweisen*) remitiendo al ente en total que se hunde y escapa, que se anula. La nada rechaza al ente para remitir (*verweisen*) al ser del ente.¹²³ La anulación de la nada, así, es la raíz de la experiencia de la diferencia, pues es lo que hace patente al ente como “lo completamente otro frente a la nada” (*das schlechthin Andere gegenüber dem Nichts*). Sólo en ella surge la patencia del ente como ente ante el ser-ahí,¹²⁴ sólo ella le deja ver que el ente “es ente y no nada”. Por eso, la nada es “la posibilitación previa de la manifestabilidad del ente en general” (*die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit*

¹¹⁶ Cfr. WM 28.

¹¹⁷ Cfr. WM 29, nota b.

¹¹⁸ “La nada es la completa negación de la totalidad del ente” (*Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden*) (WM 32).

¹¹⁹ “La angustia manifiesta la nada” (*Die Angst offenbart das Nichts*) (WM 35).

¹²⁰ “... (La nada) se muestra ... expresamente con y en el ente en tanto que éste se escapa en total” (...*(Das Nichts) bekundet sich ... eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen*) (WM 36).

¹²¹ Cfr. WM 36, nota d.

¹²² Cfr. WM 37, nota b.

¹²³ Cfr. WM 37, nota a.

¹²⁴ “... (La nada) lleva al ser-ahí por vez primera ante el ente en cuanto tal” (... *(Das Nichts) bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches*) (WM 37).

von Seiendem überhaupt) y, en ese sentido, es el ser.¹²⁵ Como subraya Heidegger, la nada “pertenece originariamente al esenciarse” del ser, pues es en el ser del ente donde acaece el anular de la nada.¹²⁶ Poniendo al ser-ahí ante el ser del ente en cuanto que ente, así pues, la nada sitúa al ser-ahí ante la diferencia misma,¹²⁷ o sea, en el plano ontológico del cuestionamiento metafísico, que se interroga allende el ente en cuanto tal y en total. Es porque el ser-ahí existe sosteniéndose dentro de la nada (*sich hineinhalten in das Nichts*), además, por lo que puede trascender allende el ente en su totalidad y a la vez relacionarse con los entes y consigo mismo. Por la patencia de la nada en el fondo de su existencia, en suma, el ser-ahí puede investigar el ente, puede verse sobrecogido por la “extrañeza” (*Befremdlichkeit*) del ente y puede preguntarse por el ser del ente haciéndose la pregunta metafísica fundamental de “por qué es en general el ente y no más bien nada”.

En la crítica que a lo largo de WW efectúa Heidegger de la concepción tradicional de la verdad como adecuación, por otra parte, se reconoce en primer plano el tema de la diferencia ontológica. Como allí explica, el modo de relación que es propio de la adecuación entre el enunciado y la cosa es el de la re-presentación (*Vor-stellen*). Representar es “dejar contraponerse” (*entgegenstehenlassen*) a la cosa, al ente en cuanto que objeto. El ente contrapuesto se pone enfrente (*entgegen*) de un sujeto para que se muestre como lo constante (*das Ständige*). Pero la aparición del ente no la crea la representación, sino que ésta ha de asumirla como algo ya dado. Todo comportamiento, incluido el representar, está ya abierto al ente previamente puesto o presentado.¹²⁸ De este modo, la manifestación del ente, anterior a su representación como objeto y a la adecuación del enunciado con él, exige dejar-ser (*Seinlassen*) al ente el ente que es. Dejar al ente que sea el ente que es supone estar ya en relación con lo abierto (*das Offene*) del ser, que es donde el ente se manifiesta. Lo abierto del ser es “lo desoculto” (*das Unverborgene*). La verdad como adecuación o conformidad entre enunciado y ente, por tanto, debe retrotraerse al ámbito del desocultamiento del ser. La verdad del ente depende de la verdad del ser porque el descubrimiento del ente se esencia en la apertura del ser y según una determinada disposición respecto al ente en su totalidad. Una cosa es el ente en su verdad y otra el ente en su totalidad como apertura del ser en la que es posible la verdad del ente.

Además, la manifestación del ente en su totalidad no es lo mismo que la suma del ente conocido. Por más y mejor que se conozcan los entes, no por ello se conoce la manifestación (*Offenbarkeit*) misma, y mucho menos como desocultación (*Unverborgenheit*) del ser. Más aún, la “esencia” de los entes sólo es cognoscible por el “esenciarse” del ser como desocultación, que se resguarda en lo oculto. La totalidad de lo ente, “incalculable e inaprehensible”, no se deja captar nunca desde el ente manifestado, permaneciendo siempre “indeterminada e indeterminable”, sujeta al olvido. La manifestación del ser, su esenciarse como desocultación, impera, pues, como ocultación del ente en su totalidad.¹²⁹ Esta ocultación no es una consecuencia posterior al conocimiento más o menos fragmentario del ente, sino algo siempre anterior al descubrimiento del ente particular. El desvelamiento del ente supone de por sí la ocultación del todo de lo ente. Cuanto más se vuelca el hombre hacia el ente y lo toma

¹²⁵ Cfr. WM 37, nota c.

¹²⁶ “Nada y ser (son) lo mismo” (*Nichts und Sein (sind) das Selbe*) (WM 38, nota c). Cfr. WM 43.

¹²⁷ Cfr. WM 37, nota d.

¹²⁸ Cfr. WW 10-11.

¹²⁹ Cfr. WW 18-19.

como patrón de medida de sus comportamientos, más se olvida de la ocultación originaria del esenciarse ser, más se aleja del misterio. El olvido del misterio del ser como “ocultación del ente oculto en su totalidad”, imperante en el desvelamiento normal del ente concreto, por lo demás, es el verdadero error. Sólo con el “dejar-ser al ente como tal en totalidad” resulta posible, según Heidegger, descubrir el “entrelazamiento (*Verflechtung*) de la esencia de la verdad (del ente) con la verdad del esenciarse (del ser)” y, desde la experiencia del error, lanzar la mirada al misterio para hacerse “la única pregunta”, la que se cuestiona “qué es el ente como tal en su totalidad” (*was sei das Seiende als solches im Ganzen*).¹³⁰ La pregunta por el esenciarse del ser, en fin, piensa el ser como diferencia (*Unterschied*) ontológica y a la verdad de su esenciarse como un “ocultar que despeja” (*lichtendes Bergen*).¹³¹

BH es un texto escrito desde una experiencia de pensamiento que es consciente del olvido del ser y, por tanto, desde la experiencia de la diferencia ontológica. Podemos decir que se trata de toda una reivindicación del ser en su diferencia con lo ente. Heidegger pretende aquí “decir sencillamente la verdad del ser”, porque, como afirma desde el principio, “lo que ante todo ‘es’ es el ser” (*was vor allem ‘ist’, ist das Sein*).¹³² En efecto, toda actividad humana se orienta a lo ente, pero reside ya en el ser. El pensar, como actividad más elevada del hombre, debe dejarse reclamar por el ser mismo. No ocurre así en la interpretación técnica del pensar, como en la ciencia y la propia metafísica, donde se abandona el ser en beneficio del ente. Su lenguaje es reflejo del olvido del ser, pues, en vez de servir de espacio para la manifestación de la verdad del ser, se emplea como instrumento para la dominación del ente. Sólo el ente, explicable en clave causal y objeto del cálculo, aparece en esa interpretación como lo “real”. La metafísica, en particular, trata de “representarse a lo ente en su ser”, de “pensar el ser de lo ente”, pero, como subraya Heidegger, “no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos, no pregunta por la verdad del ser mismo”.¹³³ De ahí la necesidad de un pensar esencial del ser, del pensar que piensa desde la diferencia.

En toda aprehensión de lo ente, el ser ya siempre se encuentra iluminado. No es posible relacionarse con el ente sin la manifestación previa del ser. Todas las entradas y salidas de lo ente en el mundo o en la historia se producen dentro de la luz del ser. El propio hombre ek-siste en la verdad del ser para que, preservando esa verdad, el ente pueda aparecer a la luz del ser como el ente que es.¹³⁴ El ser está siempre más lejos y a la vez más cerca del hombre que todo ente. El ser está más lejos del hombre que el ente porque es la luz misma. La esencial proximidad del ser, además, le queda lejos al hombre porque éste se atiene regularmente a lo ente. Por ambos motivos, el ser permanece oculto y se preserva en la ocultación. En cualquier caso, lo que verdaderamente “es” no es el ente sino el ser. Pero, si sólo decimos que “el ser es”, será difícil evitar representarse el ser como un ente, pues el “es” se dice por lo general de “algo” que es, cuando el ser justamente no es lo ente. Por eso, Heidegger prefiere reservar el “es” (*es ist*) para el ente y decir del ser que “se da” (*es gibt*). Así resalta

¹³⁰ WW 23.

¹³¹ “La pregunta por la verdad del esenciarse ... piensa en esta palabra ... el ser como la diferencia imperante entre ser y ente. Verdad significa un ocultar que despeja como rasgo fundamental del ser” (*Die Frage nach der Wahrheit des Wesens ... denkt in diesem Wort ... das Seyn als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem. Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns*) (WW 26).

¹³² BH 5, GA:9 313.

¹³³ Cfr. BH 12, GA:9 322.

¹³⁴ “... (El hombre es) el lugar de la manifestación del ser en medio de lo ente” (... (*Der Mensch ist*) *diie Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden*) (BH 20, GA:9 332).

mejor, además, la diferencia entre el ser como donación y el ente como lo donado. El ser, igual que su sustracción o “nadificar” (*Nichten*), que se presenta en el propio ser, no es una cualidad de lo ente. El ser “es más que todo ente”, ya que es aquello que “deja ‘ser’ a lo ente”.¹³⁵

Al abandonarse a lo ente y residir en el olvido del ser, el hombre experimenta su “desterramiento”, su apatridad como lugar de la manifestación del ser. Pero, como no puede evitar poseer, por consistir su esencia en servir de ese lugar, alguna representación del ser, tiende a explicarse el ser sólo como “lo más general” de lo ente o como “la creación” del ente infinito, quedando así sujeto a lo ente. Así opera la ontología como especialidad de la metafísica. La ontología u onto-teología lo que piensa es el ser de lo ente y lo “construye a entrar en el concepto” (*in den Begriff zwingt*), desconociendo que “existe un pensar que es más riguroso que el conceptual”, que se atiene mejor a la verdad del ser.¹³⁶ El pensar esencial, y también la poesía auténtica, son más verdaderos que los diferentes modos de indagación de lo ente.

En resumen, la analítica existencial de SZ introduce las distinciones entre verdad óptica y verdad ontológica, entre realidad de los entes y existencia del ser-ahí y entre los planos de análisis existencial y existitivo. WG nombra la diferencia entre ser y ente en el marco de la trascendencia del ser-ahí, que se entiende como rebasamiento del ente en dirección al ser, siendo éste el todo de lo ente en cuanto tal. WM desmarca el conocimiento del ente del ámbito del ser mediante la experiencia radical de la nada de lo ente y del mundo. WW sitúa ya la diferencia en el marco del esenciarse del ser como desocultación, siendo el ente lo manifestado por el juego del ocultar iluminador del ser. BH, por fin, ahonda en la diferencia en cuanto que el esenciarse mismo del ser, que “se da” al hombre en el ente que “es”, siendo donación de la luminosidad en la que se manifiesta lo ente. Después de BH, las obras del segundo Heidegger girarán en torno a esta idea de que el ser se esencia como el acontecimiento de la diferencia.

2.2.3. De la aperturidad del ser-ahí al claro del ser como iluminación y vacío

Ni en SZ ni en WG aparece el tema del claro o del vacío del ser. Como el punto de vista es todavía el de la existencia del ser-ahí, el énfasis recae en la aperturidad de éste como condición de la desocultación del ser y la manifestación de los entes. En WG, concretamente, el ser-ahí es por esa aperturidad ser-en-el-mundo, es decir, trascendencia hacia el mundo como totalidad de lo ente en cuanto tal. El mundo no es un ente que caiga del lado de lo objetivo o de lo subjetivo, sino el ámbito donde el ser-ahí se deja anunciar el juego de posibilidades de sus relaciones con los entes. El mundo hacia el que trasciende el ser-ahí está más allá de él, pero al mismo tiempo es en el propio ser-ahí donde el mundo se configura. Por su aperturidad al mundo, el ser-ahí es el “centro” de manifestación del ser de los entes, pero ese centro que es el ser-ahí trascendente, caracterizado por su “negatividad en el todo de los entes” (*Nichtigkeit im Ganzen des Seienden*), es fundamentalmente un centro ek-stático o “ex-céntrico” (*exzentrische Zentrum*).¹³⁷

Con WM, Heidegger medita temáticamente la cuestión de la nada. La nada no es aún aquí el claro del ser, sino el ser mismo visto desde la experiencia de la angustia en

¹³⁵ Cfr. BH, ed. castellano, p. 83, nota 56.

¹³⁶ Cfr. BH 41, GA:9 357.

¹³⁷ Cfr. WG 42.

el ser-ahí. La nada en cuanto que lo otro del ente proporciona un acceso privilegiado para la pregunta por el sentido del ser. Cuando nuestro autor habla en esta obra de la nada, pues, se está refiriendo al esenciarse del ser.¹³⁸ El conocimiento humano, por lo general, “no quiere saber nada de la nada” (*will vom Nichts nichts wissen*). Pero, justo por ello, ya sabe de ella, aunque sólo en tanto que se cierra a conocerla. Abandonándola a la indiferencia, sólo la admite como “aquello que no hay”. No en vano, el conocimiento del entendimiento (*Verstand*) versa necesariamente sobre objetos, sobre entes que sirven de enfrente para un sujeto cognoscente. Pero, como la nada es justo aquello que se distingue de todo ente por ser la negación de la totalidad de lo ente, el pensamiento (*Denken*) no es “el camino para captar originariamente la nada (*der Weg um das Nichts ursprünglich zu fassen*) y decidir sobre su posible descubrimiento (*über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden*)”.¹³⁹ No es que haya que captar de antemano la totalidad del ente para negarla con el pensamiento y así obtener la nada. Esa nada sólo sería una nada formal o “figurada”, que es irrelevante para la pregunta por el esenciarse del ser. Además, el hombre finito nunca es capaz de captar (*erfassen*) completamente el todo del ente, sino que siempre se encuentra colocado (*gestellt finden*) en medio del ente en su totalidad, que le sobrepasa. Para poder interrogarse por la nada, por tanto, es preciso que ésta “previamente se dé” (*zuvor gegeben sein*) en el puro encontrar (*Finden*) de una búsqueda sin anticipaciones (*ohne Vorwegnahme Suchen*), ya que lo buscado aquí no es sino la nada de lo objetual.

La angustia es el encontrarse del ser-ahí en el que a éste se le da o se le manifiesta la nada.¹⁴⁰ Con la angustia, el ente deja de atraer al ser-ahí. Todas las cosas y el ser-ahí mismo se sumen en la indiferencia (*in Gleichgültigkeit versinken*). No es que el ente en total desaparezca (*verschwinden*), sino que se le aleja (*wegrücken*) al ser-ahí sin dejarle asidero (*Halt*) alguno. La nada no se le presenta despegada (*abgelöst*) o al lado (*neben*) del todo óntico, sino que le sale al paso a una (*in eins*) con él y en él. Al escaparse (*entgleiten*) todos los entes, sólo le queda la experiencia del “ninguno” (*kein*), la plena patencia de la nada. Así, la nada de la angustia es esa “clara noche” (*helle Nacht*) donde surge la “apertura originaria” (*ursprüngliche Offenheit*) del ente como tal ente, aquello que permite ver que el ente es ente “y no nada”. Es, en ese sentido, el *prius* que hace posible la manifestación en general del ente. La nada es apertura manifestativa, lo que permite de antemano “llegar y entrar en el ente” (*auf Seiendes zugehen und eingehen*). Toda relación del ser-ahí con el ente y consigo mismo siempre “se sostiene dentro de la nada” (*in das Nichts hineinhalten*).¹⁴¹ La aperturidad del ser-ahí está inserta en la apertura de la nada y se consume en su apertura a ella. De este modo, que la existencia del hombre es trascendencia significa ahora que rebasa al ente en su totalidad sosteniéndose en el interior de la nada.

La nada ya no es la mera negación conceptual del ente (contra Bergson), su “contraconcepto”, sino que se desvela como esencialmente perteneciente (*zugehörig*) al ser mismo del ente.¹⁴² La antigua expresión metafísica *ex nihilo nihil fit* (“nada nace de la nada” (*aus Nichts wird Nichts*)) ha de ser reemplazada justo por su contraria: *ex*

¹³⁸ Cfr. WM 29, nota b.

¹³⁹ WM 30.

¹⁴⁰ Cfr. WM 35, nota c.

¹⁴¹ Cfr. WM 37-38.

¹⁴² “El ser mismo es en esencia finito (*im Wesen endlich*) y sólo se manifiesta en la trascendencia del ser-ahí que se sostiene en la nada (*in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins*)” (WM 43).

nihilo omne ens qua ens fit (“todo ente en cuanto ente nace de la nada” (*aus Nichts wird alles Seiende als Seiende*)). Sólo en la apertura que se produce en la nada viene el ente en su totalidad a sí mismo (*zu sich selbst*). Y esto, como subraya Heidegger, afecta directamente al problema mismo del ser.¹⁴³

Con WW, Heidegger da un paso más al atender a la apertura como lo abierto (*das Offene*) del ser, y no ya sólo como la aperturidad del ser-en-el-mundo o como la nada experimentada en la angustia. El pensamiento representativo sólo puede representarse a su objeto si éste aparece dentro de una apertura que le sirve de ámbito de relación (*Bezugsbereich*) para con éste. La representación, como los demás comportamientos, es posible porque está ya en lo abierto. El comportamiento es, de hecho, una “relación que se mantiene abierta” (*offenständige Bezug*). La apertura del comportamiento, como condición que es para la manifestación de la verdad del ente, se corresponde a lo que ya está abierto e imperando para esa manifestación. Heidegger la entiende como un “ser libre para lo manifiesto de lo abierto” (*Freisein zum Offenbaren eines Offenen*). El estado de apertura (*Offenständigkeit*) del hombre varía según los entes con los que se relaciona y el modo de su comportamiento respecto a ellos, pero siempre opera en “lo abierto de un distrito” (*das Offene eines Bezirks*) en cuyo interior el ente ya se halla de alguna forma manifiestamente inserto.¹⁴⁴

Lo que se manifiesta es el ente, pero éste se manifiesta merced al comportamiento abierto del hombre. Ahora bien, el comportamiento abierto es el que se hace libre para lo abierto en la apertura del ser. En lo abierto de esa apertura habita, pues, todo ente y todo comportamiento posible con él. Pero lo abierto es “lo desoculto” (*tá alethéa*). De este modo, la desocultación (*alétheia*) del ser del ente no sólo se produce siempre en la apertura de lo abierto, en el “ahí”, sino que es el modo en que esa apertura se abre desde la ocultación originaria. Como escribe Heidegger, la verdad entendida como desocultación es “el desvelamiento del ente por el cual se esencia una apertura” (*die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west*).¹⁴⁵ La verdad del ser consiste precisamente en un “ocultar que despeja” (*lichtendes Bergen*), es decir, en el esenciarse del ser como una ocultación originaria que se abre para su desocultación. El ser, así, es ese “despejamiento” que se manifiesta a través de su “sustracción ocultadora” (*verbergende Enzug*), esto es, por medio de su propia retirada.¹⁴⁶

En BH, por su parte, la reelaboración del tema tradicional de la iluminación del ser posee un papel sobresaliente. Según Heidegger, la luz del ser (*Licht des Seins*) se da en el claro del ser (*Lichtung des Seins*). El claro del ser, como lugar abierto o vacío de acogida de toda manifestación, es lo único que propiamente es mundo.¹⁴⁷ El mundo no es un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser, o sea, el claro.¹⁴⁸ El claro es lo que permite tener un horizonte. Es el ser mismo.¹⁴⁹ La metafísica habla a su modo del claro con la doctrina de la iluminación del ser, aunque sólo como lo que se ve al presentarse la idea (a lo platónico) o a la representación de la subjetividad (a lo kantiano). Pero el claro mismo como verdad del ser y esenciarse de la desocultación le

¹⁴³ Cfr. *id.*

¹⁴⁴ Cfr. WW 10-11.

¹⁴⁵ WW 16.

¹⁴⁶ Cfr. WW 26.

¹⁴⁷ Cfr. BH 16, GA:9 326.

¹⁴⁸ “ ‘Mundo’ es el claro del ser” (*‘Welt’ ist die Lichtung des Seins*) (BH 35, GA:9 350).

¹⁴⁹ “El claro mismo ... es el ser” (*Die Lichtung selber ... ist das Sein*) (BH 20, GA:9 332).

está oculto a la metafísica. La metafísica es ya un destino del ser que acaece dentro del claro. Por éste puede aquélla poseer un horizonte tal que el ser y el hombre se toquen de algún modo en la percepción noética.¹⁵⁰ En verdad, el ser “se da” como el esenciarse de lo abierto y como lo abierto mismo, esto es, otorgando claro. El acontecer del ahí como claro del ser es, así, una “destinación” (*Schickung*) del ser mismo.¹⁵¹ Dicho a la inversa, el destino del ser “acontece como claro del ser” (*ereignet sich als die Lichtung des Seins*).

Pero el claro del ser, como espacio de manifestación destinal de éste, resulta en realidad de una retirada última del ser. El claro lo engendra el “ocultar que se oculta a sí mismo”, la ocultación originaria del ser.¹⁵² Por eso, en el claro no sólo se da el ser, sino que a él también le pertenece el “anular” (*nichten*). Este anular no consiste en una aniquilación. Consiste más bien en esa sustracción que es inherente al ser mismo. Lo que anula es “lo nadificante” (*das Nichthafte*), la nada. De este modo, la nada es “un anular esclarecido” (*ein gelichtetes Nichten*), un anular que no se encuentra en lo ente porque es lo que abre claro.¹⁵³ El ser anula en cuanto que es ser, el anular está presente en el propio ser. El pensar esencial, en consecuencia, porque es el que piensa el ser, ha de pensar también la nada del claro.¹⁵⁴

Sólo el claro “preserva la cercanía al ser” (*gewährt die Nähe zum Sein*), en la que habita el hombre ek-sistente.¹⁵⁵ Que la ek-sistencia es el “ahí” significa ahora que es y está en el claro del ser: el hombre ek-siste en el claro del ser.¹⁵⁶ El hombre es el ser-ahí en la medida en que cuida del ahí en cuanto que claro del ser. De este modo, la comprensión del ser investigada en la analítica existencial del ser-en-el-mundo se entiende ahora como “referencia ek-stática al claro del ser” (*ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins*) o, mejor, como “un ek-stático estar dentro del claro”.¹⁵⁷ El hombre ek-siste porque “se encuentra fuera” en la apertura del ser. El “ek” de la ek-sistencia nombra, pues, la dimensión originaria del claro, a la que el hombre trasciende y se halla arrojado. El claro, además del “afuera”, es asimismo el “entre” original en el que es posible cualquier relación “entre” sujeto y objeto. Por otro lado, la afirmación de SZ de que el ser se da en la medida en que el hombre es significa ahora que el ser sólo se traspasa (*sich übereignen*) al hombre en la medida en que acontece (*sich ereignen*) el claro.¹⁵⁸ Aunque el ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático, el proyecto “no crea el ser” ni su claro. El hombre se encuentra ya arrojado por el ser mismo a éste último para que preserve la verdad del ser y lo ente pueda aparecer como tal en la luz del claro. De hecho, en el claro aparecen y se ausentan la naturaleza, la historia y lo sagrado según el advenimiento del destino del ser.¹⁵⁹ La manifestación de lo ente y la historia entera acaecen en el interior del claro. Lo sagrado, por su parte, olvidado en la

¹⁵⁰ Cfr. *id.*

¹⁵¹ “Que ... el ahí, el claro como verdad del ser mismo, acontezca es la destinación del propio ser. Éste es el destino del claro” (*Da ... das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst. Dieses ist das Geschick der Lichtung*) (BH 24, GA:9 336).

¹⁵² Cfr. BH, ed. castellano, p. 71, nota 48.

¹⁵³ “Como el anular se esencia en el ser mismo, no podemos percibirlo nunca como algo que es en lo ente” (*Weil das Nichten im Sein selbst west, deshalb können wir es nie als etwas Seiendes am Seienden gewahren*) (BH 43, GA:9 359).

¹⁵⁴ Cfr. BH 44, GA:9 360

¹⁵⁵ Cfr. BH 25, GA:9 337.

¹⁵⁶ Cfr. BH 13, GA:9 323-324.

¹⁵⁷ Cfr. BH, ed. castellano, p. 33, nota 19.

¹⁵⁸ Cfr. BH 24, GA:9 336.

¹⁵⁹ Cfr. BH 19, GA:9 330.

apatridad del hombre y resguardado en el misterio del ser,¹⁶⁰ sólo llegará a manifestarse si el hombre histórico prepara su salida del desterramiento y el ser mismo le abre el claro para que sea experimentado en su verdad.¹⁶¹ Por fin, la donación del claro del ser se da de manera especial en el lenguaje. Abriéndose en el claro, el ser adviene al lenguaje. Atendiendo al claro, a su vez, el lenguaje (en el pensar y en la poesía) dice el ser y es así alzado de nuevo al claro.¹⁶²

En síntesis, SZ y WG se centran en la aperturidad del ser-en-el-mundo como trascendencia finita, donde el mundo era el ahí abierto de la existencia. WM hizo ver la nada del mundo como nulidad del todo de lo ente. WW presentó ya lo abierto como el espacio despejado por el esenciarse del ser en su ocultación y desocultación. Es en BH, empero, donde Heidegger comienza a pensar el esenciarse de ser como claro. De ahora en adelante, el tema del claro irá adquiriendo una posición más importante en sus escritos, donde se cruzarán cuestiones como el acontecimiento propiciante, la diferencia ontológica y la copertenencia de ser y nada, hasta ser abordado explícitamente como vacío (*Leere*).

2.2.4. Del habla auténtica e inauténtica como existencial del ser-ahí al silencio como habla del ser

Heidegger entiende el habla en SZ como un existencial del ser-ahí, como una forma constitutiva de su aperturidad al mundo. El habla auténtica se corresponde con la escucha de la voz de la conciencia, que interpela al ser-ahí al reconocimiento de su ser mortal, y el habla inauténtica se corresponde con la reproducción del discurso del Uno público, caído en la medianía de las habladurías, la curiosidad y las novedades. Es función del pensador preservar en su profundidad las “palabras fundamentales” del pensamiento. En WG, a la estela de SZ, Heidegger enfoca el lenguaje de la ontología tradicional, haciendo a la predicación retrotraerse a un acto de manifestación previo del ente, acto que es “de origen más alto” que aquélla. Por un lado, el discurso proposicional, como el discurso en general, se enraíza en la manifestación antepredicativa del ente. Por otro, el discurso ontológico como posibilidad de fundar o fundamentar el ser del ente es inseparable de la capacidad lingüística del ser-ahí, especialmente de la capacidad de hacerse la pregunta del “por qué” (*warum*). La posibilidad trascendental del por qué en general se basa en las dimensiones proyectiva y yecta del ser-ahí, que a la vez se eleva a lo posible por su proyecto de mundo y se restringe a lo real por estar arrojado a la recepción del ente. Es la disposición afectiva del ser-ahí, al experimentar la presión de la tensión entre proyección y yección, lo que hace surgir la pregunta del por qué. De este modo, el surgimiento del por qué es, según Heidegger, “una necesidad trascendental” (*ein transzendental notwendiges*) del ser-ahí.¹⁶³

Con su consideración de la nada, por otra parte, Heidegger da en WM un paso importante en su búsqueda de un lenguaje más originario para la sintonía del pensar con

¹⁶⁰ “... La dimensión de lo sagrado ... permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre” (... *Die Dimension des Heiligen ... (bleibt) sogar schon als Dimension verschlossen, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist*) (BH 37, GA:9 351-352).

¹⁶¹ Cfr. BH 26, GA:9 338-339.

¹⁶² Cfr. BH 45, GA:9 361-362.

¹⁶³ Cfr. WG 48.

el esenciarse del ser. La pregunta por la esencia de la nada no puede recibir una respuesta en forma de enunciado atributivo. La nada no es algo que se pueda interrogar como un ente. Sencillamente, la nada no “es”. La pregunta por lo que sea y cómo sea la nada, por tanto, “trueca lo preguntado en su contrario” (*verkehrt das Befragte in sein Gegenteil*) porque “se despoja a sí misma de su propio objeto” (*beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes*). La nada no es nunca un objeto. No es posible una respuesta predicativa a dicha pregunta, ya que habría de adoptar la forma del “es” esto o aquello y, entonces, caería indefectiblemente en el contrasentido. El principio lógico de contradicción obliga a rechazar la pregunta y su respuesta. Además, el pensamiento ha de ser “pensamiento de algo” (*Denken von etwas*), de manera que éste, para pensar la nada, tendría que contravenir a su propia esencia (*seinem eigenen Wesen entgegenhandeln*). Sin embargo, a juicio de Heidegger, la lógica formal no es la instancia suprema del pensamiento ni éste es tampoco el medio más originario para conocer la nada.¹⁶⁴

La lógica del pensamiento conceptual, al entenderla como un completo “no-ente” (*Nicht-Seiende*), hace depender a la nada de “lo adherido al no” (*das Nicht-hafte*) y de “lo negado” (*das Verneinte*) mediante éste, es decir, del ente. El “no” y la negación (*das Nicht und die Verneinung*), por su parte, convertidos en una determinación superior bajo la que se hace subsumir a la nada como una especie de lo por ellos negado, se remiten a un acto particular del entendimiento humano. Para Heidegger, sin embargo, ocurre exactamente lo contrario: el “no” y la negación existen porque se da (*es gibt*) la nada.¹⁶⁵ La negación del entendimiento es un decir “no” a algo que no es. Por eso, la negación no pone el no-ser de eso que no es. Únicamente puede negar porque tiene ante sí algo negable (*ein Verneinbares*) previo. En realidad, lo que hace con su “no” la negación no es sino sacar de la ocultación aquello que le da origen: el anular de la nada (*das Nichten des Nichts*).¹⁶⁶ Es más, el entendimiento sólo es capaz de negar porque el hombre existe ya de algún modo en la nada.

Visto desde esta perspectiva, el contrasentido (*Widersinnigkeit*) lógico de la pregunta y la respuesta acerca de la nada no son más que el síntoma de la “ciega obstinación del entendimiento errabundo” (*blinde Eigensinnigkeit des schweifenden Verstandes*), replegado en los límites de la subjetividad con la supuesta *certitudo* del *ego cogito* e incapacitado, por ello, para posar la mirada hacia el plano del ser.¹⁶⁷ La nada auténtica no consiste en la simple negación conceptual de la omnitud del ente, como si fuera posible aprehender primero la totalidad de lo ente y luego negarla. La auténtica nada, aun conceptualmente contradictoria, consiste en “una nada que es” (*ein seiende Nichts*). La nada se experimenta, y no se conceptualiza. Con la experiencia de la angustia, en concreto, el ente en total se escapa y sólo queda la patencia de la nada de lo ente, un puro existir sin nada a lo que agarrarse. Hundido el mundo óntico en la indiferencia, el ser-ahí “se queda sin palabra” (*das Wort sich verschlagen*). El lenguaje se quiebra y “todo decir ‘es’ enmudece” (*jedes ‘Ist’-Sagen schweigt*). Ni siquiera es necesaria una declaración expresa de la nulidad experimentada, que siempre llega

¹⁶⁴ Cfr. WM 30.

¹⁶⁵ “La nada es más originaria que el no y la negación” (*Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung*) (WM 31).

¹⁶⁶ “El ‘no’ no resulta de la negación, sino que la negación se funda en el no, que nace del anular de la nada. ... La nada es el origen de la negación, y no al revés” (*Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt. ... Das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt*) (WM 39-40).

¹⁶⁷ Cfr. WM 31, nota b.

demasiado tarde porque la nada ya ha salido antes al paso. El recurso al lenguaje, a menudo con expresiones incoherentes, se vuelve incapaz de “romper el vacío silencio” (*die leere Stille brechen*) que entonces se impone.¹⁶⁸ Ante la presencia de la nada, en fin, el lenguaje articulado pierde su fuerza y lo que impera es el silencio. La nada habla a través de ese silencio. Solamente en el silencio de la nada y con el correspondiente enmudecer del hombre sobrecoge a éste esa “completa extrañeza” del ente que provoca su admiración ante la patencia de la nada y la traduce en la pregunta del por qué (*warum*). Es en este “dejar en silencio al estar suspendido” (*Ausschwingenlassen des Schwebens*) en la nada donde puede resonar (*zurückschwingen*) la pregunta metafísica fundamental sobre el ser del ente.¹⁶⁹

En WW, por otro lado, Heidegger insiste en su crítica del lenguaje ordinario. En éste se expresa el sentido común humano. El sentido común exige la “utilidad aprensible” apelando a la evidencia de sus pretensiones y desprecia como inútil el “saber esencial”.¹⁷⁰ Para el sentido común, la verdad consiste en la adecuación o conformidad entre enunciado y cosa. El enunciado se re-presenta la cosa y dice cómo es. Pero el enunciado representante, que convierte a la cosa en objeto contrapuesto a un sujeto, olvida que la cosa aparece en lo abierto y el representar es un comportamiento hacia lo abierto. Todo comportamiento, no sólo el representar, está abierto al ente y todo ente se vuelve expresable dentro de un ámbito abierto. Sin ese ámbito, el ente ni se presenta ni se re-presenta. El enunciado se rige por el ente en la medida en que se somete a la orden de decir a la cosa tal como ella es. Pero, como la cosa aparece como cosa merced a la apertura de lo abierto, abierta para el comportamiento abierto, lo abierto es el verdadero patrón de medida (*Richtmaa*□) de la adecuación representante. De esta forma, la verdad no es un atributo del enunciado. La verdad “no afinca originariamente en la proposición” sino en la apertura del ser.¹⁷¹

La verdad no es sólo ni originariamente una característica de las proposiciones correctas enunciadas por un sujeto respecto de un objeto que sirven para unos propósitos determinados, sino la forma en que se desvela el ente por el esenciarse de una apertura. Como el comportamiento humano, llamado a dejar-ser al ente, puede no dejar-ser a éste el ente que es y como es en lo abierto, el ente puede quedar encubierto o alterado en su verdad, surgiendo así la apariencia. De este modo, la verdad y la no-verdad en su origen se copertenecen. Las proposiciones verdaderas pueden oponerse a las no verdaderas porque la no-verdad (*Unwahrheit*) proviene del esenciarse de la verdad en cuanto que es una de sus posibilidades. Igual que el esenciarse de la verdad no se restringe a la conformidad del enunciado (*Richtigkeit der Aussage*), la no-verdad no es sólo la no-conformidad del juicio (*Unrichtigkeit des Urteils*).¹⁷² La no-verdad fundamental dimana del apartamiento del hombre del misterio y de su olvido del ser. Lo erróneo en sentido último no es la mera falsedad posible del conocimiento humano, sino aquello por donde ha de caminar la humanidad histórica para, atravesándolo, poder volverse hacia la apertura del ser. Es en el pensar del ser donde la liberación del error del hombre llega a la palabra (*ins Wort kommen*). Lo decisivo en ese pensar, por fin, no

¹⁶⁸ Cfr. WM 35.

¹⁶⁹ Cfr. WM 45.

¹⁷⁰ “La filosofía ... no puede refutar nunca el entendimiento común, porque éste es sordo a su lenguaje” (*Die Philosophie ... kann den gemeinen Verstand nie wiederlegen, weil er für irhe Sprache taub ist*) (WW 6).

¹⁷¹ Cfr. WW 10-12.

¹⁷² Cfr. WW 17.

es tanto cuántos son como quiénes son los que tienen oído (*Ohr haben*) para esa palabra. Este pensar esencial del ser no es simplemente la expresión de una opinión (*der Ausdruck einer Meinung*) al respecto, sino que consiste en “la asegurada articulación de la verdad del ente en su totalidad” (*das gutverwahrte Gefüge der Wahrheit des Seienden im Ganzen*).¹⁷³

La cuestión del lenguaje es puesta en BH por Heidegger en primer plano. Como declara éste en la nota introductoria, la carta entera es resultado de su intento por “decir sencillamente la verdad del ser”. El ser se esencia de manera fundamental en su donación al pensar del hombre de tal modo que en éste le sea posible “llegar al lenguaje” (*zur Sprache kommen*). Por eso dice Heidegger que el lenguaje es “la casa del ser” (*das Haus des Seins*) y “la morada del hombre” (*die Behausung des Menschen*), pues en él se da el encuentro de hombre y ser. Sobre todo en el lenguaje creativo, el de los pensadores y poetas, el hombre es “guardián” (*Wächter*) de esa morada, el que está llamado a cuidar del advenimiento del ser con su decir (*Sagen*). El decir esencial trae el ser al lenguaje (*zur Sprache bringen*), esto es, “lleva a cabo” (*vollbringen*) su manifestación y lo “custodia” (*aufbewahren*) en la palabra. El pensar y el poetizar verdaderos, de esa manera, apuntan a un “orden esencial más originario” (*ursprünglichere Wesensgefüge*), el ámbito del ser, que el relativo al lenguaje ordinario y al lenguaje de la metafísica. Éstos manejan “títulos inadecuados”, como los de “sujeto y objeto”, y funcionan según una interpretación lógico-gramatical del lenguaje. De lo que se trata es justamente del “liberar al lenguaje” de la lógica y la gramática para que pueda atender más propiamente al advenimiento del ser.¹⁷⁴ Pensar más allá de la lógica no significa, sin embargo, echarse en manos de lo ilógico sino repensar el lenguaje (el *lógos*) en su esencia.

El imperio de la lógica ha llevado al pensar a abandonar su propio elemento, el ser, hasta dejarlo en “dique seco”. Pero el necesario rigor (*Strenge*) del pensar no consiste en la exactitud del concepto, juzgada por Heidegger como algo artificial (*künstliche*) por sus débitos con lenguaje teórico científico-técnico, sino en su fidelidad a la hora de “permanecer puro” (*rein bleiben*) en el elemento del ser para que éste impere en su simplicidad.¹⁷⁵ El viraje consiste aquí, por tanto, en “reconducir al pensar a su elemento” originario, abriendo la posibilidad de generar un lenguaje nuevo. El lenguaje auténtico no es nunca un producto del hombre, sino que pertenece (*gehören*) al ser porque consiste en un estar a la escucha (*hören*) del mismo. El ser habla al hombre y le requiere para su escucha con su “fuerza callada” (*stille Kraft*), antes y más allá de toda palabra. El lenguaje humano auténtico es respuesta al silencio manifestativo del ser.¹⁷⁶

La racionalidad técnica, lejos del elemento del ser, ya no piensa a éste, sino que se ocupa de la ciencia o se convierte en “filosofía”. Se torna instrumento de cálculo y dominación de lo ente o en escuela de formación y corriente de pensamiento, aplicándose a la explicación de lo real mediante el recurso a causas supremas y presentándose además a la “dictadura” del mundo público del Uno en el conflicto de las ideologías. El lenguaje se pone al servicio de la información y se deja circular en la redes de comunicación para conformar la “opinión pública”, en la que se decide lo que

¹⁷³ WW 24.

¹⁷⁴ Cfr. BH 5-6, GA:9 313-314.

¹⁷⁵ “... Existe un pensar que es más riguroso que el conceptual” (... *Es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche*) (BH 41, GA:9 357).

¹⁷⁶ Cfr. BH 7, GA:9 316.

merece y no merece la pena de ser pensado. Con esta “devastación del lenguaje” (*Verödung der Sprache*), la cual nace, según Heidegger, de esa amenaza contra la esencia original del hombre que supone el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, el hombre olvida “la inicial pertenencia de la palabra al ser” (*die anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein*). Lejos del ser, el lenguaje termina por sustraer su propia esencia como casa de la verdad del ser y, abandonándose a la voluntad humana, se convierte en herramienta de dominación. Por eso, es necesario elevar la pregunta por la verdad del ser al rango de lo digno de ser pensado de tal modo que la pregunta por la esencia del lenguaje alcance también “otra altura”. La pregunta esencial por el lenguaje no puede ser respondida por la filosofía del lenguaje, sino que ha de venir orientada por el pensar del ser hasta poder interrogarse “en qué modo del ser” es el lenguaje en cuanto tal.¹⁷⁷ De hecho, el ser se halla permanentemente “en camino al lenguaje” (*unterwegs zur Sprache*): el ser llega al lenguaje abriéndose en el claro de la historia y, adviniendo en el decir del pensar que en éste mora, alza al lenguaje mismo al claro del ser. Por eso, la esencia del lenguaje posee una raíz misteriosa (la que deviene del misterio del ser) y una dimensión fundamentalmente histórica (la del acontecer histórico del destino del claro).¹⁷⁸ El decir del ser es, además, un “decir simple”, el que corresponde a la “pobreza” de la esencia del pensar, que ha de regirse no tanto por las reglas de la lógica como por la “ley del ser” (*das Gesetz des Seins*), sobre todo por la ley de su simplicidad.

Heidegger subraya la idea de que, para volver a recuperar su cercanía al ser, el hombre tiene que aprender primero a vivir “prescindiendo de nombres” y a desembarazarse de la “seducción de lo público”. Para poder hablar, el hombre tiene que aprender y acostumbrarse a callar (*schweigen*).¹⁷⁹ El hombre sólo es fiel a sí mismo en la medida en que es interpelado por el ser y responde a esa llamada. La respuesta del hombre se da en la morada del lenguaje. La interpelación (*Anspruch*) del ser al hombre se encuentra a la espera de que el hombre se disponga a corresponder (*entsprechen*) al ser con su silencio para devolverle la palabra. Así, el ser “vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia” de forma que el hombre pueda habitar auténticamente en la verdad del ser. Así pues, el lenguaje no es sólo “expresión” del hombre en el sentido de sistema simbólico de significados mediante signos, sino más primordialmente “advenimiento del ser mismo” (*Ankunft des Seins selbst*).¹⁸⁰ Lo verdaderamente importante en la cuestión del lenguaje, en consecuencia, es que “la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje”. Para ello, el lenguaje mismo exige del hombre “el justo callar” (*das rechte Schweigen*), poner en silencio el exceso de expresiones precipitadas del mero “suponer y opinar” (*Ahnen und Meinen*), para encontrar así su verdadero lugar siguiendo la “senda del silencio” (*Pfad des Schweigens*).¹⁸¹

BH supone, en suma, un paso decisivo en la empresa heideggeriana de superar el lenguaje de la analítica existencial, constituyendo un verdadero viraje en el lenguaje. Como él mismo reconoce, en SZ Heidegger no había sido capaz de expresar el giro

¹⁷⁷ Cfr. GH 8-9, GA:317-318.

¹⁷⁸ Cfr. BH 45, GA:9 361-362.

¹⁷⁹ “El hombre, antes de hablar, debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el riesgo de que, bajo este reclamo, tenga poco o raras veces algo que decir” (*Der Mensch muß, bevor es spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat*) (BH 10, GA:9 319).

¹⁸⁰ Cfr. BH 16, GA:9 326.

¹⁸¹ Cfr. BH 30, GA:9 344.

hacia el ser “con un decir de suficiente alcance”, principalmente por la vinculación de la analítica al lenguaje del trascendentalismo metafísico.¹⁸² La ontología fundamental de SZ trataba de “remontarse al fundamento esencial del que procede el pensar de la verdad del ser” planteando “otro modo de preguntar” fuera de la onto-teología de la metafísica. Ese modo de preguntar, no obstante, fracasó porque los términos utilizados se hallaban demasiado atados al lenguaje conceptual, de modo que la cuestión del ser se veía presa del modo de representación de la metafísica.¹⁸³ Después de BH, Heidegger se esforzará por expresar la verdad del ser mediante “otro lenguaje”, un lenguaje que ya ha atravesado la deconstrucción de las categorías de la metafísica a fin de propiciar un “pensar futuro”.¹⁸⁴

2.2.5. De la ética existencial de la resolución a la ética originaria de la serenidad

Tras su propuesta de ética existencial de la resolución en SZ, Heidegger se centra en WG en la cuestión de la trascendencia finita (*endliche Transzendenz*) del ser-ahí.¹⁸⁵ El mundo “se da” (*sich geben*) al ser-ahí y conforma “la totalidad de sus propios propósitos (*Umwillen*)”, de sus designios e intenciones. Son éstos los propósitos de un ente que es originariamente un “ser-cabe” los demás entes, un “ser-con” el ser-ahí de los demás y un “ser-para” sí mismo. Su relación consigo mismo, en particular, es una consecuencia de su tendencia constitutiva a trascenderse o rebasarse a sí mismo a través de sus propósitos (y no al revés). Su autorrebasamiento intencional (*umwillentlich*) ocurre como una *in-tentio*, es decir, como una voluntad (*Wille*) que se proyecta en el mundo con el esbozo de sus propias posibilidades. La voluntad del ser-ahí lanza hacia delante sus posibilidades más allá de sí mismo. Esta voluntad de trascendencia no es, sin embargo, un comportamiento más del ser-ahí sino aquello que forma (*bilden*) originariamente los propósitos del ser-ahí trascendente. Ahora bien, la voluntad de trascendencia es expresión de la libertad (*Freiheit*). El ser-ahí proyecta sus posibilidades de manera esencial y no ocasional por su libertad, entendida por Heidegger no como la mera espontaneidad (*Spontaneität*) del sujeto autónomo sino como ese “rebasamiento hacia el mundo” (*Überstieg zur Welt*) que es la esencia misma de la trascendencia. El ser-ahí se realiza como tal merced a la presentación trascendente (*transzendierende Sichertgegenhalten*) de sus posibilidades a sí mismo que es posible por su libertad esencial, lo que le hace a su vez responsable de sí en su existencia. La libertad, por eso, es también para el ser-ahí una obligación (*Bindung*), un compromiso. Por ser rebasamiento hacia el mundo, además, “la libertad es lo único que puede hacer que reine un mundo y que mundifique para el ser-ahí (*dem Dasein eine Welt walten und welten*)”.¹⁸⁶

En la trascendencia, empero, la proyección de mundo más allá de los entes posee también un movimiento de vuelta que revierte sobre los propios entes. El ser-ahí que

¹⁸² Cfr. BH 17, GA:9 328.

¹⁸³ “Atrapado en la difícil situación de ser el primero en abrirse paso hacia la verdad del ser, el pensar que (en SZ) se anticipa le aporta al lenguaje bien poco de esa situación completamente nueva. ... El propio lenguaje se falsifica a sí mismo desde el momento en que todavía no consigue asir firmemente la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico y al mismo tiempo renuncia a la inadecuada pretensión de “ciencia” e “investigación”. ... Sólo era posible hablar desde el horizonte de lo que hay actualmente y desde el uso de los términos o nombres que son más corrientes en ese marco” (BH 41-42, GA:9 357).

¹⁸⁴ “La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente. El otro lenguaje queda en un segundo plano” (BH, ed. castellano, p. 10, nota 1).

¹⁸⁵ Cfr. WG 43 ss.

¹⁸⁶ WG 44.

proyecta mundo está él mismo inserto en medio de lo ente y se siente (*sich befinden*) en su interior. El proyecto se esboza siempre de tal forma que el ser-ahí proyectante se encuentra “sometido y acordado” (*gestimmt durchwaltet*) de algún modo al tono del ente que trasciende. De esta forma, la trascendencia aterriza en el ente, toma suelo (*Boden nehmen*) en éste, porque el ser-ahí se halla siempre investido por él. La proyección de mundo y la investidura o recepción del ente, por lo demás, no son dos modos separados de la trascendencia sino que conforman una misma unidad que se da “en una sola temporalidad”. El ser-ahí puede verse penetrado por la tonalidad del ente y encontrarse en su interior porque su recepción de lo ente va siempre acompañada por la eclosión de un mundo. Y, a la inversa, puede abrir mundo sólo en la medida en que toma suelo en medio de lo ente. De hecho, el proyecto de posibilidades es más amplio y rico que la posesión (*Besitz*) real que el ser-ahí lanza en lo proyectado. La misma proyección de ciertas posibilidades hace necesariamente que otras posibilidades se retiren. Por eso, la trascendencia implica a la vez una “elevación” (*Überschwung*) y una “privación” (*Entzug*) del espectro de posibilidades del ser-ahí. Más aún, el proyecto de mundo sólo deviene posesión efectiva mediante esa privación necesaria, lo que es muestra del carácter finito de la trascendencia y de la libertad del ser-ahí.

Es en la tensión entre su propuesta de determinadas posibilidades existenciales como esbozo de un mundo y su relación con lo ente que le ubica de cierta manera sintiéndose en su interior donde surge en el ser-ahí la pregunta trascendental por el sentido de su existencia y de la existencia en general. La trascendencia finita del ser-ahí, al experimentar su situación fáctica en su proyecto de posibilidades, le impele a éste a formarse una noción del ser. Obligado por la constitución de su existencia trascendente a legitimar y justificar, no obstante, el ser-ahí puede libremente asumir la tarea de fundar y fundamentar la apertura del mundo y la recepción de lo ente o negarse a ello, reprimiendo o disimulando su “posibilidad trascendental” (*transzendente Möglichkeit*) más auténtica. Pero, aunque la trascendencia pueda mantenerse velada como tal, nunca deja de manifestarse en la constitución fundamental del ser-en-el-mundo, por la que el ser-ahí es quien es. El ser-ahí es en su esencia “una libertad finita que funda”. Según Heidegger, el juego entero de la trascendencia, que desemboca en el triple fundar de la instauración de un mundo, el tomar suelo en lo ente y la legitimación (*Ausweisung*) motivacional de la existencia, proviene en última instancia del “cuidado por la persistencia y lo persistente” (*Sorge der Beständigkeit und des Bestandes*), que es algo inherente a la existencia del ser-ahí y a su temporalidad.¹⁸⁷

En WG, finalmente, la esencia (*Wesen*) del fundamento, que es la trascendencia del ser-ahí, es más bien una no-esencia (*Unwesen*), precisamente porque tiene como origen una libertad finita. La libertad esencial de la trascendencia es el fundamento (*Grund*) de la existencia, pero lo es como fundamento desfondado, como no-fundamento o “abismo” (*Ab-grund*).¹⁸⁸ La libertad, esencia de la trascendencia, sitúa al ser-ahí como un poder-ser (*Seinkönnen*) en una multiplicidad de posibilidades abiertas al alcance de su “elección finita” (*endliche Wahl*). Eligiendo entre ellas, así pues, el ser-ahí va trazando su propio destino (*Schicksal*). Pero la libertad del ser-ahí nada puede decidir sobre el hecho, entre otras cosas, de hallarse arrojado fácticamente en medio del ente, ni de estar abocado a ser un sí-mismo en potencia ni de que la trascendencia se temporalice como un “acontecer originario” (*Urgeschehen*). Esta “impotencia” (*Ohnmacht*) última afecta al proyecto yecto que es el ser-ahí en su totalidad. Es

¹⁸⁷ Cfr. WG 51.

¹⁸⁸ “... La libertad es el abismo del ser-ahí” (WG 53).

trascendiendo al ente con su proyecto de mundo y trascendiéndose a sí mismo, en cualquier caso, como el ser-ahí llega a la comprensión auténtica de sí en cuanto que abismo. Justo en esta irrupción del abismo en la trascendencia fundante consiste la “abismaticidad del ser-ahí” (*Abgründigkeit des Daseins*). El ser-ahí abismáticamente trascendente existe, además, como “esencia de la lejanía” (*Wesen der Ferne*). Al trascender sobre todo ente, va abriendo las “lejanías originales” que le permiten aproximarse verdaderamente a las cosas. Cuanto más se abre a lo lejano, más y mejor es capaz de habitar en lo cercano. Su “poder de atender a la lejanía” (*Hören-können in die Ferne*), en definitiva, es la raíz del sí-mismo (*Selbst*) auténtico del ser-ahí y también de su posibilidad de “despertar a la respuesta al ser-ahí-con” (*Erwachen der Antwort des Mitdaseins*), esto es, a una convivencia humana intensa y auténtica.¹⁸⁹

En WM, por otro lado, Heidegger sitúa la trascendencia finita del ser-ahí en el marco de la experiencia de la nada. El entendimiento del hombre no puede decidir sobre la nada porque depende de ella, ya que ésta se da previamente al hombre. El hombre conoce la nada en la vida cotidiana, que se desliza a diario en sus conversaciones como algo obvio: la pura ausencia de entes. Pero esa es una nada “desteñida y vulgar”, bien distinta de la que se manifiesta en la “experiencia radical” de la angustia. Es imposible que el hombre capte con el entendimiento el todo completo del ente, pero siempre se encuentra ya situado en el interior de ese todo. Encontrarse en medio del ente en total es algo que ocurre constantemente en su existencia.¹⁹⁰ Principalmente cuando deja de ocuparse con las cosas y consigo mismo, le sobrecoge (*überkommen*) el todo que le rodea. Así ocurre en determinados templos de ánimo, como el aburrimiento o el enamoramiento. Pero en ellos no se experimenta el todo como una nada. La angustia es ese temple de ánimo que coloca inmediatamente al hombre ante la nada misma.

A diferencia del miedo, la angustia no se debe ni se refiere a tal o cual cosa, sino que se caracteriza por su radical indeterminación (*Unbestimmtheit*). El ser-ahí se encuentra desazonado e inhóspito (*unheimlich*) sin saber explicar por qué se siente así. Él y los entes, su mundo familiar entero, se hunden en la indiferencia. El mundo se ve distante e insignificante y ese alejamiento y pérdida de sentido redonda precisamente en un volverse hacia sí mismo. El distanciamiento del mundo acosa (*bedrängen*) al ser-ahí, que se siente asediado (*umgedrängt*) y sin apoyatura. Los entes se vuelven todos nulos, sin validez, y él experimenta una absoluta impotencia ante el ente en su totalidad. El ente entero se le escapa y, entonces, sólo resta la nada, no queda más que “el puro ser-ahí (*das reine Da-sein*) en la conmoción del estar suspenso (*in der Durchschütterung des Schwebens*)” en la nada.¹⁹¹ Así, la angustia, como experiencia de la nada, produce toda una transmutación (*Verwandlung*) de la existencia del hombre.

La angustia genera también en el ser-ahí una peculiar tranquilidad. Implica un “retroceso” (*Zurückweichen*), una retirada que no es huida (*Fliehen*) sino un cesar en cuanto que “fascinada quietud” (*gebannte Ruhe*).¹⁹² Ese retroceso del ser-ahí ante la nulidad del todo del ente proviene de hecho de la propia nada, que no es “atractiva” sino esencialmente “rechazadora” (*abweisend*). El rechazo supone dejar escapar al todo

¹⁸⁹ Cfr. WG 54.

¹⁹⁰ “... Lo cotidiano ... retiene siempre todavía al ente, aunque sea como en sombra, en una unidad del ‘todo’ ” (... *Der Alltag ... behält immer noch das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des ‘Ganzen’*) (WM 33).

¹⁹¹ “La angustia manifiesta la nada” (*Die Angst offenbart das Nichts*) (WM 35).

¹⁹² Cfr. WM 37.

óntico sin dejar de remitirse a él. Por eso, Heidegger explica la esencia de la nada, su esenciarse o “anulación” (*Nichtung*), como una “total remisión rechazadora al ente en total que se escapa” (*im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen*).¹⁹³ Pero la nada descubierta en la angustia permanece por lo general disimulada (*verstellt*) para el ser-ahí, pues éste se pierde (*verlieren*) normalmente en el ente de diferentes maneras. Al volverse (*kehren*) afanosamente hacia el ente sin dejarlo escapar como tal ente, el ser-ahí se desvía (*abkehren*) de la nada y se empuja (*drängen*) hacia la superficialidad del Uno público. Bajo esa superficie, empero, la nada nadifica sin cesar en la vida cotidiana sin que explícitamente se conozca como tal y expresándose a través de una serie de “actitudes anuladoras” (*nichtende Verhalten*) que sacuden la existencia del ser-ahí (la negación, la contravención, la execración, la privación, la prohibición, el fracaso...). El ser-ahí caído sobrelleva con esas actitudes anuladoras su yección en la existencia. Son actitudes que atraviesan de punta a punta al ser-ahí como muestra de la “permanente y encubierta” patencia de la nada. La misma angustia original, donde se manifiesta esa patencia, suele estar reprimida (*niedergehalten*) en la existencia, apareciendo en contadas ocasiones.¹⁹⁴

Además, la experiencia de la nada devuelve el ente al ser-ahí bajo una nueva mirada. Completamente diferente de la nada, el ente se muestra entonces en su hasta ahora “oculta extrañeza”. La anulación de la nada lleva al ser-ahí “por vez primera ante el ente en cuanto tal” (*allererst vor das Seiende als ein solches*), esto es, la verdadera experiencia del ente se produce gracias a la nada. En ese sentido, como el ser-ahí se relaciona esencialmente con los entes, su existencia misma proviene siempre de la nada manifiesta. Por eso dice Heidegger que existir significa “estar sosteniéndose dentro de la nada” (*Hineingehaltenheit in das Nichts*) y que la trascendencia del ser-ahí ha de entenderse como el rebasamiento del ente que se produce con esa clase de sostenimiento. Esto no quiere decir que “todo es nada” (contra el nihilismo), sino más bien que es a un tiempo necesaria la “atención y percepción de ente, ser y finitud” (*Übernehmen und Vernehmung des Seienden, Sein und Endlichkeit*).¹⁹⁵ Es más, sólo porque la existencia trascendente se sostiene en la nada, puede el ser-ahí relacionarse con los entes y consigo mismo. La libertad y la mismidad se fundan, pues, en la nada originaria.¹⁹⁶ Como la verdad de la trascendencia, finalmente, siempre habita sobre el “fundamento desfondado” (*abgründige Grund*) de esta nada, su posibilidad más cercana es siempre también la del error (*Irrtum*) más profundo. La autenticidad de la existencia del ser-ahí trascendente se juega en su decisión para, liberándose de todos los ídolos, “hacer sitio al ente en total (*Raumgeben für das Seiende im Ganzen*) y abandonarse en la nada (*Sichloslassen in das Nichts*)”.¹⁹⁷ En la irrupción de la apertura de la nada y el rechazo de lo ente encontramos aquí, por lo demás, una prefiguración de los temas del desasimiento de las cosas y la apertura al misterio que serán característicos de la serenidad en el segundo Heidegger.

En WW, Heidegger ahonda en el tema de la libertad, esta vez como dejar-ser y como exposición al misterio. El enfoque de la “resolución” (*Entschlossenheit*), primero para la muerte, luego para la trascendencia en el mundo y después para la nada, cobra

¹⁹³ Íd.

¹⁹⁴ “La angustia está ahí. Sólo dormita” (*Die Angst ist da. Sie schläft nur*) (WM 40).

¹⁹⁵ Cfr. WM 38, nota a.

¹⁹⁶ “Sin originaria manifestabilidad de la nada, ni (hay) mismidad ni (hay) libertad” (*Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit*) (WM 38).

¹⁹⁷ Cfr. WM 45.

ahora el cariz de un “compromiso” (*Eingelassenheit*) con lo abierto. El hombre puede reconocer la verdad y conformarse a ella en la medida en que se libera para lo abierto. Ser libre para lo que se manifiesta en lo abierto significa salir de sí mismo (ek-sistir) para ponerse fuera (ex-ponerse) y orientarse a una dirección que liga en lo abierto. Por eso, el comportamiento verdadero se funda en la libertad (*Freiheit*): hay una conexión esencial entre verdad y libertad.¹⁹⁸ El que la verdad se funde en la libertad no significa, empero, que la verdad esté a expensas del arbitrio del hombre. De hecho, según Heidegger, la libertad no es realmente una propiedad del hombre. La libertad humana, con el hombre entero, se enraíza en un “fundamento esencial oculto”, que es el ámbito originario de la verdad del esenciarse del ser.

La comprensión de la tesis de que la libertad es la esencia de la verdad exige superar los prejuicios del sentido común, asumidos y formulados por la onto-teología tradicional, mediante una *metanóia* o una transformación del pensar (*eine Wandlung des Denkens*). El pensar ha de recolocar la pregunta por la verdad en su *locus* originario y la pregunta por la esencia del hombre en el ámbito de la verdad originaria. Desde ese ámbito, la libertad es “franquía”, en su doble resonancia de “despejamiento” y “sinceridad”. Se trata de una franquía para “lo manifiesto de lo abierto” (*das Offenbare eines Offenen*), es decir, para el ente que siempre es abierto en un comportamiento (*Verhalten*) que se mantiene en lo abierto (*offenständig*). Es la franquía o libertad que deja al ente ser el ente que es (*das Seiende das es ist*). Libertad es, por tanto, “dejar-ser” (*sein-lassen*) al ente, pero no en el sentido de abstenerse o ser indiferente ante éste sino en el de “comprometerse” (*Sicheinlassen*) con él en su verdad. El compromiso con la verdad del ente, contra la mentalidad instrumental moderna y contemporánea, no es tampoco un manipular al ente por referencia a los intereses del hombre, sino un ponerse el hombre en referencia a lo abierto y su apertura (*das Offene und dessen Offenheit*), como espacio que es donde habita el ente y del que brota todo encuentro con éste. Ese compromiso con la verdad del ente, con su desvelamiento (*Entborgenheit*), elude perderse en su encuentro con el mismo, pues requiere un “retroceder” (*Zurücktreten*), dar un paso atrás a fin de dejar y libre y luminoso, despejándolo de espesura y opacidad, el espacio en el que el ente se presenta. Sólo así puede manifestarse el ente que es y como es. A la vez, trascendiéndose, desbordándose, el comprometerse sale de sí para exponerse al ente en cuanto tal y dirigir su comportamiento hacia lo abierto. El dejar-ser es, por eso, esencialmente exponente, ek-sistente (*aus-setzend*).¹⁹⁹ Retroceso y exposición se imbrican en la libertad del dejar-ser. La libertad en la que se fundamenta la verdad originaria (la verdad como desocultación) es, en suma, un compromiso resuelto (*entschlossene*) con el desvelamiento del ente en cuanto tal.²⁰⁰

La exposición en el desvelar del ente como tal que es inherente al arraigo que en la verdad entendida como libertad posee el hombre es la “ek-sistencia” (*Ex-sistenz*). Heidegger se desmarca así de la “existencia” (*Existenz*) en el sentido onto-teológico del “sobvenir” (*Vorkommen*) o el “estar presente” (*Vorhandensein*) fáctico de un ente (la *existentia*) o del esfuerzo moral humano en pro de su mismidad (*um sein selbst*) según una determinada concepción anímico-corporal de sí (un *existenziell*), distanciándose con

¹⁹⁸ “La esencia de la verdad es la libertad” (*Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*) (WW 12).

¹⁹⁹ “La ... esencia de la libertad se muestra como la exposición en el desvelamiento del ente” (*Das ... Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden*) (WW 15).

²⁰⁰ “La libertad, en cuanto dejar-ser al ente, es en sí la relación resuelta, es decir, la que no se cierra” (*Die Freiheit ist als das Seinlassen des Seienden in sich das entschlossene, d. h. das sich nicht verschließende Verhältnis*) (WW 20).

ello tanto del creacionismo teológico medieval como del esencialismo subjetivista moderno. La ek-sistencia, además, pertenece al hombre histórico. Aparece en la historia cuando el hombre se pregunta por el ente y, por encima de su yección en las cosas, experimenta el desocultamiento como tal. Colocándose en la frontera entre lo óntico y lo ontológico, el hombre descubre el ente en su totalidad como horizonte de sentido. Más aún, la ek-sistencia histórica, con su dejar-ser al ente, hace al hombre libre para decidir, al darle a elegir la posibilidad de relacionarse con lo ente, y le encomienda la necesidad de ello. Así, el hombre no dispone de la libertad, sino que la libertad, la ek-sistencia expuesta y desveladora, dispone al hombre. Sólo esta libertad, el dejar-ser al ente, confiere a la humanidad la referencia al ente en su totalidad que es fundamento de la verdadera historia. En ese abrir primordial que es la ek-sistencia se expone todo comportamiento y toda actitud humanos. La ek-sistencia, así pues, es el modo fundamental del ser del hombre.²⁰¹ La tesis de que “el hombre ek-siste” (*der Mensch existiert*) significa que el desvelamiento del ente en su totalidad le resguarda a la humanidad histórica la historia misma de sus posibilidades esenciales. Las escasas y elementales decisiones de la historia humana, aquellos puntos de inflexión que generan mundos nuevos, surgen de la manera en que se hace concretamente presente la esencia originaria de la verdad, la desocultación.

No obstante, como la verdad es en esencia libertad, el hombre histórico puede no dejar-ser al ente como es y lo que es. El ente, entonces, se encubre y, retirándose, su verdad se altera en apariencia (*Schein*). Lo que aflora en lo abierto no es ya el ente como tal en el espacio diáfano de la libre apertura, sino un ámbito cegado en el que nada es lo que es. Sale así a la luz la no-esencia (*Unwesen*) de la verdad. Al igual que la esencia de la verdad, esto es, la libertad ek-sistente, no es una propiedad del hombre sino que el hombre ek-siste como poseído por esa libertad y se hace así histórico, del mismo modo la no-esencia de la verdad o la apariencia de verdad no nace de la mera incapacidad o de la indolencia humanas. La no-verdad (*Unwahrheit*) procede, por el contrario, de la esencia misma de la verdad del ser. Es decir, verdad y no-verdad se copertenecen. La inclusión de la no-verdad en la esencia plena de la verdad, en su esenciarse, no es un relleno irrelevante para el pensamiento sino que, en cambio, supone el paso decisivo (*der entscheidene Schritt*) para reubicar la pregunta por la verdad de la existencia.²⁰²

El hombre siempre se halla comprometido con el ente en su totalidad a través de su disposición ontológica (experimentada como temple de ánimo), siempre está en una determinada “disposición desveladora”. Todo comportamiento, se sepa o no, está en disposición mediante un temple de ánimo respecto al todo de lo ente.²⁰³ El todo del ente, sin embargo, permanece por lo general indeterminado y en el olvido. Así, lo que en el fondo dispone al hombre es la totalidad del ente en su ocultación. El mismo dejar-ser que deja ser al ente con el que se relaciona y que lo desvela en un comportamiento particular oculta al ente en su totalidad. El dejar-ser desvela y simultáneamente oculta. Dejar-ser es siempre a la vez un ocultar.²⁰⁴

²⁰¹ “... (El hombre) es en el modo de la ek-sistencia” (... (*Der Mensch*) ist in der Weise der Ex-sistenz) (WW 16).

²⁰² Cfr. WW 17.

²⁰³ “El predispuesto dejar-ser al ente penetra a través de todo comportamiento abierto que en él se silencia, y le precede” (*Das stimmende Seinlassen von Seiendem greift durch alles in ihm schweigende offenständige Verhalten hindurch und greift ihm vor*) (WW 18).

²⁰⁴ “En la libertad ek-sistente del ser-ahí acaece la ocultación del ente en su totalidad, es el ocultamiento” (*In der ex-sistenten Freiheit des Da-seins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, ist die Verborgenheit*) (WW 19).

Como señala Heidegger, el dejar-ser es resguardado en su referencia a la ocultación por el “misterio”. El misterio no es un enigma particular sobre algo concreto sino “la ocultación de lo oculto en su totalidad”, que gobierna siempre al hombre y que es más originaria que su dejar-ser, el cual mantiene necesariamente lo oculto y se relaciona con la ocultación cuandoquiera que desvela. El hombre, afincándose en lo corriente y no dejando que impere la ocultación de lo oculto, olvida el misterio. Ese olvido, sin embargo, no aleja al misterio sino que le otorga una presencia peculiar a su aparente desaparición. El olvido del misterio deja estar al hombre en lo corriente para que se forje un mundo a su medida. De este modo, el hombre ek-siste persistiendo en su aferramiento al ente manifiesto. La ek-sistencia se torna “in-sistencia”.²⁰⁵ En la ek-sistencia insistente, el misterio sigue imperando, pero como olvidado. Por su insistencia en lo ente, “la humanidad se ha apartado del misterio” (*das Menschentum ist weggewendet vom Geheimnis*). El volcarse hacia el ente corriente y el alejarse del misterio se copertenecen. Este pasar de largo del hombre junto al misterio es el “errar” (*Irren*). Porque, siendo ek-sistente, el hombre in-siste en el ente y en el olvido del misterio, está ya en el error, en “la errancia” (*die Irre*). Así, la errancia no es un fallo o una equivocación particular óptica, sino el espacio generado por el volverse insistente del hombre en su olvido del misterio, la pérdida de orientación del hombre. Es el “sitio abierto” que sirve de fundamento a “lo erróneo” (*Irrtum*) como aquel ámbito de la historia donde se entrelazan todos los modos históricos de errar, donde se incluyen desde el desacierto y la equivocación corrientes hasta el extravío en las decisiones históricas fundamentales de la humanidad.²⁰⁶ El error de la insistencia domina tanto al hombre que le hace errar (*beirren*), perder el rumbo. Pero en la existencia errática del hombre sigue imperando, precisamente en su olvido, el misterio.²⁰⁷ Por ese doble sometimiento, su existencia se despliega en la “penuria” (*Not*).

Ahora bien, la experiencia del error abre también la posibilidad de que el hombre no se deje arrastrar por él y se abra al misterio. La mirada al misterio (*Ausblick in das Geheimnis*), que nace de la libertad del dejar-ser y es capaz de vislumbrar el imperio del misterio en el error, es la “resolución para el misterio” (*Entschlossenheit zum Geheimnis*). Gracias a esa mirada resuelta, que “no rompe la ocultación”, que respeta su “esencia intacta” a la vez que la abre para su comprensión, el pensar puede dejar de rehusarse al misterio y exponerse al ocultamiento del ente en su totalidad, recuperando así “la serenidad de lo apacible” (*die Gelassenheit der Milde*).²⁰⁸ Este reconocimiento de la verdad de la ocultación y del error, finalmente, supone la posibilidad de propiciar esa “experiencia esencial” por la que, de acuerdo con Heidegger, el hombre histórico puede prepararse (*sich vorbereiten*) para ingresar (*eingehen*) en la cercanía del ser.²⁰⁹

El viraje heideggeriano de la ética existencial del ser-ahí a la ética originaria (*ursprüngliche Ethik*) del ser es ya patente en BH. En esta obra, además de repensar la noción de existencia y de trasponer ésta al ámbito originario del ser, Heidegger recoloca también la pregunta ética por la esencia del actuar y la pregunta antropológica por la naturaleza del hombre. Constituye una aguda crítica que barrena los fundamentos del

²⁰⁵ “Ek-sistente, el ser-ahí es in-sistente” (*Ek-sistent ist das Da-sein insistent*) (WW 21).

²⁰⁶ Cfr. WW 22.

²⁰⁷ “... El hombre ... está sometido a la vez al imperio del misterio y a la opresión del error” (... (*Der Mensch*) ist ... dem Walten des Geheimnisses und der Bedrängnis der Irre zumal unterworfen) (WW 23).

²⁰⁸ Cfr. WW 24.

²⁰⁹ Cfr. WW 27.

humanismo y abre la vía para la posibilidad de una ética no humanista. Según ella, el actuar (*handeln*) no es sólo el “llevar a cabo” en el sentido del producir (*bewirken*) un efecto en función de una utilidad (*Nutzen*), sino más bien un “consumar” en cuanto que llevar a su cumplimiento (*voll-bringen*). Consumar quiere decir “desplegar algo en la plenitud de su esencia” (*etwas in die Fülle seines Wesens entfalten*). Más que un fabricar y elaborar, el consumar es el verdadero *pro-ducere*, aquello que conduce a la realización plena de lo que ya es. Pero lo que verdaderamente “es” y da la esencia a cuanto existe es el ser. Por eso, el pensar, como aquello que consuma y realiza la relación del ser con el hombre, es la forma eminente del actuar. El pensar, sin embargo, no se fabrica por sí mismo esa relación, sino que, al revés, la relación le ha sido dada por el ser para que pueda cumplirse y llevarse a cabo su manifestación para el hombre.²¹⁰

El formalismo del tratamiento de la conciencia moral en la analítica del ser-ahí nada decía sobre la orientación particular y los criterios concretos de la acción “moral”. Tampoco lo hace así la ética originaria que se plantea en BH. Ésta se limita a reivindicar al ser como verdadera “morada”, como la “estancia” del comportamiento humano, y a señalar la vinculación actual de la necesidad de una ética práctica con el imperio de la racionalidad técnica. La suya no es ni una ética teleológica ni deontológica ni axiológica, sin dejar completamente de serlo: en cierto sentido, la finalidad de la ek-sistencia consiste en servir de ahí de la manifestación del ser, el hombre está llamado a seguir la ley de la verdad del ser y lo realmente valioso es esa misma verdad. Lo que Heidegger critica es sobre todo el fundamento metafísico de la teleología, la deontología y la axiología, tanto en su flanco esencialista clásico como en su cara subjetivista moderna. Especialmente contundente es su crítica de la noción de valor (*Wert*). Según él, la adscripción de valores como guía de la acción humana supone la consumación del error antropológico. Cuando algo se designa como valioso, en el fondo se está diciendo que su importancia reside en su estimación como objeto del interés humano. Pero eso supone rebajar la importancia de lo así valorado. Lo que ese algo es en su ser contiene mucho más de lo que significa constituir un objeto en general y un objeto valioso para un sujeto en particular. Como denuncia Heidegger, “todo valorar es una subjetivización” (*alles Werten ist eine Subjektivierung*). La valoración “no deja ser a lo ente” en lo que es, sino que lo devalúa (*abwerten*) para reducirlo a objeto del quehacer y el interés del hombre. La filosofía de los valores, así pues, resulta ser “la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”, porque, en lugar poner al hombre y a lo ente en referencia a la verdad del ser, subjetiviza a lo ente hasta reducirlo a mero objeto para la valoración del hombre.²¹¹

El hombre se encuentra desde hace siglos en el interior de una interpretación técnica del pensar, la metafísica, que ha olvidado la relación original con el ser y se ha puesto a sí misma al servicio del hacer y el fabricar. Pero el pensar pertenece y se refiere originariamente al ser porque el hombre existe en la vecindad del ser. Así, la concepción misma de la humanidad del hombre “debe ser” transformada. La *humanitas* ya no se debe dejar determinar solamente por una interpretación metafísica de la naturaleza, la historia y el mundo que sólo o principalmente se refiere a lo ente o al todo de lo ente. Ni se ha de basar en la metafísica ni puede ser ya fundamento de una metafísica. La determinación metafísica del ser del hombre como *animal rationale*, en concreto, no proviene de la pregunta por la verdad del ser, por lo que se olvida de preguntar por la

²¹⁰ Cfr. BH 5, GA:9 313.

²¹¹ Cfr. BH 34-34, GA:9 349.

forma en que la esencia del hombre pertenece a esa verdad. La esencia del hombre, empero, se debe contemplar propiamente desde la pregunta por la verdad del ser.²¹² La esencia del hombre consiste en habitar en la proximidad del ser. Pero el hombre moderno existe experimentando la apatridad o desterramiento (*Heimatlosigkeit*) que supone el olvido de esa proximidad. El desterramiento viene provocado y, a la vez, encubierto por ese destino histórico del ser que es la metafísica, un destino que fue entrevisto por Nietzsche pero no superado con su inversión metafísica de la metafísica y que a penas si ha sido sospechado por la fenomenología y el existencialismo. La preponderancia de la racionalidad técnica es un destino de la historia del ser en el que la verdad del ser se presenta en cuanto que olvidada. En ese destino universal (*Weltschicksal*), el hombre existe como expulsado (*ausgestoßen*) de la verdad del ser para “dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo” (*überall um sich selbst kreisen*) con su animalidad racional. Perdida la orientación al ser, al hombre se le ha cerrado también la dimensión de lo sagrado. Aun así, el hombre no es el “señor de lo ente” sino que está llamado a la guarda del ser.²¹³

La existencia del hombre también debe ser reformulada a la luz de la verdad del ser. Ek-sistir es ahora “estar en el claro del ser” (*das Stehen in der Lichtung des Seins*).²¹⁴ La existencia del hombre no es la de una más entre las múltiples especies de los seres vivos, sino que sólo el hombre está implicado en el destino de la ek-sistencia, un destino que pertenece al advenimiento histórico del ser. La noción heideggeriana de ek-sistencia no coincide, así, con el concepto metafísico de *existentia* como realidad efectiva en contraposición a la *essentia* o posibilidad. Es más bien aquel salir de sí y ponerse fuera (*hinaus*) por el que el hombre se convierte en el “ahí” del ser y se coloca en el claro del ser. La ek-sistencia es “el ek-stático estar dentro de la verdad del ser” (*das ekstatische Innenstehen in der Wahrheit des Seins*).²¹⁵ El hombre es ek-sistente en la medida en que soporta y cuida de ese ahí que es el claro del ser. De esta forma, la tesis existencialista de que la esencia del hombre es la existencia, de la primacía de la existencia sobre la esencia, poco tiene que ver con la visión heideggeriana de que la ek-sistencia es aquella dimensión en la cual la verdad del ser reina en la esencia del hombre.²¹⁶ El hombre se presenta al ser en su misma esencia por cuanto está ek-státicamente dentro de la verdad del ser. Mientras que el existencialismo considera “sólo al hombre”, el pensar esencial considera “principalmente al ser”.²¹⁷ Tampoco significa la ek-sistencia la realidad del *cogito* o la sustancia de un sujeto solipsista ni la realidad de la intersubjetividad. Ninguna de las diferentes determinaciones humanistas de la naturaleza del hombre, sean de corte esencialista o existencialista, alcanza la experiencia de la verdadera dignidad del hombre como guardián o “pastor” del ser. El pensar del ser piensa en contra del humanismo, pero no en contra del hombre. No es un pensar inhumano, sino que defiende lo específicamente humano para que no se rebaje su verdadera altura. Más allá del sujeto óptico que preserva y decide sobre la objetividad de lo ente, el hombre está llamado por el ser mismo a custodiar la verdad del ser en

²¹² “El humanismo no sólo no pregunta a la hora de determinar la humanidad del hombre por la relación del ser con la esencia del hombre. El humanismo hasta impide esa pregunta” (*Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage*) (BH 12, GA:9 321).

²¹³ Cfr. BH 28, GA:9 342.

²¹⁴ Cfr. BH 13, GA:9 323.

²¹⁵ Cfr. BH 15, GA:9 325.

²¹⁶ Cfr. BH 18, GA:9 329.

²¹⁷ Cfr. BH 22, GA:9 334.

medio de lo ente.²¹⁸ El verdadero humanismo, por tanto, es aquel para el que lo importante no es el hombre como tal sino que la esencia del hombre se ilumine en cuanto esencial (*wesentlich*) para la verdad del ser.²¹⁹

De acuerdo con lo anterior, ciertos puntos de la analítica existencial se ven ahora a una nueva luz. Así, la “yección” (*Geworfenheit*) se entiende como el estar arrojado en el claro del ser y la “caída” (*Verfallen*) como el olvido de la verdad del ser en pro de lo ente. La autenticidad y la inautenticidad, más que dos modalidades de la existencia del ser-ahí según su relación con su propio ser, son dos modos fundamentales de la relación ek-stática del hombre con la verdad del ser. Esa relación ya no se piensa como fundada en la existencia sino que la ek-sistencia se piensa en cuanto que destinada por el esenciarse del ser.²²⁰ Lo esencial no es el hombre, sino que lo esenciante es el ser en cuanto dimensión de la ek-sistencia ek-stática. La idea de SZ de que “el ser se da solamente en tanto que el ser-ahí es” se relee en BH en el sentido de que “el ser sólo se traspasa al hombre en tanto que acontece el claro del ser”.²²¹ Finalmente, aunque la ruta seguida en SZ desembocó en un callejón sin salida (*Sackgasse*), no fracasó en su intento de acercarse con algunos pasos al ámbito de la verdad del ser, pues ese ámbito no es él mismo ningún *impasse* sino “el libre elemento en el que la libertad conserva su esencia” para seguir pensando. Sólo un pensar que fracasa abre la posibilidad de una auténtica experiencia pensante.

En pocas palabras, BH es expresión del viraje del primer al segundo Heidegger. El análisis del ser-en-el-mundo ha dejado paso al pensar del advenimiento histórico-destinal del ser. La diferencia entre la realidad del ente y la existencia del ser-ahí ha quedado enmarcada en el acontecimiento del esenciarse del ser como diferencia ontológica entre ser y ente. La aperturidad del ser-ahí se ha ubicado en el interior del claro luminoso del ser. El habla como existencial de la aperturidad del ser-ahí al mundo ha sido llevada al ámbito primordial del silencio como lenguaje originario del ser. Y la ética formal de la resolución para el ser mortal se ha visto superada por la ética originaria del morar en la verdad del ser. De BH en adelante, Heidegger irá desgranando esos temas en sus diferentes detalles. El pensar esencial de su segunda filosofía será un pensar del acontecimiento propiciante del esenciarse de la diferencia ontológica en el vacío del claro en respuesta al habla silente del ser al que corresponde la actitud ética de la serenidad. Sobre esta base, pasamos ahora a presentar en general el encuentro de Heidegger con el pensamiento oriental y las principales fuentes de Oriente que nos sirven para estudiar, como intentaremos en los capítulos siguientes, el contraste entre estos temas del segundo Heidegger y la filosofía asiática tradicional.

²¹⁸ Cfr. BH 18-19, GA:9 330-331.

²¹⁹ Cfr. BH 31, GA:9 345.

²²⁰ Cfr. BH 21, GA:9 332-333.

²²¹ Cfr. BH 24, GA:9 336.

Capítulo 3 EL ENCUENTRO DE HEIDEGGER CON EL PENSAMIENTO ORIENTAL

Pasamos ahora a exponer el *status quaestionis* en la bibliografía reciente sobre la relación de Heidegger con el pensamiento oriental, señalando las principales publicaciones sobre esta cuestión y algunos datos fundamentales de dicha relación. Intentaremos fijar los datos más sólidos para nuestra tarea de desarrollar una hermenéutica contrastativa, indicando temas, etapas y obras de Heidegger y temas, corrientes y autores orientales. Basándonos en esos indicios, intentaremos después aclarar la posición de Heidegger en la cuestión del diálogo con el pensamiento oriental para, tras mostrar la veracidad de su encuentro con el taoísmo y el budismo mahayana, debatir si tal encuentro con Oriente ha de entenderse como una influencia directa ocultada por el autor, como una pura casualidad de realidades noéticas completamente dispares o, según pensamos nosotros, como una interesante convergencia entre dos modos de pensar originales.¹

3.1. Testimonios del encuentro

El propósito fundamental del pensamiento de Heidegger consiste en sobrepasar la tradición metafísica occidental en dirección hacia un pensar más originario. Se suele creer que ese intento de sobrepasamiento se ha efectuado exclusivamente a través de un prolongado diálogo con autores occidentales, desde los antiguos griegos y la tradición judeocristiana hasta los pensadores y poetas de la modernidad. Se señalan entre ellos, con razón, a Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Aquino, Eckhart, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Hölderlin, Rilke, Rickert, Kierkegaard y Husserl, entre otros. Poca mención se hace, sin embargo, a autores y corrientes orientales, como el taoísmo de Lao-zi y Zhuang-zhi o el budismo zen, con los que Heidegger también dialogó en profundidad. En cierta medida que

¹ Utilizamos las siguientes siglas para aludir a los títulos de las obras citadas de Heidegger:

- [BH] *(Brief) Über den Humanismus*
- [ED] *Aus der Erfahrung des Denkens*
- [EM] *Einführung in die Metaphysik*
- [FD] *Die Frage nach dem Ding*
- [G] *Gelassenheit*
- [GA] *Gesamtausgabe*
- [GD] *Grundsätze des Denkens*
- [HD] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*
- [HW] *Holzwege*
- [ID] *Identität und Differenz*
- [N] *Nietzsche*
- [PRL] *Phänomenologie des religiösen Lebens*
- [SD] *Zur Sache des Denkens*
- [SF] *Zur Seinsfrage*
- [SG] *Der Satz von Grund*
- [SZ] *Sein und Zeit*
- [UK] *Der Ursprung des Kunstwerkes*
- [US] *Unterwegs zur Sprache*
- [VA] *Vorträge und Aufsätze*
- [VS] *Vier Seminare*
- [WD] *Was heisst Denken?*
- [WM] *Was ist Metaphysik?*
- [WW] *Vom Wesen der Wahrheit*

intentaremos determinar, la originalidad del pensar heideggeriano encuentra una importante fuente de inspiración, sobre todo después del viraje, en su notable conocimiento de la filosofía oriental.

Heidegger no es pionero en este campo. Ya en la tradición filosófica alemana se aprecia un fuerte interés por el pensamiento oriental. Así, Leibniz estudió el confucianismo y el clásico chino *I-jing* (“El libro de las mutaciones”). Wolff escribió sobre las doctrinas éticas de los chinos. Goethe, Kant y Herder abordaron en sus ensayos aspectos diversos del pensamiento chino. Von Humboldt reflexionó sobre el lenguaje chino. Hegel y Schelling emprendieron estudios de filosofía china. Schopenhauer llegó a conocer bastante bien la filosofía oriental, en especial el pensamiento indio. Nietzsche empleó numerosas ideas de la filosofía y la religión indias, estando además familiarizado con las culturas china y japonesa. Y pensadores contemporáneos de Heidegger, como Martin Buber, Rudolf Otto, Max Scheler, Karl Jaspers y Karl Löwith, discutieron en sus escritos ideas de pensadores indios, chinos y japoneses.

Está probado que Heidegger se había familiarizado desde su juventud con ciertas traducciones alemanas de textos filosóficos clásicos de la China y Japón. Es llamativa, como veremos, la similitud que se detecta entre el vocabulario y expresiones de esas traducciones y una serie de formulaciones fundamentales de las principales ideas del segundo Heidegger, sobre todo en lo relativo a las cuestiones del ser y la nada o del lenguaje. Son también conocidos los contactos relativamente frecuentes de Heidegger con profesores, intelectuales y artistas orientales, especialmente japoneses, a lo largo de su vida.

Los primeros contactos personales de Heidegger con el pensamiento oriental datan de 1922, cuando conoció al renombrado filósofo japonés Tanabe Hajime. También conoció personalmente, entre 1922 y 1937, a otros pensadores importantes japoneses de la escuela de Kyoto, como Miki Kiyoshi, Nishitani Keiji y el mencionado Kuki Shuzo. En el verano de 1946, además, Heidegger emprendió una traducción parcial al alemán del *Dao-de-jing* de Lao-zi, en colaboración con el profesor chino Paul Shih-yi Hsiao. Y durante años, según confesó a Raimon Pánikkar, acarició el proyecto de traducir al alemán los *Upanishads* indios. Pero fue sobre todo en la década de los años 50 cuando se atrevió a decir algo sobre la filosofía oriental, especialmente tras la visita en 1954 del profesor de literatura alemana Tezuka Tomio, también japonés, que sirvió de ocasión para que Heidegger escribiera el diálogo entre un japonés y un entrevistador incluido en *Unterwegs zur Sprache* (US), publicado en 1959.² Este escrito, de particular interés para nosotros por versar explícitamente en determinados momentos sobre la cultura oriental, resulta ser en parte una reconstrucción de las experiencias personales del autor durante tres décadas de acercamiento al mundo asiático.

Es interesante también constatar el fuerte impacto causado por la obra heideggeriana tras su recepción en Oriente. De hecho, el primer comentario sobre la filosofía de Heidegger no apareció en Europa ni en los Estados Unidos, sino en Japón, y fue escrito por Tanabe Hajime en 1924. Lo mismo cabe decir sobre el primer estudio en profundidad sobre su obra, que apareció en 1933 y se debe a Kuki Shuzo. La primera lengua extranjera a la que fue traducido *Sein und Zeit* (SZ) fue el japonés, versión que

² Cfr. “Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, en *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), pp. 83-155.

apareció en 1939, es decir, veintitrés años antes, por ejemplo, que la primera edición en inglés y doce antes que la traducción española de José Gaos. La misma obra fue objeto de cinco traducciones posteriores al japonés en las tres décadas siguientes, mientras que en inglés se mantiene sin mejoras la primera traducción y en español sólo recientemente ha aparecido una segunda traducción, la de Jorge Eduardo Rivera, en 1997. Asimismo, el idioma (a parte del alemán) en el que se ha publicado más literatura secundaria sobre Heidegger es también, con diferencia, el japonés. Por su parte, ha habido un interés considerable por el pensamiento de Heidegger en China, más aún en la India y Corea, y todavía más en Tailandia. Finalmente, Heidegger ha sido con toda probabilidad el filósofo contemporáneo más estudiado en toda Asia.

Heidegger dejó sin explicitar la procedencia oriental de buena parte su inspiración. Pero, según todos los indicios, su interés por la filosofía oriental tuvo mucho mayor calado en la dirección de su pensamiento de lo que la parquedad del filósofo en dar a conocer sus fuentes orientales pudiera sugerir. Ese interés viene corroborado por los testimonios e investigaciones de un buen número de autores, entre quienes destacan los siguientes: Chuang Chung-yuan, Paul Shih-yi Hsiao, Tezuka Tomio, Hans A. Fischer-Barnicol y Heinrich Wiegand Petzet.³

Ahora bien, solamente una vez discute Heidegger en sus escritos publicados a un autor oriental de manera directa. Se trata del intelectual japonés contemporáneo Kuki Shuzo en el aludido diálogo de US. Dos veces menciona por su nombre al pensador chino Lao-zi, pero no en sus obras oficiales sino en una conferencia y en un artículo periodístico, ambos de 1958. Son contadas las ocasiones en las que emplea términos y nociones procedentes del pensamiento oriental en sus obras, sobre todo la noción de *Tao*, siempre en textos de los años 50. Ésas obras son: *Zur Seinsfrage* (SF), *Identität und Differenz* (ID), *Unterwegs zur Sprache* (US) y *Vorträge und Aufsätze* (VA).⁴ Además, según señala Strolz, Heidegger cita sin referencias la siguiente línea del Capítulo 28 del *Dao-de-jing* de Lao-zi en el ensayo *Grundsätze des Denkens* (GD) de 1958: “Quienquiera que conoce su brillo / se vela en su oscuridad”.⁵

Al margen de sus obras, son también de notar otras referencias esporádicas explícitas de Heidegger al pensamiento oriental, especialmente al taoísmo. En primer lugar, en una carta a Ernst Jünger, Heidegger cita un fragmento del capítulo 47 del *Dao-de-jing* en traducción alemana de Jan Ulenbrook.⁶ En la cuarta línea de la cita, nuestro

³ **Chuang Chung-yuan**, en Neske, Gunther (ed.): *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977, pp. 65-70) y en “*The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu*” (*Philosophy East and West* 27, 1977, pp. 409-422); **Fischer-Barnicol, Hans A.**, en “*Spiegelungen – Vermittlungen*” (en Neske, Gunther (ed.), op. cit., pp. 87-103); **Hsiao, Paul Shih-yi**, en “*Wir trafen uns am Holzmarktplatz*” (en Neske, G. (ed.), op. cit., pp. 119-129) y en “*Heidegger and Our Translation of the ‘Tao Te Ching’*” (en Parkes, G. (ed.): *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, 1987, pp. 93-101); **Petzet, Heinrich Wiegand**, en *Encounters and Dialogues with Martin Heidegger 1929-1976* (Chicago, 1993, pp. 73, 166-183 y 217) y en “*Die Bremer Freunde*” (en Neske, G. (ed.), op. cit., pp. 170-190); y **Tezuka Tomio**, en “*Heidagga to no ichi jikan*” (“Una hora con Heidegger”) (en *Heidagga zenshu* 21, “Obras completas de Heidegger 21”, Tokio, 1969, pp. 159-166) y “*Kaisetsu*” (“Comentario”) (en id., pp. 137-150).

⁴ Cfr. **Zur Seinsfrage** (en GA:9, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., 1967, pp. 213-253), p. 252; **Identität und Differenz** (Pfullingen, 1976), p. 25; „*Das Wesen der Sprache*“ (en GA:12, *Unterwegs zur Sprache*, 1959, pp. 147-204), p. 187; y „*Wissenschaft und Besinnung*“ (en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, pp. 37-62), p. 39.

⁵ Cfr. Strolz, Walter: “*Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus*”, en Strolz, W. (ed.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Freiburg, 1984), p. 94.

⁶ Cfr. Petzet, H. W., op. cit. (1993), p. 182.

autor parte de la versión de Ulenbrook, pero introduce una variante de su propia cosecha: en vez de “viendo el camino (*Tao*) del cielo”, escribe “viendo el todo (*Ganze*) del cielo”, haciendo desaparecer el término *Tao*.

En segundo lugar, en carta a Paul S. Hsiao de 1947, Heidegger reproduce con alteraciones unas líneas de la traducción del mismo Hsiao al alemán del Capítulo 15 del *Dao-de-jing*. La traducción original de Hsiao sonaba así: “¿Quién es capaz de aclarar gradualmente lo turbio aquietándolo? / ¿Quién es capaz de animar gradualmente lo que reposa moviéndolo?”⁷ En su carta, sin embargo, Heidegger transforma dos veces estas líneas, escribiendo primero: “¿Quién puede estar quieto y a partir de la quietud y a través de ella poner algo en movimiento (moverlo) de tal forma que llegue a aparecer?”⁸ y después: “¿Quién es capaz, aquietando, de traer algo al ser? / El *Tao* del cielo”.⁹ Aquí, la expresión “el *Tao* del cielo” es un añadido del propio Heidegger sobre el texto laoziano original. En la carta a Hsiao, además, Heidegger menciona también los capítulos 7, 18 y 76 del clásico de Lao-zi, lo que demuestra su familiaridad con el mismo.¹⁰

En tercer lugar, como informa el propio Hsiao, Heidegger hizo la siguiente afirmación en el curso de una conferencia sobre cultura y tecnología a la que él asistió: “Las cosas antiguas deberían verse con una mirada nueva y más lejana. Si hubiera que intentar, por ejemplo, ‘fundamentar’ a Dios con las pruebas de su existencia (ontológica, cosmológica o teleológica), se empequeñecería entonces a Dios, que es más y es inefable como el *Tao*”.¹¹

Y, en cuarto lugar, Petzet cuenta cómo, en una conversación con Heidegger de 1950 ante otros invitados, se tocó el tema de la “cuaternidad” (*Geviert*) en conexión con Lao-zi, comentando que fue entonces cuando los asistentes “presintieron algo acerca de ese viraje que podría acontecerse con un pensar conmemorativo”.¹² El mismo autor recuerda otra conversación de Heidegger con un monje budista tailandés en 1964, en la que el filósofo alemán reconoció dos puntos interesantes. Primero, dijo que le gustaría poder acercarse más a Lao-zi, pero que sólo podía trabajarlos con ediciones alemanas, como la de Richard Wilhelm. Por cierto, se sabe que Heidegger manejaba también la traducción del *Dao-de-jing* de Victor von Strauss (1870), así como la versión al italiano de Hsiao (1947), que éste le había regalado. Segundo, cuando el monje budista afirmó después: “La nulidad no es ‘nada’, sino más bien justo lo contrario: plenitud. Nadie puede nombrarla. Pero, nada y todo a la vez, es completitud y realización”, Heidegger respondió: “Eso es lo que yo he estado diciendo durante toda mi vida”. Es precisamente lo mismo que había comentado años antes a Nishitani Keiji cuando terminó de leer un libro de D. T. Suzuki sobre el budismo zen (1956): “Si entiendo correctamente a este hombre, esto es lo que yo he estado intentando decir en todos mis escritos”.¹³

En cuanto a su conocimiento de la literatura oriental, el mismo Petzet señala también que está comprobado que Heidegger, además del *Dao-de-jing*, conocía al

⁷ *Wer kann das Trübe stillend allmählich klären? / Wer kann die Ruhe bewegend allmählich beleben?*

⁸ *Wer kann still sein und aus der Stille durch sie auf den Weg bringen (be-wegen) etwas so, daß es zum Erscheinen kommt?*

⁹ *Wer vermag es, stillend etwas ins Sein zu bringen? / Des Himmels Tao.*

¹⁰ Cfr. Neske, G. (ed.), op. cit., p. 127.

¹¹ Cfr. Neske, G. (ed.), id.

¹² Cfr. Petzet, H. W., op. cit. (1993), p. 73.

¹³ Cfr. id., p. 174.

menos desde 1930 una edición alemana de Martin Buber de textos selectos del *Zhuang-zhi*, el otro gran exponente del pensamiento taoísta chino, y que usó algunos de sus pasajes en diversas ocasiones.¹⁴ Como la primera edición de Buber se publicó en 1910 (la segunda es de 1921), incluso entra en lo posible que Heidegger conociera esa obra desde bastante antes de lo constatado por Petzet. Una de esas ocasiones en que usó la obra de Zhuang-zhi, muy posterior, es cuando citó la historia entera del “árbol inútil” del Capítulo 1 en traducción de R. Wilhelm, que incluyó en la sección final de una conferencia de 1962, junto con otras referencias similares tomadas del Capítulo 4.¹⁵ Existe un interesante estudio de Graham Parkes en el que se investigan las relaciones y coincidencias entre el *Zhuang-zhi* y SZ, sobre todo en lo referente al tema de la facticidad. Este mismo autor afirma que Heidegger conocía el *I-jing* chino en traducción del propio Richard Wilhelm.¹⁶ Así, Heidegger llegó a manejar en diferentes versiones los tres textos fundamentales del taoísmo clásico.

Como informa Pöggeler en comunicación personal a Parkes, Heidegger le confesó que los japoneses, en general, habían introducido elementos, sobre todo en la discusión de la nada, que a él no se le habían ocurrido anteriormente.¹⁷ Se sabe que Heidegger tuvo en su poder desde mediados de los años 20, antes de escribir SZ, una colección de textos de los maestros y poetas chinos y japoneses del budismo zen realizada y traducida al alemán por el experto japonés Ohazama Shuei,¹⁸ con prólogo de Rudolf Otto, en cuya introducción se ofrece una panorámica de la evolución del budismo mahayana y se presenta a figuras como Nagarjuna, Rinzai, Dogen, Basho y Hakuin.¹⁹ Ohazama deja claro en su introducción que las nociones de nada o vacío y nirvana poco tienen que ver con una visión nihilista o negadora del mundo, explicando la idea de “nada perfecta” (o consumada) (*mu ichimotsu, vollendetes Nichts*). En este punto, sobresalen en esa antología las palabras de Hakuin acerca del sabio que ha visto su propia naturaleza verdadera: “Su propio ser no es sino la naturaleza de la nada consumada y se eleva sublimemente por encima del juego del pensar”.²⁰ Seguro que a Heidegger también le intrigó la explicación que allí aparece de la “nada de veinte dimensiones” (*twenty-fold nothingness*) de la doctrina de la *sunyata* de las sutras *Prajña-paramita* mahayánicas. Ohazama, tras distinguir la nada consumada o perfecta de una “nada vacía y abstracta”, escribe: “La nada consumada no ha de encontrarse por medio de una negación abstracta sino a través de la concentración de todo lo concreto. No es algo vacío sino algo pleno de principio a fin. Es lo absoluto, la totalidad que permanece por encima de las partes, la perfección que permanece sobre todos los opuestos, la libertad que permanece por encima de todo contexto causal. Es la verdad más alta en sí misma” y, por ello mismo, “la nada vigésimo primera” o “la nada

¹⁴ Cfr. *id.*, p. 18.

¹⁵ Cfr. Heidegger, Hermann (ed.): *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (Erker, 1989), pp. 7-8.

¹⁶ Cfr. Parkes, G. en May, Reinhardt: *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influence on his Work* (Routledge, London, 1996; *tít. orig.: Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß*, Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart, 1989); p. 99.

¹⁷ Cfr. *id.*, p. 92.

¹⁸ Cfr. *id.*

¹⁹ *Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan, Ausgewählte Stücke des Zen-Textes* (Gotha, Stuttgart, 1925); trad. por Ohazama Shuei y ed. por August Faust (compañero de estudios de Heidegger en Friburgo hacia 1922).

²⁰ *Íd.*, p. 63. También puede ser importante esta cita del mismo Hakuin que encabeza la introducción de la antología de Ohazama, pues bien pudiera haber estado detrás de la posterior consideración heideggeriana de los temas de la “cercanía” (*Nähe*) y “lo más cercano” (*das Nächste*): “¡Ay de aquellos que buscan en la distante lejanía (*in weiter Ferne*) e ignoran lo que reside cerca (*nahe*)!” (*id.*, p. XIV).

consumada de la no-nada”.²¹ Aquí asoman claramente los temas de la nada puramente negativa o vacía, de la libertad y de la verdad, tan característicos del Heidegger de finales de los años 20 y principios de los 30. Por otro lado, también está comprobado que Heidegger había leído durante los años 50 el libro de Daisetsu T. Suzuki *Zen Buddhism*.²² Y por la misma época conocía asimismo la obra de Oscar Benl sobre el teatro Noh japonés.²³ Por tanto, además de las fuentes del taoísmo chino, nuestro autor tenía acceso a traducciones de textos originales del budismo zen y disponía de solventes comentarios al budismo mahayana y a la cultura japonesa en general.

Por otro lado, la cantidad creciente de estudios de filosofía comparada que analizan diversos aspectos de la conexión del pensamiento de Heidegger con la filosofía oriental apunta en la misma dirección.²⁴ Todos ellos son en sí mismos suficiente

²¹ Íd., pp. 134-135.

²² Suzuki, D. T.: *Zen Buddhism* (Garden City, New York, 1956; introd. de William Barret: *Zen for the West*).

²³ Benl, Oscar: „*Seami Motokiyo und der Geist des No-Schauspiels: Geheime kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert*“, en *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur 1952* n° 5 (Wiesbaden, 1953), pp. 103-249.

²⁴ He aquí una relación de trabajos a los que hemos podido acceder en el transcurso de esta investigación: **Abe Masao**: *Zen and Western Thought* (Honolulu, 1985), y *Zen and Comparative Studies* (Honolulu, 1997); **Buchner, Hartmut (ed.)**: *Japan und Heidegger* (Sigmaringen, 1989); **Caputo, John D.**: *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens, 1977), y “*Heidegger and Theology*”, en Guignon, Charles B. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge, 1993), pp. 270-288; **Chan Chung-yuan**: *Tao, A New Way of Thinking* (New York, 1975), pp. VII-XXVIII; **Cheng Chung-ying**: “*Remarks on the Ontological and Transontological Foundations of Language*”, en *Journal of Chinese Studies* 5 (1978), pp. 335-340; **Feist Hirsch, Elisabeth**: “*Martin Heidegger and the East*”, en *Philosophy East and West* 20 (1970), pp. 247-263; **George, Vensus A.**: *Authentic Human Destiny: The Paths of Shankara and Heidegger* (Washington, 1988); **Heim, Michael**: “*A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu*”, en *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), pp. 307-335; **Heine, Steven**: *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen* (Albany, 1985); **Hempel, Hans-Peter**: *Heidegger und Zen* (Frankfurt a. M., 1987); **Hsiao, Paul Shih-yi**: “*Heidegger and our Translation of the ‘Tao Te Ching’*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit. (1987), pp. 93-103; **Hwa Yol Jung**: “*Heidegger's Way to Sinitic Thinking*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 217-244; **Idada Noriko**: *Die Übersetzbarkeit Heideggers' ins Japanische* (Tokyo Metropolitan University, 1993); **Kolb, David**: *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (University of Chicago, 1986), pp. 230-236; **Kotoh Tetsuaki**: “*Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen*”, en Parkes (ed.), op. cit., pp. 201-211; **Kreeft, Peter**: “*Zen in Heidegger's Gelassenheit*”, en *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), pp. 521-545; **Levin, David M.**: “*Mudra as Thinking: Developing Our Wisdom-of-Being in Gesture and Movement*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 245-269; **Loy, David**: *Nonduality: A Study of Comparative Philosophy* (New Haven, 1988); **May, Reinhardt**: *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß* (Stuttgart, 1989); **Metha, J. L.**: “*Heidegger and the Comparison of Indian and Western Philosophy*”, en *Philosophy East and West* 20 (1970), pp. 303-317, y “*Heidegger and Vedanta: Reflections on a Questionable Theme*”, en *International Philosophical Quarterly* 51 (1978), pp. 121-144; **Mizoguchi Kohei**: “*An Interpretation of Heidegger's Bremen Lectures. Towards a Dialogue with his Later Thinking*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 187-199; **Nielsen, N. C.**: “*Zen-Buddhism and the Philosophy of M. Heidegger*”, en “*Actas del XIIº Congreso Internacional de Filosofía (Venezia, 1958)*”, vol. X (Florencia, 1960), pp. 131-137; **Nishitani Keiji**: “*La religión y la nada*” (*Shukyo to wa nani ka*) (Siruela, Madrid, 1999), y “*Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 145-154; **Olson, Carl**: “*The Leap of Thinking: A Comparison of Heidegger and The Zen Master Dogen*”, en *Philosophy Today* 25 (1981), pp. 55-61; **Parkes, Graham**: “*Dogen-Heidegger-Dogen: A Review of Studies*”, en *Philosophy East and West* 37 (1987), pp. 437-454, “*Introduction*” y “*Thoughts On The Way: ‘Being and Time’ via Lao-Chuang*” y “*Afterwords-Language*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit. (1987), pp. 1-14, 105-144 y 213-216 respect., y “*Translator's Preface*” y “*Rising Sun Over Black Forest*”, en May, R., op. cit. (1996), pp. VII-XIII y 79-117 respect.; **Pöggeler, Otto**: “*West-East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 47-78; **Shizuteru Ueda**: “*Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen*”, en *Eranos Jahrbuch* 53 (1984), pp. 197-240; **Smith, Carl T.**: “*A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu*”, en *Chin Feng* 10

muestra de la proximidad que se da entre la búsqueda heideggeriana de un pensar que sobrepase la metafísica y toda una tradición cultural, la oriental, que carece de metafísica en sentido occidental. Y, aunque Heidegger se mostraba algo escéptico respecto a los resultados de tales intentos de estudios comparativos, sobre todo por dificultades lingüísticas,²⁵ el caso es que, como recuerda Pöggeler, también “reconocía ante los visitantes la cercanía de su pensamiento con la tradición taoísta y el budismo Zen”.²⁶ Pöggeler enfatiza que Heidegger estaba en posición de incorporar realmente a su pensamiento impulsos o elementos provenientes de la tradición oriental. Y Rüdiger Safranski, al presentar su biografía sobre nuestro pensador, llega a calificar a Heidegger de “budista zen europeo”.²⁷

Esta “cercanía” es corroborada asimismo por Hsiao en la memoria de su colaboración con Heidegger para la traducción del *Dao-de-jing* durante el verano de 1946,²⁸ donde confirma que los ocho capítulos del texto chino que ambos trabajaron (probablemente, los números 1, 15, 18, 25, 32, 37, 40 y 41 de las versiones que nuestro autor manejaba)²⁹ terminaron por ejercer “bastante influencia” en el filósofo alemán

(1967), pp. 5-19; **Stambaugh, Joan**: “Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics”, en *Journal of Chinese Studies* 11 (1984), pp. 337-352, y “Commentary”, en *Philosophy East and West* 20 (1970), pp. 285-286; **Steffney, John**: “Transmetaphysical Thinking in Heidegger and Zen”, en *Philosophy East and West* 27 (1977), pp. 323-335, y “Man and Being in Heidegger and Zen Buddhism”, en *Eastern Buddhist* 14 (1981), pp. 61-74; **Stevens, Bernard**: “Pratique du Zen et pensée de l'Être”, en *Revue philosophique de Louvain* 84 (1986), pp. 45-76; **Strolz, Walter**: „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus“, en Strolz, W. (ed.), op. cit., pp. 83-106; **Takeichi Akihiro**: “On the Origin of Nihilism. In View of the Problem of Technology and Karma”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 175-185; **Thompson, Eva**: “Planetary Thinking-Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji” en *Philosophy East and West* 36 (1986), pp. 235-252; **Toshimitsu Hasumi**: “Étude comparative de la philosophie de l'existence chez Heidegger et de la pensée philosophique du Zen”, en *Humanitas* 19 (1978), pp. 59-75; **Tsujimura Koichi**: “Martin Heidegger in Zeugnis von Koichi Tsujimura”, en Wisser, Richard (ed.): *Martin Heidegger in Gespräch* (Freiburg, 1970), pp. 27-30, “Ereignis und Freiheit: Heideggers Denken in der Begegnung mit dem Zen Buddhismus”, en *Japanisch-deutsches Philosophen-Symposium in Köln* (1975), “Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen. In memoriam Martin Heidegger”, en *Transzendenz und Immanenz* (Stuttgart, 1977), pp. 289-301, y “Zu ‘Gedachtes’ von Martin Heidegger”, en *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), pp. 317 ss.; **Von Eckartsberg, Rolf y Valle, Ronald S.**: “Heideggerian Thinking and Eastern Mind”, en Valle, R. y Von Eckartsberg, R. (eds.): *The Metaphors of Consciousness* (New York, 1981), pp. 287-311; **VV. AA.**: *Philosophy East and West* 20 (1970) (número monográfico sobre Heidegger y Oriente); **Wei-hsun Fu, Charles**: “Heidegger and Zen on Being and Nothingness: A Critical Essay on Transmetaphysical Dialectics”, en Katz, Nathan (ed.): *Buddhist and Western Philosophy: A Critical Study* (New Dehli, 1981), y “Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger”, en *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976), pp. 115-143; **Weinmayr, Elmer**: *Entstellung: Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers, mit einem Blick nach Japan* (München, 1991), pp. 271-312; **Yoneda Michiko**: *Gespräch und Dichtung: Ein Auseinandersetzung der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen* (Frankfurt a.M., 1984); **Yuasa Yasuo**: “The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 155-174; **Zimmerman, Michael**: “Heidegger, Buddhism, and Deep Ecology”, en Guignon, Charles B. (ed.), op. cit., pp. 240-269, “Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology”, en *Modern Schoolman* 64 (1986), pp. 19-43, y “Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism”, en *Environmental Ethics* 5 (1983), pp. 99-131.

²⁵ Cfr. la Carta de Heidegger a los participantes en la “Conferencia sobre Heidegger y el pensamiento oriental” (Honolulu, 17-21 de noviembre de 1969), en *Philosophy East and West* 20 (1970), p. 221. Heidegger afirma aquí: “La mayor dificultad de esta empresa radica siempre ... en el hecho de que, salvo en escasas excepciones, ni en Europa ni en los Estados Unidos se dominan las lenguas orientales”.

²⁶ Cfr. Pöggeler, O. en Parkes, G. (ed.), op. cit. (1987), p. 49.

²⁷ En entrevista al diario “El País” del 17-IX-1997.

²⁸ Cfr. Hsiao, P. S., en Neske, G. (ed.), op. cit., p. 127, y en Parkes, G. (ed.) (1987), op. cit., pp. 93-98. Cfr. también Pöggeler, O., op. cit., p.394.

²⁹ La ordenación de los capítulos del *Dao-de-jing* varía según los diferentes traductores.

(por desgracia, según comenta Pöggeler, el texto provisional de esa traducción aún no ha aparecido entre los papeles del *Nachlass* de Heidegger). En la misma línea incide Chang Chung-yuan, cuando escribe acerca de sus conversaciones sobre el *Zhuang-zhi* con nuestro filósofo en 1972: “Heidegger ... no sólo entiende intelectualmente el *Tao*, sino que también ha experimentado intuitivamente su esencia”.³⁰ A Fischer-Barnicol Heidegger le dijo que había trabajado desde el principio con los japoneses, pero que había “aprendido más” de los chinos.³¹ G. Parkes detecta la presencia de nociones taoístas ya en SZ, apoyándose en la familiaridad que tenía Heidegger con el *Zhuang-zhi* antes de escribir esa obra, y un cierto influjo de la filosofía china y japonesa en el último Heidegger, especialmente en lo referente a la proximidad entre pensar y poesía, debido a su estudio de la lengua china y a su conocimiento de las ideas del maestro zen japonés Dogen.

3.2. El diálogo con Oriente

Después de todos estos testimonios, y antes de presentar el diálogo de Heidegger con el mundo oriental, concretamente su encuentro con el taoísmo y con el budismo zen, conviene prestar atención al hecho de que la cuestión del diálogo ocupa una posición importante en su pensamiento antes y después del viraje. Es bien sabido que el filósofo dialogó en profundidad con el pensamiento griego, buscando ahondar en los orígenes de la tradición occidental. En esa misma búsqueda, también se interesó por la experiencia mística de Occidente. Sabiéndolo así, centramos nuestra investigación en su diálogo con Oriente, donde las líneas presocrática y mística se cruzan con interesantes afinidades en el “pensamiento místico-poético” oriental.

3.2.1. La cuestión del diálogo en Heidegger

En la evolución del pensamiento de Martin Heidegger, la cuestión del diálogo (*Gespräch*) va adquiriendo una importancia creciente. Puede decirse que el desarrollo de su metodología hermenéutica se traduce en un diálogo del autor consigo mismo en el que están implicados los diferentes momentos de su obra: en los escritos del viraje dialoga constantemente con su fenomenología existencial y en los textos de su última etapa dialoga una y otra vez con ésta y con las obras del viraje. También dialoga permanentemente el autor con los pensadores y poetas del pasado, con filósofos contemporáneos y con la situación mundial del presente y del futuro. Pero, por encima de todo, su pensamiento entero supone un ingente esfuerzo por dialogar con el ser mismo intentando abordar la multiplicidad de sus dimensiones, entre las que se incluye la del misterio. No obstante, se sale de los límites de esta investigación un tratamiento exhaustivo del tema del diálogo en los distintos momentos de su producción filosófica. Basta por ahora con aportar algunos puntos de interés a fin de enmarcar y perfilar debidamente el tema de su diálogo con el pensamiento oriental. Más adelante, en el capítulo sobre el lenguaje y el silencio, ahondaremos en particular en la visión del diálogo que ofrece el segundo Heidegger, centrándonos de manera especial en lo que a este respecto nos dice en *Unterwegs zur Sprache* (US).

En el primer Heidegger, el diálogo se funda en la analítica existencial. En efecto, en *Sein und Zeit* (SZ) el *lógos* no es nunca la mera razón sino un existencial del ser-ahí

³⁰ Cfr. Chang Chung-yuan, op. cit. (1975), p. IX.

³¹ Cfr. Neske, G. (ed.), op. cit., p. 102.

igual de originario que la comprensión (*Verstehen*) y la disposición afectiva (*Stimmung*). Es el constituyente existensivo en virtud del cual el ser-ahí es capaz de llevar a expresión aquello que comprende. El *lógos* es el “habla” (*Rede*), pero no como lenguaje hablado sino como aquello que hace posible el lenguaje en general. Es la “capacidad de articulación” con la que el ser-ahí se articula a sí mismo y por la que puede haber tal cosa como el “lenguaje” (*Sprache*) hablado o escrito. La capacidad articuladora del ser-ahí es su facultad de hacer manifiesto dejando que algo se muestre y sea visto. El *lógos* como poder de hacer manifiesto lo que proyecta la comprensión del ser-ahí posee dos modos fundamentales e interdependientes: el callar (*Schweigen*) y el atender o escuchar (*Hören*). Cuando el ser-ahí se acalla o guarda silencio, le resulta posible escuchar. La escucha, por su parte, puede consistir en una atención a sí mismo (*Sich-hören*) o en una atención a los demás (*Hören-auf*). La atención a sí mismo es un hacerse manifiesto al propio ser-ahí para sí mismo que ocurre como si se escuchara la voz de un amigo en el interior de la propia conciencia y que le dijera su verdad más propia. Esta la voz de la conciencia que interpela al ser-ahí para reconocer su finitud esencial se puede entender como un diálogo consigo mismo en el que el ser-ahí se juega su autenticidad o inautenticidad. Pero el ser-ahí no existe en soledad, sino que a su ser le pertenece inherentemente el “ser-con” (*Mit-sein*), su existir en relación con otros seres-ahí, hasta el punto de que el ser de los otros contribuye a la constitución del ser propio. La alteridad está en la raíz misma del sí-mismo auténtico. Esta dimensión existensiva o constitutiva de toda posibilidad de relación existencial con los demás es la base de la comunidad y del diálogo, que serían imposibles sin ella. El ser-con se manifiesta en la aperturidad primordial del ahí, en la que se iluminan el ser-ahí y el mundo. La apertura del mundo se da como un ser-ahí-con-otros. Por eso, el *lógos*, el poder de hacer manifiesto lo comprendido, se caracteriza por su dimensión esencialmente comunitaria. Como es un dejar manifiesto que ocurre con el dejar manifiesto de los demás, es siempre “comunicación” (*Mitteilung*), incluso cuando en el plano óptico del comportamiento individual el ser-ahí se encuentre solo. Un modo fundamental del *lógos*, por tanto, se da cuando el ser-ahí, en su atención a los demás, deja que se manifiesten sus proyectos y los comparte con otros. Por el ser-con, el ser-ahí existe en diálogo permanente con los demás.

Después del viraje, el diálogo aparece cada vez más ligado a la cuestión de la atención al ser, de la escucha del ser. En *Einführung in die Metaphysik* (EM), por ejemplo, el ser aparece como *Phýsis*, pero ésta incluye al *Lógos*. El ser como *Lógos* es un manifestar en lo abierto al que el hombre puede y debe escuchar. Es sólo escuchando con docilidad al *Lógos* manifestativo como el hombre puede ser él mismo en cuanto que ahí del ser. La docilidad al *Lógos*, alcanzada sobre todo por los poetas y pensadores verdaderos, es el fundamento de la palabra auténtica. El poder escuchar (*Hörenkönnen*) al ser es la fuente del habla (*Sprache*). La escucha atenta y la palabra dócil constituyen, así pues, los elementos fundamentales de la posibilidad del diálogo auténtico. Y en las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (HD), el hombre es siempre capaz de experimentar la a-tención al ser porque está vuelto hacia él, porque “tiende hacia” (*ad-tendere*) el ser ex-poniéndose al mismo. El poder de la atención es el origen de todo escuchar. Pero el ser, en su interpenetración de pasado, presente y futuro, sólo llega a estar presente cuando el hombre lo vierte en el decir (*Sagen*). Éste es el origen del habla. Así, de la unidad última de atención y dicción, de escuchar y decir, es de donde se deriva el origen del diálogo. El diálogo humano auténtico es un “encuentro” (*Begegnung*) entre dos o más experiencias diferentes del ser que les permite a unas y otras pensar lo que debe ser pensado. El diálogo es incluso posible en ausencia de una

presencia física de quienes dialogan. En una misma “remembranza” (*Andenken*) del ser, en la que aquello a lo que se atiende y aquello que se dice son una sola cosa, el diálogo es un logro conjunto de todos los dialogantes. En *Aus der Erfahrung des Denkens* (ED), además, el diálogo genuino no consiste tanto en dos partes que aceptan o rechazan lo que la otra dice como en un esfuerzo conjunto por escuchar consistentemente al ser (*Seyn*) en su continua advenida a ambas. Este diálogo en y por el ser es una “meditación sociable” (*gesellige Besinnung*), en el que las dos partes “se reúnen” (*sich gesellen*).

Heidegger distingue entre “diálogo” (*Gespräch*) y “conversación” (*Unterhaltung*). En HD advierte de que lo que caracteriza al diálogo como tal no es el hecho de que una persona escuche lo que otra diga. Ése es el caso solamente del diálogo hablado, donde la dualidad entre escuchar y decir está condicionada por la separación física de los órganos de la audición y la fonación. Considerados en su origen, sin embargo, el escuchar y el hablar se articulan en una misma unidad. Por eso, el diálogo verdadero puede darse en la soledad del interior de uno mismo y en ausencia de sonidos. Ahora bien, como señala en *Was heisst Denken?* (WD), mientras que la conversación tiene que ver con “lo dicho”, el diálogo verdadero versa fundamentalmente sobre “lo no dicho”. La conversación se desenvuelve en el plano óptico del intercambio de ideas del pensamiento representativo. El diálogo, sin embargo, se basa en la respuesta al ser en un intento de re-unir el misterio. En el caso del diálogo filosófico, se impulsa mediante la recuperación de lo no dicho en lo dicho por los grandes pensadores hasta alcanzar la fuente de lo pensado por ellos. Para acceder a esa fuente, es necesario un salto meditativo hacia el misterio del ser, mediante el cual se realiza una trans-lación del pensamiento propio hacia el ser mismo, que es lo que hace a su vez posible la traducción de lo pensado por los otros pensadores en un verdadero diálogo con ellos. El diálogo entre pensadores, por tanto, posee la forma del “traducir” (*Übersetzen*), pues se trata siempre de trans-ladar a otro lenguaje lo ya dicho trasladándose a ello y, apoyándose ahí, dar un salto al propio ser para, abriéndose a él mediante la atención a él, dejarlo advenir de nuevo. Lo así dialogado se recupera incluso más originalmente que en el decir inicial. Además, en el diálogo posee una mayor relevancia que en la conversación el cuestionar o preguntar (*Fragen*). En vez del simple transvase de información, el diálogo verdadero se sostiene en el “camino del preguntar” (*Weg des Fragens*), esto es, mediante un cuestionamiento resuelto de “lo digno de ser cuestionado” (*das Fragwürdige*) en la “disputa amigable” por la cosa misma.

En *Holzwege* (HW), reinterpretando a Hegel, Heidegger hace ver también que la dialéctica se funda en el diálogo (y no al revés) en un doble sentido. De un lado, el movimiento de la conciencia (*Bewußtsein*) hacia la autoconciencia supone una especie de comparación continuada que se da en y mediante la conciencia misma entre su dimensión óptica y ontológica. La dimensión óptica y preontológica de la conciencia apela a su dimensión ontológica como explicación de sí misma y la dimensión ontológica responde a la dimensión óptica presentándose como la verdad de lo óptico. Este intercambio (*diá*) de apelación y respuesta (*légesthai*) es el diá-logo de la conciencia consigo misma, a través del cual se articula a sí misma su propia verdad. De otro lado, el diálogo no se limita a un solo momento ni a una sola forma del movimiento hacia la autoconciencia, sino que atraviesa (*diá*) todas las múltiples formas y momentos por los que pasa la conciencia en su avance hacia sí misma. Es con este diálogo sostenido con lo que ella se reúne o recoge (*légein*) a sí misma en su plenitud. Según Heidegger, el sentido completo de la dialéctica ha de entenderse, entonces, como un “diálogo entre el saber natural y el saber real” (*Gespräch zwischen dem natürlichen und*

dem realen Wissen) en el que se alcanza la reunión o “re-colección” (*Versammlung*) de su propia esencia en sus diferentes formas. La formación de la conciencia acaece simultáneamente como “el diálogo que se recoge a sí mismo” (*das sich versammelnde Gespräch*) y la “recolección que se expresa a sí misma” (*das sich aussprechende Versammlung*). Que el movimiento de la conciencia es “dialéctico” (*dialektisch*), más que se despliega en términos de tesis, antítesis y síntesis, significa que se funda en una unidad de diálogo y recolección, es decir, que se da en un proceso por el cual la propia conciencia reúne en sí las distintas formas de su diálogo consigo misma en su avance hacia la autoconciencia.

En todas las etapas de Heidegger, por otra parte, pero con mayor determinación en su segunda obra, el diálogo auténtico es profundamente histórico y el verdadero origen de la libertad humana. La historia es aquel diálogo en el tiempo en el que hombres y pueblos, con los pensadores y poetas a la cabeza, van reuniendo en épocas diferentes las emisiones del ser compartiéndolas en un mismo destino. El diálogo auténtico es asimismo la ocasión suprema en la que el hombre puede hacerse libre en la historia. En el diálogo se alcanza la máxima expresión de la libertad humana: la verdadera libertad acontece cuando el hombre consiente por voluntad propia y sin coacciones en servir de ahí del ser, en existir como el lugar abierto de la interpelación y respuesta a lo libre (*das Freie*).

La estructura del “diálogo pensante” (*denkende Gespräch*) se funda en el “rememorar” (*Andenken*). El diálogo del hombre histórico con el ser requiere una actitud básica de asentimiento al mismo, esto es, de correspondencia (*Entsprechung*), de respuesta a su interpelación (*Anspruch*). Ese asentimiento o consentimiento se desarrolla en un proceso temporal en el que el ser adviene al hombre a partir de lo ya-sido para manifestarse en el presente. El hombre experimenta el ser en la historia como novedosa advenida a la presencia mediante el diálogo con el pasado. Para ello, ha de pensar “lo que es como ya-sido” (pasado), recibirlo como algo que todavía está adviniendo con renovada frescura (futuro) y, atendiendo a las insinuaciones que aún no han sido mostradas, tratar de verterlas formulándolas con lenguaje propio (presente). De este modo, siempre es posible escuchar en las palabras del pensador con el que se dialoga más de lo que ese pensador decía. La función del diálogo pensante consiste precisamente en dejar que el ser llevado a la palabra por otros pensadores continúe viniendo ahora al lenguaje con palabras nuevas. Ningún pensador puede expresar con lo que dice la abundancia inagotable que le imparte el ser en el momento de su experiencia. Siempre está obligado a expresar el ser según se le manifiesta a él. Por eso, nunca sale completamente a lo desoculto en lo que un pensador dice la inefable riqueza de lo aún no dicho sobre el ser, la cual permanece de manera misteriosa y sumergida en lo ya dicho.

Esta estructura temporal tridimensional del rememorar (de interpenetración de pasado y futuro en el presente) se observa también de manera especial en el “diálogo poético” (*dichtende Gespräch*), acaso su forma más elevada. En el diálogo poético se traen a la palabra los pensamientos que habitan en el interior del corazón del poeta. Son los pensamientos que ese corazón “desea” en virtud de su determinación por llevar a cumplimiento su esencia misma como poeta. Esos pensamientos conforman el Poema primordial que el poeta ha de expresar con su poesía. Su poetizar es un diálogo con el que rememora su experiencia poética de la visita de lo sagrado (el pasado), que aún perdura en él, manteniendo su deseo de que se plasme en la palabra y consintiendo así

con su destino como poeta (futuro), hasta cumplir su compromiso de decir con sus poemas (presente) la Poesía original.

El diálogo pensante y el diálogo poético deben entrar, según Heidegger, en diálogo mutuo para que el hombre pueda experimentar de verdad el “diálogo original” (*ursprüngliche Gespräch*), el que consiste en escuchar y decir al ser. El pensador y el poeta comparten un mismo interés por el misterio del ser. El poeta lucha por traer al ser a la palabra y el pensador por esclarecer el ser manifestado en el decir. El poeta crea la nueva expresión del ser y el pensador la preserva e ilumina. El primero da nombre al ser poetizando (*dichten*) y el segundo piensa el ser así nombrado cuestionando (*fragen*). Uno y otro, empero, buscan una respuesta a la llamada del ser a través de la palabra que sólo es posible después de un período de incubación en el que ambos se encuentran sin palabras. De esta “ausencia de palabras” (*Sprachlosigkeit*) y de la clarificación (*Klärung*) del dominio de lo iluminado por la experiencia desnuda del ser vendrá en su momento la expresión hablada. Por todo ello, poeta y pensador son compañeros de un mismo diálogo.

En el diálogo original, en definitiva, el juego tridimensional entre lo dicho y lo no-dicho acaece como una “repetición” (*Wiederholung*). La repetición parece hacer violencia a lo original porque no es una simple reiteración sino un redescubrimiento y renovación del punto de partida. De lo que se trata con esta repetición es de extraer aquellas potencialidades del ser que aún no han sido explotadas, ya sea por estar ocultas o disimuladas en su propio esenciarse, ya sea por haber sido olvidadas por el devenir histórico del hombre. Se trata de re-elaborar lo originario y, al mismo tiempo, de retener en lo libre sus fuerzas interiores. El pensar posterior que intenta entrar en diálogo con el pensar anterior, sobre todo si éste es un pensar “temprano”, no puede evitar oírlo desde la situación histórica a la que ya pertenece a la hora de intentar hacer que hable lo silenciado en él. Así, el pensar anterior queda integrado en el diálogo posterior, en su radio de escucha y en su horizonte de sentido. La clave aquí estará siempre en determinar la medida en que el diálogo posterior sea capaz de convertirse en un “diálogo abierto”, es decir, de liberarse a sí mismo de sus modos acuñados de representación para corresponder convenientemente a la interpelación del pensar anterior atendiendo al campo de audición y al horizonte que le eran propios. Finalmente, la repetición del diálogo original es en sí interminable. Eso no constituye, según Heidegger, ninguna carencia sino que, al contrario, es signo de la inagotable riqueza del ser mismo, una “señal de lo ilimitado” que conserva en su interior para su conmemoración la posibilidad de una transformación del destino histórico del hombre.³²

3.2.2. Nociones generales sobre el pensamiento místico oriental

En el encuentro de Heidegger con Oriente se puede detectar un interés fundamentalmente ontológico. Pero a Heidegger le había atraído desde su juventud también el fenómeno místico. Así lo demuestran las notas a sus lecciones sobre la “vida religiosa”, recogidas en *Phänomenologie des religiösen Lebens* (PRL).³³ Heidegger había trabajado a fondo a Agustín de Hipona y sus ideas sobre la *vita beata*, con su herencia neoplatónica. Y se interesó por místicos centroeuropeos como Böhme, Silesio

³² Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 69, 295, 349-350, 465, 457-458, 467-468, 555, 611 y 617.

³³ Cfr. *Phänomenologie des religiösen Lebens*: „Augustinus und der Neuplatonismus“ (1921) und „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“ (1918-1919) (V. Klostermann, Frankfurt, 1995).

y, sobre todo, Eckhart, sin que, como informa Caputo,³⁴ llegara a materializar su proyecto de escribir una obra sobre el último, cuya experiencia mística, según se admite, posee un sorprendente sabor oriental, sobre todo hindú.³⁵ También se pueden detectar ciertos rasgos de gnosticismo en la primera filosofía heideggeriana. El juego entre caída (*Verfallen*) y resolución (*Entschlossenheit*) guarda alguna simetría con los movimientos gnósticos de “apartamiento” y “retorno” respecto del “origen”, aunque el planteamiento decididamente inmanentista del primer Heidegger está lejos del crudo dualismo cosmológico de la Gnosis. Como no hay origen alguno que sea externo al ser-ahí, su única *Ursprung* es su condición inhóspita en el *Unzuhause* de la existencia, que resulta del *Ab-grund* de la nulidad esencial sobre la que ésta se cimenta. Con estos antecedentes, en cualquier caso, a nuestro autor debió sin duda de interesarle esa forma tan especial en que el cuestionamiento ontológico no metafísico y la experiencia mística se dan la mano en la “sabiduría” oriental.

En cierta medida, gran parte del esfuerzo filosófico de Heidegger se puede interpretar, especialmente en su segunda época, como un intento de preservación del Misterio (*Geheimnis*). El ámbito de lo sagrado y lo divino queda reducido y minimizado cuando se pretende aprehenderlo por vía puramente racional, como ocurre con la metafísica esencialista y representacional. El Misterio siempre queda más allá de la razón humana, siendo el verdadero *hepékeina tes ousías*. Por eso, en el segundo Heidegger la ontología deja espacio para la experiencia mística. Más adelante hablaremos en particular de la raíz mística de la noción heideggeriana de nada. Puede decirse que, en su crítica a la metafísica occidental, Heidegger coincide con los místicos en su “paso atrás” (*Schritt-zurück*). Como explica el propio Caputo,³⁶ Heidegger y los místicos convergen en la idea de que no son las cosas, los sitios o la gente lo que nos separa del Misterio, sino nuestra actitud hacia ellos. El Misterio no se encuentra con el mero abandono del mundo. Más bien al contrario, de lo que se trata es de “abrir la concha” de los seres del mundo para encontrar en su interior lo divino, aprendiendo a apreciarlo en la existencia diaria. El Misterio es el asunto del pensar, pero sólo puede ser “experimentado”. Su experiencia se traduce en el descubrimiento de un nuevo “arraigo” (*Bodenständigkeit*) en el mundo caracterizado por un “dejar existir” (*Vorliegenlassen*) que permite a las cosas (como la rosa cristiana, el ciprés zénico o la jarra heideggeriana) ser lo que son, ser sin un “por qué”.

Empero, no es que el pensar (*Denken*) de Heidegger sea una mística de nuevo cuño, sino que en él se propone una agudización de la sensibilidad para con la presencia viva de la realidad entera que, siendo indeterminable por medio de conceptos y sólo accesible a través de una especial apertura personal como dejar-ser, se acerca a la experiencia mística. La experiencia de la que habla Heidegger es una experiencia del lenguaje. Los místicos, sobre todo los cristianos, entienden que el lenguaje primordial verdadero es completamente silente y se habla desde el plano de lo absoluto y lo eterno. Para nuestro autor, sin embargo, no hay una distinción entre la Palabra eterna y silenciosa (el *Verbum*) y las palabras habladas en el tiempo. Heidegger no busca instalarse en el silencio, sino renovar el lenguaje. El silencio es una condición del lenguaje auténtico, pues sólo en él se escucha lo que ha de ser dicho, y un atributo del

³⁴ Cfr. Caputo, J. D. (1977), op. cit., p. 235.

³⁵ Rudolf Otto, por ejemplo, dedica su obra *West-Östliche Mystik* a la comparación entre el Maestro Eckhart y el filósofo-místico hindú Samkara, fundador de la escuela vedanta medieval, seguidora del yoga clásico. Cfr. Gardet, Louis: *La mystique* (PUF, París, 1970), p. 79.

³⁶ Cfr. Caputo, J. D. (1977), op. cit., pp. 218-270.

mismo, ya que nunca se debe decir de más, pero el silencio jamás reemplaza al lenguaje, como con frecuencia ocurre en la vida mística. Además, Heidegger renuncia a la esperanza de alcanzar una experiencia del misterio del ser fuera de los límites del lenguaje.

La experiencia integral del pensar de Heidegger es una experiencia del tiempo y de lo histórico. Para los místicos cristianos, el Misterio es eterno y atemporal, lejano a lo cambiante y múltiple. El alma intenta ingresar en ese ahora sin tiempo en el que vive lo divino y se aparta de todo lo creado en el tiempo para unirse al Creador eterno. Desea ver ahora a Dios en todas las cosas para poder ver en la eternidad a todas las cosas en Dios. Para Heidegger, en cambio, esa posición es demasiado “metafísica” al hacer del tiempo una suerte de imagen de la eternidad y dar la primacía en él a la presencia. En dicha posición, la eternidad es un “ahora permanente” (*nunc stans*) y el tiempo es un “ahora en movimiento” (*nunc movens*). El alma debe trascender el flujo temporal en el que se encuentra atrapado el “hombre exterior” para descubrir en su propio fondo el presente eterno. Aunque la comprensión del ser de Heidegger se parece a la mística cristiana en el reconocimiento de su carácter sobreabundante (bajo en modelo de la *Phýsis* en el primero y como *ebullitio* en la segunda), en el pensar heideggeriano se lucha decididamente contra la metafísica de la presencia. Él no pretende trascender el tiempo hacia la eternidad, sino permanecer como pensador en un “tiempo de indigencia”. No existe un fundamento como verdad eterna, sino que el fundamentar es intrínsecamente histórico en el interior del acontecimiento propiciante. No le interesa tanto la cuestión religiosa del pecado y del alejamiento de Dios como la *Weltfrage* de la historia del mundo. El acontecimiento propiciante es lo que da el ser y el tiempo y, como tal, la fuente de la historia. Posee un movimiento interno de presencias y ausencias mediante expansiones y contracciones destinales que es lo más profundo de la historia, pero que no está más allá de ella.

El pensar de Heidegger intenta ser más radical en su cuestionamiento que la tradición mística cristiana. Ésta se mueve también más allá de la metafísica, pero lo hace pasando de una alternativa de la tradición occidental, el pensamiento metafísico, a otra, la experiencia religiosa. La mística cristiana contiene un residuo metafísico que hunde sus raíces en el escolasticismo aristotélico y en el agustinismo neoplatónico. Heidegger, por el contrario, trata de pensar el “origen” (*Ursprung*) del que surgen ambas alternativas, la religiosa y la metafísica. La mística cristiana pertenece a la historia de Occidente y de lo que se trata es justo de sobrepasar esa historia en su totalidad, y no de abrazar una alternativa en detrimento de la otra. Más aún, lo mismo se podría aplicar a la mística oriental, donde lo que llamamos “pensamiento místico” no es una “alternativa” en su marco cultural sino la tradición instaurada predominante: el pensar debe también buscar el origen de esa tradición cuestionándola.

La experiencia pensante de Heidegger contiene una dimensión poética que no hay que confundir con el misticismo. La verdad del ser se puede aprehender de algún modo escuchando a los poetas que tienen ojos y oídos para su esenciarse en las cosas. El pensador esencial y el poeta habitan en vecindad, intentando escapar a los efectos perturbadores del pensamiento calculador. Pero no porque se desmarquen de la ciencia y la metafísica son los pensadores y los poetas esenciales, sin más, místicos. Es cierto que mucho de la experiencia mística se ha expresado en lenguaje poético. También el pensar de Heidegger posee afinidades con el “poetizar que piensa” (*denkende Dichten*). La poesía y el pensar esencial son dos formas diferentes de descubrimiento del mundo y

de iluminación de la morada del hombre mortal. Así, Heidegger parece otorgar una mayor cercanía de su pensar a la poesía que a la mística, acaso debido al menor peligro de caída en la distinción metafísica entre lo sensible y lo suprasensible que aqueja a la primera de ellas en comparación con la segunda. El poeta está menos inclinado que el místico a tratar al mundo como una pura apariencia o un epifenómeno.

Finalmente, el pensar de Heidegger está más purgado de contenidos morales que la experiencia mística. No insiste en una renovación moral del yo en base a criterios, por ejemplo, de justicia o caridad. No es un pensamiento ético, aético ni metaético, pues apunta a esa esfera en la que no hay residuo de metafísica ni de ética metafísica. Heidegger no contempla la necesidad de una purificación moral personal como requisito del pensar. Lo místico, en cambio, tiende a presuponer lo moral como una condición previa. La llamada “ética originaria” de Heidegger tampoco tiene nada que ver con el sentido de la culpabilidad o el pecado.

Recapitulando, el pensar heideggeriano se mueve en esa “cercanía” en la que también se halla la mística, pero no es una simple forma, más o menos camuflada, de misticismo. Teniendo esto en cuenta, veamos ahora algunas notas de la vivencia mística en las que resalta de diferentes maneras esa cercanía. Marcaremos después algunas diferencias básicas entre la mística occidental y la mística oriental y presentaremos ciertas nociones elementales de la segunda (necesarias para el lector occidental medio, demasiado superficiales para el especialista en Oriente). Ello ayudará a entender cómo el interés de Heidegger por las experiencias originarias occidentales, el pensamiento premetafísico griego y la mística cristiana, se complementó con su apertura al pensamiento original, antimetafísico y místico, de Oriente en su esfuerzo por sobrepasar la metafísica.

La mística es en general, en Occidente y en Oriente, la experiencia intuitiva y frutiva de un absoluto. En la mística, el lenguaje es como un velo entre el absoluto experimentado y la vivencia interior que lo experimenta. Se pueden describir el camino hacia lo absoluto y las condiciones de su experiencia, pero la realidad del mismo se resguarda siempre en el misterio. La interioridad de la experiencia mística se alimenta del silencio, sobre todo de la silenciación de toda búsqueda reflexiva. Se da también una ruptura de niveles con el plano de la experiencia ordinaria, ruptura que se designa en términos de nada o de oscuridad. Supone la renuncia al regreso egotista sobre sí mismo, con la cual se alcanza una suavidad ante lo por venir, una completitud que descansa en sí misma y una paz interior que sobrepasa toda aflicción. El origen del salto de nivel experimentado en la mística se presenta como proveniente del exterior de la conciencia ordinaria, de “otra parte”, y aparece como alteridad irreductible. Hay un sentimiento de recepción de un don otorgado. La sed de absoluto se asienta siempre sobre el amor, ya se trate de un amor explícito por el Otro, a la unión con el cual se aspira, o de un amor esencial, oscuro e ineluctable (el “amor ontológico”) que pretende remontarse a la fuente misma del ser.

La naturaleza de la experiencia mística depende del carácter del absoluto buscado. No es igual la experiencia de un absoluto situado al término de una marcha por la pura inmanencia, la cual se da como identidad de sí con el Sí-mismo o con un Todo panteísta del que el Sí-mismo no se distingue, que la experiencia de la unión con una alteridad trascendente como la del Dios creador de los credos monoteístas. No obstante, el camino de la inmanencia revela un horizonte de autotrascendencia capaz de sostener la

llamada de una realidad extramental. Y el Dios trascendente se muestra también inmanente en la creatura mediante su influjo creador y la gracia. En cualquier caso, la vida mística se desarrolla en el interior de la dialéctica entre inmanencia y trascendencia.

En la vía de la trascendencia monoteísta,³⁷ la mística se centra en la vivencia de la fe en una revelación divina. Es el caso del judaísmo, el cristianismo y el islamismo. En la mística cristiana, concretamente, el hombre no tiene la iniciativa, sino que Dios se le revela y se le nombra. Lo místico consiste aquí en la unión por entrega de sí a ese Dios que trasciende absolutamente la naturaleza humana, pero que la ha creado y la mantiene en la existencia. El creyente posee una sed de reencuentro en lo más profundo de sí con el Dios amoroso que es su razón de ser y su fin último. La propia teología cristiana integra la fe y la mística, enfatizando la llamada a la unión con Dios en el amor. El misterio divino no sólo se revela por medio de los profetas, sino que lo hace en plenitud en la persona y la enseñanza de Jesucristo. El hombre permanece en su naturaleza infinitamente separado de las profundidades de Dios, pero es llamado a participar de ellas por la gracia. No puede franquear por sus propias fuerzas esa distancia infinita, mas sí con la ayuda gratuita de Dios. La unión mística con Cristo restaura el estado de inocencia original anterior a la caída e incluso lo sobreeleva por la gracia con la muerte y resurrección de Jesús como salvación. El acto propio de la mística cristiana no consiste, por ello, en una “en-stasis” final del acto de conocer en el acto de existir, sino en la “ek-stasis” de la fe y el amor hacia una conformidad con los misterios revelados. Lo “místico” de lo cristiano es el *mysterium* de Cristo. Por la moción del Espíritu Santo, el alma se vuelve dócil a un modo de vivir que ya no es meramente humano. El hombre y Dios se hacen uno “por transformación de amor”, sin hacerse una misma sustancia. La misma teología cristiana distingue entre “mística natural” y “mística sobrenatural”. La primera consiste en una experiencia accesible a las capacidades espirituales del hombre. Su término se sitúa al nivel ontológico de la naturaleza humana. En ella entrarían las místicas hinduistas, budistas y taoístas, donde la experiencia mística consiste en una comprensión y realización del absoluto trans-empírico que es el hombre por naturaleza, enmascarado en las contingencias de la existencia ordinaria. La segunda, sin embargo, se refiere a un Dios completamente Otro, a la vez trascendente e inmanente en sus creaturas.

Por su lado, en la vía de la inmanencia panteísta nos encontramos, entre otras, con las místicas orientales del hinduismo, el budismo y el taoísmo.³⁸ En ellas se efectúa una particular mezcla de pensamiento filosófico y experiencia religiosa difíciles de separar, siendo en realidad diferentes versiones de una filosofía mística o, si se prefiere, de una mística filosófica. En contraste con las “revelaciones proféticas” judeo-cristiano-islámicas, en las que existe la Palabra de una Verdad transmitida por Dios que es el objeto de la fe como fuente de la revelación y el término extramental realmente existente fuera del espíritu del creyente con el que éste aspira a unirse, las místicas orientales no se definen por las verdades de un credo reveladas a un “enviado” de Dios, sino que buscan la liberación o realización de un fin último por la experiencia de un sobrepasamiento de sí que está a la vez al alcance de la naturaleza humana y que trasciende su modo ordinario de existencia.

En el yoga clásico indio, que surge de la antigua tradición de los *Vedas* y los *Upanishads*, se muestra una experiencia espiritual centrada en una técnica de

³⁷ Cfr. Gardet, L., op. cit., pp. 49-84.

³⁸ Cfr. *id.*, pp. 19-48.

realización. El término sánscrito *yoga* se deriva de la raíz *yug* (relacionada con el latín *jugum*, en castellano “yugo”) y designa la coherencia íntima obtenida por una aplicación tenaz de las reglas del pensamiento. El *yogin* se compara con una rueda centrada en su eje, respecto al cual todas las partes se mantienen juntas por una referencia única fundamental. Es la idea de una unificación coherente de uno mismo con el cosmos y con el Sí-mismo absoluto. Hay un “yoga del cuerpo” (*hatha-yoga*) y un “yoga real” (*raja-yoga*). Ambos son “técnicas de inmortalidad”, entendida en el primero, más popular, como inmortalidad física y en el segundo, más sofisticado, como liberación y cumplimiento de todo destino. La experiencia yóguica viene condicionada por la creencia en la “rueda de las reencarnaciones” (*samsara*) y en la posibilidad de una emancipación plena del juego de las apariencias a ella ligado y que sirve de término transtemporal. Las técnicas del yoga pretenden transformar la conciencia hasta capacitarla para experimentar un estado de existencia en el que se trascienden el espacio y el tiempo. Se suele considerar como texto fundacional del yoga clásico a la *Yoga-sutra* de Patañjali. Para éste, es necesario detener la “fluctuaciones” de la conciencia pensante, en una suerte de *apófasis* radical del intelecto. Para ello hay que pasar por una ascesis preparatoria en la que se mezclan el ejercicio de virtudes metamorales (especialmente la “no-violencia” (*ahimsa*)), la higiene física (limpieza y maceración) y mental (como el estudio) y un riguroso entrenamiento corporal (posturas (*asana*) favorables a la concentración, dominio de la respiración y retracción de las facultades sensoriales). Esta ascesis se entiende como una ayuda para vivir la compasión y la indulgencia para con los demás, la conformidad de palabra y pensamiento, el distanciamiento de los bienes materiales y el respeto a toda forma de vida. Obtenido el equilibrio interior, puede comenzar la experiencia de la liberación, en la que se marcan tres etapas sucesivas: la “fijación” (*dharana*) de la actividad mental, la “meditación” (*dhyana*) o recogimiento del pensamiento y la “concentración” (*samadhi*) en una perfecta no-dualidad. En la primera etapa de fijación, se distinguen los tres elementos de la conciencia psicológica (*citta*) del ego empírico, que colorea ilusoriamente la pura transparencia del sí-mismo esencial (*purusa*) (o existencia pura de un sujeto superconsciente), el acto consciente de fijación mental en un lugar circunscrito (exterior o interior) y el objeto o lugar fijado. En la segunda etapa de meditación, el pensamiento se recoge en el objeto (real o ideal) fijado y deja de tener conciencia de sí como subjetividad, quedando sólo los dos elementos de objeto conocido y conocimiento del objeto. La actividad mental se identifica, no con el objeto conocido, sino con el acto no reflexivo de conocimiento, operándose una drástica puesta entre paréntesis de la existencia objetiva. La profundización y el silencio son rasgos de esta etapa, pero aún no se ha producido una ruptura de nivel. El salto de plano se produce en la tercera etapa de concentración, cuando el acto de conocimiento subjetivo aprende a ver la “forma propia” (*svarupa*) del objeto como su esencia misma manifestada por la forma sensible exterior. La concentración mental se identifica con la “significación real” (*artha*) del objeto sin dualidad entre objeto conocido y acto de conocer en una pérdida total de la subjetividad. La actividad mental suprime todo rastro psicológico subjetivo hasta alcanzar un estado de suspensión del que surge una “alta frecuencia” de la conciencia. Las impresiones presentes y pasadas dejan de distinguirse en un bloqueo del ritmo sucesivo del tiempo, el cual se condensa en un instante único que dura sin conciencia de duración y en el que ya no pueden nacer fluctuaciones mentales. La concentración se vuelve indiferenciada e irrelacional en la superconciencia del acto de ser, alcanzando la paz y la serenidad en unión con el Sí-mismo absoluto.

Para la posterior escuela vedanta, como puede apreciarse en los escritos de Samkara, el plano de la técnica espiritual del yoga clásico se transpone al plano de la transcripción poética de una experiencia acabada (*vedanta* significa en sánscrito “fin de los Vedas”, en el doble sentido de final y cumplimiento). La “luz incolora” del Sí-mismo supremo, que es para sí su propia luz, contiene también la inmortalidad del sí-mismo individual que se realiza en su acto de ser, donde el “nido” del cuerpo y el mundo fenoménico “queda debajo” al comprenderse su invisibilidad y su completa autonomía. El Sí-mismo (*Atman*) se identifica con el Absoluto indiferenciado (*Brahman*), la trama sustancial y el significado último de todas las cosas, que habita en las profundidades de cada sí-mismo particular. El *Brahman* es la energía originaria y la fuente del ser. El *Atman* es el sí-mismo desprovisto de individualidad, el espíritu cósmico en el que se unifica el Todo. Contiene, como por detrás suya, una cara no manifestada (el “Sí-mismo pacífico”) en la que no hay diferencia ni apariencia, y, todavía más atrás, una dimensión absoluta (el “Término”), subyacente y desnuda de signos, que quien la conoce alcanza la liberación y la inmortalidad. La abolición del ego empírico en el sí-mismo esencial se resume en la identificación de éste último con el Todo o Absoluto indiferenciado, la plenitud de ser donde se disuelve el mundo de la “ilusión” (*maya*) de la existencia temporal, que no es sino el “juego” (*lila*) de *Brahman*. La “no-dualidad” (*advaita*) absoluta no es sino la experiencia del puro existir.

Junto a esta tradición de los *Vedas*, en el hinduismo se encuentra asimismo la corriente de la “acción iluminada” y la vía de la “devoción” (*bhakti*), que se inspira en la fuente del *Bhagavad-gita* (“El canto del Bienaventurado”). Ya en éste aparecía la doble vía del “alejamiento del fruto de los actos” y el “acercamiento devoto al Señor Supremo” (*Krishna*). Krishna le habla al devoto, atándolo a sí con un lazo de amor. El “guerrero” fiel combate el *karma* (la ley causal por la que los actos producen indefectiblemente sus efectos de retribución o castigo en las diferentes reencarnaciones) hasta abolirlo. Mientras que en el vedanta se afirma el primado de la gnosis y se desprecia la acción, aquí se invita a recorrer un camino que está “más allá de la vía del conocimiento (*jñana*)”. Aunque éste sigue siendo necesario, pues permite llegar al “distanciamiento interior” con el que se rompe la atadura kármica del acto y su fruto, es a través de la acción, iluminada por el resplandor de la no-dualidad o de la identidad vivida, como se llega a trascender la causalidad ilusoria del mundo empírico. La guía de la acción es el amor a Krishna. Krishna manifestado es *Ishvara*. Todo lo accesible a la sensibilidad interna y externa es la manifestación tanto de la “naturaleza sensible” (*prakriti*) como del “alma vivificadora” (*purusa*) de *Ishvara*, en la que se soporta el universo. Krishna o *Ishvara* exige a sus devotos la realización de la identidad con el universo como un todo, llamándolo a unirse a sí y prometiéndole su favor. Por su devoción, el creyente le ofrece todos sus actos. El devocionismo *bhakti* explotará todos estos temas enfatizando la afectividad y a veces, en sus derivaciones tántricas, el éxtasis de los sentidos. Con Ramajuna, el vedanta y el *bhakti* se conciliarán con la afirmación de un Señor personal por detrás del Absoluto indiferenciado. La liberación por el amor será al mismo tiempo el grado más alto del conocimiento unitivo y realizativo. Mientras que para Samkara la unión al *Brahman* personalizado (el “Bienaventurado”) no constituía más que una liberación relativa que debía ser trascendida en el silencio de la indiferenciación, en Ramajuna el silencio indiferenciado es inferior a la unión de amor con aquél.

Contra el panteón hindú y sus inclinaciones metafísicas, pero sobre todo contra la dimensión mágica del brahmanismo, reaccionará el budismo. Para éste, tal y como

veremos en el desarrollo de esta investigación, la ruptura del lazo deseo-sufrimiento sólo se puede obtener mediante una iluminación experiencial. Buda se negó a pronunciarse sobre la naturaleza del *nirvana*. Así, unas escuelas harían de él una forma de sabiduría y otras lo entenderían como una liberación última. En ambos casos, se niega toda referencia a un Absoluto como Atman o Brahman. Si la vía de la inmanencia del brahmanismo antiguo y del hinduismo posterior estaba atravesada por una clara aspiración de trascendencia, la inmanencia del camino budista es mucho más radical. El tema dominante es el de la “vacuidad” (*sunyata*) generadora de identidad. En el mahayana, la figura del *bodhisattva* o iluminado compasivo atrerá la piedad popular hacia un devocionismo semejante a los cultos *bhakti* hinduistas, sobre todo en el “amidismo” o adoración al buda Amitabha (llamado *Amida* en Japón), pero sin llegar a ser diferente de la naturaleza humana, como era el caso de Ishvara. Cada hombre posee en el fondo de sí la “naturaleza de Buda” y todo lo que existe es esa esencia búdica en una budeidad universal y unívoca.

La línea más sapiencial y realizativa del budismo mahayana se encarnará en el budismo *zen* (versión budista del yoga) y la más devocional y afectiva lo hará en budismo *jodo* o de la “Tierra Pura” de Amida, con diferentes escuelas en China y Japón. El zen sigue la tendencia de la *jñana* india y el *jodo* la del *bhakti*. En el zen, la “iluminación” búdica (*kien-sing* en chino, *satori* en japonés) se alcanza con la recuperación de la “propia naturaleza (*sing*)”. Es un conocimiento realizativo de la pura identidad que no se alcanza con la lectura de las sutras ni a través de la reflexión filosófico-teológica, sino de manera directamente experiencial. Las escuelas zénicas oscilan entre el método de la “meditación sentada” (*zazen*), la postura de meditación controlada según la herencia yóguica que sirve de entrenamiento para lograr el dominio y el vacío de las fluctuaciones mentales mediante el que se experimenta la pacificación de la vacuidad luminosa de la “naturaleza original”, y el método del *koan* o de la palabra o acción no determinadas lógicamente con un discurso comunicable que el maestro lanza al discípulo para apaciguar sus fluctuaciones interiores y suscitar la iluminación súbita. En cualquier caso, el vaciado de las sensaciones y las imágenes borra toda distinción entre sujeto y objeto en un estado final de no-diferenciación y de feliz completitud. Pero la naturaleza original en la que se penetra con la iluminación no es un Otro realmente existente con el que se aspira a unirse por amor y al que se ama más que a uno mismo, sino una torsión de sí sobre sí que toma conciencia de la verdad de la propia existencia. El budismo de la Tierra Pura, por su parte, se caracteriza por la práctica del *nembutsu* (en japonés, *nien-fo* en chino). El *nembutsu* consiste, como enseña Honen, en “pensar en Buda”, aunque terminará identificándose con un simple “pronunciar el Nombre” (*chomyo* en japonés, *ch'en-ming* en chino). En esta escuela, la repetición incansable de la fórmula *namo omi-to-fo* (en chino) o *namu amida-butsu* (en japonés) (“adoración al buda Amitabha”), es decir, la recitación del nombre del “buda de la luz infinita”, se considera más útil y sencilla que la concentración en el vacío a la hora de alcanzar un estado de identidad última en el espíritu de quien la recita y de ingresar en la Tierra Pura, coincidente con la naturaleza original. Hay aquí una clara conexión con el *japa-yoga* indio, para el cual lo que efectúa la unión final con el Absoluto es la recitación de la sílaba sagrada *Om* (símbolo de todas las posibilidades del universo, pues en ella se resume todo sentido).³⁹ En los dos casos, el aliento afectivo del devoto poseído por el Nombre sagrado lo proyecta hacia el *samadhi*.

³⁹ En la sílaba *Om*, la *o* sintetiza todos los sonidos vocálicos y la *m* todos los consonánticos, es decir, el conjunto de todos los discursos posibles sobre lo divino en el universo.

Otra experiencia, a menudo mezclada con las anteriores, es la del tantrismo. La “vía del diamante” tántrica, nacida de las viejas raíces chamanistas asiáticas, se infiltró en el yoga indio (sobre todo a través del *hatha-yoga*) y en el budismo chino-japonés (y especialmente en el budismo tibetano). Despertando el *kundalini* (la energía vital situada en la base de la columna vertebral) hasta alcanzar la identificación liberadora con la “fuerza cósmica” (*Sakti*), se comparte la energía de la Madre divina que sostiene al universo y a todos los seres, que son las manifestaciones múltiples de la divinidad. El tantrismo guarda semejanza con la versión religiosa del taoísmo chino (el neotaoísmo), con sus “prácticas de longevidad” centradas en diversas técnicas de “respiración embrionaria” y de “alquimia interna” (*nei-tan*). Aquí, es con el vacío del pensamiento, aboliéndose toda distinción y desapareciendo el yo empírico, como se elabora la “flor de oro” inmortal. Es la forma esotérica del taoísmo clásico, donde, como podremos apreciar más adelante, el Tao vacío y permanente (*ch’ang tao*) es la Realidad innominada, indistinta, silenciosa y sutil. El Tao es la “unidad indiferenciada”, a la vez más allá y más acá de los principios primordiales del *yin* y el *yang*. El místico taoísta aspira a la meta última de la reintegración en el seno del Tao primordial. El “regreso al Tao” es la ley del universo y del hombre en el modo de una identificación total. Se trata de realizar o repetir en uno mismo la unidad, simplicidad y vacuidad originarias. Finalmente, no está de más mencionar al shintoísmo japonés (*shin-to*), que tuvo su particular influjo en las escuelas budistas niponas. Religión politeísta, el shintoísmo es el “camino (*to* o *do*) de los *kami*” (divinidades o poderes sagrados), distinto del “camino de la Ley (*Dharma*)” budista. Los *kami* se encuentran en una gran variedad de formas, principalmente en la naturaleza, y se pueden reconocer en las cosas particulares y en personas excepcionales. Gobiernan mares y montañas, pero también los hay de ideas como el crecimiento, la creación o el juicio. Son asimismo los dioses tutelares de familias y clanes. Hay un *kami* superior, la diosa del sol Amaterasu, de la que procede el mundo. El shintoísmo cree en el poder misterioso (*musubi*), creador y armonizador de los *kami* y en su voluntad verdadera (*makoto*). No se puede explicar con palabras la naturaleza de las divinidades porque trascienden las facultades cognitivas del hombre. Se las entiende y reconoce por la fe y responden a la plegaria verdadera. Son la fuente de la vida humana, teniendo cada una de ellas su propia personalidad y revelando su *makoto* a las personas a las que guían. Su verdad se manifiesta en la experiencia empírica y se transforma con infinitas variaciones en el espacio y el tiempo. En cada momento y en cada cosa individual se puede producir el encuentro entre hombre y *kami*. Todos los *kami* cooperan entre sí y la vida de quienes existen de acuerdo con su voluntad experimenta una fuerza mística que se gana su protección y aprobación. La actitud fundamental ante la vida ha de ser la de un “corazón de verdad” (*makoto no kokoro*) o “corazón verdadero” (*magokoro*), una actitud de sinceridad, pureza interior y honradez que proviene de la revelación de la verdad de los *kami* al hombre y de la atención de éste a ellos. El corazón verdadero se describe como una “mente brillante y pura”, a la que se llega mediante la purificación física y espiritual. La relación con los *kami* posee, finalmente, una dimensión comunitaria. El shintoísmo, de hecho, es una religión de “comunidad” o “continuidad” (*tsunagari*), donde el individuo particular está inserto en una línea histórica que va de sus ancestros a sus descendientes. El momento presente (“presente de enmedio” o *naka-ima*) es el más valioso de todos los tiempos posibles, siendo necesario vivir plenamente cada instante de la vida para participar en el desarrollo eterno del mundo.

Estas ideas pueden ser suficientes para enmarcar el contexto místico del diálogo de Heidegger con lo originario de Oriente, que a su vez completa el contexto filosófico

de su diálogo con el comienzo griego del pensamiento occidental. De entre todas ellas, las ideas más importantes para nuestro estudio son las que tienen que ver con las corrientes orientales taoísta y mahayana. A éstas dos últimas nos iremos aproximando en las secciones siguientes.

3.2.3. El diálogo de Heidegger con los orientales

Heidegger dialogó en profundidad con los inicios del pensamiento griego, buscando los orígenes del pensamiento occidental. En su diálogo con pensadores como Anaximandro, Parménides y Heráclito y poetas como Homero y Sófocles, Heidegger repensó, entre otras, las nociones griegas básicas de *Lógos*, *Móira*, *Alétheia*, *Dike* y *Phýsis*. Entre sus escritos, encontramos sus análisis de las mismas fundamentalmente en *Einführung in die Metaphysik* (EM), *Holzwege* (HW) y *Vorträge und Aufsätze* (VA).⁴⁰ No podemos detenernos aquí en ver cómo en su diálogo con los inicios del pensamiento occidental el autor interpretó nociones fundamentales de la filosofía griega en una línea que guarda interesantes afinidades con las principales aportaciones del pensamiento originario oriental.⁴¹ Reservamos esa cuestión, entre tantas otras, para ulteriores investigaciones y mantenemos nuestra línea de trabajo de iluminar en sus textos principales el carácter del interés de Heidegger por el universo cultural de Extremo Oriente. Basta por ahora con tomar nota de que Heidegger exploró varias líneas de acercamiento a los orígenes del pensamiento occidental y que en esa aproximación dejó abiertos múltiples aspectos que enlazan con temas básicos del pensamiento oriental.

Igual que Heidegger dialogó repetidamente con los orígenes del pensamiento occidental en su búsqueda de un nuevo inicio para el pensar, también mantuvo un diálogo paralelo durante décadas con los orígenes del pensamiento y las místicas orientales, convencido de que la necesaria renovación requería repensar el todo de lo originario. Sin embargo, la cuestión del diálogo en general con Oriente sólo aparece tematizada (intencionadamente en forma dialogada) en US. Exponemos este punto a continuación como prueba manifiesta de la realidad de este diálogo. Como Heidegger también dialogó de hecho a lo largo de su vida con autores orientales de su tiempo, incorporamos después algunas informaciones de interés a ese respecto. Posteriormente, antes de presentar ciertos aspectos relevantes de su diálogo con el taoísmo y el budismo zen, señalaremos algunos lugares fundamentales sobre los que ese diálogo habría de versar.

3.2.3.1. El “diálogo” de US y la “conversación” con Tezuka

En el texto de 1959 “De un diálogo acerca del habla – Entre un japonés y un cuestionador” (US) de Heidegger, donde se ponen en forma de “diálogo” reflexiones acerca de la naturaleza del lenguaje, se discuten también cuestiones relacionadas con la cultura oriental. El germanólogo japonés Tezuka Tomio se entrevistó con Heidegger en 1954, cinco años antes de la aparición de US. Tezuka incluyó más tarde, en su traducción del texto de Heidegger para la edición de las obras completas al japonés del filósofo alemán, el relato de su entrevista en un escrito titulado “Una hora con

⁴⁰ Cfr. el estudio sobre la *Phýsis* de EM en GA:40 (16-17, 104, 154 ss. y 171ss.); el artículo de HW “*Der Spruch des Anaximander*” (321-373); y los artículos de VA en GA:7 “*Logos (Heraklit, Fragment 50)*” (211-234), “*Moirá (Parménides VIII, 34-41)*” (235-261) y “*Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*” (263-288).

⁴¹ Cfr. Nakamura Hajime: *A Comparative History of Ideas* (Kegan Paul Int., London, 1986); pp. 47-187.

Heidegger”,⁴² con el que recuerda la “conversación” mantenida entre ambos.⁴³ De las palabras de Tezuka se infiere que Heidegger construyó parte del texto del diálogo usando anotaciones que tomó (algunas de ellas, como veremos, erróneas) de las respuestas que Tezuka le dio a preguntas que él traía ya preparadas, y que expuso los temas hablados en distinto orden y con diferentes acentos de los mantenidos en la conversación con el profesor japonés a fin de adecuarlos a sus propios intereses.

La conversación verdadera, efectivamente, tuvo dos partes diferenciadas, en cada una de las cuales uno de los interlocutores respondió a las cuestiones del otro. Primero fue Heidegger quien preguntó sobre algunos aspectos de la poesía y el arte japoneses, para interesarse después por los términos japoneses correspondientes a nociones tales como las de “lenguaje”, “apariciencia” y “esencia”. Tras tomar sus notas, Heidegger comentó: “Oriente y Occidente deben emplearse en el diálogo a este nivel profundo. De nada sirve hacer entrevistas que sólo tratan de un asunto superficial tras otro”. En la segunda parte de la conversación, fue Tezuka quien preguntó a Heidegger por la relación entre el cristianismo y la civilización europea moderna. En realidad, Heidegger se inventó un diálogo mediante la acumulación de una serie de informaciones y la inclusión de fragmentos de textos oportunos. Hsiao recuerda, por cierto, el mismo proceder de Heidegger durante su colaboración en la traducción del *Dao-de-jing*, haciendo constantemente preguntas y tomando notas.

Dos temas importantes resaltan en este diálogo de Heidegger:⁴⁴ la noción de *iki*, en conexión con la estética y la naturaleza del arte japonés, y el término japonés *kotoba* (palabra, lenguaje), en relación con la cuestión de la esencia del lenguaje. La caracterización del *iki* como la esencia del arte y la poesía japoneses la efectúa Heidegger por medio de los términos *iro* y *ku* (color y vacío), y *ku* y *mu* (vacío y nada), tomados de hecho de la conversación con Tezuka. El análisis etimológico del término *kotoba*, por su parte, desemboca en uno de los momentos álgidos del diálogo, y también fue abordado en la conversación con el filólogo japonés. El tema del diálogo Oriente-Occidente, finalmente, que se apuntó también en la conversación real, atraviesa el texto entero. Ampliemos estos aspectos con algún detenimiento en aras del esclarecimiento de la posición de Heidegger ante el diálogo con Oriente.

Heidegger introdujo en su diálogo algunos puntos en los que asoma un cierto desajuste por parte suya en el tratamiento de determinadas nociones tocadas en la conversación con Tezuka. En concreto, la noción de *iki* ni siquiera apareció en la misma, por lo que Heidegger debió tomarla de otra fuente, presumiblemente de su amigo Kuki Shuzo. Heidegger presenta el *iki* como la esencia del arte japonés y lo define como “lo grácil”,⁴⁵ empleando aquí la “gracia” (*Anmut*) para alejar el *iki* japonés del ámbito de la estética occidental y de la relación sujeto-objeto. El *iki* significa, según él, “el aliento de la quietud del raptó luminoso”, donde el “raptó” (*Entzücken*) se concibe como “un arrastre, una atracción por la quietud”.⁴⁶ En japonés estándar, sin embargo, el *iki* es simplemente “lo elegante”, “lo *chic*”. Para Kuki, según su libro *Iki no Kozo* (“La estructura del *iki*”) de 1930, se trata en concreto de una especie de “coquetería” que está “reconciliada con su destino” y de una manera de vivir que se caracteriza por “su

⁴² Cfr. nuestra Addenda final.

⁴³ Cfr. May, R., op. cit., pp. 59-64.

⁴⁴ May lo califica de “pseudo-diálogo”.

⁴⁵ “El *iki* es lo grácil” (*Iki ist das Anmutende*) (US 140).

⁴⁶ Cfr. US 141.

espíritu libre y su indoblegabilidad”. Está claro que Heidegger o malentendió o reelaboró la concepción de Kuki. Yoneda Michiko interpreta este hecho suponiendo que Heidegger interpoló en su explicación del *iki* la noción de *fuga* del poeta japonés Basho, a quien había leído con interés en la selección de textos de Ohazama.⁴⁷ *Fuga* es para Basho “la gracia del viento”, donde el viento expresa la idea del dinamismo de la vida del mundo natural. El arte sería, así, la respuesta natural del hombre ante su sintonía con las fuerzas de la naturaleza. May, por su parte, piensa más bien que Heidegger se apropió del término alemán para “gracia” a través de la explicación de Oscar Benl sobre la noción japonesa de *yugen*, según aparece en su estudio sobre el espíritu del teatro Noh de 1953, conocido por Heidegger, y que lo cruzó con el *iki* de Kuki. En la obra de Benl, la noción de *yugen* se define como “elegancia queda y profunda”.⁴⁸ El *iki*, en cualquier caso, no es sin más la “gracia”.

Además, en la conversación real, Heidegger le pidió a Tezuka que le explicara el significado de los términos japoneses correspondientes a los de *Erscheinen* y *Wesen* en alemán. Tezuka le propuso las nociones de *shiki* para el primero y *ku* para el segundo. *Shiki* lo explicó Tezuka, según su propio relato, acudiendo a la idea de “color y colorido (*iro*)”, que por extensión podría significar “apariencia”, mientras que *ku* se puso allí en relación con “el vacío o el cielo (*sora*)”, añadiendo que también podría significar “lo abierto”, interpretación que gustó especialmente a Heidegger. En el diálogo de US, sin embargo, Heidegger distorsiona esta explicación con diferentes variaciones y sustituye directamente el término *shiki* (forma) por *iro* (color). Primero, escribe: “(Los japoneses) decimos: *iro*, color, y *ku*, el vacío, lo abierto, el cielo. Decimos: Sin *iro*, ningún *ku*”. Y añade más abajo: “*Iro* nombra el color, pero significa esencialmente algo más que lo que es perceptible por medio de los sentidos. *Ku* nombra el vacío y lo abierto, pero significa algo distinto de lo meramente suprasensible”.⁴⁹ Y, en otro lugar, prosigue escribiendo: “La lejanía (*Weite*) es lo ilimitado (*das Grenzenlose*) que se muestra en el *ku*, el cual significa el vacío del cielo”.⁵⁰ De este modo, Heidegger entiende que sin color (apariencia) no hay vacío. Termina por diluir así los contornos del modo de pensar denominado en japonés *shikiso-ku ze ku* (“el vacío es ciertamente sin coloración”), al que se alude en las palabras de Tezuka y que corresponde en realidad a la doctrina de la *rupa-sunyata* (“vacío de forma”) de las sutras *Prajña-paramita* del budismo mahayana indio.

Con respecto al término *kotoba* como palabra japonesa para expresar la idea de “lenguaje” o “habla”, Heidegger comete en su diálogo otra incorrección etimológica. Ciertamente, *kotoba* significa en japonés corriente “palabra”, “frase”, “habla”, “lenguaje”, “lengua” o “expresión”. Pero el *kanji* o ideograma correspondiente a *koto* no es aquí, según cree Heidegger, el ideograma de “asunto” o “cuestión” (que también se pronuncia *koto* en japonés, pero que se escribe con un ideograma chino diferente), sino un *kanji* distinto que se puede igualmente pronunciar *gen* y se suele traducir como “observación”, “afirmación” e incluso “palabra”. Lo cierto es que *koto* nunca se debe traducir, como entiende Heidegger, por “cosa” (*mono* en japonés, *Ding* en alemán) en el sentido de objeto físico. Y *ba*, por su parte, la forma suavizada de *ha*, significa “hojas”, como las de un árbol. Así se lo había dicho Tezuka a Heidegger. Éste, sin embargo, escribe erróneamente que el *ba* de *kotoba* quiere decir “pétalos de capullos”, lo cual

⁴⁷ Cfr. Yoneda Michiko, op. cit., pp. 94-96.

⁴⁸ Cfr. May, R., op. cit., p. 19.

⁴⁹ Cfr. US 102.

⁵⁰ Cfr. US 137.

encajaba mejor con su intención poética en la marcha del texto, pero sin tener nada que ver con la raíz verdadera del término japonés. Puede que Heidegger tomara esa imagen del estudio de Oscar Benl sobre el teatro Noh o de una obra de Wilhelm von Humboldt sobre la diversidad del lenguaje humano, ambos estudiados por él. En el primero, Benl cita un poema del poeta japonés Nakahara Tokinori, en el que aparecen los siguientes versos: “Oler un capullo de ciruelo / en un capullo de cerezo / y dejar florecer a los dos / en la rama de un sauce. / ...Así lo desearía yo”. En la segunda, von Humboldt escribe: “La palabra sencilla es el capullo consumado que florece del lenguaje”.⁵¹ El parecido es indudable, en los dos casos, con la imagen que emplea Heidegger para ilustrar la esencia del lenguaje que él busca: “... Fragancia entremezclada de capullos de cerezo y ciruelo en una misma rama”.⁵²

Por otro lado, existen tres momentos más en este mismo texto en los que aparecen temas relacionados con la cultura oriental y de los que se pueden sugerir las fuentes probables a las que Heidegger acudió a fin de incorporarlos a su escrito. Se trata de tres temas íntimamente relacionados: indefinición, misterio y lo innombrable. Primero, según el resumen de la conversación real con Tezuka, éste recuerda cómo Heidegger (a propósito de la película *Rashomon* de Akira Kurosawa) mostró su interés por “esa especie de indefinición” que caracteriza al modo japonés de apreciar de la realidad. En el diálogo escrito, tras hacer decir a su interlocutor japonés que existe el peligro de que los japoneses queden confundidos por la riqueza conceptual que encierran las lenguas occidentales hasta el punto de llegar a despreciar su inclinación idiosincrásica como algo meramente “indefinido y efímero”, Heidegger escribe: “Los japoneses no nos desconcertamos cuando una conversación deja sin definir lo que realmente se quiere decir o incluso lo vuelve a resguardar en lo indefinible”.⁵³ Son líneas inspiradas indudablemente en los comentarios de Tezuka. El segundo momento guarda relación con la temática del misterio. Heidegger dice en el diálogo: “Un misterio sólo es misterio en la medida en que no deja ver que es un misterio”.⁵⁴ La evidencia apunta a que Heidegger extrajo la idea de la obra de Benl sobre el Noh, en la que éste último señala que la experiencia del misterio se halla en la base misma de esta peculiar forma del teatro japonés. En su ensayo, Benl había escrito: “No basta con no revelar (el misterio). No se debe dejar que los demás ni siquiera sospechen que uno posee un misterio”.⁵⁵ El tercer momento ocurre cuando Heidegger explica que ha visto la conveniencia de dejar su camino del pensar “en lo innombrable (*namenlos*)”.⁵⁶ Esta es una idea que ya aparecía en BH (1946), donde se decía: “... Si el ser humano ha de encontrar una vez más su camino hacia la cercanía del ser, primero debe aprender a existir en lo innombrable”.⁵⁷ Lo más probable es que Heidegger se apoyara en la versión alemana (traducción de V. von Strauss) del capítulo 41 del *Dao-de-jing*, donde aparece: “El *Tao* es oculto, innombrable” (*Tao ist verborgen, namenlos*). Todo ello demuestra que Heidegger dialogaba con ideas orientales y que incluso las incorporaba a la evolución original de su pensamiento.

⁵¹ Cfr. May, R., op. cit., pp. 18-19.

⁵² Cfr. US 153.

⁵³ Cfr. US 100.

⁵⁴ Cfr. US 148.

⁵⁵ Cfr. Benl, Oscar, op. cit., p. 192.

⁵⁶ Cfr. US 121.

⁵⁷ Cfr. BH 9. El mismo punto se trata también en *Aus der Erfahrung des Denkens*: “El decir (*Sage*) del pensar sólo se serenaría en su esencia haciéndose incapaz de decir lo que debe permanecer sin ser dicho” (GA:13 83).

Pues bien, en este texto de 1959 (a diferencia de la entrevista con *Der Spiegel* de siete años después), Heidegger se muestra abierto a la posibilidad de un diálogo fructífero entre Oriente y Occidente. Primero reconoce que, como la perspectiva de que el pensar llegue a corresponder efectivamente a la esencia del lenguaje (o al esenciarse del habla) es algo que está para él todavía oscuro, no se halla en posición de determinar si su concepción de esa esencia vale también para la esencia del lenguaje oriental.⁵⁸ De hecho, como añade más adelante, la esencia del lenguaje es “totalmente distinta” (*ein durchaus anderes*) para los europeos y para los asiáticos.⁵⁹ No hay garantía alguna, pues, de que se pueda alcanzar una “experiencia pensante” mediante la cual el decir oriental y el occidental lleguen eventualmente a “entrar en diálogo” (*ins Gespräch Kommen*). Está convencido de que sólo ese diálogo permitiría abrir auténtico espacio para que “cante aquello que brota de una misma fuente (*einer einzigen Quelle*)”.⁶⁰ Ahora bien, Heidegger expresa después, por boca del interlocutor japonés, su sospecha de que esa “fuente esencial” de dos mundos lingüísticos tan diferentes bien pudiera ser “la misma”.⁶¹ La fuente de la que surge el lenguaje sería entonces “lo completamente otro” (*das ganz Andere*).⁶² Así, la diferencia entre ambos tipos de lenguaje o de experiencia lingüística podría encontrar un doble punto de convergencia: por una parte, una y otra habla constituirían modalidades distintas de la alteridad última e irreductible del esenciarse del ser; por otra, esa alteridad del ser sería tan esencial ella misma que por eso precisamente permanece escondida en los dos ámbitos lingüísticos. Su procedencia común como formas de manifestación de lo oculto explicaría, además, que su convergencia pase en ambos casos generalmente desapercibida.⁶³

La cultura japonesa le sirve aquí a Heidegger de paradigma para el problema del diálogo con Oriente. En términos generales, Heidegger se mueve en una ambivalencia ante la cuestión del diálogo filosófico y a otros niveles entre Oriente y Occidente. Así, en el ensayo sobre la ciencia y la meditación de *Vorträge und Aufsätze* (VA) en 1953, nuestro pensador pone la condición de un diálogo a fondo con los inicios del pensamiento griego como requisito previo para lo que califica de “inevitable” diálogo con el mundo de Extremo Oriente.⁶⁴ En *Zur Seinsfrage* (SF), de 1955, discute la viabilidad de un pensar planetario y advierte de que en ningún lado, Oriente ni Occidente, se está aún preparado para un verdadero encuentro.⁶⁵ Acabamos de ver cómo en el Diálogo de US de 1959 Heidegger fluctúa entre la duda acerca de la efectividad de dicho diálogo, ante todo por el problema lingüístico, y la posibilidad de remontarse a una “fuente” (*Quelle*) común. Aún así, Heidegger pone en boca de su personaje japonés las siguientes palabras: “... Presiento una afinidad profundamente escondida (*eine tiefverborgene Verwandtschaft*) (de su filosofía) con nuestro pensar (oriental), precisamente porque su camino del pensar y su lenguaje son tan completamente diferentes (*so ganz anders*)”, palabras a las que, por medio del cuestionador occidental, contesta: “Su confesión me conmueve de una forma tal que sólo puedo dominarla manteniendo el diálogo (*im Gespräch bleiben*)”.⁶⁶ Ese mismo año, en *Hölderlins Erde und Himmel* (HD), Heidegger opina que no es posible volver al “gran comienzo” del

⁵⁸ Cfr. US 93-94.

⁵⁹ Cfr. US 113.

⁶⁰ Cfr. US 94.

⁶¹ Cfr. US 115.

⁶² Cfr. US 128.

⁶³ Cfr. US 94.

⁶⁴ Cfr. VA 39.

⁶⁵ Cfr. SF 43.

⁶⁶ Cfr. US 136.

pensamiento occidental y que es necesario abrirse a “los escasos otros grandes comienzos” del pensamiento de la humanidad, entre los que sin duda sobresalen las filosofías orientales.⁶⁷ En 1963, en carta a Kojima Takehiko, Heidegger vincula la necesidad de dar un “paso atrás” que se desmarque de la metafísica y la tecnología occidentales con la posibilidad de una reconciliación contemplativa con el mundo y el propio hombre, pero matiza que esa posibilidad “no ha de lograrse ya mediante la filosofía europea occidental ..., aunque tampoco sin ella”.⁶⁸ En su entrevista a *Der Spiegel* de 1966, sin embargo, Heidegger gira hacia la posición contraria, negando la posibilidad de todo viraje que no arranque del pensamiento occidental. Pero dos años después, en el Prólogo a la edición japonesa de su conferencia *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, escribe: “Pensando el claro y caracterizándolo adecuadamente, alcanzamos un ámbito en el que acaso se haga posible llevar a un pensar europeo transformado hasta un encuentro fructífero con el ‘pensar’ del Este de Asia. Tal encuentro podría contribuir a la tarea de salvar la naturaleza esencial del ser humano de la amenaza de una extrema reducción y una manipulación tecnológica del ser-ahí del hombre”.⁶⁹

No es de extrañar que Heidegger no explique ni el contenido ni el grado de la afinidad de su “pensar europeo transformado” con el pensamiento oriental. De hecho, eso concuerda directamente con el sentido de lo que se dice en el *Dao-de-jing* 41, donde se avisa de que es necesario dejar al *Tao* oculto y sin nombre. De igual modo, también Heidegger deja sin nombrar su camino del pensar⁷⁰ y se niega a ceder al “ansia de explicaciones”, dado que un verdadero diálogo debe dejar sin definir lo que realmente se dice e incluso “resguardarlo en lo indefinible”.⁷¹ Es lo que se corresponde con el espíritu del *Zhuang-zhi* 42-43 en versión de Buber, que dice: “La naturaleza del perfecto *Tao* está profundamente oculta (*tief verborgen*). Su alcance (*Weite*) se pierde en la oscuridad. ... La manía de conocer (*Wissenwahn*) es pernicioso”. Por tanto, el silencio de Heidegger en esta cuestión es parte sustancial de su mensaje y ha de interpretarse de hecho como sintonía con la doctrina del *Tao*, la cual enfatiza la idea de que “el sabio no dice”.⁷² Es coherente también con esto que Heidegger hable de la necesidad de “guardar silencio respecto al silencio” y concluya afirmando que el silencio es el “decir auténtico, (que debe) permanecer como el constante preludio del auténtico diálogo acerca del habla”.⁷³

La reticencia de Heidegger a hablar de Oriente vendría impulsada, así pues, por su creciente comprensión de aquello que “no se debe tocar” porque está “velado por el misterio del Decir”,⁷⁴ un misterio que vale para el *Ereignis* tanto como para el *Tao*. Convergiendo con el *Zhuang-zhi* 22 de Buber,⁷⁵ además, Heidegger reconoce en US que su propio intento ha consistido principalmente en hacer visible “lo completamente otro”⁷⁶ y que eso sólo está al alcance de “quien recorre el límite de lo ilimitado” (*der*

⁶⁷ Cfr. HD 177.

⁶⁸ Cfr. Parkes, G. (ed.), op. cit., p. 226.

⁶⁹ Citado en id., pp. 230-231.

⁷⁰ Cfr. US 121 y 138.

⁷¹ Cfr. US 100.

⁷² Cfr. *Dao-de-jing* 56, 73 y 81.

⁷³ Cfr. US 152.

⁷⁴ Cfr. US 148.

⁷⁵ Allí se dice: “El *Tao* es el límite de lo ilimitado, la no limitación de lo limitado” (*Tao ist die Schranke des Schrankenlosen, die Schrankenlosigkeit des Beschränkten*).

⁷⁶ Cfr. US 128.

Grenzgänger des Grenzenlosen)⁷⁷ o, lo que es lo mismo, del “mensajero del mensaje” (*der Botengänger der Botschaft*) del ser.⁷⁸ El mensajero del Tao (que es “camino” y también “decir”) y el pensador esencial piensan respectivamente la unidad indisoluble del ser y la nada en el Tao y en el acontecimiento propiciante. Se ponen en el “límite de lo ilimitado” para pensar “lo Mismo” (*das Selbe*). El sobrepasamiento de la metafísica, en definitiva, ha de acontecerse como “el abandono de todo ‘‘ es’’ ” (*der Abschied von allem ‘‘Es ist’’*)⁷⁹ mediante ese “decir sencillo” en el que “el habla (del Tao y del acontecimiento) habla”.

Por tanto, sin decirlo de manera manifiesta, parece claro que Heidegger no sólo “entró en diálogo” con el decir oriental, sino que “se mantuvo en diálogo” con él. Se aprecia un cierto cambio de discurso según de quién se trate su interlocutor, mostrándose más abierto y optimista cuando habla con los orientales y más escéptico y cauto cuando lo hace en un contexto occidental. No dudaba tanto de la conveniencia de un encuentro entre las ideas filosóficas de Oriente y Occidente y de su importancia para el futuro del pensamiento y la existencia humana, como de la capacidad de los pensadores actuales, incluido él mismo, para propiciarlo en la presente situación histórica.

3.2.3.2. *Las conexiones japonesas contemporáneas del pensamiento de Heidegger*

Heidegger no sólo dialogó con las antiguas tradiciones orientales, sino también con autores asiáticos de su tiempo.⁸⁰ Está probado que mantuvo una relación de amistad, sobre todo, con intelectuales japoneses contemporáneos suyos de primera fila. Entre ellos, destacan Kuki Shuzo, Yamanouchi Tokuryu, Tanabe Hajime, Nishitani Keiji y Miki Kyoshi. Kuki, pensador de fina sensibilidad estética, estudió neokantismo con Rickert en 1922 y fenomenología en 1927 con Husserl, a través del cual conoció al joven Heidegger, con quien trabó estrecha y duradera amistad. Yamanouchi, discípulo de Nishida Kitaro, estudió en 1921 con Husserl y después con Heidegger, siendo el primero en introducir la fenomenología en Japón y en iniciar el estudio técnico de la filosofía griega en la Universidad de Kyoto. Tanabe, Nishitani y Miki, también discípulos del maestro Nishida, estudiaron en Alemania, el primero con Husserl, el segundo con Heidegger y el tercero con Rickert y con el propio Heidegger. De este modo, nuestro pensador tuvo contacto personal y directo con algunas de las figuras más sobresalientes de la llamada “escuela de Kyoto”. En el plano anecdótico, además, Heidegger incluso estuvo a punto de aceptar una oferta de trabajo en Japón para un puesto por tres años en el Instituto de Estudios Europeos de Tokio, como él mismo cuenta a Karl Jaspers en carta de junio de 1924.

Como simple muestra, fijémonos en las figuras de Tanabe, Nishida y Kuki para comprobar que el diálogo con estos pensadores debió de estimular significativamente a Heidegger en su apertura a Oriente. Es de destacar que tanto el pensamiento de Heidegger como el de los representantes de la escuela filosófica de Kyoto ponen el

⁷⁷ Cfr. US 137.

⁷⁸ Cfr. US 136-137.

⁷⁹ Cfr. US 154.

⁸⁰ Cfr. Parkes, G.: “*Rising Sun over Black Forest*”, en May, R., op. cit., pp. 79-108. También Yuasa Yasuo: “*The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 155-174. Y Mizoguchi Kohei: “*An Interpretation of Heidegger’s Bremen Lectures. Towards a Dialogue with his Later Thinking*”, en id., pp. 187-199.

acento en los temas de la nada y la muerte, justo en una época en la que en el pensamiento europeo triunfa más bien una filosofía de la vida y la pregunta por la naturaleza del ser.

Tanabe Hajime, considerado el verdadero fundador de la escuela de Kyoto (si bien bajo la sombra de Nishida), participó en el curso del semestre de verano de 1923 titulado por Heidegger “Ontología: Hermenéutica de la facticidad”. Además, durante cierto tiempo Heidegger le dedicó tutorías privadas sobre filosofía alemana. Tras su vuelta a Japón en 1924, publicó el ensayo “Un nuevo giro en la fenomenología: La fenomenología de la vida de Heidegger”, manteniendo su amistad con éste durante las décadas siguientes (se sabe que el filósofo alemán le regaló una copia de la edición limitada de su *Hebel, der Hausfreund*). La filosofía de Tanabe, en particular, coincide notablemente con la de Heidegger en el papel que se concede a la confrontación y aceptación de la muerte a la hora de alcanzar el conocimiento propio. La noción heideggeriana de “resolución” (*Entschlossenheit*), en cuanto que apertura existencial ante la muerte, guarda una evidente conexión con el *bushido* japonés (“el camino del guerrero”, que es también “el camino de la muerte”), esto es, con el código del honor tradicional y el ideal del guerrero *samurai*, todo un modo de existencia fuertemente influido por el budismo mahayana. En verdad, la visión budista de la realidad parte de una experiencia radical de la transitoriedad de la vida, de la que debe nacer toda actitud auténtica respecto a la misma. También Tanabe piensa en el enigma de la inevitabilidad de la muerte y en el carácter efímero y frágil de la vida, pero lo hace desde una perspectiva positiva que, en el fondo, es aceptación de la existencia y que contrasta con la visión pesimista de la muerte y con la comprensión nihilista de la nada en Occidente. En estos puntos, Heidegger y Tanabe pudieron estimularse intelectualmente e incluso ponerse perfectamente de acuerdo.

No obstante, para la década de los años 40, Tanabe se muestra un tanto crítico con la concepción heideggeriana de la muerte y la nada en SZ. En su opinión, se trata de una concepción de la muerte demasiado apegada a la vida y de una concepción de la nada demasiado dependiente del ser. La resolución para la muerte de Heidegger le parece a Tanabe un camino que sólo se encuentra al alcance de una élite de “sabios y héroes”. Tras proponer el ideal de “vivir como quien está muerto”, Tanabe admite que la postura de Heidegger se parece bastante a algunos de los imperativos zénicos del tipo: “¡Muere a ti mismo de una vez por todas!” y “¡Por encima de todo, la Gran Muerte!” Pero él, basándose en la noción de *tariki* (el “poder ajeno”) del budismo Shin, cree en la capacidad de la gente “ignorante y normal” para captar el verdadero sentido de la muerte, proponiendo además una “dialéctica de la muerte y la vida”, en la que ni la muerte sigue a la vida sino que se encuentra ya en el interior de ella, ni la vida se acaba con la muerte sino que se restaura por medio de ésta. Contra el olvido de la muerte, la filosofía debe volver, según Tanabe, a su raíz socrática en cuanto que “práctica para la muerte”; y hasta las tradiciones cristiana del *memento mori* y japonesa del camino del *samurai* pueden converger en la noción de “vida-muerte” (*shoji ichinyo*), esto es, en la experiencia de una perpetua muerte y resurrección en el interior de cada uno de los momentos de la vida. También desarrolló Tanabe, bajo el influjo de Nishida, la noción de “nada absoluta” como uno de los pilares fundamentales de su pensamiento. Por último, Heidegger menciona una vez a Tanabe en el Diálogo de US, cuando dice a través de su personaje japonés: “El profesor Tanabe volvía a menudo a la cuestión ... de por qué los japoneses no reflexionábamos sobre los venerables inicios de nuestro pensamiento propio, en lugar de perseguir ávidamente lo último que saca la filosofía

europaea”.⁸¹ Esos inicios del pensamiento japonés, “venerables” según Heidegger, no pueden ser otros que las tradiciones taoísta y budista, además de la shintoísta.

Por su parte, Nishida Kitaro, principal figura de la filosofía japonesa contemporánea, que conocía bien el pensamiento alemán (la tradición mística, el idealismo alemán y el neokantismo), elaboró una filosofía basada en la práctica del budismo zen y que se centra en la profundización de la noción budista de nada (*mu*). A diferencia del imperio de la ley de causalidad en el mundo físico, Nishida sostiene que en la conciencia sí puede surgir de la nada algo. Siguiendo en cierta forma la “vía negativa” de Nicolás de Cusa e inspirado en Jacob Boehme, concibe la idea de un Dios que es negación total y nada absoluta, un Dios que, precisamente por ello, puede estar presente y operante en todo lugar. Mantiene que “la nada separada del ser no es verdadera nada” y que existe una íntima conexión entre nada y voluntad creadora. De acuerdo con el espíritu de la filosofía taoísta, que conocía perfectamente, sostiene que esta “nada creadora” se muestra en el constante surgimiento del ser a partir del no-ser (“el ser nace de la nada”). La nada se revela, así, como *fons et origo* de la realidad entera. Hay, por tanto, una nada verdadera, la “nada absoluta” (o completa) (*zettai mu*) (una de las ideas centrales de toda la escuela de Kyoto), que no es relativa al ser, sino más bien una suerte de actividad que envuelve tanto al ser como al no-ser. Es interesante saber, a este respecto, que Heidegger asistió en casa de Husserl a un ciclo de charlas en las que Tanabe, durante su estancia en Friburgo en 1926,⁸² expuso al auditorio los detalles del pensamiento de su maestro Nishida.⁸³

Tanto Nishida como Heidegger conocían la línea de reflexión filosófica sobre la nada que arranca de Eckhart, Nicolás de Cusa y Boehme, así como el cúmulo de pensadores occidentales modernos que adoptaron temas orientales, incluido el de la nada, entre quienes destacan Leibniz, Hegel y Schelling. Es de sobra conocido que Heidegger repite a su manera la pregunta de Leibniz de “por qué hay algo y no más bien nada” y que esta pregunta la hace Leibniz desde su conocimiento de la filosofía china. Tampoco hay que olvidar que Heidegger cita casi al final de *Was ist Metaphysik?* (WM), su texto central sobre la nada, la conocida fórmula del Libro Primero (Sección I, Capítulo 1) de la “Ciencia de la Lógica” de Hegel que dice: “El puro ser y la pura nada son lo mismo”. A Heidegger no se le pudo escapar que esas palabras van seguidas de la siguiente referencia al pensamiento budista por parte de Hegel: “En los sistemas orientales, especialmente en el budismo, la nada o el vacío es el principio absoluto”. Recordemos también que Heidegger conocía la interpretación de la nada taoísta de Schelling, en la que éste ve “el poder grandioso e insuperable del no-ser”. Incluso Max Scheller pudo servir de estímulo para Heidegger en la articulación de su reflexión sobre la nada, sobre todo cuando distingue, en conexión con la pregunta de Leibniz, entre la nada total del “no existir como algo” y la plenitud del existir del *nirvana* budista. Además, las distintas conversaciones con Tanabe y Kuki ayudaron sin duda a que Heidegger distinguiera bien entre la nada auténtica del *nirvana*, que es plenitud de realidad, y una nada vacía que no es sino mera negación de mundo. Por lo aquí visto, no es de extrañar la gran acogida que en concreto tuvo WM en Japón.

⁸¹ Cfr. US 131.

⁸² Cfr. May, R., op. cit., p. 109, nota 14.

⁸³ Cfr. Aihara Shinsaku: “*Tanabe-sensei ni tsuite*” (“Sobre el profesor Tanabe”), en *Tanabe tetsugaku* (“La filosofía de Tanabe”) (Tokio, 1951), p. 264.

Pero el autor japonés al que conoció mejor Heidegger fue, como hemos dicho, Kuki Shuzo. Así lo demuestra el lugar privilegiado que Heidegger le otorga en el Diálogo de US. Conviene saber que, en su obra sobre el *iki*, Kuki distingue tres momentos en la estructura de esa noción japonesa: la coquetería, el ideal del guerrero y la resignación. El paradigma del primer momento lo constituye la relación entre la *geisha* y su patrón en el Tokio del siglo XVIII (la época de Edo), en la cual la coquetería es manifestación del decidido orgullo de la *geisha* y encarna la pura posibilidad de unión sexual entre ambos como tal posibilidad, fenómeno que desaparecería si dicha posibilidad se hiciera acto. El segundo momento es la sublimación del anterior en el código del *bushido*, punto que interesaba especialmente a Heidegger. Kuki, tras afirmar en su obra que en el *iki* está todavía vivo el espíritu *samurai*, explica que la máxima del *bushido* es ésta: “El camino del *samurai* es el camino de la muerte”, aludiendo a la disponibilidad que ha de poseer el guerrero a sacrificar su vida en beneficio de su señor. La actitud que el guerrero japonés ha de tener al entrar en combate ha de ser generalizada al resto de su conducta y de su existencia, extirpando de este modo su instinto de conservación y anticipando voluntariamente su propia muerte. El tercer momento de la estructura del *iki*, finalmente, es la actitud de la resignación (*akirame*) que predica el budismo mahayana. Kuki sostiene aquí que el fondo del *iki* lo constituyen dos aspectos complementarios: por un lado, la visión “filosófica” budista del mundo, que diferencia entre el reino de las distinciones y determinaciones (el mundo de lo efímero e impermanente) y el ámbito de las asimilaciones (el vacío o *nirvana*); y, por otro lado, la concepción “religiosa” del budismo, que predica la resignación ante el mal y enseña la contemplación distanciada del destino. Además de todo ello, que era en mayor o menor medida conocido por Heidegger, existen dos conferencias de Kuki que este intelectual y aristócrata japonés pudo haber diseñado con la ayuda de sus discusiones con Heidegger en Marburgo. La primera se titulaba “La expresión del infinito en el arte japonés” y versaba precisamente sobre la naturaleza del arte y la poesía orientales, que es el tema con el que dibuja Heidegger a Kuki en el Diálogo de US. La segunda tenía por título “La noción de tiempo y de repetición en la temporalidad oriental”, en la que se presentan las ideas hindúes y budistas acerca de la temporalidad y se expone, muy en el espíritu de SZ, el *bushido* en términos de anticipación de la propia muerte. El parecido entre la idea heideggeriana de recuperación del sí-mismo auténtico mediante la aceptación del propio ser-para-la-muerte y la idea zénica de que la plena confrontación con la muerte propicia indefectiblemente en el hombre iluminado el despertar de la “Gran Vida”, la “No Mente” o el “Verdadero Yo” resulta, cuanto menos, notable.

Además, Kuki tuvo por mentor a Okakura Kakuzo, escritor famoso por su profundo conocimiento del mundo del *bushido* y por sus estudios sobre el arte de Oriente. Como Okakura aparecía también en la antología de textos del zen de Ohazama que Heidegger leyó, éste pudo aprender bastante de Okakura vía Kuki y vía Ohazama, sobre todo acerca de taoísmo, artes zénicas y poesía *tanka* y *haiku* japonesas. Curiosamente, en lo conjetural, hasta puede que Heidegger tomara la expresión *In-der-Welt-sein* de la traducción al alemán del libro de Okakura *The Book of Tea* (1919), donde el autor japonés califica al taoísmo como “el arte de estar-en-el-mundo”.⁸⁴ Por último, el interés de Heidegger por el zen pudo verse reforzado por sus tempranas lecturas de Rudolf Otto, quien compara la mística de Eckhart con la mística del zen⁸⁵ y,

⁸⁴ Cfr. Okakura Kakuzo: “El libro del té” (Edicomunicación, Barcelona, 1992), p. 53.

⁸⁵ Cfr. Otto, Rudolf: “*Meister Eckharts Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik*” en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1925), pp. 325-350 y 418-436.

en su Prólogo a la antología de Ohazama, coloca certeramente al zen en la base del *bushido*. Otto hace ver que Eckhart, como reconocen los mismos japoneses, es el autor occidental más cercano al espíritu del zen, comentario éste que no pudo dejar indiferente a Heidegger, pues se hallaba, según se sabe, verdaderamente interesado en el místico alemán.⁸⁶

Finalmente, las señales del contacto con Oriente, y en concreto con Japón, se hacen cada vez más patentes a partir de las obras de Heidegger de los años 30. El peculiar estilo poético del filosofar de Heidegger a partir de estas fechas guarda una evidente relación con el estilo en el que están escritos los grandes clásicos de la literatura taoísta y del budismo zen que leyó. Coincidiendo con estas lecturas, la prosa altamente funcional de SZ va dando paso poco a poco a un lenguaje más poético a partir de *Vom Wesen der Wahrheit* (WW). El tema mismo de la poesía y de su relación con el pensar, tan importante en el segundo Heidegger, arranca en estas fechas. En particular, la huella de las conversaciones con Kuki se aprecia en el tono y la línea de *Der Ursprung des Kunstwerkes* (UK). Si es verdad, además, que Heidegger leyó el *I-jing* en alemán (edición de Wilhelm de 1923), la idea heideggeriana en su obra sobre el arte de que la verdad es la “grieta” (*Ri□*) en la que se denota el juego mutuo de mundo y tierra pudo ser perfectamente una adaptación de la noción china de que el Tao es la fuente común de las fuerzas cíclicas del *ch’ien* y el *k’un* (lo creativo y lo receptivo) desarrolladas en el clásico chino. Y la interpretación heideggeriana de la *Lichtung* como claro, referida en SZ al ser-ahí pero aplicada tras el viraje al ser mismo y a la nada, pudo derivarse de ideas taoístas combinadas con la concepción de la nada (*mu*) y del vacío (*ku*) del budismo zen, hasta cristalizar como respuesta propia ante la concepción de la nada de Nishida, que éste entiende como “el lugar del aparecer y el perecer”. Además, el tema del “dejar-ser” (*Seinlassen*) podría provenir perfectamente de una fuente taoísta, vinculada en concreto a la doctrina del “no actuar” (*wu wei*), como lo corrobora lo que Heidegger escribe en un añadido a *Holzwege* (HW) para la *Gesamtausgabe* (GA): “Este dejar no es ninguna clase de pasividad sino la clase más alta de hacer”.⁸⁷ Vemos, en conclusión, cómo detrás de importantes temas heideggerianos nos topamos con el diálogo de Heidegger con Oriente, tanto en las fuentes clásicas como en contactos personales con autores contemporáneos. Así cobra una especial luz lo que Jaspers, otro gran admirador de la cultura oriental, escribió a Heidegger en carta del 6 de agosto de 1949 en respuesta a su envío de los libros recientemente publicados WM (con Introducción y Epílogo), WW (con Nota final) y BH: “Tu ‘ser’, el ‘claro del ser’, tu inversión de nuestra relación con el ser por la relación del ser con nosotros, ... me parece haber percibido algo similar a todo eso en Asia”.⁸⁸

3.3. Lugares fundamentales del encuentro con Oriente: nada y decir

Está claro que Heidegger conocía mucho más sobre Oriente de lo que hasta hace poco se sospechaba. No sólo tenía bibliografía y datos al respecto, sino que dialogó con las principales escuelas de la tradición oriental y con importantes pensadores e intelectuales asiáticos. Sabiéndolo así, pasaremos ahora a establecer dos lugares fundamentales donde se cruzan y anudan los diferentes temas del diálogo de Heidegger con el pensamiento místico oriental. Esos lugares son los de la nada y el lenguaje. Tras

⁸⁶ Cfr. May, R., op. cit., p. 97.

⁸⁷ Cfr. GA:5 70-74.

⁸⁸ Cfr. *Martin Heidegger-Karl Jaspers: Briefwechsel*, pp. 178 y 280.

analizarlos sucintamente, pasaremos después a presentar de manera inicial el encuentro de Heidegger con las dos corrientes constatadas con las que más dialogó, el taoísmo y el budismo mahayana (en su corriente zen), dejando para capítulos posteriores el tratamiento pormenorizado de los principales temas implicados en dicho encuentro.

3.3.1. La nada, el vacío y el claro

Tres *tópoi* fundamentales e interrelacionados del pensamiento del segundo Heidegger son los de la nada (*Nichts*), el vacío (*Leere*) y el claro (*Lichtung*). Los tres forman parte del esfuerzo heideggeriano por dar respuesta al problema del sentido del ser. En cierto modo, juntos constituyen la respuesta del segundo Heidegger a ese problema. Los tres, también, sobresalen por sugerir inmediatamente connotaciones orientales. Son especialmente aptos, así pues, para estudiar la conexión (de casualidad, de correspondencia, de influencia o, como proponemos, de convergencia) entre el pensar de Heidegger y la filosofía oriental. Ello es particularmente válido para la filosofía taoísta, si bien, dado el fuerte influjo del taoísmo en el budismo chino y japonés, también lo es para el zen.

El *tópos* de la nada en Heidegger se diferencia notablemente de cuanto se ha pensado y escrito al respecto en la filosofía occidental. Ya en SZ § 1, en conexión con la cuestión de la diferencia ontológica, se decía que el ser de los entes no es él mismo un ente. En efecto, para Heidegger el ser no es nada óntico y, en ese sentido, es “nada”. Así lo afirma con rotundidad en diferentes ocasiones: “La nada es la característica del ser” (*Das Nichts ist die Kennzeichnung von Sein*);⁸⁹ “Ser y nada: lo Mismo” (*Sein und Nichts: das Selbe*);⁹⁰ o: “La nada como el ‘ser’ ” (*Nichts als ‘Sein’*).⁹¹ Invirtiendo la pregunta por el ser, así pues, Heidegger emprende el cuestionamiento sobre el sentido de la nada marcando distancias con el tratamiento de la misma por parte del nihilismo, que él intenta a su manera superar: “La nada ... pertenece originariamente al esenciarse mismo (del ser)”⁹² y “... se revela a sí misma como perteneciente al ser de los entes, ... (pues) ser y nada se pertenecen mutuamente”.⁹³

La nada hace resaltar el contraste entre el ser y el ente. El ser “no es lo mismo que un ente” (*ist nicht so etwas wie Seiendes*).⁹⁴ Es ente todo aquello que puede significar de algún modo, que puede designarse en su ser. Del ser en cuanto tal, empero, sólo cabe decir que es la nada de lo ente, lo completamente otro del ente. El ente “es”, pero el ser del ente “no es”, sino que “se da”: “El ser ‘es’ en tan poca medida como la nada ‘es’”. Pero “se dan” ambos” (*Das Sein ‘ist’ so wenig als das Nichts ‘ist’. Aber ‘Es gibt’ beides*).⁹⁵ Por eso, es mejor eliminar el “es” en lo referente al ser y la nada, y escribir sencillamente: “Ser: nada”.⁹⁶ Hasta el mismo término “ser” (*Sein*) resulta problemático, y de ahí que Heidegger termine literalmente tachándolo o sustituyéndolo por un arcaísmo (*Seyn*). Los términos “ser” y “nada” inducen tanto a confusión, por la fuerte carga esencialista que contienen, que más vale reemplazarlos por otros. Heidegger

⁸⁹ En “*Le Thor Seminar*”, en *Vier Seminare* (VS) (Frankfurt a.M., 1977), pp. 64-109: cfr. VS 101.

⁹⁰ Cfr. WM 38, nota c. Véase la ed. de 1998, con notas de Heidegger sobre la edición original.

⁹¹ Cfr. WM 29, nota b.

⁹² Cfr. WM 38.

⁹³ Cfr. WM 43.

⁹⁴ Cfr. SZ 4.

⁹⁵ Cfr. SF 38.

⁹⁶ Cfr. VS 85.

prefiere hablar del “presentarse” (*Anwesen*) y de la “desocultación” (*Unverborgenheit*).⁹⁷ Que la nada y el ser coincidan supone, así, que en la desocultación la “ausencia” (*Ab-wesen*) es inherente al presentarse.⁹⁸ De este modo, ser o presencia y nada o ausencia (lo abierto, el claro) serán términos intercambiables en los escritos del segundo Heidegger. De lo que se trata, en todo caso, es de “pensar ‘‘esa’’ nada que es originariamente lo mismo que el ser”⁹⁹ y que constituye, en definitiva, el sentido último del ser.

Así se entiende que la reflexión sobre la nada sirva a Heidegger de punto de apoyo en su esfuerzo pensante por contribuir significativamente al “sobrepasamiento” (*Überwindung*) o “transformación” (*Verwindung*) del nihilismo de la metafísica, esto es, del olvido del ser y la desconsideración de la nada. Heidegger se separa claramente de la interpretación nihilista de la nada como una nada radical, que para él no es más que una nada “vacía” (*leere*) o “nula” (*nichtige*).¹⁰⁰ Hay una nada esencial, una nada real y auténtica, que es “la nada del ser” (*das Nichts von Seyn*).¹⁰¹ La verdadera nada ha de entenderse, pues, en sentido afirmativo, es decir, como perteneciente a la esencia misma del presentarse del ser: “La nada pertenece al presentarse. El ser y la nada no se dan el uno al lado del otro. Cada uno se usa a sí mismo para el otro en una relación cuya riqueza esencial apenas si hemos comenzado a sopesar”.¹⁰² El nihilismo en que ha caído Occidente consiste, entonces, en el olvido del ser inherente a la creciente primacía del cuidado del ente. Es el nihilismo de la reducción radical a lo óntico: “(Nihilismo es) concernirse solamente por los entes en el olvido del ser”.¹⁰³ En su interior, la nada desaparece como lo que sencillamente no es y no merece ser interrogado.

Pero, como acabamos de ver, la nada, según Heidegger, sí pertenece al ser, que es lo digno de ser cuestionado. Como ser y nada son “lo mismo”, el olvido nihilista occidental del ser tiene que ser también un olvido de la nada. Por eso, sobrepasar el nihilismo de Occidente requiere retomar la pregunta de la nada como aquello que pertenece íntimamente al presentarse del ser o al esenciarse de su desocultación: “(Es necesario) llevar expresamente la investigación por el ser al límite de la nada e incorporar a ésta en la cuestión del ser”.¹⁰⁴ Desde la nueva perspectiva adquirida, el hombre, el “ahí” del ser, aparece incluso como el “lugar-teniente” (*Platzhalter*) de la nada,¹⁰⁵ y no ya como mero indagador y manipulador del ente. Por eso, Heidegger se desmarca explícitamente de las lecturas nihilistas de sus reflexiones acerca de la nada. Así lo confiesa en carta a un colega japonés, donde, a propósito de la excelente recepción de la conferencia WM (1929) en Japón, escribe: “Esa conferencia, que se tradujo al japonés tan rápido como en 1930, se entendió inmediatamente en su país, en contraste con la mala comprensión nihilista de lo que yo había dicho (sobre la nada) que prevalece hasta hoy en Europa. La nada de la que se habla allí se refiere a aquello que,

⁹⁷ “... ‘‘Ser’’ se dice originariamente ‘‘presentarse’’, y ‘‘presentarse’’ significa: venir a y permanecer en la desocultación” (VA, “*Logos*”, 221).

⁹⁸ Cfr. HW (“*Wozu Dichter?*”) 250; SF 236; ID 19; y SD (“*Zeit und Sein*”) 12-13.

⁹⁹ Cfr. SF 40.

¹⁰⁰ Cfr. ID 28.

¹⁰¹ Cfr. SZ 10, nota a.

¹⁰² Cfr. SF 38. Contra Hegel, Heidegger enfatiza la copertenencia de nada y ser.

¹⁰³ Cfr. EM 155.

¹⁰⁴ Cfr. *id.*

¹⁰⁵ Cfr. SF 38.

en relación al ente, nunca es ningún tipo de ente y no ``es``, por eso, nada, pero que, sin embargo, determina al ente como tal y se llama, por ello, ser”.¹⁰⁶

Ahora bien, sabemos que en Oriente también se ha visto desde antiguo a la nada (o al vacío) como perteneciente al ser, más aún, como la plenitud del ser. Así ocurre con toda claridad en el taoísmo. Por ejemplo, en el Capítulo 2 del *Dao-de-jing* se afirma: “El ser (*you*) y la nada (*wu*) se originan mutuamente (*xiang sheng*)”. El traductor al alemán de la edición que Heidegger manejaba, von Strauss, comenta en este punto: “El uno es o llega a ser solamente por medio del otro”. En el Capítulo 40 de la misma obra se precisa: “Todas las cosas (*wan wu*) se originan (*sheng*) del ser (*you*), y el ser (*you*) se origina (*sheng*) de la nada (*wu*)”. Y Martin Buber, en su edición del *Zhuang-zhi* (de la que Heidegger incluso recitaba determinados pasajes), comenta literalmente la posibilidad de un proyecto de superación de “la sabiduría tradicional mediante la enseñanza del ``no-ser`` (*Nichtsein*), tal y como Lao-zi hizo en China”.¹⁰⁷ Esta sugerencia bien pudo confirmar a Heidegger en su idea de propiciar la superación del nihilismo de Occidente por medio de la reflexión acerca de la nada, repitiendo a su manera a Lao-zi. Se sabe que Heidegger también tuvo acceso al taoísmo a través de su lectura de Schelling, quien sintetiza su comprensión de la concepción laoziana del Tao en los siguientes términos: “El gran arte o sabiduría de la vida consiste justamente en mantener esa pura capacidad que es a un tiempo nada (*Nichts*) y todo. El *Tao-te-king* entero intenta mostrar ... el grandioso e insuperable poder del no-ser (*des nicht Seyenden*)”.¹⁰⁸

Lo mismo sucede en el budismo mahayana, particularmente con el zen, que se pueden presentar también como una filosofía de la nada. El budismo considera un “infiel” al hombre arrojado en la pura practicalidad de la vida, perdido en los entes. Así, en la traducción y selección de textos del budismo zen al alemán de Ohazama, sobresalen dos fragmentos importantes, conocidos por Heidegger. En el *Sin-sin-ming* (“El sello de la fe”) de Seng-tsan, que bebe directamente de la fuente de las sutras *Prajña-paramita* mahayánicas, se lee: “El ser no es nada distinto de la nada, la nada no es nada distinto del ser”. Y en el *Shodoka* (“Himno a la experiencia del camino”) de Hsüan-chüeh se añade: “La nada es todo, y todo es la nada llevada a su completitud”. Estos antiguos textos taoístas y budistas eran bien conocidos por Heidegger, como también le era familiar la conocida fórmula de su contemporáneo, el filósofo japonés Nishida Kitaro: “El ser es la nada, la nada es el ser”. La concepción heideggeriana de la nada, además, muestra puntos de contacto con las tesis del budismo mahayana en otro aspecto importante: la unidad de la nada y el ente en su totalidad (*das Seiende im Ganzen*). Así se aprecia en estos dos importantes textos de WM: “La nada se encuentra en la angustia junto con los entes en su totalidad” (*Das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen*); y: “La nada se anuncia más bien precisamente con y en el ente como lo que reluce en el todo” (*Vielmehr bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen*).¹⁰⁹

Yuxtaponiendo los textos más relevantes, se concluye que la interpretación heideggeriana de la nada es convergente con las fuentes taoístas y zénicas. Así, la

¹⁰⁶ Cfr. “*Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen*” (1963), en Buchner, Hartmut (ed.), op. cit., p. 6. Cfr. también US 108-109.

¹⁰⁷ Buber, M., op. cit., p. 92.

¹⁰⁸ F. W. J. von Schelling: “*Philosophie der Mythologie*”, en *Ausgewählte Schriften* (Frankfurt, 1985), 6/2 ; p. 576.

¹⁰⁹ Cfr. WM 36.

afirmación referente al ser y la nada del comentario de von Strauss al libro de Lao-zi: “El uno es ... solamente por medio del otro” (*Das eine durch das andere erst ist*) se corresponde a estas afirmaciones de Heidegger: “Lo otro (del ser) es sólo la nada” (*Das Andere zu (dem Sein) ist nur das Nichts*); y : “El ser y la nada no se dan el uno al lado del otro. Cada uno se usa a sí mismo para el otro” (*Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere*).¹¹⁰ Y la tesis de que “el ser no es nada distinto de la nada, la nada no es nada distinto del ser” (*Sein ist nichts anderes als Nichts, Nichts ist nichts anderes als Sein*) de la selección de Ohazama sobre el zen se corresponde con las expresiones fundamentales anteriormente aludidas: “La nada como el ‘ser’ ” (*Nichts als ‘Sein’*); “Nada y ser: lo mismo” (*Nichts und Sein: das Selbe*); y: “Ser: nada: lo mismo” (*Sein: Nichts: Selbes*).¹¹¹

Algo similar ocurre con la problemática de “la cosa” en Heidegger. Se detecta el uso de una misma estructura formal en las expresiones del autor en diferentes pasajes. En concreto, es particularmente notable la semejanza estructural entre las fórmulas de la caracterización del ser en SZ (1927) y la caracterización de la cosa en el curso de 1935-36 *Die Frage nach dem Ding* (FD), por un lado, y entre ambas y determinada fórmula del *Zhuang-zhi* taoísta, por otro. En SZ, Heidegger afirma: “El ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente” (*Das Sein des Seiendes ‘ist’ nicht selbst ein Seiendes*).¹¹² En FD se aplica idéntico esquema: “(La) coseidad de la cosa ... no puede ser ella misma una cosa” (*(Die) Dingheit des Dinges ... kann selbst nicht ... ein Ding sein*).¹¹³ La semejanza es en ambas ocasiones innegable con esta afirmación del Capítulo 22 del *Zhuang-zhi*, en versión de Wilhelm: “Lo que da a las cosas su coseidad no es ello mismo una cosa” (*Was den Dingen ihre Dinglichkeit gibt, ist nicht selbst ein Ding*).

La cuestión de la cosa sirve a Heidegger, entre otras consideraciones, para ilustrar el *tópos* del vacío (*Leere, ku*), que no es, en el fondo, sino otro nombre para su noción de nada. En el “Diálogo” de US, de hecho, Heidegger sostiene: “El vacío es ... lo mismo que la nada”.¹¹⁴ El vacío de la coseidad de la cosa aparece en la conferencia *Das Ding* (VA) de 1950, donde se insiste en que la coseidad no es una cosa, porque su ser-cosa (su “cosear”) ha de entenderse en última instancia como no-cosa, es decir, como nada o como vacío. Esta idea está en plena consonancia con el taoísmo. Primero, ya en FD Heidegger afirmaba: “La coseidad debe ser algo indeterminado”.¹¹⁵ Esa afirmación es conforme con el citado *Zhuang-zhi* 22, pero ahora en la versión de Buber: “Lo que hace a las cosas lo que son no está confinado en las cosas” (*Was die Dinge dazu macht, was sie sind, ist nicht in den Dingen beschränkt*).¹¹⁶ Lo indeterminado e ilimitado es sinónimo aquí del vacío. Segundo, si en FD Heidegger converge con *Zhuang-zhi*, en la conferencia sobre la cosa de VA lo hace con Lao-zi. De hecho, en el Capítulo 11 del *Dao-de-jing*, el maestro chino escribe: “La función de las jarras consiste en su nada (*Nichts, wu*)” (versión de Wilhelm); o: “El uso de un recipiente coincide con su no-ser (*Nicht-sein, wu*)” (versión de von Strauss). Heidegger también habla de una jarra en su

¹¹⁰ Cfr. EM 60 y SF 38, respectivamente.

¹¹¹ Cfr. WM 29, nota b; WM 38, nota c; y VS 101, respectivamente.

¹¹² Cfr. SZ 6.

¹¹³ Cfr. FD 6-7.

¹¹⁴ Cfr. US 108.

¹¹⁵ Cfr. FD 7.

¹¹⁶ Cfr. la versión de Hans O. H. Stange (en *Tschuang-Tse. Dichtung und Weisheit*, Leipzig, 1936): “Aquello que primero hace cosas a las cosas no tiene ello mismo la delimitación de una cosa”. R. May propone esta traducción literal: “Aquello que ‘cosea’ a las cosas (*was die Dinge dingt*) no tiene con respecto a las cosas ningún límite” (May, R., op. cit., p. 30, nota 89).

texto de VA y se aproxima mucho a Lao-zi cuando explica: “El carácter cósmico del recipiente (*Gefäß*) no consiste en modo alguno en el material de que está hecho, sino más bien en el vacío (*Leere*) con el que contiene (*faßt*)”.¹¹⁷ Tercero, también en consonancia con la concepción taoísta, la cuestión del vacío, que es la cuestión de la nada (y, por tanto, del ser), la pone Heidegger en relación con el todo de lo ente. En “*Überwindung der Metaphysik*” (VA), hace esta afirmación: “El vacío del ser ... jamás lo puede llenar la plenitud de los entes”.¹¹⁸ Cuarto, en el “Diálogo” de US, Heidegger se pronuncia así: “El vacío es lo mismo que la nada, es decir, eso que se esencia (*jenen Wesende*) y que intentamos pensar como lo otro de todo lo que está presente o ausente. ... El vacío es el nombre más eximio para lo que queremos decir con la palabra ser”.¹¹⁹ Estas son unas líneas claves para defender la convergencia de Heidegger con el pensamiento oriental, igualmente válidas para la visión taoísta y para la visión mahayana.

Otro *tópos* clave del segundo Heidegger, directamente ligado a los de la nada y el vacío, es la noción de “claro” (*Lichtung*), con la que nuestro autor trata de superar la concepción occidental tradicional de la *Lichtung* como “iluminación”. La cercanía con el pensamiento oriental es en este punto patente, como se desprende de la comparación de textos relevantes. Primero, en nota marginal a su edición de SZ, Heidegger vincula el claro luminoso con la desocultación y lo abierto: “*Alétheia* – apertura – claro, luz, brillar” (*Alétheia – Offenheit – Lichtung, Licht, Leuchten*).¹²⁰ Segundo, en su ensayo sobre la obra de arte, profundiza de esta forma el nexo entre el claro (lo abierto) y la nada: “En medio de los entes en su totalidad se esencia (*weset*) un lugar abierto. Hay un claro. Este claro, pensado desde los entes, es más existente (*seiender*) que los entes. ... Este centro claro rodea a todo ente como la nada”.¹²¹ Si recordamos que para el Heidegger del viraje “ser y nada son lo mismo”, esto último cuadra con lo dicho en BH: “Pero el claro (iluminación) mismo es el ser”; y con: “... Lo abierto del ser es el ser mismo”.¹²² No hay que olvidar que BH se escribió justo después de la experiencia de Heidegger con la traducción de los capítulos relevantes del *Dao-de-jing*. Tercero, en “*Alétheia*” (VA), nuestro pensador prosigue diciendo: “El brillo del claro es simultáneamente en sí mismo un auto-velarse, y en ese sentido es lo más oscuro”.¹²³ La misma idea se puede invertir con lo escrito en UK: “El se que se auto-oculta ilumina”.¹²⁴ Ambas afirmaciones se retraducirían en términos de nada de la siguiente forma: “La nada que se desoculta nadifica”.¹²⁵ De esta manera, Heidegger refuerza la equivalencia entre claro, ser y nada. Cuarto, en “*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*” (SD), de 1964, Heidegger apostilla: “(La filosofía occidental) habla ciertamente de la luz (*Licht*) de la razón, pero no presta atención al claro (*Lichtung*) del ser”.¹²⁶

Esta identificación heideggeriana de la iluminación con la nada, esto es, la noción de claro, es algo que no encuentra parangón en la filosofía occidental. La metáfora de la

¹¹⁷ Cfr. VA 161.

¹¹⁸ Cfr. VA 91.

¹¹⁹ Cfr. US 108-109.

¹²⁰ Cfr. SZ 133, nota a.

¹²¹ Cfr. UK 86.

¹²² Cfr. BH 20 y BH 35, respectivamente.

¹²³ Cfr. VA 273-274.

¹²⁴ Cfr. UK 90.

¹²⁵ Cfr. May, R., op. cit., p. 32.

¹²⁶ Cfr. SD 87.

luz de la metafísica greco-medieval era para Heidegger demasiado trascendentalista. No ocurre lo mismo dentro del marco cultural chino. De hecho, el ideograma chino correspondiente al término “nada” es *wu* (*mu* en japonés), el cual, según el “Diccionario chino-japonés” de Morohashi Tetsuji (entrada nº 19.113), significa en su origen: “Lugar cubierto inicialmente con rica vegetación, como la espesura de un bosque, pero en el que se han talado los árboles de tal forma que ahora hay un espacio abierto”. Así lo explica también Leon Wieger en su obra *Chinese Characters* de 1915 (p. 36): “(*Wu* es) una multitud ... de hombres trabajando en un bosque, derribando árboles, abriendo en el bosque una extensión de terreno. En su forma arcaica, lo que se afirmaba era que la madera había desaparecido. De ahí ... las nociones abstractas de desaparición, defecto, ausencia, negación”. Es sorprendente la similitud con la explicación de Heidegger del claro en SD: “Sabemos lo que es el claro del bosque (*Waldlichtung*) por contraposición a la espesura del bosque (*Dickung*). ... Aclarar (aligerar) algo (*etwas lichten*) significa: hacer algo ligero, libre y abierto; por ejemplo, liberar de árboles un espacio del bosque. El espacio abierto resultante es el claro (*Lichtung*)”.¹²⁷ Así, el claro, sinónimo de la nada, equivale a lo abierto: “El claro es lo abierto (*das Offene*) para todo lo presente y ausente”.¹²⁸ No hay duda, por tanto, de la afinidad de la noción heideggeriana de claro, mediante la cual intentó el autor expresar las diferentes implicaciones de la expresión alemana *Lichtung*,¹²⁹ con la idea oriental de *wu*.

Podemos comprobar, en suma, que los temas fundamentales de la nada, el vacío y el claro en el segundo Heidegger convergen llamativamente con la comprensión oriental de la vacuidad. No menos ocurre, como veremos a continuación, con otro lugar fundamental de su pensamiento en esta etapa: la cuestión del lenguaje originario.

3.3.2. El camino y el decir

Además de la importante convergencia con la visión oriental de los temas de la nada, el vacío y el claro como propuesta fundamental para reconducir el problema del ser, Heidegger se acerca también a otra noción taoísta-zénica, la de “camino” (*Weg*) (*tao* o *dao* en chino, *do* en japonés), ahora para abordar el problema del pensar y del decir (*Sage*). De sobra nos son conocidas expresiones tan heideggerianas como “el camino del pensar” (*der Denkweg*) o “de camino al habla” (*unterwegs zur Sprache*). Asimismo, son múltiples los momentos de su última obra en los que, en distintos contextos, Heidegger acude a la imagen del camino (hasta tal punto que incluso aparece en algunos de sus títulos, como es el caso de *Holzwege*, *Der Feldweg* o *Der Weg zur Sprache*). La identificación del Camino y el Decir en Heidegger posee relevantes afinidades con textos relativos a doctrinas acerca del Tao, que él conocía de traducciones y comentarios alemanes.¹³⁰

A este respecto, dos textos de US cobran especial valor: “*Das Wesen der Sprache*” (1958) y “*Der Weg zur Sprache*” (1959). En el primero de ellos, Heidegger menciona la palabra *tao* cinco veces y finaliza un importante párrafo con la afirmación: “Todo es camino” (*Alles ist Weg*).¹³¹ El segundo complementa al anterior iluminándolo

¹²⁷ Cfr. SD 86.

¹²⁸ Cfr. *id.*

¹²⁹ Como también, por ejemplo, el término alemán *Waldblöc*: una apertura en el bosque por la que puede penetrar la luz (sinónimo de *Waldlichtung*).

¹³⁰ Cfr. May, R., *op. cit.*, pp. 38-39.

¹³¹ Cfr. US 198.

de diferentes formas. El término clave es ahora el de “decir” (*sagen*), que en su origen etimológico significa, según Heidegger, “mostrar: dejar aparecer, hacer libre iluminando y desocultando”.¹³² El decir es la esencia del lenguaje y ésta “se oculta ... en el camino” (*verbirgt sich ... im Weg*).¹³³ Es lo mismo que se repite algo después: “En (el) camino, que pertenece a la esencia (o al esenciarse) del habla, se oculta lo característico del habla”;¹³⁴ y lo mismo que había anticipado antes: “Tal vez se oculte en la palabra ‘camino’, *Tao*, el misterio de todos los misterios del decir pensante, con tal de que dejemos a estos nombres volver a lo que no está dicho en ellos y nosotros seamos capaces de ese dejar”.¹³⁵ Es notable, por cierto, el parecido léxico-estructural de la primera parte de esta cita (*Villeicht verbirgt sich im Wort ‘Weg’, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens ...*) con las dos versiones distintas (ediciones de 1911 y de 1957) de la traducción de Wilhelm del Capítulo 1 del *Dao-de-jing*, en el que se expresa la unidad última del ser y el no-ser en el seno del Tao: “Esta unidad es el Gran Misterio y lo más profundo del misterio del misterio: es la puerta de la manifestación de toda fuerza” (*Diese Einheit ist das Große Geheimnis, und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis: das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte*) (1911); y: “En su unidad se llama misterio. El misterio del más profundo misterio es la puerta por la que pasa toda maravilla” (*In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten*) (1957).

Heidegger está intentando asimilar aquí camino y decir. El camino es el decir y el decir es el camino. Así se desprende también de estos otros ejemplos: “En el habla como decir se esencia algo parecido a un camino”;¹³⁶ y: “El camino ... como decir es el habla como decir”.¹³⁷ La conexión entre ambas nociones se prepara en US de dos maneras: una en el primer texto, a través de la noción de “cercanía” (*Nähe*), y otra en el segundo, a través de la noción de “propiciación” (o “apropiación”) (*Ereignen*). En la primera ruta, Heidegger comienza proponiendo pensar el camino,¹³⁸ aproxima en tres pasos consecutivos la cercanía y el decir,¹³⁹ y termina afirmando: “... La cercanía y el decir como lo esenciante del habla son lo mismo”.¹⁴⁰ En la segunda, partiendo del decir, conecta decir y propiciar,¹⁴¹ para desembocar aseverando: “El camino es propiciador” (*Der Weg ist ereignend*)¹⁴²; y: “El acontecimiento propiciante es decidor” (*Das Ereignis ist sagend*).¹⁴³

Es de subrayar que en chino la palabra *tao* posee también la connotación de “decir” y que así lo debía saber Heidegger por la traducción del clásico de Lao-zi de Wilhelm. En una nota del Capítulo 1 referente al Tao, éste último explica: “En la traducciones chinas de la Biblia, *lógos* casi siempre se vierte como *tao*. ... Usado como verbo, la palabra *tao* significa hablar (*reden*) o decir (*sagen*)”. Otro acceso a la

¹³² Cfr. US 200.

¹³³ Cfr. US 257.

¹³⁴ Cfr. US 260-261.

¹³⁵ Cfr. US 198.

¹³⁶ Cfr. US 256.

¹³⁷ Cfr. US 257.

¹³⁸ Cfr. US 178.

¹³⁹ Cfr. US 188, 200 y 202.

¹⁴⁰ Cfr. US 214.

¹⁴¹ Cfr. US 258.

¹⁴² Cfr. US 261.

¹⁴³ Cfr. US 262-263.

identificación taoísta de camino y decir lo tenía en la traducción del clásico de Zhuang-zhi de Buber, en cuyo Epílogo éste informa: “La palabra *tao* significa camino, sendero; pero, como también tiene el significado de habla (*Rede*), a veces se ha traducido por *Lógos*. ... El *Tao* no significa ninguna clase de explicación del mundo, sino más bien que el sentido del ser (*Sinn des Seins*) en su totalidad descansa en la unidad de la verdadera vida, se experimenta sólo en esta unidad y precisamente esa unidad se toma como lo Absoluto. Si se quiere mirar más allá de la unidad de la verdadera vida y contemplar lo que “subyace” en ella, no queda nada más que lo incognoscible, de lo cual sólo se puede decir que es incognoscible. ... El *Tao* aparece ... como la indivisibilidad primordial ... que todo lo sostiene”. Heidegger se acerca extremadamente a esta visión cuando escribe: “El *Tao* podría ser ... el camino que todo lo mueve (*der alles be-wëgende Weg*), a partir del cual podríamos pensar ... lo que quieren decir auténticamente ... la razón, el espíritu, el significado, el *Lógos*. Tal vez se esconda en la palabra ... *tao* el misterio de todos los misterios del decir pensante. ... Los métodos ... son simplemente los afluentes de un enorme río subterráneo, del Camino que todo lo mueve y todo lo precipita en su cauce. Todo es Camino”.¹⁴⁴ Aún más claro se ve este punto si acudimos al propio *Zhuang-zhi* en versión de Buber y lo comparamos con Heidegger. *Zhuang-zhi* dice: “La esencia (*Wesen*) del perfecto *Tao* está profundamente escondida; su alcance se pierde en la oscuridad” (p. 43); y después: “Así es el perfecto *Tao*. ... Así es también la Palabra arquetípica” (p. 76). La “Palabra” arquetípica taoísta es equivalente al “Decir” de Heidegger. Éste, por su parte, da esta clave en una nota añadida a la versión de “*Der Weg zur Sprache*” (US) de la *Gesamtausgabe*: “Palabra – el Decir que anuncia” (*Wort – die verlautende Sage*).¹⁴⁵ Esa clave se completa en otro lugar con la siguiente idea: “La ambigüedad del Decir no consiste en absoluto en la mera acumulación de significados arbitrarios. Radica en un juego que, cuanto con mayor riqueza se despliega, más rigurosamente se mantiene dentro de una ley escondida”.¹⁴⁶

Podemos apreciar, así pues, cómo los dos temas capitales del pensamiento taoísta, el vacío (*xu, wu*) y el camino (*tao*), fundamentales asimismo en el budismo zen, están directamente implicados de distintas maneras en el pensamiento del segundo Heidegger. Ambos temas se encuentran también en la cuestión heideggeriana del decir. Así, Heidegger entiende que “el decir no tiene ser” (*Das Sagen hat kein Sein*),¹⁴⁷ esto es, el decir es una nada, un vacío que consiste en un “liberar iluminador ocultador” de mundo.¹⁴⁸ El autor asocia a su vez el camino con la “región” (*Gegend*), y a ésta la concibe como “el claro en el que lo que está iluminado llega a lo libre junto con lo que se oculta”,¹⁴⁹ o sea, como vacío. El claro, lo abierto y lo libre son especificaciones de la nada; y desocultación, manifestación y presentarse corresponden al ser, siendo el ser y la nada “lo mismo” (*das Selbe*). Con ello se reproduce el modelo taoísta del *Tao* (camino y decir), en el que se encierran y desenvuelven *wu* (nada, vacío) y *you* (ser).

Además, en US 261 Heidegger dice algo muy parecido a las líneas finales del Capítulo 25 de Lao-zi. Von Strauss traduce esas líneas así: “La medida (*Richtma*□) de lo humano es la tierra, la medida de la tierra es el cielo, la medida del cielo es el *Tao*, la

¹⁴⁴ Cfr. US 198.

¹⁴⁵ Cfr. US en GA:12 253.

¹⁴⁶ Cfr. SF 42.

¹⁴⁷ Cfr. US 192.

¹⁴⁸ Cfr. US 192, 200 y 214.

¹⁴⁹ Cfr. US 197.

medida del *Tao* es él mismo”. Wilhelm propone mejorar la última línea (*Tao fa ziran*, en chino) de esta manera: “... Y el sentido (*Sinn*) se tiene a sí mismo como modelo (*Vorbild*)” (1911); o: “... El sentido es conforme (*sich richten*) consigo mismo” (1957). Compárese esta misma línea con Heidegger en el lugar arriba indicado, donde se conecta el decir con el camino y el acontecimiento propiciante (*Er-eignis*): “El Camino (es) el hacer camino que se apropia y acontece” (*Der Weg (ist) die er-eignend-brauchende Be-wägung*).¹⁵⁰ Y en otros pasajes: “El acontecimiento propiciante propicia” (*Das Ereignis eignet*);¹⁵¹ “El habla como decir que mueve al mundo es la relación de todas las relaciones”;¹⁵² o: “La apropiación, el retenerse que se mantiene propiciando, es la relación de todas las relaciones”.¹⁵³ El acontecimiento propiciante en cuanto que camino, así pues, es tan “él mismo” (*ziran*) como el Tao oriental.

Por último, la tesis de Heidegger de que “la esencia del habla no puede ser nada como el habla”¹⁵⁴ tiene el mismo sabor taoísta, donde el Tao es a la vez camino y lenguaje, que otros enunciados paralelos suyos, como son los referentes a la idea de que el ser de los entes no puede ser nada ente o que la esencia de una cosa no puede ser una cosa. Asimismo, el silencio como esencia del habla y del acontecimiento propiciante, en cuanto que “callar” (*Schweigen*) y en cuanto que “quietud” (*Stille*), se corresponde con el silencio del Tao: “El callar corresponde al son insonoro de la quietud del decir que muestra y acontece”.¹⁵⁵ El amor de Heidegger por la poesía, además de su propio estilo poético de filosofar durante toda esta época, concuerdan perfectamente con el estilo literario y el fondo filosófico de los clásicos taoístas. Y también encajan con el lenguaje y el contenido de las obras taoístas que Heidegger consultó otros temas importantes de su filosofía tardía como son los de la serenidad, la sencillez, la renuncia, la ocultación, la cuaternidad, el misterio y lo innombrable.

3.4. El encuentro con el taoísmo

Hemos venido señalando anteriormente diferentes momentos en los que se puede apreciar la cercanía de Heidegger con la filosofía taoísta. Además de ellos, los signos de su encuentro con el taoísmo se pueden complementar con tres textos destacados de Heidegger que tienen que ver, sin nombrarlo, con el Tao chino. En 1940, durante una de sus lecciones sobre Nietzsche, Heidegger cierra su interpretación del nihilismo europeo con una consideración sobre “el ser como el vacío y la abundancia” (*das Sein als die Leere und der Reichtum*). Recuerda allí que en el lenguaje cotidiano se pasa por alto el “es” de las cosas como algo que se da por sobreentendido. El “es” se aplica a todas las cosas, por diferentes que sean, como lo más general. Pero, cuando se reflexiona al respecto, enseguida se aprecia que el ser de los entes no es “algo” conceptualizable ni fundamentable. Contra la multiplicidad de significados de la palabra “ser”, surgen los intentos de la lógica por fijarla con una determinación definitiva. Contra su falta de fundamento, se esfuerza la metafísica de la subjetividad por demostrar que “en general es algo y no más bien nada”. Por su parte, Heidegger sostiene: “El ser no nos ofrece ningún fundamento ni ningún suelo como el ente al que nos volvamos, en el que habitemos ni en el que nos sostengamos. El ser es la negativa (*Ab-sage*) al papel de tal

¹⁵⁰ Cfr. US 261.

¹⁵¹ Cfr. US 258-259.

¹⁵² Cfr. US 215.

¹⁵³ Cfr. US 267.

¹⁵⁴ Cfr. US 114.

¹⁵⁵ Cfr. US 262.

fundamentar, rehúsa todo lo fundamentante, es no-fundamentante (*ab-gründig*).¹⁵⁶ En este sentido, el ser no admite comparación alguna con el ente, es “incomparable” (*unvergleichbar*) en cuanto que morada que condiciona al hombre. Es aquí donde Heidegger escribe: “El ser es sobre todo lo más vacío y lo más rico (*das Leerste und das Reichste*), lo más general y lo más único, lo más comprensible y lo opuesto a todo concepto, lo más usado y sin embargo aún por llegar, lo más seguro y lo más desfondado, lo más olvidado y lo más recordado, lo más dicho y lo más callado (*das Gesagteste und das Verschwiegenste*)”.¹⁵⁷

En 1941, en el curso sobre *Grundbegriffe*,¹⁵⁸ también dentro del marco de su reflexión acerca de la diferencia ontológica, Heidegger llama a los pares de opuestos recién citados “los términos rectores para la reflexión sobre el ser”. De ellos se colige que el hombre, a un tiempo, está en “lo decible” (*das Sagbare*) del ser y se halla interpelado por “lo indecible” (*das Unsagbare*). Lo indecible del ser no es un residuo que se pueda ir eliminando sin más con el avance del conocimiento. Por el contrario, toda interpretación antropocéntrica de la pertenencia del hombre al ser está abocada al fracaso, dado el carácter “singular e incomparable” que es propio de éste. Esta “incomparabilidad” (*Unvergleichbarkeit*) del ser es en sí misma una señal de su nada. Pero la nada del ser no puede confundirse con la negación ni la aniquilación del ente. Por el contrario, esta nada habla en cada palabra del lenguaje y posibilita todo encuentro con el ente. Es más, el menosprecio de la nada pone en peligro la justa valoración de los entes. Por extraño que parezca, los entes están necesitados de la nada del ser. Así se infiere de lo que escribe Heidegger: “La nada no necesita de los entes. Más bien al contrario, la nada necesita del ser ... y sin el ser tiene que permanecer sin esenciarse. Sí, tal vez sea la nada incluso lo mismo que el ser”.¹⁵⁹

El carácter incomparable de la nada y del ser sólo se puede adjudicar como tal al hombre por medio de la palabra que nombra y diferencia. Dicha adjudicación le lleva de por sí a preguntarse por la manifestabilidad de lo incomparable. Ello es posible porque el ser, según Heidegger, habla en el silencio (*Schweigen*) y es, valga la expresión, “silenciación” (*Verschweigung*). Interesa traer aquí a colación el siguiente extracto de la conferencia en cuestión: “... ¿Qué pasaría si lo más dicho del decir silenciara su esencia, si el ser mismo se contuviera con la manifestación de su esenciarse, y eso no de manera ocasional y accidental sino según su esencia? Entonces, no sólo pertenecería al ser la ocultación (*Verbergung*), sino que la ocultación tendría la relación más señalada con el ‘decir’ y sería silenciación (*Verschweigung*). Entonces, sería el ser la silenciación de su esenciarse. Dado que el ser permanece como lo más dicho en toda palabra, sería la silenciación en general, aquel callar esenciador del que proviene y debe provenir en primer lugar una palabra en la medida en que rompe tal callar. ... Entonces sería el ser como silenciación también el origen del habla”.¹⁶⁰

Esta vinculación de la pregunta por el ser con la reflexión acerca del habla como algo indispensable y fundamental alcanza un punto álgido en la conferencia *Heraklits Lehre vom Logos*¹⁶¹ de 1944. La experiencia del habla que ha de surgir al final del

¹⁵⁶ Cfr. N II 251-252.

¹⁵⁷ Cfr. N II 253.

¹⁵⁸ Cfr. *Grundbegriffe*, en GA:51.

¹⁵⁹ Cfr. GA:51 54.

¹⁶⁰ Cfr. GA:51 64.

¹⁶¹ Cfr. *Heraklits Lehre vom Logos*, en GA:55.

camino de la determinación del *lógos* originario engarza directamente con los “conceptos fundamentales” de la copertenencia de decir y callar, ser y nada, interpelación y correspondencia. El nuevo decir manará, por tanto, de “la concentración del callar en un silencio del habla en el que resuene el sentido”.¹⁶² Dicho con Heidegger: “(El *Lógos*) es la silenciación ocultante originaria y, como tal, el pró-logo (*Vor-wort*) a todo decir de la palabra en la respuesta (*Antwort*). El pró-logo es el callar de la quietud (*Erschweigen der Stille*), que ha de romperse primero si debe ser palabra (*Wort*). El *Lógos* no es la palabra. Es, pues, más originario que la palabra, el prólogo a toda habla. Su interpelación (*Anspruch*) a la esencia del hombre es lo silenciante del pró-logo con el que el ser acalla al hombre”.¹⁶³

En el “paso atrás” que emprende Heidegger hacia el inicio del pensamiento occidental se abre también el camino hacia un encuentro con otros inicios de procedencia extraeuropea. No es ese camino el de una conceptualización ascendente que pueda desarrollarse al estilo de la dialéctica hegeliana del saber absoluto. Se trata más bien de una exploración en profundidad de la pregunta por el ser por medio de la liberación del origen no pensado de la metafísica. En este sentido, la atención a lo impensado del *lógos* occidental deja ver, según se ha indicado, que el callar humano ante la quietud es la respuesta auténtica a la silenciación del ser. Pues bien, justo en esta idea se vislumbra un importante aspecto para contrastar la convergencia con el pensamiento de Lao-zi en el *Dao-de-jing*.

Un punto de partida para el contraste en cuestión lo proporciona una serie de aforismos del libro del maestro chino que parecen particularmente elocuentes. Así, por ejemplo, comienza el Capítulo 1 (traducción alemana de Jan Ulenbrook en 1980): “El camino, lo indicable, / no es el camino estable; / el nombre, lo designable, / no es el nombre estable: / lo innombrable es origen de cielo y tierra, / lo nombrable es la madre de criaturas innumerables”. Se puede apreciar aquí cómo lo indisponible (la nada del ser) es lo indecible en todo lo decible, determinando completa y permanentemente a la existencia del hombre. A la singularidad de su preponderancia innominada conviene una independencia plena respecto a lo que el hombre pueda afirmar o negar. Inversamente, no obstante, sólo el hombre tiene a su alcance percibir la independencia de lo indecible.

Entre los aforismos del Capítulo 2, Lao-zi dice: “Ser y nada / se generan el uno al otro”. Lo que es no puede sustraerse a la carencia de fundamento de su procedencia ni fundamentarse con pretensión de permanencia. El hombre no puede preservarse de la nada. La insistencia del hombre en el fundamentar y el demostrar se debe a su temor ante el abismo de la pertenencia mutua de ser y nada, que interpela al hombre en su ser mortal y en el misterio del silencio.

El Capítulo 16 de la misma obra deja ver cómo se puede recuperar la mirada del ser y la nada renunciando a las exigencias de la autoconciencia y a los proyectos de la voluntad: “Lleva el vacío al extremo / y conserva imperturbable la quietud. / Innumerables criaturas se desarrollan alrededor / y yo contemplo también su regreso... / Entonces regresan las criaturas, numerosas, / todas nuevamente a casa, a su raíz: / pero el retorno a la raíz es quietud, / ése es el regreso del destino; / el regreso del destino se llama lo permanente, / la sabiduría de lo permanente se llama iluminación”.

¹⁶² Cfr. Strolz, W., op. cit., p. 89.

¹⁶³ Cfr. GA:55 383.

Y en el Capítulo 40 aparece esto: “La oposición es el impulso del camino recto, / la flexibilidad es el medio del camino recto: / El mundo de las innumerables criaturas vive del ser, / pero el ser vive de la nada”. La diferencia ontológica ser-entes y la pertenencia mutua de ser y nada se pueden atisbar claramente aquí.

No es de extrañar que Heidegger dedicara, como sabemos, los sábados del verano de 1946 a traducir con Paul Shih-yi Hsiao en su cabaña de Todtnauberg los capítulos del *Dao-de-jing* que tienen que ver directamente con el Tao. Para finales del verano, ya tenían preparados ocho capítulos y los restantes debían abordarse en el verano siguiente, proyecto que no llegaría a completarse. No obstante, los escritos posteriores a estas fechas reflejan el influjo de esta experiencia y son testimonio del contacto de su pensamiento con la filosofía taoísta.

Así, en 1950 Heidegger desarrolla, según se vió, una fenomenología de la jarra como recipiente en el seno de su reflexión sobre la esencia de la cosa. Con el ejemplo de la jarra, Heidegger representa la comprensión de la cosa como cosa, esto es, libre de su representación en cuanto que objeto de un sujeto cognoscente. La jarra da forma al vacío, que es la verdadera coseidad del recipiente.¹⁶⁴ Toda esta reflexión sobre la vacuidad del recipiente guarda evidentes correlatos con el Capítulo 11 de Lao-zi: “Treinta radios rodean un cubo: / en su nada consiste la obra del carro. / Se excava arcilla y se le da forma de puchero: / en su nada consiste la obra del puchero. / Se cavan puertas y ventanas para convertirlas en alcoba: / en su nada consiste la obra de la alcoba. / Luego, lo que es sirve de posesión, / lo que no es sirve de obra”.

En 1957 ya habla Heidegger directamente del Tao, en *Das Wesen der Sprache* (US). Reflexionando sobre el movimiento del habla en general, se pregunta hacia dónde conduce al hombre el camino del habla. Es el conocido párrafo en el que explica que el Tao significa camino y *lógos*, lo denomina después “el misterio de todos los misterios” y, tras distinguir entre camino y método, termina afirmando que “todo es camino”.¹⁶⁵

En 1958, cuestionando la validez de los principios tradicionales de identidad, del fundamento y del tercio excluido por los que se rige la metafísica, Heidegger recuerda en *Grundsätze des Denkens* (GD) un aforismo del Capítulo 28 del libro del Tao que dice: “Quien conoce su claridad / se envuelve en su oscuridad”. Después, comenta esto: “El pensar mortal debe dejarse caer en la oscuridad del fondo del pozo para ver de día las estrellas. Con más fuerza permanece salvaguardando la pureza de lo oscuro que procurando una claridad que sólo quiere brillar como tal. Lo que sólo quiere brillar no luce”.¹⁶⁶

Finalmente, Heidegger vuelve a citar a Lao-zi en una alocución de 1965 con motivo de la inauguración de una exposición de arte chino en Friburgo. Tras distinguir entre arte y técnica y después de avisar del peligro de que el primero se rija según el modelo de la segunda, afirma lo siguiente: “Los pensadores del mundo chino antiguo ya han pensado con anterioridad a su manera en este conflicto (entre arte y técnica)”. Y entonces pasa directamente a citar el Capítulo 15 del *Dao-de-jing*, que reza así: “¿Quién

¹⁶⁴ Cfr. VA 158 ss.

¹⁶⁵ Cfr. US 198.

¹⁶⁶ Cfr. GD 40.

es capaz de aclarar un agua arremolinada con la cautela de la quietud? / ¿Quién es capaz de engendrar el reposo con la cautela del movimiento duradero?”.¹⁶⁷

Estas semejanzas del pensamiento de Heidegger y el taoísmo (principalmente el *Dao-de-jing*) muestran que, después de la despedida de la metafísica de la sustancia y de la subjetividad implicada en su paso-atrás, es posible oír a Heidegger con una nueva mirada desde Oriente y al taoísmo con una nueva mirada desde Heidegger. El punto central radica, tal vez, en la omnipresencia de lo indecible en todo lo que puede ser dicho y de lo infundamentable en todo lo que necesita de una fundamentación. En otras palabras, se trata de la relación originaria del ser y la nada, que se otorga al ser-ahí y en la que se inserta la historia entera del hombre mortal. Se trata, en definitiva, de la experiencia por la que “se adjudica al hombre lo más profundo, lo memorablemente permanente, lo que retira toda fuerza destructiva de la naturaleza y de la historia, en la quietud, en el silencio, en el esperar que calla”.¹⁶⁸ Esta capacitación para percibir el descanso del dejar-ser a las cosas y que conduce a la pacificación del hombre (la “serenidad para las cosas” y la “apertura al misterio” de *Gelassenheit*) es la verdadera experiencia del ser. Todo ello concuerda con el espíritu de lo que se dice al final del Capítulo 65 del clásico laoziano: “El sentido más oculto es hondo, extenso, distinto de todas las cosas; / pero a partir de él se origina al final la gran armonía”.

Con los datos hasta ahora aportados, parece evidente que se produjo un encuentro fructífero de Heidegger con el taoísmo chino.¹⁶⁹ Los comentaristas difieren en la calificación de tal encuentro. May lo entiende como una influencia directa del taoísmo en el segundo Heidegger, que determinaría la dirección de su filosofía. Strolz y Parkes lo explican respectivamente como una correspondencia o una armonía entre dos líneas de pensamiento paralelas. Nosotros pensamos más bien que se trata de una convergencia que dimana de la evolución interna del propio Heidegger, que se fecundó con su diálogo con el pensamiento premetafísico de los griegos y con el pensamiento ametafísico taoísta.

3.5. El encuentro con el budismo zen

La investigación del encuentro entre Heidegger y el budismo zen cuenta con la dificultad de una ausencia total de fuentes explícitas en sus escritos por parte del autor alemán. Aun así, se puede hallar un punto de partida para la misma, de nuevo, en la reflexión heideggeriana sobre el ser como experiencia del habla y en su consideración de la nada y el vacío. Estando suficientemente claro el encuentro de Heidegger con el taoísmo, nos detendremos algo más en su encuentro con el zen y con el budismo mahayana en general.

Hay, en principio, algunos datos ajenos a la obra de Heidegger que permiten trazar ciertas líneas prometedoras con vistas a bosquejar su relación con el budismo: la

¹⁶⁷ Cfr. Strolz, W., op. cit., p. 95. La versión original de la alocución de Friburgo sonaba así: “*Wer aber ist imstande, ein quirlend Wasser durch die Behutsamkeit der Stille zu klären? / Wer aber ist imstande, die Ruhe durch die Behutsamkeit dauernder Bewegung zu erzeugen?*”.

¹⁶⁸ Cfr. id., pp. 95-96.

¹⁶⁹ Cfr. los siguientes trabajos recogidos en Parkes, G. (ed.), op. cit.: Pöggeler, Otto: *West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu*, pp. 47-78; Stambaugh, Joan: *Heidegger, Taoism, and the Question of Metaphysics*, pp. 79-91; Parkes, Graham: *Thoughts on the Way: ‘Being and Time’ via Lao-Chuang*, pp. 105-144; y Hwa Yol Jung: *Heidegger’s Way to Sinitic Thinking*, pp. 217-244.

temprana lectura que efectuó el filósofo de la selección de Ohazama de textos clásicos de maestros del zen, la favorable acogida en Japón de SZ y WM y los múltiples comentarios allí aparecidos acerca de ellos (sobre todo por parte de destacadas figuras de la escuela de Kyoto), la secuela de la visita del profesor de la Universidad Imperial de Tokio Tezuka Tomio, las diferentes sesiones privadas con estudiantes y profesores japoneses... En concreto, podemos apoyarnos en el “Diálogo” de US inspirado por la visita de Tezuka y en algunos puntos de la interpretación que hace Tsujimura Koichi, representante de la escuela de Kyoto, sobre el pensamiento de Heidegger.

En general, la pregunta fundamental durante el viraje de “por qué existe el ser y no más bien nada” (WM) se convierte después del mismo en la pregunta de “cómo se da el ser y cómo se da el tiempo” (SD). Con ella se completa el abandono de la subjetividad, de la antropologización del cuestionamiento del ser, de manera que el ser-en-el-mundo del hombre, su existencia fundamentalmente condicionada, aparece bajo una nueva luz: “El arte, la ciencia, la filosofía, la religión, la mística, la sabiduría se tocan de manera diferente a la de la ligazón del *Lógos* con la *Physis* y de la *Physis* que emerge logizada”.¹⁷⁰ Ya no es la ejecución de la percepción humana ni su ingreso en la esfera del conocimiento lo que convierte en reales a las cosas, sino que las cosas se sostienen independientemente del hombre, si bien el conocimiento de esa independencia de las cosas sólo se propicia por medio del lenguaje en la medida en que el hombre las conoce como tales. El acto original del conocimiento ya no es la “conceptualización representacional” (*vorstellendes Begreifen*), sino una “percepción que ve” (*erblickendes Vernehmen*). Hay que renunciar al pensar ponente, representativo y conceptualizador, incluida su transformación en una dialéctica especulativa que permanece sujeta a la primacía del concepto y se atiene al movimiento de su saber y querer. Esa “renuncia” es lo que permite descubrir el olvido del ser y del habla originaria en el ámbito del pensamiento conceptual. Es desde el abandono del conceptuar metafísico como se entiende lo que Heidegger afirma en *Aus der Erfahrung des Denkens* (ED): “Todo coraje de ánimo es el contra-sonido (*Wiederklang*) de la gracilidad del ser (*Anmutung des Seyns*), que reúne nuestro pensar en el juego del mundo”.¹⁷¹ Pues bien, esta visión decididamente contraria a la intelectualización de la realidad se corresponde en muy buena medida con la postura del budismo.

En lo referente al “Diálogo”, los comentaristas (por ejemplo, W. Stolz, no así R. May) suelen tomar acriticamente la exposición de Heidegger sobre el significado fundamental del término japonés *kotoba* como noción central de la experiencia japonesa (y, por extensión, oriental) del lenguaje. No llegan sospechar la incorrección, según vimos, de la explicación heideggeriana de la etimología del vocablo *ni*, por tanto, la artificial conexión efectuada con la noción de “cosa”. Tampoco caen en la cuenta de la confusión de Heidegger al vertebrar la relación entre los posibles correlatos japoneses de las nociones de forma y vacío, cuando introduce erróneamente el término *iro* en lugar de *shiki* para la primera de ellas. Sin embargo, ven con claridad la relación que sostiene Heidegger entre ser y habla y entre habla y silencio, así como la posibilidad de una superación del imperio de la racionalización actual mediante la vuelta a la escucha de la “voz silenciosa” (*leise Stimme*) y el “descubrimiento de la delicadeza” (*Entdeckung des Zarten*) del ser. Todo esto encaja perfectamente también con la insistente valoración zénica del silencio y su apreciación minimalista de lo concreto.

¹⁷⁰ Cfr. Stolz, W., op. cit., p. 99.

¹⁷¹ Cfr. ED 17.

Por otro lado, Tsujimura interpreta la esencia de la cópula en la que se sostienen las palabras directrices “*Sein* `und` `Zeit, Zeit` `und` `Sein” (el “*und*”) justamente como la nada o el vacío de los que habla el budismo zen. Lo verdaderamente difícil aquí, sobre todo desde la perspectiva de la metafísica conceptual, es captar las implicaciones de la “sencillez” (*Einfachheit*) que se implica en esa cópula del acontecimiento propiciante de tiempo-y-ser. La dificultad consiste en experimentar la sencillez misma. El propio Heidegger es consciente de ello cuando insiste en que esa sencillez sólo se experimenta después de un largo esfuerzo y cuando avisa de que el mayor peligro para el pensamiento es el pensamiento mismo. El pensar debe pensar contra sí mismo, cosa que sólo consigue en contadas ocasiones. En cualquier caso, pensar el ser es algo que pasa por “la experiencia de lo más inmediato” (*die Erfahrung des Unmittelbarsten*). Así lo explica en una conferencia sobre Parménides pronunciada en 1944: “Para pensar el ser no es necesario el solemne acceso del despliegue de una erudición complicada, ni tampoco unas condiciones extrañas y excepcionales al estilo de los desvanecimientos místicos y de los banquetes de profundidad. Sólo hace falta un despertar sencillo (*einfaches Erwachen*) a la cercanía de cada ente cualquiera e insignificante, ese despertar que de repente ve que el ente es”.¹⁷² Estos temas de la identidad de ser y tiempo en el vacío, de la sencillez y el pensar, de la cercanía y el despertar o del acceso directo al “que es” tienen un evidente aire budista.

Tsujimura ilustra su tesis de la afinidad entre el acontecimiento propiciante de Heidegger, como esenciarse de la di-ferencia, y la nada del zen, en cuanto que superación de las oposiciones conceptuales, con el famoso aforismo del maestro Ch’in-yüan, escribiendo: “Lo Mismo es en última instancia ... el acontecimiento propiciante. ... En nuestra lengua japonesa se dice: ‘La montaña es justamente la montaña, el agua es justamente el agua’. Es lo ‘sencillo’. No obstante, el lugar en el que ‘la montaña es justamente la montaña y el agua es justamente el agua’ debe ser al mismo tiempo el lugar en el que se puede decir con verdad: ‘La montaña no es la montaña, el agua no es el agua’. Ése es el lugar en el que las diferencias como tales diferencias son lo Mismo”.¹⁷³

En particular, Tsujimura articula su exégesis comparativa¹⁷⁴ en torno a un poema escrito por Heidegger en 1970 que se titula *Gedachtes* y que remitió al poeta francés René Char.¹⁷⁵ La cuarta estrofa del poema, titulada “Localidad” (*Ortschaft*), suena así: “Quienes piensan lo Mismo / en la riqueza de su mismidad / recorren los largos y trabajosos caminos / de lo siempre más sencillo, lo cándido / de su localidad que se rehúsa / en lo inaccesible”. Aquí, lo Mismo (*das Selbe*) no es sino la “mismidad” (*Selbstheit*) de ser y nada, es decir, la plenitud y el vacío que son propios del esenciarse del ser en la diferencia entre ser y ente. Pero, como esa mismidad nunca se puede determinar de manera suficiente, existe el riesgo de cosificar con el pensamiento y así desubicar la realidad de las cosas, del mundo, del lenguaje y hasta de lo divino, en lugar de dejarlos hablar por sí solos en su mismidad. Lo Mismo es el *Ereignis*, ese “lugar sin ubicación” (*ortlose Ort*) que se otorga inmanentemente a sí mismo para reunir todas las cosas en su “propiedad” (*Eingenheit*) y en la “abundancia” (*Reichtum*) de su plenitud compartida. El acontecimiento propiciante, sin embargo, que es donación de ser y tiempo (su cópula), no es de ningún modo algo que el hombre pueda poner ante sí ni

¹⁷² Cfr. GA:54 222.

¹⁷³ Cfr. Tsujimura Koichi (1981), op. cit., p. 326.

¹⁷⁴ Cfr. id., pp. 317 ss.

¹⁷⁵ Cfr. GA:13 221-224.

representarse, no es algo que se deje captar como un en-frente ni como lo que todo lo envuelve. Es una nada que sólo está al alcance de una “experiencia pensante” (*denkerische Erfahrung*), de la experiencia del esenciarse del acontecimiento como “el misterio de lo Mismo” (*das Geheimnis des Selben*), esto es, como algo que en su raíz se sustrae completamente al pensamiento enunciativo y a toda determinación. El acontecimiento se reserva a sí mismo en su esenciarse y, por eso, elude las potencialidades articulativas del decir humano. Ese ser condicionado que es el hombre, por tanto, sólo puede hablar de lo Incondicionado por vía negativa o por el camino de la analogía. También encaja todo esto con determinados aspectos del budismo mahayana y de su corriente zénica.

Por su parte, la última estrofa del poema de Heidegger, titulada “Agradecimiento” (*Dank*), posee asimismo relevancia para su lectura desde la óptica del zen. En ella, la conciencia asumida de la pertenencia esencial al ser, la correspondencia auténtica del hombre al acontecimiento propiciante, redundante en un pensar que es homenaje y agradecimiento. No es lo propio de ese pensar que Hegel llamaría “la grandeza y el poder del Espíritu”, sino “el deberse-a y el dejarse-decir” (*Sichverdanken und Sichtsagenlassen*) que se abren a “lo Impensable” (*das nicht Denkbare*), esto es, al acontecimiento, a lo Mismo. En otras palabras, el pensar ha de reconocer su “impotencia” (*Ohnmacht*). Es lo que expresa Heidegger en esta especie de testamento que constituyen las líneas finales de su poema: “Deberse: dejarse decir la pertenencia / al acontecimiento que propicia y necesita. / Cuán lejano el camino anterior a esta localidad a partir de la cual / el pensar de manera dócil contra sí mismo / puede pensar, para de ese modo salvar / lo retenido de su pobreza. / Mas lo que es pobre defiende felizmente su pequeñez. / Su legado inexpresado / lo conserva ampliamente en la memoria: / decir la *alétheia* como claro: / la desocultación de la atribución que se retira”. Esta experiencia pensante que tanto se desmarca de lo que tiene vigencia en el mundo lingüístico occidental la comenta Tsujimura en estos términos: “Todo lo vigente del pasado se muestra como aquello que no se muestra. Un ejemplo bastante distante de la tradición a la que pertenece Heidegger se encuentra en las siguientes palabras: ‘‘No presencia de la ley de Buda (*Buddha-Dharma*), no realización del camino de Buda’’, lo cual significa a la vez (*zugleich*): ‘‘Presencia de la ley de Buda, realización del camino de Buda’’.¹⁷⁶ Dicho en lenguaje heideggeriano, la ley más íntima del ser consiste en su ocultación, en su nada. Más aún, Tsujimura ve en este enigmático “*zugleich*” de presencia y no presencia y de realización y no realización en el zen el correlato más próximo al “*und*” de ser y tiempo y tiempo y ser en Heidegger.

Así pues, la verdadera cópula es la de la simultaneidad o equivalencia de vacío y plenitud, de abismo y fundamento. El despertar consiste en la coincidencia última de la conciencia del estar-ya-siempre-junto-a-las-cosas y de la experiencia meditativa del a-la-vez-de-ser-y-nada. En este punto es oportuna la advertencia del maestro Yüan-wu, quien, avisando del peligro de aferrarse persistentemente a lo incondicionado, decía: “Si el espíritu que despierta no vuelve a desprenderse del lugar por el que se ha decidido, al final se zambulle en un mar de ponzoña”.¹⁷⁷ Es una observación de provecho contra esa desviación de la experiencia mística que consiste en menospreciar el carácter condicionado de la existencia humana. Algo parecido expresa Heidegger: “Cuando nos acordamos ... de nosotros mismos, nos acercamos a nosotros retrocediendo de las cosas, sin abandonar la permanencia junto a las cosas. Incluso la pérdida de referencia a las

¹⁷⁶ Cfr. *id.*, p. 332.

¹⁷⁷ Cfr. Strolz, W., *op. cit.*, p. 106, nota 40.

cosas que sobreviene en condiciones depresivas sería imposible si tampoco permaneciera esta condición que (se) es como humano, a saber, la permanencia junto a las cosas (*Aufenthalt bei den Dingen*). Sólo si esta permanencia junto a las cosas ya decide, pueden no invocarnos las cosas junto a las que estamos ni tampoco interesarnos nada”.¹⁷⁸

Aquí se aprecia una cierta similitud con el paso octavo de la famosa leyenda del zen en la que se expresan los paulatinos estadios de la iluminación perfecta. El paso en cuestión recibe el nombre del “perfecto olvido de buey y pastor” y significa el olvido del ente en su totalidad. Es una completa independencia de las cosas que el maestro Lin-ji denomina “la privación total de ambos, del hombre y de lo presente en el mundo”.¹⁷⁹ Este olvido absoluto no puede extirpar, empero, la existencia de lo presente, que es lo que sirve de motivo para la negación de la dependencia de las cosas como tal dependencia, pues la descosificación radical de la existencia humana implícita en la experiencia de la “nada absoluta” o del “vacío perfecto” del budismo devuelve al hombre lo ya siempre existente y lo instala auténticamente en la permanencia junto a las cosas del mundo. En suma, y en la línea de la experiencia mística de la nada en Eckhart y en el budismo zen, pero acaso con mayor énfasis, Heidegger resalta que la existencia del hombre se halla ineludiblemente condicionada a todos los entes dentro del acontecimiento propiciante de la sincronía de negación e iluminación, de nada y claro. En ello va implicada una responsabilidad concreta por parte del hombre en la conservación del mundo y de todos los entes.

3.5.1. La nada en Heidegger

Con estas consideraciones en la mente, centrémonos ahora en el contraste de la visión de la nada en Heidegger y en el budismo. De entre la creciente bibliografía que rastrea las afinidades entre el pensamiento oriental y la filosofía de Heidegger, es de particular interés para nuestro estudio la investigación de M. Zimmerman acerca de las nociones heideggeriana y budista de la nada, la cual seguimos en este punto.¹⁸⁰ Miramos primero a Heidegger, después al mahayana y cruzamos al final ambas miradas.

En una primera mirada general, Heidegger y el budismo coinciden sobre todo en su manifiesta crítica al antropocentrismo y al dualismo.¹⁸¹ La consideración del hombre como fuente última de todo significado, sentido y valor, unida a una interpretación del mundo y del hombre en términos de oposiciones binarias del tipo mente-cuerpo, razón-sentimiento, masculino-femenino u hombre-naturaleza, conlleva una serie de consecuencias nefastas para el mundo y el hombre. Tanto Heidegger como el budismo señalan la necesidad que tiene el hombre de aprender a “dejar ser” a los entes partiendo de una verdadera comprensión de lo que significa la nada. Los dos afirman, a su manera, que la nada afecta a todo ente. Más aún, la aceptación de la nada supone directamente y de por sí la superación del antropocentrismo y el dualismo dominantes.

Un punto de partida para el contraste radica en los orígenes místicos de la visión heideggeriana de la nada. Contra el sentido común, para el que la nada no es sino la

¹⁷⁸ Citado en *íd.*, p. 103.

¹⁷⁹ Cfr. *íd.*, p. 106, nota 41.

¹⁸⁰ Cfr. Zimmerman, M. (1993), *op. cit.*

¹⁸¹ Zimmerman emplea la crítica heideggeriano-budista al antropocentrismo y al dualismo occidentales para destacar, entre otras cosas, sus implicaciones en la raíz de la actual crisis ecológica.

mera ausencia de todo, la completa carencia, el vacío en sentido negativo, por lo que no merece ni ser pensada, los místicos occidentales (como Eckhart o Juan de la Cruz, entre otros) han resaltado la importancia de la nada no sólo para el pensamiento sino para la existencia entera. Así lo sabía Heidegger, de quien se conoce su temprano interés por la mística de Eckhart.¹⁸² Ese interés lo documentan, por ejemplo, las páginas dedicadas al místico alemán en las notas de trabajo de 1918-1919 para el curso *Die Philosophische Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik*, incluidas en PRL.¹⁸³ En concreto, Eckhart enfatiza la distancia insalvable que media entre Dios y las categorías del entendimiento humano, sólo válidas para la relación del hombre con las criaturas (los entes). Para Eckhart, por tanto, no es posible hablar de Dios con un lenguaje positivo y es mejor hablar de una “divina nada”. La divinidad no es una entidad superior existente en un mundo aparte, sino un vacío, una pura apertura incondicionada en la que aparecen todos los entes. El hombre, por su parte, es uno con dicha apertura, sin que haya distinción real entre su alma y la divinidad, hasta el punto de que quien despierta a la nada divina deja atrás toda consideración acerca de “Dios” (el Dios de la teología y la metafísica) para adentrarse en la experiencia de la “serenidad” (*Gelassenheit*) interior y de la compasión por todo ser sufriente.¹⁸⁴ Vemos así cómo detrás de la idea heideggeriana de que la existencia humana es la “apertura” (la nada, el claro) en el que se manifiestan los entes hay mucho de influjo místico. Interesa señalar que, en concreto, “los escritos (de Eckhart) revelan una notable congruencia con el budismo y con otras tradiciones de Extremo Oriente”.¹⁸⁵ De hecho, la mística entiende que el alma humana no es ninguna entidad opuesta a los demás entes en sentido dualista, sino que, en todo caso, es el “lugar” en el que los entes se presentan. Así, el hombre es verdadero hombre (es auténtico) sólo cuando deja que las cosas se manifiesten en lo que ellas son.

La raíz mística de la noción de nada se encuentra presente en el primer Heidegger, aunque velada por el lenguaje técnico de la analítica existencial de SZ. Heidegger se pregunta allí cómo es posible comprender los entes en tanto que entes, en cuanto cosas que “son”. Es decir, se concentra en la capacidad humana de preguntarse por el “ser” de los entes. Heidegger critica la tradición epistemológica que concibe esa capacidad como la propiedad de una *res cogitans*, como perteneciente a una sustancia auto-consciente, a un sujeto sin mundo que se alza independiente frente a un entorno de objetos. Apoyándose en la mística cristiana y en el criticismo kantiano, sostiene que el hombre no es una cosa, sino una clase especial de nada. El hombre es la apertura lingüística y temporal en la que se presentan las cosas, esa especie de ausencia por la que las cosas pueden “ser”. Y, como el hombre no es una cosa, el conocimiento no puede ser la relación entre la cosa llamada “sujeto” (o mente) y las demás cosas que son “objetos” de ese sujeto cognoscente. El conocimiento se da porque hay una apertura, la existencia humana, que surge, entre otros factores, del despliegue de los tres éxtasis temporales. La temporalidad mantiene abierto el horizonte de mundo en el que los entes se pueden manifestar de una manera determinada. Lo que el sentido común interpreta como fenómenos mentales son para Heidegger fenómenos de la “apertura” (*Erschlossenheit*) temporal del ser-ahí. La mente no produce pensamientos acerca de

¹⁸² Cfr. Caputo, J. D. (1977), op. cit., pp. 218-270.

¹⁸³ Cfr. PRL 315-318.

¹⁸⁴ Cfr. Eckhart: “Del Retiro”, en el apéndice “Sermón del Maestro Eckehart” incluido en Heidegger, M.: “¿Qué es metafísica?” (Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1963, trad. J. Zubiri), pp. 57-74.

¹⁸⁵ Cfr. Zimmerman, M. (1993), op. cit., p. 250. El mismo autor aduce las siguientes fuentes para esta afirmación: Otto, Rudolf: *Mysticism East and West* (New York, 1959); Radhakrishnan, Sarvepalli: *Eastern Religions and Western Thought* (Oxford, 1974); y. Suzuki, Daisetsu T: *Zen and Japanese Culture* (Princeton, 1970). Hay que incluir también a Caputo, J. D. (1977): op. cit., pp. 240-245.

unos entes que están fuera de ella, sino que la estructura temporal del ser-ahí es ya de por sí la constitución ontológica que permite al hombre encontrarse con los entes y entenderlos como tales entes. No hay mentes con pensamientos separados de un mundo externo. Somos “seres-en-el-mundo”.

Esta reinterpretación de la noción de entendimiento se corresponde con una reconsideración de la noción de ser. El ser de los entes no es ya su fundamento ni una sustancia independiente de ellos. Que una cosa “es” significa que esa cosa se manifiesta, se presenta. Ser significa presentarse. Pero, para que se pueda presentar el ente, es imprescindible una apertura, una nada (un claro o vacío, dirá después) que instaure el espacio de toda manifestación posible. No hay “presencia” (*Anwesen*) sin “ausencia” (*Abwesen*). Y la apertura que hace posible la presencia o el “ser” de los entes, el lugar del juego de presencias y ausencias, no es sino el ser-ahí. Éste es la “nada” temporal del “ser” de los entes, de su manifestación en cuanto tales. Pero ni la temporalidad (la ausencia o nada) ni el ser (el presentarse o manifestarse) son en absoluto entes, sino más bien, por decirlo a lo kantiano, las condiciones de posibilidad de la aparición de los entes. En definitiva, ser y tiempo, presencia y ausencia, manifestabilidad y nada, carecen de las propiedades empíricas de los entes, pero “son” o “se dan” en un sentido fundamental que merece ser investigado.

En SZ, Heidegger propone una tonalidad emotiva, y no una actitud intelectual, como ocasión fundamental para experimentar la nada de la existencia humana. La angustia es una disposición ontológica del ser-ahí en la que se produce el colapso de las seguridades de la vida cotidiana y de la plena absorción del ser-ahí en los entes. Los entes y el mundo familiar se revelan faltos de significado ante la conciencia de la inminencia de la muerte, quedando solamente ante el hombre el puro horizonte vacío e inhóspito de la mundaneidad. El ser-ahí se experimenta como radicalmente finito, esencialmente contingente. Mundo y hombre, pues, se perciben como una nada sin fundamento para la cual no existe ningún consuelo metafísico. Toda estabilidad y permanencia aparecen crudamente como pura ilusión. La angustia es tan perturbadora que el ser-ahí la elude regularmente aferrándose al ente y olvidando el ser, arrojándose a la medianía del mundo de lo público. En éste, todo está diseñado para encubrir que la existencia carece de fundamento último, que es finita y mortal, que el ser ahí es en el fondo una “nada”.

Ahora bien, para el Heidegger de SZ, la aceptación resuelta de la nada que se manifiesta en la angustia coloca al hombre en posición de alcanzar una existencia auténtica, de recobrar la propiedad de sí mismo como existencia mortal. Esa “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) se traduce en la responsabilidad de soportar libremente la apertura temporal finita que constituye la dimensión ontológica del ser-ahí. Desde la “resolución” (*Entschlossenheit*) para la muerte, desde la aceptación decidida de la nada, las cosas y los demás seres-ahí resplandecen con nueva luz y el mundo mismo se presenta con sorprendente novedad. Y, a la inversa, la huida ante la nulidad de su ser mortal impide la manifestación original de los entes en sí mismos, imposibilitando que el hombre exista como el ahí del ser.

En el tema heideggeriano de la autenticidad, precisamente, hay cabida para una comparación o un contraste con la doctrina zen de los estadios de la “iluminación” (*bodhi, satori*). Por poner un ejemplo, de acuerdo con la leyenda atribuida a Ch'in-yüan, arriba aludida, este maestro chino explicó en cierta ocasión: “Hace treinta años, antes de

empezar a estudiar el zen, yo decía: ``Las montañas son montañas y las aguas son aguas``. Cuando comprendí la verdad del zen, ... dije: ``Ni las montañas son montañas ni las aguas son aguas``. Pero ahora que he alcanzado la iluminación, digo: ``¡Las montañas sí que son montañas y las aguas sí que son aguas!``”¹⁸⁶ La iluminación, así pues, implica en el zen la conciencia de una falta radical de fundamento, la comprensión de la nada, bajo cuya luz las prácticas de la vida cotidiana pierden su sentido. Pero, una vez alcanzado el “despertar” de la iluminación, la misma cotidianeidad se recobra a un nivel que ya no viene lastrado por la ignorancia de lo que significa la existencia. Entonces, como se dice en el zen, estar iluminado consiste en “cortar leña y acarrear agua”, pero de tal modo que ahora se experimenta una sintonía total con la viva presencia de las cosas, más allá de toda dualidad mente-cuerpo o yo-mundo.

De manera similar, por su parte, el ser-ahí caído existe normalmente, según Heidegger, arrojado en el mundo de la practicalidad diaria. Pero, cuando permite que la angustia manifieste la nada de su propia existencia, su esencial falta de fundamento, la existencia práctica y pública se le revela como un completo sinsentido. Sólo tras la recuperación del sí-mismo auténtico mediante la aceptación de la propia nulidad se pueden retomar, aunque ya no de una manera conformista sino inesperadamente novedosa, las tareas de la vida cotidiana. Ser auténtico significa entonces transformar el mundo familiar a la luz de la comprensión de la ausencia de un fundamento último. Como carecen de fundamento, las cosas podrían ser diferentes de como son ahora, perdiendo la consistencia con que se presentaban en la existencia caída. La libertad ya no se entiende como una carta blanca para la realización de proyectos egocéntricos, sino como un “dejar ser” (*seinlassen*) a las cosas ellas mismas sin dependencia de los intereses de una razón instrumental. El dejar-ser se convierte, pues, en la máxima expresión de la libertad humana.

En SZ, Heidegger parece pensar que el instrumentalismo y el objetivismo de la modernidad son manifestación de tendencias inherentes a la propensión humana a ocultar las verdades más profundas, sobre todo las que se derivan de la fragilidad de su condición mortal. Después de la *Kehre*, sin embargo, el cientificismo y la tecnologización del mundo, como consumación del nihilismo, ya no son simplemente el producto de la inconsistencia íntima del hombre ni tampoco de una pura decisión humana de sesgo autárquico, sino que vienen implicados como una dimensión central del “destino del ser” que caracteriza a nuestra época. La inautenticidad deja de constituir un problema del ser-ahí individual para convertirse en un “errar” colectivo e inevitable que dimana necesariamente del auto-ocultarse del ser. La nada de la temporalidad y la aperturidad no se reduce ya a meras estructuras constitutivas de la dimensión ontológica del ser del ser-ahí, sino que se da más bien en el interior de una “región” mucho más envolvente, que es el “claro” del ser. Y de lo que se trata es justamente de pensar esa nada que es el claro. Por tanto, el ser ya no puede entenderse según los criterios de la razón, sino que, al revés, la razón (y el hombre entero, con su historia) ha de entenderse como una parte inherente al esenciarse mismo del ser o al acontecimiento propiciante.

Antes y después del viraje, Heidegger distancia su interpretación del ser de las explicaciones teológicas y científicas basadas en la búsqueda de las “causas” de los entes. A su juicio, la razón humana no puede fundamentar ni explicar la manifestación de los entes. Inspirándose en el místico polaco Silesio, apunta a un origen no causal de

¹⁸⁶ Cfr. Abe Masao (1997), op. cit., p. 32.

lo existente cuando escribe: “La rosa es sin un por qué; florece porque florece”.¹⁸⁷ Por eso, el claro de la manifestación de los entes no encaja, entre otras cosas, en el molde cuasi-kantiano de la temporalidad extática del ser-ahí existente, pues no es una consecuencia causada por la estructura temporal del hombre. La apertura del claro es, por el contrario, el juego cósmico en el que se reúnen mortales, dioses, tierra y cielo (la cuaternidad) para liberar la luminosidad intrínseca de las cosas. El hombre no es causa de la apertura del claro, sino que el claro es el “acontecimiento propiciante” (*Ereignis*) que interpela al hombre como lugar de la auto-manifestación de los entes, que le invita a adherirse al “camino” oculto, misterioso, de las cosas mismas. Así, en la noción heideggeriana de *Ereignis* se aprecian las resonancias de la idea china de Tao, fundamental en el budismo zen.

En definitiva, el claro del mundo no está causado por cosa alguna, sino que se constituye a sí mismo a través de la apropiación mutua y espontánea de los entes que en él aparecen. Pues bien, esta noción de un juego acausal de apariencias que se organiza a sí mismo en su mutuo y dinámico sostenerse, tan cercana de la idea taoísta de vacío, sirve también de puerta de entrada para considerar la proximidad de Heidegger con la visión del budismo mahayana.

3.5.2. La concepción budista de la nada

El budismo es un sistema psicológico, religioso y cosmológico según el cual el hombre es un ser caído en un estado de ignorancia del que sólo puede salir mediante la comprensión de la verdad acerca de la realidad. Para el budismo mahayana, en particular, la verdad acerca de la realidad consiste en que todas las cosas y el hombre mismo surgen constantemente sin causa última alguna, sino que lo hacen a través de “condiciones” o, lo que viene a ser lo mismo, desde una “nada absoluta”. Es la doctrina del “vacío” (*sunyata*), para la que los fenómenos del mundo, por encima de su aparente solidez y consistencia, son en realidad impermanentes y vacuos.

El hombre se empeña en concebirse a sí mismo como “ego”, esto es, como una “cosa” permanente. Su denodado esfuerzo por convertir en permanente y estable lo que es radicalmente impermanente e inestable le lleva a caer en un estado de profundo “sufrimiento” (*duhkha*), derivado del deseo, la aversión y la decepción ante la imposibilidad de una adherencia inalterable. No obstante, la intelección de que el juego entero de los fenómenos exteriores es una pura apariencia que flota o surge de la nada revierte en la comprensión paralela de que no existe el yo, es decir, que el ego es también impermanente y vacío. Es la doctrina del “no-yo”, una suerte de fenomenalismo radical en el que el sujeto no es sino una ilusión que resulta del ansia de permanencia, cuando en realidad no existe más que una serie de fenómenos a los que erróneamente denominamos “yo” e interpretamos como algo “mío”. El sufrimiento, así pues, es la consecuencia del intento de hacer de nuestra nada algo sólido y duradero. Se elimina, empero, cuando se alcanza la iluminación, desaparece cuando se entiende y acepta que tanto el hombre como el mundo son un vacío o una nada.

El “vacío” (*sunyata*) budista no es, sin embargo, la pura ausencia de ser ni una negatividad meramente caótica. Es una “nada absoluta”, donde el calificativo “absoluto” no significa detrimento sino plenitud. También se la llama “vacío pleno” o “completo”.

¹⁸⁷ Cfr. SG 101-102.

De hecho, el término sánscrito *sunyata* quiere decir etimológicamente “hinchar”, “inflar”, “inflamar” e incluso “aumentar” y “hacer crecer”. Es de subrayar su carácter verbal y activo. También es interesante el dato de que este término servía en su origen de símbolo matemático para el cero.¹⁸⁸ Lo que se expande inflándose, obviamente, ha de estar hueco o vacío en su interior. De ahí resulta la conexión con la idea de “embarazo” o “preñez”. En consecuencia, la *sunyata* hace referencia a una especie de “fuente generatriz”, una matriz última y originaria que trasciende las categorías intelectuales con las que normalmente entendemos o interpretamos los fenómenos. Por eso no se puede decir ni que es la causa ni que no es la causa de los fenómenos. Más aún, la *sunyata*, el vacío como nada absoluta o viva, trasciende toda polaridad de ser o no-ser, causa o efecto, sujeto u objeto, condicionalidad o incondicionalidad, finitud o infinitud, inmanencia o trascendencia, temporalidad o eternidad... Es, en este sentido, el “fundamento sin fundamento” y el origen último (que no la causa) de todos los fenómenos. Así, los fenómenos impermanentes se dan o acaecen en el interior de la *sunyata*, que es lo único que permanece.

La doctrina de la *sunyata* posee una importancia crucial en el budismo mahayana indio y pasó directamente al budismo chino. Hemos de recordar que el budismo chino había absorbido y asimilado desde el principio la noción de Tao, a la cual los chinos concebían desde antiguo como el fundamento infundado de todas las cosas. Fue el filósofo indio Nagarjuna quien advirtió del peligro de entender esta noción de vacío universal como un origen en sentido trascendental. Según él, la doctrina de la *sunyata* no implica la existencia de un plano separado, superior e independiente de la realidad dada. No es una metafísica en la que pueda venir implicada una nueva forma de dualismo. La versión mahayana del budismo proclama la necesidad de superar toda forma de dualismo si se quiere lograr la emancipación del sufrimiento producido por una experiencia del mundo que parte de la división sujeto-objeto. Pero ello no significa que haya que hipostatizar a la *sunyata*. Para evitarlo, Nagarjuna postula la idea de que las cosas carecen de esencia o de sustancia. Es la doctrina de la “no-alma” (o no-esencia) (*anatma*). Así, cuanto surge en el mundo del aparecer lo hace de manera simultánea en una codependencia radical en la que todo se origina mutuamente. Se trata de una interrelación interna de todas las cosas que se concibe como “cooriginación interdependiente” (*pratitya-samutpada*). De este modo, Nagarjuna socava la idea de sustancia individual y hasta la concepción de la sensibilidad en cuanto que capacidad particular de ciertos entes individuales para percibir a los otros entes. Los entes no los percibe la mente, jamás son “captados” o aprehendidos por ella, sino que las mismas ideas de percepción y de ente son dos maneras reductivas de interpretar el acontecimiento cósmico y unitario de la luminosidad inherente a la automanifestación universal. Y ese acontecimiento no es en absoluto algo puramente mental. Más allá (o más acá) de la experiencia del mundo como colección de objetos separados percibidos por la mente, existe la experiencia del todo cósmico como realidad viva e intrínsecamente luminosa.

Esta visión la expresará después la escuela china de Hua-yen con la metáfora de una red llena de joyas. Una malla infinita, símbolo del universo, contiene en su interior una serie también infinita de piedras preciosas y cada una de ellas refleja la luz que le emiten las demás alhajas insertadas a lo largo y ancho de la red. Ninguna joya es superior ni es causa de las demás, sino que todas juntas se determinan mutuamente en

¹⁸⁸ Cfr. Waldenfels, Hans: *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue* (New York, 1980), p. 19.

un juego de reflejos luminosos. El mundo fenoménico, así, no es sino una interacción de apariencias que se entretienen en un sostenimiento recíproco. No existe un fundamento de lo que aparece ni nada detrás de ello. Es importante reseñar que esta reflectabilidad universal y viva, por lo demás, posee siempre una dimensión sensible, aunque no necesariamente autoconsciente. En conclusión, para el budismo mahayana, todas las apariencias están en última instancia vacías, idea que se intenta expresar con la paradójica fórmula de que “la forma es el vacío y el vacío es la forma”. Es una manera de propugnar que no existen argumentos mentales que puedan probar esta visión, sino que toda posibilidad de demostración pasa por una experiencia directa y vital de la vacuidad universal.

La doctrina del vacío radical de todas las formas y la doctrina de la cooriginación interdependiente de todos los fenómenos (*sunyata* y *pratitya-samutpada*) no se entienden la una sin la otra. De la conjunción de ambas se infiere que todas las formas (apariciencias, fenómenos) poseen el mismo valor. No existe ninguna jerarquía en la realidad, porque no hay esencias. Todas las cosas son igualmente únicas e irrepetibles, pero también igualmente transitorias. Sólo existe el perpetuo juego cósmico con el que aparecen fenómenos temporales en el interior de un vacío absoluto. Así se revela la falsedad del dualismo y la ilusión del antropocentrismo. Existe una unidad primordial de todo lo real y el hombre no es sino un momento más del juego fenoménico. Así, la dualidad y la autonomía del hombre son producto de la ignorancia, del desconocimiento de la verdad acerca de la realidad y de uno mismo. No es que no existan cosas individuales, sino que, más bien al contrario, todo es momentáneo y un fin en sí mismo. Cada cosa y cada hombre es una realidad completa a la que no le falta nada y en la que se condensa el todo del universo. Lo que ocurre en una parte no es la causa de lo que ocurre en otro lado, sino que todo sucede de por sí y a la vez. Y, como no hay causas ni teleología, tampoco se trata de hacer nada para salir de la ilusión del sufrimiento y la ignorancia. No es cuestión de acciones sino de “iluminación”.

Ahora bien, la iluminación sólo es posible dentro del mundo de la ilusión. No existe otro lugar donde alcanzarla, por lo que está abocado al fracaso todo intento de trascender el plano apariencial para su consecución. Por eso, en último término, la nada del *nirvana* (el mundo verdadero del vacío y la iluminación) y la nada del *samsara* (la rueda de las transmigraciones o del mundo fenoménico del sufrimiento y la apariencia) son lo mismo. El nirvana se experimenta en la existencia cotidiana, o no se experimenta. Las construcciones teóricas, además, sólo sirven de impedimento para la experiencia directa de esta iluminación liberadora. El vacío es la transparencia o diafanidad luminosa de la ausencia de obstáculos. La diferencia entre ambas formas de nada, de este modo, sólo estriba en la inusual fuente de serenidad y alegría que aporta la primera.

Finalmente, el budismo mahayana, como también el hinayana, se opone a las doctrinas védicas (de los *Upanishads* y los *Vedas*) de la tradición brahmánica india. Para el brahmanismo, existe un “Alma” eterna o un “Sí-mismo” divino (*Atman*), el Todo único, que es inalterable y que penetra y soporta todas las cosas porque constituye su esencia última, su verdadera “alma” o su “identidad” real (*atman*) particular. Ese todo es un Absoluto incondicionado trascendente. El sufrimiento sólo se puede extinguir si se supera el dualismo entre el yo ilusorio y el sí-mismo individual verdadero mediante la fusión con el Sí-mismo absoluto. Para el budismo, en cambio, la liberación del sufrimiento se alcanza solamente deshaciendo desde la raíz la fantasía de un yo

propio y reconociendo que no hay ningún Sí-mismo absoluto, ningún *Atman* universal. Pero, por otra parte, existe una diferencia fundamental entre el budismo hinayana (el budismo primitivo indio) y el posterior budismo mahayana indo-chino-japonés. Mientras que el hinayana (o “vehículo pequeño”) creía que el estadio de la liberación nirvánica sólo estaba al alcance de una élite de ascetas o de expertos en el arte de la destrucción del propio ego e iniciados en un encuentro con la nada en el que se trasciende el mundo de las apariencias mediante la negación de la vida, el mahayana (o “vehículo grande”) afirma la posibilidad y la necesidad de una salvación al alcance de todos los seres, que deriva de la interconexión íntima de todo lo existente. De ahí su ideal de “compasión” ante toda forma de sufrimiento y su apertura a desarrollar una actividad liberadora y de profundo respeto a la vida.

3.5.3. La relación entre el pensamiento de Heidegger y el budismo mahayana

Existen similitudes sorprendentes entre las líneas principales del pensamiento de Heidegger y del budismo mahayana, en especial en la versión de la escuela zen. En primer lugar, tanto Heidegger como el budismo zen piensan que la inautenticidad, en un caso, o el sufrimiento, en el otro, proceden de una concepción reductiva del sí-mismo. El ego aislado que anhela instalarse en la seguridad o evitar el dolor no es la verdadera identidad. Esa identidad auténtica, además, no es una cosa fija, sino la aperturidad o el vacío en los que acontece la manifestación incesante de los fenómenos. Ninguno de los dos acepta el dualismo implícito a un ego que se define a sí mismo por el conocimiento separado de un mundo externo. Ambos coinciden en la aceptación de una naturaleza consciente pero no egolátrica que está ya envuelta en la practicalidad diaria y es solidaria con todos los entes. Además, están de acuerdo en que el aparecer de los fenómenos no depende en primer lugar de la conciencia humana, sino que, al revés, la conciencia humana es sólo uno de los modos en que se da el aparecer. Los mismos fenómenos que aparecen, las cosas, no son objetos materiales y sólidos, aislados y constantes. Las cosas así entendidas no son sino constructos mentales que son útiles a la hora de comportarse en un mundo que cambia constantemente, teniendo una naturaleza básicamente convencional. De hecho, la reflexión heideggeriana sobre el útil y sobre la cosa posee rasgos similares a la fórmula budista de que “cada elemento es sin existencia propia” (*sarvam dharmam nihsvabhavam*).

En segundo lugar, Heidegger y el zen sostienen que la liberación del egocentrismo dualista se traduce en una nueva visión de los demás y de las cosas del mundo en la que resalta la interrelación de todos los fenómenos. La conciencia de la propia insustancialidad trae consigo la identificación espontánea con todos ellos. La renuncia del ego capacita para el cuidado y la solicitud o para la compasión con todos los seres. Es posible, así pues, la autenticidad o la iluminación. Ahora bien, Heidegger evoluciona en su concepción de la autenticidad. Para el primer Heidegger, es la “resolución” lo que permite recuperar el sí-mismo propio, como decisión individual en la que la temporalidad humana se transforma en una mayor apertura hacia la manifestación de los entes. El segundo Heidegger, por su parte, minimiza el componente voluntarista de la resolución en favor de la “serenidad” (o “desasimiento”) (*Gelassenheit*), entendida como liberación o renuncia a la voluntad propia. Es curioso que la diferencia entre la resolución y la serenidad se reproduzca también, a su forma, en el budismo zen. Así, la escuela Rinzaï enfatiza la resolución ante la resistencia del ego a dejarse transformar por la iluminación. La escuela Soto sostiene, por contra, que la iluminación no es algo que se deba desear de un modo voluntarista, sino un estadio que se ha de cultivar

aprendiendo a dejar a las cosas de la vida diaria ser ellas mismas, renunciando a la voluntad en general. El voluntarismo implícito en el primer Heidegger y el Rinzai-zen y el dejar-ser del segundo Heidegger y el Soto-zen convergen, en todos los casos, en la creencia de que no hay liberación sin aceptación de la nulidad o el vacío que ya se es. El segundo Heidegger y la escuela Soto sugieren que la práctica espiritual puede servir de ayuda para lograr una “voluntad de no-voluntad” sin la cual no es posible experimentar esa serenidad o pacificación en la que el mundo se presenta como por primera vez. Además, la importancia concedida en el zen a la “meditación sentada” (*za-zen*), la respiración apropiada y la concentración mental sobre enunciados paradójicos (*koan*) tiene su correlato en Heidegger en el énfasis que se confiere al pensar meditativo y en el empleo recurrente de paradojas y tautologías intercaladas en su dicción (como “la nada nadifica”, “el mundo mundaniza”, “las cosas cosean”, “el habla habla”...). Se trata, en ambos casos, de prácticas dirigidas a cortar con la inercia mental de la practicalidad cotidiana y a conseguir el silencio interior y la tranquilidad, a lograr esa paz que resulta imprescindible para sintonizar con la apertura del claro o de la vacuidad que envuelve y penetra a todas las cosas. Todo ello recuerda el famoso *dictum* de Patanjali, el fundador de la escuela del Yoga indio, cuando señala el primer paso del camino de la “meditación” (*dhyana*): “(Hay que) detener los vórtices del pensamiento” (*citta vrti nirodha*).¹⁸⁹

En tercer lugar, el segundo Heidegger y los maestros del zen se entenderían bien en lo referente a la minimización del primado de las explicaciones causales y en lo que respecta a la inutilidad última de la metafísica a la hora de dar cuenta de la realidad. Para Heidegger, la descripción de los fenómenos en términos causales es algo que viene después de su manifestación originaria como los fenómenos que son. Para el zen, la causalidad es un puro esquema conceptual que sirve para relacionar mentalmente los fenómenos, pero éstos están ya originariamente vinculados en una manifestación simultánea. El juego heideggeriano de la cuaternidad como acontecimiento de apropiación mutua, además, guarda una fuerte afinidad con esta idea budista de una coproducción incesante de fenómenos luminosos. Son dos versiones de un fenomenalismo para el que nada existe detrás de los apareceres o apariencias del mundo. El fijismo de la metafísica y la veneración de la lógica son dos aspectos que se consideran inadmisibles y derivados de la caída en lo óntico o de la sed de permanencia. La especulación metafísica es un camino fútil que no conduce a la liberación, sino que es más bien síntoma (o tal vez la raíz) del problema.

En cuarto lugar, Heidegger y el zen estarían de acuerdo en una visión no meramente axiológica ni casuística ni tampoco eudemonológica ni deontológica de la ética. La ética heideggeriana es primero una ética cuasi-formal de la autenticidad, de la actitud resuelta auténtica, y después una ética originaria de la serenidad, sin énfasis especial en contenidos morales concretos y particulares.¹⁹⁰ La ética budista, por su parte, se esfuerza en ir siempre más allá de la polaridad bueno-malo, en su lucha contra el dualismo. El peligro real de traspasar los límites morales cayendo en la ilusión de que uno ya es auténtico o está iluminado viene atemperado por la conciencia de la propensión humana al autoengaño (traumáticamente, en el caso de Heidegger, tras su fascinación por el nazismo) y por el ideal budista de una compasión ilimitada.

¹⁸⁹ Conviene saber que el Yoga está, junto al taoísmo, en la raíz de la escuela budista zen. Zen no es sino la manera japonesa de pronunciar el término chino *ch'an*, que es a su vez una adaptación del vocablo sánscrito *dhyana* (“meditación”).

¹⁹⁰ Cfr. Cerezo Galán, P., en Duque, F. (ed.), op. cit., pp. 11-79.

Pero entre las filosofías de Heidegger y del budismo se dan también diferencias importantes. Así lo señalan destacados representantes de la moderna escuela de Kyoto, como Nishitani Keiji y Abe Masao, por ejemplo.¹⁹¹ De acuerdo con éste último, en Heidegger hay una excesiva adherencia al pensamiento en cuanto tal. Heidegger no logra llegar a la nada absoluta del budismo, porque su visión de la nada depende de un “pensar meditativo” en el que, según él, aún está demasiado presente la huella de la metafísica a pesar de los esfuerzos del filósofo alemán. Quien alcanza la iluminación budista ya no “piensa” en sentido occidental, sino que sencillamente “vive” sin metas ni propósitos mentalmente fijados, en un estado de conciencia plena del carácter completamente excepcional de cada cosa de lo real. No existe tal cosa como “el camino del pensar”. La serenidad budista (e incluso la de la mística alemana) sólo se refiere secundariamente al pensamiento y sus representaciones, porque se refiere primariamente a la vida misma. En este sentido, la experiencia directa de la nada absoluta en el budismo desemboca en un “No-pensar” (escrito así, con mayúscula, para distinguirlo de la oposición corriente entre pensar y no pensar previa a la iluminación).¹⁹² En fin, el despertar de la iluminación conlleva de por sí la ruptura absoluta con todo dualismo, incluido el que distingue entre presencia y ausencia, ser y nada, iluminación y ocultación.

Otra diferencia tiene que ver con la insistencia heideggeriana en la existencia humana. Incluso después del viraje, de acuerdo con Abe, Heidegger no llega a captar de manera suficiente la impermanencia del universo. No consigue llegar a la dimensión totalmente desantropologizada y plenamente cosmológica de la pura impermanencia y la nada absoluta. Ciertamente, la noción de *Er-eignis*, el acontecimiento que propicia la unidad del hombre mortal con el juego cósmico de la cuaternidad, se parece mucho a concepciones tan poco antropocéntricas como son la *pratitya-samutpada* budista o el *Tao* de Lao-zi. *Tao*, *sunyata* y *Er-eignis* parecen ser nombres diferentes para una interpenetración espontánea y no causal de los fenómenos en la que éstos surgen y se apropian perpetuamente entre sí en una dinámica infinita de transformaciones (en una especie de danza cósmica). El parecido es aquí, dicho sea de paso, bastante significativo con la visión de la temporalidad de Dogen, el fundador del Soto-zen.¹⁹³ Pero, para Heidegger, el acontecimiento, que es una nada, es lo que “da” tiempo y ser, con lo que cabe el riesgo, según Abe, de caer en una nueva metafísica, ahora la de la nada. Además, y a pesar de su crítica al antropocentrismo, Heidegger y el budismo admiten que el hombre posee una relevancia especial dentro del mundo. En el primero, la existencia humana es el lugar mortal de la iluminación finita que posibilita la manifestación de los entes. En el segundo, el hombre es puro vacío llevado a la conciencia de sí. Las dos visiones subrayan la responsabilidad del hombre en lo referente a no dominar ni constreñir la aparición de los entes y a dejar que las cosas sean por sí mismas. Ahora bien, el *Ereignis* posee una dimensión histórica que no se enfatiza tanto en la *sunyata* budista. El acontecimiento propiciante de Heidegger es lo que envía los diferentes modos epocales de presencia que configuran la historia. Desde una posición mahayánica, sin embargo, ese mismo acontecimiento parece adoptar una dimensión de

¹⁹¹ Cfr. Nishitani Keiji: *Religion and Nothingness* (Berkeley, 1982) y Abe Masao (1985), op. cit.

¹⁹² No obstante, Abe Masao reconoce que “el conocimiento lógico y científico basado en un pensamiento objetivo sustancial y los principios morales y la realización ética basados en el pensamiento práctico subjetivo, ...abundantes en Occidente, ... han faltado en el mundo del zen. La postura del No-pensar siempre encierra el peligro de degenerar en un simple no-pensar” (cfr. id., pp. 119-120).

¹⁹³ Cfr. Heine, Steven, op. cit.

direccionabilidad y generatividad últimas que se entiende como sospechosa de dualismo y de inadmisibles categorizaciones metafísicas, además del peligro de caída en la teleología. Sin embargo, no por ello deja la escuela de Kyoto de valorar la aportación histórica de la filosofía de Heidegger como un aspecto importante a incluir en la doctrina de la *sunyata*.¹⁹⁴

A todo ello hay que añadir otra diferencia notable. Mientras que la motivación principal del pensamiento de Heidegger (tanto de la analítica existencial como del pensar esencial, conmemorativo, inicial o meditativo) es fundamentalmente ontológica, la doctrina budista (tanto la hinayana como la mahayana) posee sobre todo en una intención soteriológica, si bien los dos exploran un campo fronterizo en el que filosofía, poesía, mística y religión se rozan.

3.6. La tesis de la convergencia entre el pensamiento del segundo Heidegger y la filosofía oriental

A nadie que conozca medianamente el pensamiento oriental se le escapa su cercanía con el pensamiento heideggeriano. La duda surge de si tal cercanía se trata de una verdadera “influencia” (May),¹⁹⁵ de una suerte de “correspondencia” (Strolz)¹⁹⁶ y de “armonía” (Parkes)¹⁹⁷ o, como venimos proponiendo nosotros, de una fecunda “convergencia” de dos mundos distintos. Parkes se muestra reticente a admitir una influencia directa de Oriente en Heidegger: él prefiere hablar de una “congruencia independiente de ideas”. Strolz tampoco admite la tesis de la influencia y entiende su correspondencia en términos de dos líneas de pensamiento paralelas con interesantes afinidades. Mientras que las tesis de la armonía y de la correspondencia entre la filosofía asiática y la del segundo Heidegger, sin llegar al extremo de la pura “casualidad”, apuntan a una mera coincidencia y similitud de temas y orientación, la tesis de May sostiene una inspiración directa del pensamiento del filósofo alemán en corrientes de pensamiento orientales. Heidegger habría tomado como estímulo de su “nuevo comienzo” del pensar allende la metafísica occidental una serie de fuentes orientales sobre las que guardó completo silencio.

De acuerdo con la tesis “dura” de May, la fase final del pensamiento de Heidegger (el “último Heidegger”), recibida en general por la crítica occidental con una notable sensación de extrañeza, parece apoyarse en una serie de “fuentes ocultas” de procedencia oriental que afectan a algunas de sus ideas centrales por medio de la asimilación de determinados términos rectores del taoísmo y, en menor medida, del budismo zen. En concreto, este investigador habla de un “influjo extremo-asiático” (*ostasiatische Einflu*□) en la obra de Heidegger.¹⁹⁸ Según afirma May, “es razonable preguntarse si las manifiestas correspondencias y similitudes son simplemente una casualidad o si ... fueron elaboradas deliberadamente por Heidegger, de modo que representan el resultado no reconocido de una recepción e integración del pensamiento

¹⁹⁴ Cfr., por ejemplo, Nishitani Keiji, op. cit.

¹⁹⁵ Cfr. May, R., op. cit.

¹⁹⁶ Cfr. Strolz, W., op. cit.

¹⁹⁷ Cfr. Parkes, G. (ed.) (1987), op. cit. (Introducción), pp. 1-14; y en May, R., op. cit., pp. VII-XIII y 79-117.

¹⁹⁸ May llega a afirmar taxativamente: “... La obra de Heidegger estuvo influida significativamente por fuentes extremo-orientales. ... Heidegger incluso se apropió completa y casi literalmente de importantes ideas de traducciones alemanas de clásicos taoístas y del budismo zen, ... (en una) apropiación clandestina de textos de espiritualidad no occidental” (op. cit., p. XVIII).

del Este de Asia por parte suya”.¹⁹⁹ A favor de lo segundo, aporta las siguientes apreciaciones: primero, que está demostrada la familiaridad de Heidegger con las ideas taoístas del *Dao-de-jing* y del *Zhuang-zhi* a través de la edición de Buber y de los numerosos colegas con los que dialogó durante cerca de cinco décadas; segundo, que la colaboración con Hsiao, a petición de Heidegger, en la traducción al alemán de capítulos selectos del *Dao-de-jing* le proporcionó a éste un conocimiento en profundidad del pensamiento de Lao-zi; tercero, que se dan en verdad numerosos paralelismos en su obra con aspectos del pensamiento oriental, sobre todo en su última etapa; y cuarto, que también parafraseó de hecho, con estilo poético, un fragmento del capítulo 15 del clásico de Lao-zi, lo que abriría la puerta a la posibilidad de que hubiera hecho lo mismo en determinados momentos de sus últimas obras. May concluye de ello que “la obra de Heidegger estuvo influenciada por fuentes del Este de Asia hasta un extremo no reconocido hasta ahora”,²⁰⁰ especialmente en los textos escritos a partir de la década de los años 50.

En contra de esta postura, sin embargo, habla una importante declaración explícita del propio Heidegger. En su entrevista al semanario alemán *Der Spiegel* de septiembre de 1966, nuestro autor afirma: “Estoy convencido de que sólo puede prepararse un viraje desde aquella parte del mundo en la que se originó el mundo técnico, y que no puede venir con la adopción del budismo zen ni de otras experiencias orientales del mundo. El rememorar requiere la ayuda de la tradición europea y su reapropiación. El pensar sólo se transforma pensando lo que posee un mismo origen y destino”.²⁰¹ La tesis de la influencia directa, por tanto, parece al menos problemática, sin que tampoco quede totalmente demostrada su imposibilidad, dada la afición de Heidegger por enmascarar sus fuentes.

Entre Heidegger y el mundo oriental no se puede dar, evidentemente, una similitud en términos de historia de la filosofía. El momento histórico, el marco cultural y el aparato lingüístico en que se desenvuelven son completamente diferentes. Pero tampoco se trata, pensamos, de una especie de abandono de la tradición occidental por parte de un pensador que se echa en brazos de la tradición poético-mística oriental del despertar a sí mismo o del camino de la liberación. Se trata de dos realidades diversas, una europea y otra oriental, cuyo contraste sólo tiene sentido si el elemento diferenciador de cada una de ellas queda preservado desde la apertura a lo diferente de lo otro y desde la renuncia a una pretensión de validez universal de lo propio.

Según hemos expuesto, es cierto que Heidegger conoció ideas compatibles con la orientación de su esfuerzo filosófico a través de traducciones al alemán de los clásicos taoístas y de textos del budismo zen. Estuvo en contacto con ideas orientales ya desde los años 20. Estudió los textos aludidos de von Strauss, Wilhelm, Buber y Ohazama. Conversó con profesores e investigadores chinos y japoneses durante décadas. Y trabajó con Hsiao en la traducción de capítulos fundamentales del *Dao-de-jing* chino, experiencia tras la cual su colaborador comenta: “La concepción laoziana del *wu*, la nada, y su aversión a cualquier clase de racionalismo se correspondían con las ideas de Heidegger”.²⁰² Así lo corrobora, como hemos visto, el análisis contrastativo de textos

¹⁹⁹ Cfr. id., p. 6.

²⁰⁰ Cfr. id., p. 51.

²⁰¹ Cfr. *Der Spiegel* 23 (1966), en Neske, G. y Kettering, E. (eds.): *Antwort: Martin Heidegger in Gespräch* (Pfullingen, 1988, pp. 81-114), p. 107.

²⁰² Cfr. Neske, G. (ed.), op. cit., p. 127.

significativos. Primero, Heidegger empleó locuciones muy parecidas a las del *Zhuang-zhi* 22 de Wilhelm para articular el tema de la nada, en general, y el punto de que la coseidad de la cosa no es una cosa, en particular. Segundo, la idea directriz de su nuevo pensar, la de que la nada y el ser son lo mismo, es muy similar a la del comentario de von Strauss al *Dao-de-jing* 2 y a la del fragmento correspondiente del *Sin-sin-ming* en versión de Ohazama.²⁰³ Tercero, formuló el tema del vacío como sinónimo de la nada en sintonía con el *Dao-de-jing* 11 de Wilhelm, sobre todo en lo referente a la metáfora del recipiente. Cuarto, utilizó en US expresiones afines a las del estudio de Benl sobre el teatro Noh. Quinto, introdujo la noción de Tao, en el doble sentido de camino y de decir, en consonancia con los comentarios de Wilhelm y Buber de los clásicos taoístas. Y, sexto, desarrolló la noción de acontecimiento propiaciente-apropiante acercándose a las últimas líneas del *Dao-de-jing* 25.

Todas estas afinidades, en suma, son demasiado frecuentes y de suficiente calado como para pensar que no constituyen sino una correspondencia o una armonía meramente ocasional, superficial y externa. Más bien al contrario, la cercanía entre el pensamiento oriental y la obra de Heidegger arroja una nueva luz para su interpretación y posee interesantes consecuencias de cara a un deseable diálogo transcultural fructífero. Entre la tesis de la influencia y la de la correspondencia, nosotros admitimos una “presencia” de elementos orientales en el pensamiento de Heidegger, como la hay también de otras procedencias. De todas formas, sea de ello lo que fuere, está claro que la obra de Heidegger puede y debe ser leída mediante una mirada “transeuropea”, de lo que es testimonio, como antes se señaló, el creciente número de estudios contrastativos del pensamiento de Heidegger con determinados aspectos y autores de la filosofía asiática (como Lao-zi, Zhuang-zhi, Samkara, Dogen, Basho, Nishida...).

Pero Heidegger es un pensador demasiado original como para ser interpretado como un simple versionador o adaptador de aspectos fundamentales de la filosofía oriental. No parece verosímil que el pensamiento del segundo Heidegger se deba a motivos fundamentalmente externos a su propia evolución. Por el contrario, su encuentro con el mundo asiático vino impulsado por la evolución interna, por la dinámica y la orientación mismas de su búsqueda filosófica. Heidegger no necesitaba de lo oriental con anterioridad al viraje, aunque lo oriental sí que le pudo ayudar después del mismo. Hemos visto numerosos testimonios, indicios, rastros y conjeturas sobre su acercamiento a Oriente, pero no parece que ninguno de ellos pruebe de manera indubitable la tesis de la influencia, si bien entra en lo probable que ese encuentro le sirviera de estímulo. Por otra parte, la tesis del paralelismo por armonía o correspondencia externas nos parece demasiado pobre. Aquí se juega algo más, a nuestro juicio, que la simple apreciación de un parecido por puro azar. Los relevantes cruces y cercanías temáticas entre nuestro autor y el mundo oriental invitan a pensar más bien en una “convergencia” de dos estilos de cuestionamiento que, persiguiendo “lo mismo”, la superación del lenguaje metafísico representacional, sin decir “lo igual”, confluyen en un terreno común. La constatación de este hecho, por encima de tantas diferencias, nos parece algo más radical y originario que la postulación de influencias y paralelismos. Hay “algo” en la raíz de la experiencia y el pensamiento humanos, y en la vida misma, que puede conciliar a los hombres de cualquier procedencia cultural y que los reclama en lo más hondo. En nuestra opinión, el encuentro de una figura de la talla

²⁰³ Escrito fundamental del budismo zen incluido en la selección de textos zénicos de Ohazama que leyó Heidegger, es la versión japonesa del *Sin-sin-ming* de Seng-tsan, tercer patriarca de la escuela *Ch'an* (Zen) china.

de Heidegger con los grandes sabios de la antigüedad occidental y oriental, así lo atestigua. Y así pretende corroborarlo el transcurso de esta investigación.

Capítulo 4 PRESENTACIÓN DE LAS FUENTES DEL TAOÍSMO Y DEL BUDISMO MAHAYANA

Para estudiar convenientemente las implicaciones del encuentro convergente del segundo Heidegger con el pensamiento oriental, lo mejor es acudir a las fuentes de primera mano de las corrientes que, según las indicaciones anteriores, parecen ser más prometedoras a la hora de servir de base para una hermenéutica contrastativa entre nuestro autor y Oriente. Como hemos visto, se sabe que Heidegger conoció bien el taoísmo y que le interesaba el budismo zen. Éste último, empero, es una derivación, probablemente la más conocida, de la larga tradición del budismo mahayana.

Por eso, nos detendremos ahora en contextualizar los textos originales taoístas y mahayanas que cuadran mejor a nuestros efectos, siempre según el hilo conductor de la nada y el vacío en sus distintas dimensiones. Enmarcamos esos “textos” en su “contexto” histórico y filosófico. Una vez contextualizada la investigación con el viraje de Heidegger, con las principales fuentes orientales y con el encuentro del aquél con Oriente, iniciaremos en el siguiente capítulo el estudio en profundidad de los temas heideggerianos posteriores al viraje más importantes en su contraste con la visión de la filosofía oriental.

Pero, antes de presentar las fuentes orientales de nuestro estudio, conviene dejar claro que, en general, los occidentales pensamos en Oriente en términos demasiado homogéneos y pasamos por alto las importantes diferencias que marcan a sus grandes tradiciones. Cuando hablamos del diálogo de Heidegger con Oriente no podemos entender a éste, por tanto, como una realidad unívoca. De hecho, no son lo mismo las mentalidades india, china y japonesa, por citar a las más conocidas. En la India, por ejemplo, prevalece un modo de pensar que pone el acento en los universales, otorgando preponderancia a las nociones abstractas, que se tratan como realidades concretas. Se minimizan la individualidad y los particulares específicos en beneficio de especulaciones de carácter genérico. Se resalta el carácter estático de la universalidad, tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción, fomentándose actitudes contemplativas y un modo de comportamiento pasivo centrado en la contención. Los indios gustan sobre todo de expresiones negativas, especialmente en lo referente a su fina apreciación del Absoluto y a su fuerte atracción por lo Incognoscible. Es notable la ausencia de conceptos de sentido común acerca del tiempo y de conciencia histórica desarrollada. Aunque se da una comprensión subjetiva de la personalidad, el yo individual se entiende en función del Sí-mismo universal. El yo posee una extensión ilimitada que redundando en la continuidad o no-dualidad entre el sí-mismo propio y el de los demás. La sumisión a los universales se resuelve en una alineación del mundo natural objetivo, de donde se ausenta la noción de orden racional ante la prevalencia de una rica imaginación que ignora las leyes naturales. Las explicaciones y argumentaciones se caracterizan por la tendencia a recurrir a extremos y la afición por el mito y la poesía. Un pensamiento de tipo introspectivo ha desarrollado sofisticados métodos de reflexión interior. El carácter metafísico del pensamiento indio, además, con sus inclinaciones religiosas y su tendencia a trascender al mundo y hasta a los mismos dioses, ha potenciado un claro espíritu de tolerancia y de reconciliación universal.¹

¹ Cfr. Nakamura Hajime: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan* (East-West Center Press, Honolulu, 1964); pp. 41-172.

En la China, sin embargo, prevalece el énfasis en la percepción de lo concreto. Mediante una escritura de carácter gráfico, se intenta expresar los conceptos de manera concreta con explicaciones diagramáticas y símbolos perceptibles. Es de subrayar el escaso desarrollo del pensamiento abstracto, con una ausencia casi total de conciencia de los universales. El pensamiento y sus expresiones verbales destacan por su forma alógica, faltando un uso consciente de leyes generales. Los chinos aceptaron la lógica india, pero distorsionándola. Su poco gusto por la lógica y lo abstracto guarda relación con el énfasis puesto en lo particular. Las explicaciones suelen emplear ejemplos concretos y aplicarse a lo descriptivo. La atracción por la multiplicidad compleja expresada en formas particulares se aprecia en el carácter concreto de la imaginación artística, en el gusto por la dicción adornada y en las predilecciones exegéticas y literarias de los escritos chinos. Se valora la conformidad externa o formal, promovándose las tendencias reconciliadoras y armonizadoras. La admisión de doctrinas heréticas da lugar a un marcado sincretismo. La actitud fundamentalmente antropocéntrica genera tendencias mundanas en lo religioso, donde se forman escasas sectas, y una falta de desarrollo del cuestionamiento metafísico. Una gran estima por la naturaleza en general impulsa hacia la conformidad con ella dentro de un mundo donde resaltan las relaciones de interacción entre el cielo y el hombre. Aunque se da una fuerte propensión a la practicalidad y al individualismo, se acepta la universalidad del Tao. Se concede gran importancia a los acontecimientos del pasado, dándose así lugar a una valorización de lo tradicional y a la exaltación de la antigüedad. La continuidad con lo clásico redundante en una falta de desarrollo del pensamiento libre. La reverencia por el linaje se manifiesta en culto a la jerarquía y las reivindicaciones religiosas se ven superadas por el respeto al orden establecido y la sujeción al Estado.²

En Japón, finalmente, prevalece la aceptación de lo fenoménico. El mundo fenoménico es lo absoluto. La tendencia intramundana se manifiesta en la admisión de las disposiciones naturales del hombre. El énfasis en el amor entre los seres humanos genera un espíritu de tolerancia. La propensión a subrayar un vínculo social limitado, donde lo social prevalece sobre lo individual, produce una debilidad del espíritu crítico y un fortalecimiento de las inclinaciones sectarias. Los japoneses muestran una fuerte devoción a los individuos particulares que simbolizan el vínculo social, ejemplificado en el culto al emperador. Conceden gran importancia a las actividades humanas y a la vida moral en menoscabo de los valores religiosos, a menudo ligados a interpretaciones chamánicas. El pensamiento destaca por su carácter no racionalista, por la indiferencia para con la lógica y con la consistencia formal. Las dimensiones intuitivas y emocionales son más importantes que las racionales. Se intentan evitar las ideas complejas y abstractas en beneficio de una expresividad simbólica sencilla. Se otorga más valor a la sensibilidad estética intersubjetiva que al conocimiento del orden objetivo.³ “Oriente”, en suma, es una realidad compleja.

En el pensamiento oriental, el tema del vacío (*sunyata, xu*), que a nosotros nos ocupa, aparece inicialmente en la *Yoga-sutra* de Patañjali, ligado a la necesidad de un vaciado del pensamiento conceptual como condición para la unión mística con el Todo, con su consigna de que “(hay que) detener los vórtices del pensamiento” (*citta vrti nirodha*). También dentro del hinduismo, surge en conexión con la idea de la irrealidad de nuestro conocimiento del mundo fenoménico en el Comentario a la *Vedanta-sutra* de Samkara, sistematizador de la escuela *advaita-vedanta*, con su doctrina del “no-

² Cfr. *id.*, pp. 175- 294.

³ Cfr. *id.*, pp. 345- 587.

dualismo” y de la ilusión (*maya*) de la experiencia empírica. *Brahma* no es el mundo, sino el principio último de todo emerger fenoménico dentro del mundo: es la nada en el sentido de lo absolutamente Otro (lo máximamente trascendente, no-empírico y no-objetivable, pero del todo real). La verdad empírica no es falsa sino parcial: obstruye la captación de la verdad última (la “sabiduría” o *vidya*), que consiste en el reconocimiento del impulso generador del misterioso e indeterminado *Brahma* en la base de todo aparecer fenoménico. El gusto por la negatividad es, como hemos dicho, una de las características idiosincráticas del modo de pensar y de las lenguas de la cultura india. Algunos de estos motivos sugieren posibilidades de análisis en relación con la diferencia ontológica y el misterio del ser que no hemos podido explorar aquí.

Temas heideggerianos como la dimensión ética del hombre, con el problema de la finitud y de la existencia caída, así como la necesidad de un nuevo inicio del habitar en el mundo, parecen prometedores si se los vincula al budismo. El budismo indio primitivo (*theravada* o *hinayana*), cuyos orígenes se datan en torno a la segunda mitad del siglo VI a.C., se presenta como el “camino de liberación” (*vimuktimarga*) de una existencia que es, siempre y en todas sus formas, necesariamente penosa y caída. Se propone romper la cadena inagotable de las encarnaciones (*samsara*), en la que sólo se muere para volver a nacer en un mundo cargado de dolor. El ser se encamina permanentemente hacia la muerte y toda existencia es radicalmente transitoria e impermanente (*anitya*). Todo es transitorio porque todo está vacío (*sunya*) de sí mismo (*atman*), es decir, vacío de sustancialidad. Ni existe el alma ni hay ningún elemento inmutable en los entes. El universo entero es un conjunto de fenómenos diversos en estado de perpetua transformación. En un tiempo eterno y un espacio infinito, cada ente no es sino una sucesión de fenómenos pasajeros que se suceden condicionándose estrecha y mutuamente. La naturaleza entera de lo real se halla desprovista de un principio permanente: todo es finito y limitado. A la ausencia de alma o de yo en el interior del hombre corresponde la ausencia de Dios o de ser supremo por encima del universo. La doctrina de Buda, que coincide con el *Dharma* o Ley cósmica, se sintetiza en las “cuatro nobles verdades” (*arya satya*): la existencia del sufrimiento (*duhkha*) (toda existencia es penosa), la causa del sufrimiento (el deseo o “sed” (*trnsna*)), la cesación (*nirohda*) del sufrimiento (la renuncia a los deseos) y el camino (*marga*) de la cesación (el “óctuple camino” para la regeneración moral). La aniquilación plena de la causa del sufrimiento comporta la consecución del *nirvana* (la liberación de la rueda de las transmigraciones). El deseo (de vivir y de gozar), causa del renacimiento y, por tanto, del dolor, va unido a la ignorancia (*avidya*), es decir, al desconocimiento de la naturaleza real de las cosas, que es fuente de ilusión (*maya*) y origen último de todo desear. La caída en la ignorancia y el deseo se traduce en la dependencia de las pasiones (*klesa*) y vicios, que son los lazos que atan a los seres al ciclo de las reencarnaciones y los impulsan a ejecutar actos (*karman*) desde su extravío en la ilusión. Aquí engarza la teoría de la retribución automática (de la “maduración”) de los actos: el acto se compara con un fruto que madura lentamente para caer de manera indefectible sobre aquél que lo ha realizado, cubriéndole de amargura o dulzor según el carácter de la acción en cuestión (la moral búdica descansa en la noción de una responsabilidad exclusivamente personal e implacable). Entre las diferentes virtudes, que nacen de las buenas acciones, destacan la sabiduría (*prajña*), la concentración (*samadhi*), la compasión (*karuna*) y el desasimiento (*viraga*).

Los principales textos conservados del budismo primitivo se hallan recogidos en las tres colecciones que componen el Canon (*tripitaka* o “triple cesto”) de las escrituras

sagradas budistas, compuesto a principios del siglo IV a.C.: el *sutra-pitaka* (o “cesto de los sermones”), donde se expone la doctrina, el *vinaya-pitaka* (o “cesto de la disciplina”), que contiene el código monástico, y el *abhidharma-pitaka* (o “cesto de la doctrina profundizada”), en el que se resume y se sistematiza la doctrina de los escritos fundamentales, con profusas ampliaciones posteriores. Del siglo II a.C. proceden el *Dhammapada* y los *udana*, interesantes colecciones de breves estancias gnómicas. Hacia principios de nuestra era, la doctrina original es sometida a diferentes interpretaciones por parte de las distintas sectas surgidas ante la ausencia de una autoridad superior, con una enemistad de fondo entre rigorismo y laxismo. Las más importantes de esas escuelas son la *theravadin* (o *sthavira*), la *mahasamghika*, la *sarvastivadin* y la *vatsiputriya* (o *sammattiya*), todas ellas desaparecidas hoy en día excepto la primera. Ya entonces, sin embargo, se estaba gestando en la India una nueva forma de budismo, que sustituiría al anterior y se extendería por todo el continente asiático: el budismo *mahayana* (o “vehículo grande”). El mahayana desdeñaba al budismo ascético primitivo, al que consideraba una enseñanza menor y al que llamaba *hinayana* (“vehículo pequeño”). Frente al angosto “camino de los oyentes” (de los monjes que se concentran en su propia salvación), el budismo mahayana prefería el ancho “camino de los *bodhisattva*”, en el que tiene cabida toda clase de existencia (desde laicos hasta dioses y animales). La mística mahayánica se apoya en la identificación de la esencia real de Buda con el ser y la verdad de todas las cosas, en paralelismo con la vieja identificación entre *Brahma* o espíritu del cosmos y *atman* o alma individual, característica del brahmanismo de los *Upanishads*. Los escritos más antiguos e importantes del budismo mahayana son las *Prajña-paramita-sutra* (“Escrituras de la sabiduría perfecta” o “Sermones de la perfección de la sabiduría”), de las que existen numerosas versiones de diferente extensión, pero que elogian todas la perfección (*paramita*) en la sabiduría (*prajña*) como virtud esencial de los *bodhisattvas* y exponen la doctrina que sirve de base a esa sabiduría: la doctrina de la vacuidad (*sunyata*) universal. Constituyen, por tanto, una fuente de primera importancia para el apoyo textual de este momento de la investigación, entre otras cosas porque recogen la tradición india de la negatividad adaptándola al marco de la doctrina budista y acuñan el término sánscrito *sunyata* para expresar la noción de “vacío”. El budismo hinayana original había enseñado que todas las cosas están vacías (*sunya*) de “sí” (de “yo”) (*atman*); el mahayana lleva esa tesis aún más lejos y sostiene que todo está “vacío de naturaleza propia” o de sustancia (*svabhava-sunyata*). Este tema fundamental aparece también en otras obras mahayánicas, como son las sutras *Saddharma-pundarika* (“Loto de la buena Ley”), *Lankavatara* (“Descenso en Ceilán”), *Ratnakuta* (“Montón de joyas”), *Buddha-vatamsaka* (“Esplendor de los Budas”), *Maha-parinirvana* (“Gran extinción completa”), *Suvarna-prabhasa* (“Resplandor de oro”) y *Samadhi-raja* (“Rey de la concentración”). En todas estas sutras se recogen diversos puntos doctrinales que se derivan de la tesis de la *sunyata* o vacuidad universal, como son la noción de la similitud de naturaleza de todas las cosas (ligada a la teoría según la cual la naturaleza de Buda está siempre presente en el fondo de cada ser, no siendo esa naturaleza otra cosa que la vacuidad) o la tesis de la ilusión fenoménica. Nosotros hemos elegido, por su brevedad y fama, las versiones “Del diamante” y “Del corazón” de las sutras *Prajña-paramita*.

El pensamiento de la vacuidad del budismo mahayana se condensa principalmente en la filosofía de Nagarjuna (siglos II-III d.C.), fundador de la escuela *madhyamika* (de la “opinión media” o “camino intermedio”) e inspirador del movimiento de los *sunyavadin* o defensores de la tesis del vacío. Su obra principal es la *Mula-*

madhyamika-karika (“Versos fundacionales del camino intermedio”), titulada también *Madhyamika-sastra* (“Tratado de (los partidarios de) la opinión media”), que hemos estudiado aquí. Importantes escritos suyos son igualmente el *Dasabhumivibhasa-sastra* (“Tratado a modo de comentario sobre las diez tierras”), que expone las diez etapas del camino del *bodhisattva*, y, sobre todo, el *Mahaprajñāparamita-sastra* (“Tratado de la gran perfección de la sabiduría”), comentario a las sutras *Prajñā-paramita* en veinticinco mil estrofas. La escuela de Nagarjuna pretende situarse a igual distancia del realismo y del nihilismo absolutos. Hace suya y sistematiza la doctrina de la vacuidad universal de las *Prajñā-paramita*, pero llevándola a sus últimas consecuencias. Utilizando el método negativo de la reducción al absurdo (por medio de una dialéctica denominada “ocasión” o *prasanga*, es decir, presentando diversos casos u ocasiones que se niegan mutuamente), Nagarjuna agrupa por parejas las teorías y doctrinas contradictorias de las diferentes sectas, oponiéndolas entre sí para refutarlas mutuamente y así rechazarlas en favor de la “doctrina del medio”, que no es otra que la doctrina de la *sunyata*. Tras demostrar el carácter erróneo de todas las ideas humanas consideradas como verdaderas, ideas fundamentalmente basadas en alguna forma de sustancialismo (que es justo aquello que les impide a los hombres ver las cosas como lo que auténticamente son y les aparta de la liberación), Nagarjuna sostiene que la misma vacuidad, como insustancialismo radical, no es sino aquello que queda una vez rechazadas todas las parejas de opiniones contradictorias. No se trata, pues, ni de un vacío absoluto ni tampoco de una realidad sobre la que sea susceptible reconstruir el universo por medio del pensamiento. El mero hecho de enunciarla y definirla confiere a la *sunyata* una consistencia que es ajena a su verdadera naturaleza. La vacuidad de naturaleza propia está siempre vacía de naturaleza propia y es, por ello, radicalmente inconcebible e inefable. La doctrina nagarjuniana de la *sunyata*, además, se resume en ocho negaciones agrupadas en cuatro parejas de opuestos: ni cesación ni producción, ni aniquilación ni eternidad, ni unidad ni multiplicidad y ni advenimiento ni partida. Según la ley de la cooriginación interdependiente (*pratitya-samutpada*), que rige todo cuanto existe, todas las cosas se hallan vacías de naturaleza propia o inherente en su incesable y sincrónico engendrarse y transformarse las unas a las otras. La causalidad es ilusoria, pues ni causas ni efectos existen en sí mismos más que a nivel convencional. La misma ley de coproducción interdependiente está tan vacía como las cosas y los seres a los que rige. Desde un punto de vista último, también el tiempo es una ilusión, como el movimiento y la inmovilidad, el objeto y el sujeto del conocimiento y el fenómeno del conocimiento mismo. Ni lo compuesto ni lo no-compuesto (lo relativo y lo absoluto, lo condicionado y lo incondicionado, lo convencional y lo último, lo mortal y lo búdico) poseen un ser propio. Tan ilusoria es la existencia (*bhava*) como la inexistencia (*abhava*) (con lo que Nagarjuna intenta desmarcarse de la acusación de nihilismo que le achacaban otras escuelas mahayánicas). Las cosas no son ni existentes ni inexistentes, ni compuestas ni no-compuestas, sino que están vacías de sí, siendo análogas al espacio vacío que había sido absolutizado, al lado del *nirvana*, por algunas de las antiguas escuelas hinayánicas. Así pues, Nagarjuna critica las teorías sobre las que se basaba el budismo primitivo y tradicional, probando el carácter ilusorio de la acción y de su retribución, del sujeto activo y del sujeto cognoscente, de la transmigración y del sufrimiento, los vicios y las pasiones, incluida también la liberación que supone el *nirvana*. Rechaza asimismo las nociones opuestas de puro e impuro y de error y verdad, denunciando como vacías incluso las “cuatro nobles verdades” del budismo hinayana. No existen fenómenos no-vacíos, pero tampoco fenómenos vacíos, sino que solamente existe la pura vacuidad, que Nagarjuna hace coincidir con la verdadera enseñanza de Buda. La vacuidad de naturaleza propia (*svabhava-sunyata*) se identifica con la

interdependencia originaria (*pratitya-samutpada*), pues la relatividad y convencionalidad profunda de la existencia de todas las cosas no es sino su misma vacuidad, pero también con la talidad y la plenitud del todo (siendo así una vacuidad plena). El *nirvana* se identifica con la naturaleza verdadera de lo real (*dharmata*), que es independiente de toda otra cosa conocida directamente: es el ser en cuanto que desprovisto de pluralidad, diferencia y determinación, en su indescriptible serenidad. El *nirvana* no es ni el puro ser ni la pura nada, ni tampoco la síntesis de los dos: es el aspecto no-compuesto (*asamskrta*) de la transmigración (*samsara*), a la cual va indisolublemente asociado como las dos caras de la única realidad que es la *sunyata* universal. Para Nagarjuna, en suma, la persona individual y los *dharmas* están vacíos, pues no hay ningún yo eterno, y la *sunyata* se aplica a todos los conceptos y todas las entidades, no significando otra cosa que la sujeción a la ley de la cooriginación interdependiente y la ausencia de una esencia inmutable de los entes. Opuesta a toda dualidad, su filosofía (como la de Samkara) consiste en un monismo ontológico que, no obstante, se traduce en un dualismo epistemológico para el que la realidad última es inefable y que distingue entre dos órdenes de verdad: la verdad convencional (*samvrtti*) y la verdad trascendental (*paramartha*).

El taoísmo, por su parte, puede resultar más fecundo para los temas heideggerianos del acontecimiento propiciante, el claro, la diferencia ontológica y la serenidad. Es con mucho la escuela más estudiada en los trabajos que investigan la conexión entre Heidegger y la filosofía oriental. La doctrina de la escuela taoísta, cuyos orígenes se remontan a la China de la época de los Reinos Combatientes (ss. V-III a.C.), está fundamentalmente expuesta en el *Dao-de-jing*, atribuido a Laozi, el *Zhuang-zhi* y el anónimo y tardío *Lie-tzu*. Algunas de sus raíces se remontan a la literatura del *yin* y el *yang*, con el libro clásico *I-jing* como fuente primera. Nosotros hemos trabajado éste último junto con los dos primeros de los anteriores, otorgándole mayor relevancia al libro de Laozi por ser el mejor conocido por Heidegger. Hay que distinguir el original taoísmo filosófico (*Tao-chia*) del postrero y derivado taoísmo religioso (*Tao-chiao*), con su mezcla de magia y superstición. El taoísmo original nació en medios quietistas y místicos que se oponían al rígido sistema feudal que defendía la ideología estatal de la escuela confucianista, que insistía en la conducta correcta para el buen gobierno. El *Tao-chia* propone, por el contrario, el “no actuar” (*wu-wei*) o no-interferencia con el curso natural de las cosas, concentrándose más en el cultivo de la propia persona o en la exaltación de la energía vital que en la adecuada estructuración del orden social, que ha de ser remontado. El taoísta es un místico que procura su salvación individual, pero que también obra por el bien de los hombres y de la naturaleza en general. Esa salvación se obtiene por medio de la identificación personal con el principio supremo, el Camino (*Tao* o *Dao*), la cual confiere al practicante una virtud o fuerza (*de*) de especial eficacia. El *Tao* (camino o vía, dirección o método, pero también poder eficaz o energía mágico-religiosa) es el Tao del “Cielo” (*T'ien*) (cosmos, naturaleza o universo), es decir, el orden natural simbolizado en la trayectoria del sol y la ordenada alternancia de las estaciones. Se despliega mediante el juego de dos principios antitéticos pero complementarios, el *yin* y el *yang*, con sus aspectos oscuros, fríos, pasivos, femeninos, por un lado, y sus aspectos luminosos, cálidos, activos, masculinos, por otro. Principio último de todo lo real, es asimismo la Ley Verdadera. De hecho, cada escuela antigua del pensamiento chino tiene su propio Tao o doctrina: en el caso del confucianismo, el ideal moral como principio del orden social; en el caso del taoísmo, la realidad absoluta superior e inefable que es fuente de toda vida (madre del mundo y hembra misteriosa) y que trasciende todos los modos sensibles e insensibles del ser. La salvación coincide

con el retorno al Origen que se alcanza mediante el cultivo propio de la pura vacuidad. El vacío, tema central del taoísmo, es la ausencia de cualidades sensibles que caracteriza al mismo Tao. Hostil a la ciencia discursiva, que considera parcial e ilusoria, y más inclinado al gusto por la contemplación de la naturaleza, el taoísmo propone el vacío de toda noción particular y de toda clase de pasión. No hay más verdad que en la totalidad, y la totalidad sólo puede ser conocida por intuición y con independencia de los sentidos, porque éstos transmiten al intelecto aspectos meramente fragmentarios de lo real, además de suscitar los deseos y pasiones. El conocimiento perfecto es de orden místico y se basa en la anulación o superación de la distinción entre yo y mundo. Vida y muerte son miembros de un binomio que forma parte del ciclo cósmico en el que se incluyen los días y las noches o el verano y el invierno. La práctica del éxtasis abre el acceso a una vida superior muy distinta de la vida ordinaria. La energía vital escapa del cuerpo cada vez que el hombre da libre curso a sus apetitos, mientras que la serenidad interior, el equilibrio y la armonía de las facultades psicósomáticas sirven de refugio al alma unificada con la fuerza del Tao. Hay que evitar el excesivo compromiso con el mundo exterior y con la sociedad organizada, que no se considera el medio natural de la vida humana. La purificación por la meditación vacía al espíritu de todas las ideas heredadas para convencerse de la relatividad de los convencionalismos sociales, de las nociones de bien y mal y de la inestabilidad de los bienes temporales. Todos esos conceptos relativos turban y dispersan el alma: meditar es reservar energía y “abrazar la unidad”, unirse al Tao y unificar la propia persona, y lograr la ataraxia como estado de vacuidad y de concentración. Experimentada la iluminación (*ming*), el adepto es transportado en su vuelo místico fuera del tiempo y del espacio, sufriendo una transformación de su ser en la que ya no caben los peligros de este mundo: para quien se aplica a cultivar su principio vital no hay lugar para la muerte. En el fondo, el Tao cósmico es la Vida, de manera que el hombre puede vivir eternamente si es capaz de identificar el principio vital propio con la fuerza del universo, lo cual se consigue con el cultivo del *wu-wei* (no-actuar), es decir, el rechazo de toda conducta contraria a las leyes de la naturaleza y de las actividades mundanas, así como la restitución del organismo físico a su estado de pureza original a través de prácticas fisiológicas y espirituales. La unión con el Tao se consigue por medio del éxtasis en la concentración y la meditación, que se designa con expresiones tales como “guardar el Uno” (*chih-i*), “abrazar al Uno” (*pao-i*), “ayuno del corazón” (*hsin-chai*) y “sentarse y olvidar” (*tso-wang*). El *wu-wei* taoísta comporta la práctica de la debilidad y la flexibilidad (la conservación de la “naturaleza femenina” por medio de la vaciedad), la práctica de la serenidad (mediante la humildad y las buenas acciones) y la práctica del no-deseo (el saber contenerse y el arte de ceder ante otros).

Por último, los temas heideggerianos del misterio, el silencio y la resolución, así como el énfasis puesto en la experiencia estética, parecen en general suficientemente tratados en el budismo zen chino y japonés. A principios de la era cristiana, el budismo se introduce en la China, donde llegará a perpetuarse más duraderamente que en su país de origen. En el siglo II d.C. se traducen los principales textos budistas a partir de sus originales en sánscrito y pali, sobre todo las sutras del mahayana más afines a la filosofía taoísta, en las que a penas si se exponen los grandes dogmas del budismo primitivo (las cuatro nobles verdades, el camino de liberación o las teorías de la retribución de los actos y de la transmigración). Son especialmente bien acogidas las sutras *Prajña-paramita*, que con su tesis de la vacuidad universal guardaban llamativas afinidades con el “estudio de los misterios” de la filosofía taoísta. Durante la época de las dinastías del sur (nacionales) y del norte (bárbaras) (265-589 d.C.), con anterioridad

al estallido del conflicto entre Estado confuciano y Comunidad budista, surge en el sur de la China una corriente de evasión y de apartamiento del mundo que se centra en el estudio de los misterios y en la contemplación de la naturaleza. En esa corriente se origina una estética del paisaje en la que se establece un contacto entre letrados chinos, principalmente taoístas, y monjes budistas de vida retirada. Entre éstos últimos destaca Chih Min-tu, con su teoría de la “nada espiritual” (*hsin-wu*), según la cual el “no hay nada” (*wu*) de la ontología taoísta (opuesto al “hay” (*you*) del mundo de los fenómenos particularizados) se convierte a la manera búdica en el vaciado espiritual de toda vinculación con el mundo exterior y de todo pensamiento consciente y diferenciado. La gnosis taoísta se hace confluir con la sabiduría (*prajña*) budista, y el vacío (*hsü*) o la nada (*wu*) del taoísmo se ponen en paralelo con la vacuidad (*sunyata*) del budismo mahayana. De esta misma época y región es también la polémica sobre la naturaleza de la iluminación (o disputa entre “movimiento” y “tranquilidad”), con defensores de su obtención por medio de la acumulación progresiva de méritos y ejercicios (activismo) y partidarios de una intuición súbita, total y ajena al tiempo y a las obras (subitismo o quietismo). Será la línea subitista la que cristalizará posteriormente en el budismo de la escuela *Ch’an* (o de la “meditación”: *dhyana* en sánscrito y *zen* en japonés), introducido en la China según la tradición por Bodhidharma, su primer patriarca, en la primera mitad del siglo VI d.C. Por su parte, entre los reinos bárbaros septentrionales, azotados por oleadas de invasiones mongolas, triunfa una forma de budismo que es menos india y más amoldada a las raíces shamánicas de los invasores. Esta versión mágica o animista del budismo chino pasará después al budismo tibetano (cargada de tantrismo) y al budismo japonés (vinculada al shintoísmo nativo). El budismo sinizado del norte, sin embargo, se fue indianizando por el influjo de los discípulos de Kumarajiva, que había viajado desde la India introduciendo las ideas de la escolástica madhyamika del budismo indio y traduciendo al chino el comentario de Nagarjuna a la sutra *Prajñaparamita*. Hsing-chao explora la convergencia de ideas existente entre la sabiduría de la “opinión media” o camino intermedio de la doctrina india de la *sunyata* y el “estudio de los misterios” de la gnosis taoísta, con una trayectoria personal que parte del confucianismo, pasa por el taoísmo de los misterios y desemboca en el budismo. Durante las dinastías Sui y T’ang (590-907 d.C.), tras un período de indianización total, la escuela ch’an (zen) reaccionará contra la epistemología del budismo intelectualista, por un lado, y contra el esoterismo del budismo tántrico, por otro. Reviviendo la antigua mística taoísta, el budismo ch’an supone la síntesis china la sinización del budismo de raíz india. De hecho, la expresión *ch’an* es la abreviatura de “*ch’an-na*”, que es a su vez la transcripción fonética china del término sánscrito *dhyana*, con el que se designa en general los ejercicios de meditación prescritos para los monjes budistas indios. La inflexión china del budismo emplea este término para denominar una forma de meditación que es radicalmente distinta de la meditación puramente pasiva y negativa de la India, aspirando más bien a una “mística activa” (oración en el trabajo, pasividad en la actividad, quietud en el movimiento) que se inspira en la sabiduría india madhyamika y en la antigua filosofía taoísta del *yin* y el *yang*, sobre todo porque ambas insistían en la “supresión de los contrarios”. La faceta gnóstica del ch’an se aprecia en su énfasis en que la salvación es una cuestión de toma de conciencia (estado mental de iluminación súbita) y que la budeidad es innata en el hombre (no se puede alcanzar mediante ejercicios, estudios, obras piadosas o ritos). De inspiración iconoclasta y biblioclasta, supone una reacción contra el ceremonialismo y la erudición escolástica del budismo oficial de la época T’ang, proponiendo el retorno a la sencillez, a la intuición inmediata y a la naturaleza, a la vez que oponiendo la praxis a la abstracción y al sistematismo o primando el trabajo manual, denostado en los

monasterios indios. La “transmisión de la lámpara” (de la iluminación) tiene lugar directamente de maestro a discípulo, por medios intuitivos e incluso sin mediación de palabra. El instaurador de la escuela ch’an fue Hui-neng, crítico de la cultura y defensor de la iluminación súbita, de quien fue discípulo Chen-hui, que hizo triunfar definitivamente al subitismo del sur en menoscabo del gradualismo del norte durante el transcurso del siglo VIII de nuestra era. En el período Sung (960-1279), el ch’an se funde con el fideísmo devocional del amidismo *T’ien-t’ai* (el culto al bodhisattva Amida), al soplo del sincretismo imperante en la época. Tras las nuevas invasiones bárbaras del siglo XII, los emigrados del norte se vuelven hacia una modalidad escrita del ch’an, en un lirismo búdico de inspiración fuertemente poética que se hace coincidir con la intuición y el despertar. Esta es la versión mayoritaria que se introduciría posteriormente en Japón, para convertirse allí en fuente de inspiración de la escuela zen.

El budismo fue introducido oficialmente en Japón en el año 538 d.C. Ya para la época de Nara (710-794 d.C.) se cuenta con seis sectas budistas establecidas. De entre ellas, la doctrina de la escuela *Sanron* es heredera de la filosofía de Nagarjuna: enseña la doctrina del vacío (*sunyata* en sánscrito, *wu* en chino, *mu* en japonés) o de la irrealidad última de todas las cosas. Todo ente está vacío de realidad sustancial cuando se lo toma separadamente, aunque existe siempre en relación con todos los demás entes, lo que conduce a la negación del ser y la nada como absolutos y a la adopción del camino intermedio entre ambos extremos: la vacuidad. Durante el período de Heian (794-1192 d.C.) se expande por el Japón el budismo *Tendai* (versión nipona del *T’ien-t’ai* chino o budismo popular amidista de la “Tierra Pura”) y el esoterismo de la secta *Shingon*, además de la aparición de las peregrinaciones de monjes mendicantes y monjes guerreros que seguían el llamado *shugendo*: el “camino (*do*) de la práctica (*shu*) (de ejercicios ascéticos) para la consecución de poderes especiales (*gen*)”. Es en el período de Kamakura (1192-1336) cuando se desarrolla la escuela zen, heredera del ch’an chino y dividida en dos corrientes principales: la secta *Rinzai*, fundada por Eisai en el año 1191, y la secta *Soto*, fundada 1227 por Dogen, a la que nosotros aludiremos. Ambas coinciden en que el fundamento de lo real (la naturaleza de Buda, la naturaleza propia, la realidad suprema o la “talidad”) es un principio que se desvanece en el momento en que se le intenta encuadrar dentro de una definición precisa. Para liberarlo de su distorsión por el error y las pasiones, el zen invita a detener la mirada en el interior del hombre, hasta alcanzar el estado de “vaciado” de lo que está normalmente lleno (errónea comprensión del marco espacio-temporal y de las nociones de afirmación-negación y bien-mal, entre otras), estado en que consiste la iluminación (*bodhi* en sánscrito, *ming* en chino y *satori* en japonés). Igual que la mística taoísta trataba de conectar con el Tao mediante la contemplación, la mística zénica recomienda la contemplación como medio para captar la identidad del individuo y de la naturaleza de Buda, la naturaleza, verdad y realidad última. Mientras que el Soto-zen es partidario de la meditación en posición sedente (*zazen* o “zen sentado”, al modo del yoga) a fin de liberar al espíritu de toda preocupación y lograr así el *satori* (que debe producirse por sí solo), el Rinzai-zen prefiere el enfoque intelectualista de los *koan* (o ejercicios de reflexión sobre problemas de formulación en apariencia absurda, pero cuya solución exige trascender el sentido común y el pensamiento lógico). De esta época es también el *bushido* o “camino del guerrero”, de tanta importancia en la vida japonesa como modelo de honorabilidad y valentía de inspiración budista (tipificado en la figura del *samurai*), así como el desarrollo de las artes zénicas (ceremonia del té, poesía *waka*, *haiku* y *tanka*, caligrafía artística, arreglo floral, artes marciales...).

4.1. Presentación de los textos clásicos del taoísmo⁴

Los escritos clásicos del taoísmo chino son el *I-jing* (IJ), el *Zhuang-zi* (ZZ) y el *Dao-de-jing* (DDJ). Son tres libros oscuros, los llamados “tres misteriosos” de la literatura china. El primero es la fuente primitiva de los dos segundos, muy posteriores en el tiempo. Presentamos a continuación estos tres textos clásicos en su orden de aparición en la historia del pensamiento chino, enmarcándolos someramente en su contexto cultural con algunos datos que pueden ser útiles para que el lector occidental se sitúe de mejor manera en el tema.

4.1.1. El “Libro de las mutaciones” (*I-jing*)⁵

El texto del IJ es uno de los más antiguos que se conservan de la cultura china e incluso del mundo entero.⁶ Su primitivo influjo rezuma en todas las dimensiones del pensamiento y el arte de la China, hasta nuestros días. Ese influjo cristalizó singularmente en la llamada “escuela del Yin y el Yang”, contemporánea de las corrientes confuciana y taoísta, con las que dicha escuela también se mezcló. La doctrina del Tao se inspira, de hecho, en la tradición del IJ.⁷ Es éste un texto peculiar que posee una doble cara: de un lado, se trata de un libro sapiencial, cuya intención consiste en expresar una “sabiduría de la vida” sobre la que apoyarse para alcanzar la armonía del hombre con el flujo cambiante de las corrientes y energías del universo, adaptándose a las constantes mutaciones del acontecer; de otro, es asimismo un libro oracular, una herramienta de consulta para conseguir la orientación correcta en la vida particular. A nosotros, claramente, lo que nos interesa es su dimensión sapiencial.

El IJ es originalmente un “libro sin palabras”, “una sucesión finita de ‘signos’ no idiomáticos con significados infinitos ... (en) un perfecto sistema algebraico”.⁸ Pretende ofrecer una síntesis polimórfica de la realidad y sus transformaciones, una representación ideográfica de la trama secreta del mundo, constituyendo a la vez una cosmogonía e incluso un sistema de lógica. Sólo después se añadió al sistema omnivalente de ideogramas un texto verbal, en el que se desarrolla con un lenguaje

⁴ Citaremos los clásicos taoístas de acuerdo con las siguientes ediciones:

[DDJ] Lao zi: “El libro del Tao” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. J. I. Preciado Idoeta).

[IJ] “I Ching. El libro de las mutaciones” (Edhasa, Barcelona, 1979; ed. Richard Wilhelm, prólogo de C. G. Jung; ed. orig.: *I Ching, Das Buch Der Wandlungen*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1956).

[ZZ] Zhuang-zi: “Maestro Zhuang” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. J. I. Preciado Idoeta).

⁵ Usamos la versión castellana de la traducción de R. Wilhelm del chino al alemán. Ésta última es la versión que Heidegger conoció. De ella dependen también las ediciones en inglés, francés e italiano. El título chino se suele transcribir de diferentes maneras: *I jing*, *I ching*, *I king*, *Yi ching* o *Yi king*.

⁶ El texto conocido del IJ procede de comienzos de la dinastía Chou (circa 1100 a.C.), aunque se remonta a una tradición inmemorial. Es uno de los “seis libros clásicos” de la antigua China, admitidos como canónicos por el confucianismo y muy anteriores a él. (Son los clásicos de “Poesías”, “Historia”, “Ritos”, “Música”, “Primavera y otoño” y “Mutaciones”. Otra cosa son los “cuatro libros” de Confucio: “Analectas”, “Mencio”, “El justo medio” y “La gran enseñanza”). Su aparición en el panorama de Occidente se debe en buena medida al interés filosófico y matemático de Leibniz por él (cfr. IJ 14, nota).

⁷ A este respecto, afirma C. G. Jung: “No se puede dejar de lado sin más a espíritus tan grandes como Confucio y Lao Tse ...; mucho menos es posible pasar por alto el hecho de que el *Yi Ching* constituyó para ambos su principal fuente de inspiración” (en IJ 36-37). Y lo mismo sostiene R. Wilhelm: “... El confucianismo y el taoísmo ... (tienen) allí sus raíces” (en IJ 59).

⁸ Cfr. Vogelmann en IJ 12.

altamente poético una visión ontológica de la mutabilidad del universo siguiendo las claves de las sucesivas imágenes del sistema de trazos. En esta ampliación posterior del texto inicial, que carecía de carga valorativa en sentido moral, confluyen interpretaciones provenientes de la filosofía taoísta y de la moral confuciana, aquí difíciles de separar, con un claro componente ético centrado en la diferencia entre el hombre noble, sabio o verdadero y el hombre vulgar, ignorante o inauténtico. Así, el vacío ético primero de los signos primitivos se rellenó en beneficio de un aterrizaje en la vida práctica.

En los sesenta y cuatro hexagramas que componen el sistema de caracteres del IJ se expresa el contraste entre un mundo primigenio de iluminación espiritual y el declive humano y social que se deriva, curiosamente, del progreso material de la civilización. La idea que subyace es la de que el hombre ha abandonado su conexión original con el Tao, con lo que ha perdido también el sentido de su existencia y ha extraviado su camino en la vida. Ese extravío redundaba en una profunda angustia ante la incertidumbre del futuro, cuya salida pasa necesariamente por la recuperación del Tao en base a una auténtica receptividad al mismo que sólo se puede efectuar mediante la práctica de la veracidad interior.

En realidad, la filosofía del IJ es la acuñación de una corriente china de pensamiento naturalista y cabalista que se remonta a las dinastías Tsin y Han y que trataba de abarcar mediante una serie de fórmulas numéricas el universo entero de lo experimentable y lo pensable. Los símbolos empleados se fueron comprimiendo paulatinamente hasta sintetizarse en dos principios dualistas, el *yin* y el *yang*, que se combinaron a su vez con la primitiva teoría de los “cinco estados de mutación”. Los primeros signos tenían que ver con respuestas de sí y no a preguntas oraculares, siendo el trazo ininterrumpido en línea recta la respuesta afirmativa y el trazo quebrado en dos la respuesta negativa. Situaciones más complejas exigieron combinaciones de signos enteros y quebrados, hasta formar con ellos los llamados “ocho trigramas”, con los que se pretendía reproducir ideográficamente todas las posibilidades de los acontecimientos del cielo y la tierra. Signos de estados cambiantes de transición, imágenes de lo que permanentemente se transforma, esos ocho trigramas eran los siguientes: lo creativo (*kien*), lo receptivo (*kun*), lo suscitativo (*chen*), lo abismal (*kan*), el aquietamiento (*gen*), lo suave (*sun*), lo adherente (*li*) y lo sereno (*dui*). A cada uno de ellos correspondía una cualidad y una imagen que iban enlazadas: la fortaleza del Cielo para lo creativo, la abnegación de la Tierra para lo receptivo, la movilidad del Trueno para lo suscitativo, la peligrosidad del Agua para lo abismal, la quietud de la Montaña para el aquietamiento, la penetración del Viento para lo suave, la luminosidad del Fuego para lo adherente y el regocijo del Lago para lo sereno.

En un estadio posterior de complejificación, las ocho imágenes trigrámicas se combinaron entre sí hasta obtener los “sesenta y cuatro hexagramas” que aparecen en el IJ, compuestos de seis trazos afirmativos o negativos, enteros o quebrados. De este modo, los cambios en las diferentes líneas o trazos de los hexagramas redundaban en distintas imágenes de los estadios de transformación. Así, por ejemplo, el signo *kun* (lo receptivo, la Tierra), compuesto de seis trazos partidos, se convierte en *fu* (el retorno, el Solsticio) cuando la línea inferior se vuelve no quebrada. Finalmente, a la ley de la mutación y a las sesenta y cuatro imágenes de los estados mutantes se agregó un texto verbal en el que se especificaba el modo concreto de actuar apropiadamente adaptándose a la situación dada en ese momento de transformación. Se introdujo con

ello una recomendación de carácter moral, partiendo de la consideración de que el hombre era, junto con el universo, coautor de su destino, dado que sus acciones intervenían e influían significativamente en el acontecer universal. Había que aprender a reconocer los gérmenes de ese acontecer para propiciarlo positivamente y sumarse al movimiento del mundo, sabiendo que, mientras los acontecimientos se encontraban en un estadio de gestación, era aún posible conducirlos hasta cierto punto y que, una vez consumados, resultaba imposible alterarlos.

En el IJ, en fin, el sabio que se conforma a las ideas o imágenes ideales de la mutabilidad cósmica “está en condiciones de intervenir de manera decisiva en el acontecer universal, y así el hombre va formando, junto con el Cielo, el mundo ultraterreno de las ideas, y la Tierra, el mundo corpóreo de la (materialidad), una tríada de potencias originales”.⁹ Por medio de esa tríada se manifiesta la reserva inagotable de la energía del Tao. Con el conocimiento de las imágenes germinales del acontecer, aprende el sabio a prever el futuro y a comprender el pasado, posibilitando en el presente su adaptación al curso natural de los acontecimientos. Así se sitúa en posición de poder decidir su actuación con libertad verdadera y de tomar cierta distancia de la inercia de lo fáctico. Puede abandonar el rumbo extraviado de un mundo que ha olvidado su Tao y configurar su vida propia en concordancia con el sentido último en el que se fundamenta todo lo que existe.¹⁰

Sobre estos antecedentes, pasemos ahora a introducir los dos textos más importantes del taoísmo, por su profunda influencia en la cultura china en general y en la versión china del budismo en particular: el ZZ y el DDJ. No olvidemos que Heidegger conoció ambas obras y que las dos influyeron también en la corriente zen del mahayana, por la que nuestro autor asimismo se interesó. La serie de ideas anteriores están detrás del largo proceso de incubación que daría lugar a los dos textos en cuestión. Centrémonos ahora en el primero de ellos, dado que, pese a lo que hasta hace poco se creía, parece ser anterior en el tiempo al segundo.

4.1.2. El *Zhuang-zhi* del maestro Zhuang¹¹

R. Pánikkar describe así la que es, a su juicio, la lección central del ZZ: “Si preguntáramos a (Zhuang-zi)¹² cuál es su enseñanza, ... clavaría su mirada en nuestros ojos y no nos diría nada – nos diría: ‘nada’”.¹³ El pensamiento del ZZ, ciertamente, es por encima de todo una exposición al tema de la nada o del vacío del Tao.

El pensamiento taoísta comparte en general, y el ZZ en particular, con el resto del pensamiento chino una serie de características comunes. Entre ellas, destaca la

⁹ Cfr. Wilhelm en IJ 69.

¹⁰ Cfr. De Bary, W. Theodore, Wing-tsit Chan y Watson, Burton (eds.): *Sources of Chinese Tradition* (Columbia University, New York, 1960); pp. 3-16.

¹¹ La versión del ZZ que empleamos en este trabajo, traducida por Preciado Idoeta, es la primera traducción directa del chino al castellano realizada hasta hoy y está basada en la reciente edición china de Chen Guying titulada *Zhuang zi jinzhu jinyi* (ed. Zhonghua).

¹² El título del ZZ coincide con el nombre de su autor chino. No obstante, la crítica moderna considera que sólo se pueden atribuir al Maestro Zhuang (entre 396 ó 365 a 290 ó 286 a.C.) los siete primeros libros de los treinta y tres de que consta la obra. El resto de la misma se fue componiendo en sucesivas capas en épocas posteriores. Está dividida en tres secciones: “libros interiores” (*nei pian*), “libros exteriores” (*wai pian*) y “libros varios” (*za pian*).

¹³ Cfr. Pánikkar en ZZ 11.

tendencia a un “suprarracionalismo” (que no irracionalismo) para el que la pura razón y los principios lógicos no son el único ni el verdadero fundamento del pensar. Éste ha de superar dialécticamente e incluso ignorar las nociones contradictorias en las que se mueve la razón, trascendiendo especialmente la dicotomía última de ser y nada. A su vez, otro punto sobresaliente en la filosofía china y del pensamiento taoísta es la consideración del hombre como un ente más de la Naturaleza, en solidaridad con los restantes entes del universo. La Naturaleza es el lugar del hombre, en una suerte de naturalismo o ecologismo integrales. Toda pretensión de dominio por parte suya o de transgresión de las leyes naturales se vuelve, por tanto, contra el hombre mismo, porque el hombre está llamado a entrar en armonía con el mundo natural. Además, el pensamiento chino posee un marcado contenido ético, hasta el punto de que la reflexión moral llega a ocupar prácticamente el lugar de la religión.¹⁴

La filosofía taoísta, cuyo máximo apogeo se produce durante el s. IV a.C. (si bien su influjo alcanza a todo el desarrollo ulterior de la filosofía china), es un pensamiento un tanto heterogéneo que posee diversas corrientes e incluye figuras de distinta procedencia, la mayoría de ellas cercanas al moralismo político del confucianismo o el legismo.¹⁵ En concreto, el taoísmo añade a la preocupación ética de las demás escuelas,

¹⁴ En verdad, en la dinastía Shang (hacia mediados del segundo milenio antes de nuestra era) existía un culto a los antepasados centrado en una suprema deidad del cielo de carácter antropomórfico (el “emperador de lo alto”), así como un culto animista a diversas divinidades de la tierra (dioses de las montañas, de los ríos, de los bosques). Pero, con el tiempo, el dios celeste se fue desantropomorfizando hasta convertirse sin más en el “cielo” (*tian*) (identificado después con la Naturaleza en su conjunto en el taoísmo, que mantuvo la correspondencia entre cielo y tierra, aunque ahora en el seno del Tao). No será hasta la dinastía Xi Zhou (circa 1100-722 a.C.) cuando surjan los primeros atisbos de pensamiento filosófico, con la doctrina del Duque de Zhou, adelanto de lo que después sería la doctrina confuciana. Para las épocas de Chun qiu (722-481 a.C.) y Zhan guo (481-221 a.C.) se asiste ya a una explosión de escuelas filosóficas, “las cien escuelas” (*bai jia*), entre las que sobresalen principalmente seis: confucianismo, legismo, moísmo, cosmologismo (o escuela del *yin-yang*), nominalismo (*ming jia*) y taoísmo. No es de extrañar que en el ZZ aparezcan numerosas referencias críticas a todas ellas, sobre todo a las tres primeras. También es de notar que en el texto “oficial” del ZZ, el que se ha ido transmitiendo hasta nosotros, se incluyen bastantes interpolaciones posteriores, la mayoría provenientes de copistas de ideología confuciana.

¹⁵ Cuatro son las corrientes ideológicas que dominan el pensamiento chino clásico desde la época de Zhan guo: confucianismo (*ru jia*), legismo (*fa jia*), moísmo (*mo jia*) y taoísmo (*dao jia*). El confucianismo representa la tradición que arranca desde los legendarios “reyes sabios” del régimen esclavista de la dinastía Xi Zhou. Su sistema ético-político se basa en el patrón de la regularidad inexorable del cielo y cristaliza en la virtud de la “benevolencia” (*ren*). El “cielo” (*tian*) representa el ámbito de las leyes que regulan el orden del universo, pero este orden celeste determina directamente el orden de lo moral. La acción humana ha de acomodarse, así, a las leyes celestes siguiendo el “mandato del cielo” (*tian ming*). Las leyes celestes se plasman en una serie de “ritos” (*li*). De hecho, la virtud de la benevolencia consiste justamente en “dominarse a sí mismo y volver a los ritos” (los ritos de la edad de oro del régimen aristocrático Xi Zhou). La sociedad debe respetar una jerarquía, dada por el cielo, de sabios superiores, estudiosos y trabajadores manuales, respectivamente. Mientras que el hombre vulgar (*xiao ren*) se mueve fundamentalmente por intereses materiales, en el sabio virtuoso (*jun zi*) prima la búsqueda de la justicia y la rectitud. La sumisión incondicional a los superiores (padres, soberanos, ancianos) se convierte en la columna del orden social. Es la virtud del *xiao* o “piedad filial”. El legismo, por su parte, busca transformar el orden social confucianista, basado en la tradición, mediante la sustitución de los ritos por la “ley” (*fa*). El valor de las virtudes confucianas se ve ahora reemplazado por la obediencia a la ley. El hombre no se encuentra ya implacablemente sometido a la voluntad del cielo. El legismo defiende, así, una especie de voluntarismo positivista para el cual el hombre es superior al cielo. De lo que se trata es de implantar el imperio universal de la ley. Por otro lado, el moísmo (que adquiere ese nombre de su fundador, Mo Di) propugna el principio del “amor universal” (*jian ai*) y la igualdad entre todos los hombres, frente a la jerarquización de la benevolencia confuciana. Confía el gobierno a los más capaces y virtuosos, con independencia de su extracción social, y condena la guerra de conquista. Manteniendo la creencia en espíritus y demonios, concibe el cielo como un dios personal que gobierna y legisla el mundo

como rasgo distintivo, un fuerte interés por la reflexión ontológica. Como sabemos, esta reflexión se centra particularmente en la noción de Tao. Desde la posición taoísta, el hombre debe seguir la ley del Tao para mantenerse en la pureza, la simplicidad y la serenidad originales que constituyen su verdadero modo de ser. El empleo de principios, categorías y distinciones lógico-rationales son, por ello, consecuencia de la pérdida del Tao originario. Distorsionan la verdadera naturaleza de las cosas y perturban la mente del hombre. Así, en la literatura taoísta, especialmente en el ZZ, las contraposiciones (verdad-falsedad, ser-nada, vida-muerte, bondad-maldad) se muestran en su carácter ilusorio y vacío, que queda disuelto con el verdadero “cultivo del Tao” (*xiu dao*). Éste último incluye una doble metodología de tipo introspectivo: la “abstinencia mental” (*xin zhai*) y la “meditación” (*zuo wang*) acerca de la vacuidad esencial del yo y el mundo. El cuerpo debe hacerse como un “trozo de leña” y la mente como la “ceniza” para unirse a la energía de cielo y tierra, que es la energía del Tao. El objetivo es siempre compartir y potenciar la “gran unidad” (*da tong*) que asiste al universo entero.¹⁶

La lucha contra el dualismo y los encorsetamientos del racionalismo se aprecia en el propio estilo literario de los escritos taoístas. Una intención provocadora, que se recrea en una aparente falta de coherencia y en la dicción críptica y esotérica, atraviesa la mayoría de sus páginas. Así se aprecia en el DDJ, donde prima el recurso a los aforismos, pero es algo singularmente notable en el ZZ. En efecto, la obra de Zhuang-zi manifiesta una patente aversión a la argumentación y al discurso técnicamente articulados y prefiere expresarse por medio de sugerentes narraciones alegóricas. El discurso no termina por cerrarse nunca en un significado unívoco, sino que queda intencionadamente abierto a una rica multiplicidad de sentidos e interpretaciones. Se intenta en todo momento escapar de la esclavitud de las palabras, consideradas como un límite que hay que trascender, porque el lenguaje mismo es uno de los mayores obstáculos para la unión con el Tao. Una vez comprendido el mensaje, mejor es olvidarse de su soporte lingüístico.

4.1.3. El “Libro de la virtud del Tao” (*Dao-de-jing*) de Lao-zi

Pánikkar sintetiza la enseñanza fundamental del DDJ¹⁷ de Lao-zi¹⁸ con la imagen de un dedo que “señala el camino” y que, una vez caminando, es preciso olvidar. Lo

y que quiere que el hombre se aplique a la práctica del amor y la justicia. El hombre es egoísta por naturaleza y responsable por sí mismo de su destino. Finalmente, el taoísmo desarrolla una filosofía y una mística en torno a la noción de Tao. El *dao* es para el taoísta lo que el *tian* para el confuciano, el *fa* para el legista y el *ai* para el moísta.

¹⁶ Cfr. De Bary, W. T., Wing-tsit C. y Watson, B. (eds.), op. cit., pp. 64-87.

¹⁷ También la edición del DDJ que utilizamos para este estudio, asimismo traducida por Preciado Idoeta, constituye la primera versión directa del chino al castellano efectuada hasta la fecha y en ella se incluyen algunas novedades a tener en cuenta. En concreto, la edición se basa en manuscritos más antiguos y fidedignos (los hallados en 1973 en las excavaciones de Ma wang dui) que los empleados hasta ahora en las diferentes traducciones occidentales disponibles. Apoyándose en ellos, se introduce una alteración en el orden de los capítulos. La ordenación de la obra en las versiones hasta ahora vigentes, también la de las ediciones alemanas que Heidegger manejó, como la de Richard Wilhelm, divide el libro de Lao-zi en dos partes: el “Libro del Camino” (*Dao jing*), al que corresponden los 37 primeros capítulos, y el “Libro de la Virtud” (*De jing*), compuesto por los 44 capítulos siguientes. El orden de la versión de Idoeta, sin embargo, respeta el de los manuscritos de Ma wang dui, por lo que es justamente el contrario: primero aparecen los 44 capítulos del *De jing* y después los 37 del *Dao jing*.

¹⁸ La identidad histórica de la figura de Lao-zi resulta problemática. Unos sostienen que se trata de una figura puramente legendaria, mientras que otros afirman que fue un personaje real. Quienes sostienen lo segundo proponen diferentes nombres. Así, Lao-zi pudo haber sido en realidad Lao Dan, contemporáneo

importante no es aquí el dedo que señala, sino hacer verdaderamente camino. El dedo que señala es el pensar del hombre y el camino por recorrer es la senda del Tao. El pensar, pues, ha de olvidarse de sí y penetrar en la vasta y oculta región del Tao.¹⁹

El DDJ²⁰ trata de expresar la relación entre “camino” y “virtud” (*dao* y *de*). La mayoría de los comentaristas enfatiza la unidad esencial de ambas nociones. Aunque la reflexión sobre el Tao posee más bien una dimensión de carácter ontológico y la reflexión sobre la virtud del Tao se desarrolla en un plano fundamentalmente ético, el Tao sólo puede experimentarse a través de su virtud. Si el Tao es lo universal, la virtud es su concreción en los entes particulares. El Tao es el todo y la virtud es la parte. El primero “engendra” y la segunda “alimenta”.²¹ La virtud hace referencia a los entes y los entes participan del Tao. Cercana a la *ousía* griega y a la *natura* tomista, la virtud taoísta es el esenciarse del Tao en los entes. Es la naturaleza particular como lo que constituye la esencia del ente. Cada ente es el ente que es de acuerdo con su virtud. Ésta no existe con independencia de las cosas concretas, sino que es lo que las sostiene e individualiza como entes particulares. El todo del Tao es la unidad indiferenciada de sus innumerables virtudes. La virtud específica de cada ente es una manifestación puntual del Tao integral.

Desde esta base, se entiende que la ética taoísta se desarrolle en el DDJ como una “ética de la virtud”, pero no de la virtud moral (*li*), cual es el caso del confucianismo, sino del *de* en cuanto que adhesión particular de la naturaleza de cada cosa y, por ende, del propio hombre al engendrar del Tao.²² Si a nivel ontológico el Tao se define como un no-ente, como una nada (*wu*) (pero no como una nada radical, sino todo lo contrario, como algo que, sin ser ente, entraña la plenitud y extrema diversidad de los entes, aunque nunca como un mero sumatorio de ellos), a nivel ético la acción moral se define como un “no-actuar” (*wu-wei*). La acción humana debe acomodarse al actuar del Tao. Pero el Tao propiamente no “actúa”. El Tao engendra los entes, aunque sin intencionalidad teleológica. El Tao es una nada de voluntad, una no-voluntad. Por eso, el sabio tampoco actúa. Alcanza el Tao haciéndose como él, uno con él y sin actuar. Prescinde de su voluntad despegándose de sus deseos y renunciando a toda lucha. Deja que las cosas discurren por sí mismas, que el Tao las mueva silenciosamente. Se esfuerza en no intervenir para no interferir en nada. En cualquier caso, el hombre se realiza de manera pasiva, porque “lo débil vence a lo fuerte”.²³ Para ello, se estima necesario cortar las ataduras con las cosas y los hombres. Esta doctrina del Tao y de su virtud propone por eso el principio de “despreciar las cosas y estimar la propia vida” (*qing wu zhong sheng*). Hay que descartar cuanto pueda interrumpir el libre transcurso del existir en la pura naturaleza. Se insiste asimismo en recuperar el punto de vista de la “inocencia original”.

de Confucio, de la era Chun qiu (770-476 a.C.); o Tai-shi Dan, de la época Zhan guo (475-221 a.C.); o incluso Li Er, de la misma época histórica que el anterior. La mayoría de los investigadores se decantan por la opinión de que el DDJ es el producto del trabajo de una escuela de pensamiento durante varios siglos de evolución y que cristalizó en la forma actual hacia mediados del s. IV a.C. Contra la opinión corriente, el DDJ sería entonces posterior al ZZ (cfr. DDJ 24-25).

¹⁹ Cfr. Pánikkar en DDJ 13.

²⁰ La obra de Lao-zi no tenía originalmente ningún título. Se conocía simplemente como el “Lao-zi”, por el nombre de su supuesto autor. Fue durante la dinastía Tang (619-907 d.C.) cuando pasó a denominarse *Dao-de-jing* (también *Tao-te-ching* o *Tao-te-king*), esto es, el “Libro (clásico) de la virtud del Tao”.

²¹ “El Tao engendra, la virtud alimenta” (DDJ 97).

²² “La gran virtud se manifiesta en seguir únicamente al Tao” (DDJ 152).

²³ Cfr. DDJ 126.

En el plano político, el taoísmo defenderá, consecuentemente, una especie de no intervencionismo. El buen gobernante es el que “gobierna sin gobernar”, atento al curso de los acontecimientos y respetando su propio transcurrir, dejando que la sociedad se ordene de manera espontánea. En general, el taoísmo primitivo propugna el “retiro del mundo” (*bi ji*) y realiza una profunda crítica de la realidad social de su época. Tras la victoria del feudalismo sobre el antiguo sistema esclavista, buen número de aristócratas en desgracia pasaron a llevar una vida retirada en medio de la naturaleza, inmersos en sus estudios. Estos “letrados escondidos” (*vin shi*) llevaban a veces su alejamiento de la sociedad de entonces a toda una mística del retiro del mundo en general. Yang Zhu, según se dice, afirmaba que “no se debe estar dispuesto a cambiar un pelo del cuerpo por todo un reino”. La actitud taoísta de rechazo radical de jerarquías, puestos y honores llegaría incluso a desembocar en una especie de anarquismo individualista.

Dentro de la historia del taoísmo, el DDJ, como obra principal del “taoísmo primitivo” de la escuela de Huang-Lao, posee unos perfiles singulares que conviene rápidamente mencionar.²⁴ En primer lugar, la perspectiva del DDJ es la de la observación de la dinámica de cambios y mutaciones en que se desenvuelve la Naturaleza del universo material y la Historia de la sociedad humana, recogiendo así la vieja tradición del IJ. Su reflexión no está centrada en las cosas y los fenómenos, sino en sus transformaciones desde el ángulo del aparecer y el desaparecer. En segundo lugar, el interés por lo contradictorio y lo mutable confiere al DDJ un particular carácter dialéctico. El suyo es un pensamiento de rasgos marcadamente sintéticos, pues se desmarca del pensamiento analítico y del principio de no-contradicción, asumiendo la contradicción como inherente a la realidad misma. Todo existe como una sucesión entrelazada de progreso y declive, generación y corrupción, felicidad y desgracia, en permanente transformación. Una trama de aseveraciones en la que juega una multiplicidad de parejas de contrarios sostiene el discurso como diferentes extensiones de una contradicción fundamental: la oposición “ser” (*you*) y “no-ser” (*wu*).²⁵ Esta contradicción de fondo, junto con las demás que de ella brotan, se condicionan mutuamente. Todas las cosas y los fenómenos del mundo son susceptibles de transformarse en su contrario. Para esta “dialéctica primitiva” (como la denomina Idoeta), el desarrollo o evolución de los seres tiende del ser a la nada y del “movimiento” (*dong*) al “reposo” (*jing*). Lo único “permanente” (*chang*), la ley inmutable que rige la mutabilidad universal, es el retorno a la quietud de la nada, al Tao. Una dialéctica circular de regreso al origen, sin *Aufhebung*, de corte gnóstico, se mueve del mundo relativo de la multiplicidad y el movimiento al mundo original de la identidad y la quietud del Tao. En tercer lugar, el DDJ concede un lugar especial a la

²⁴ El nombre de “taoísmo” (*dao jia*) aparece como tal en la época bastante posterior de la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), referido a la doctrina de la llamada “escuela de Huang-Lao”, que pretendía inspirarse en la fuente de las figuras legendarias de Huang Di (el Emperador Amarillo) y Lao Dan, personificaciones del Tao. Estas doctrinas estaban ya bastante extendidas en China en la época de Zhan guo (475-221 a.C.). En el siglo IV a.C., los seguidores de Huang-Lao, adeptos del Tao, llegaron a sobresalir en el gran centro de estudios (*xue tang*) de Ji xia, en el Estado de Qi, especie de universidad para el cultivo de los letrados a la que también acudían confucianos, discípulos de la escuela del *yin* y el *yang* inspirada en el IJ y estudiantes independientes. La escuela de Huang-Lao es el denominado “taoísmo primitivo”, en el que hay que incluir también a Yang Zhu, supuesto discípulo de los maestros Huang y Lao. El ZZ y DDJ son las dos grandes cristalizaciones de dicha escuela.

²⁵ El término chino *wu* significa el no-ser, la nada, lo que no hay o no existe. No debe confundirse con otro término de igual transcripción fonética, pero correspondiente a un ideograma diferente, que significa “cosa”, tanto en el sentido de objeto material (*Ding*) como en el de asunto o cuestión (*Sache*).

intuición interior como forma superior de conocimiento. Esta intuición se plasma como “contemplación” (*guan*) del retorno de todas las cosas al Tao y conlleva un rechazo frontal del conocimiento sensible y de la pura erudición. El propósito de la contemplación consiste en la consecución del vaciado y la quietud espirituales, en máxima sintonía con el Tao. Y, en cuarto lugar, el DDJ contiene una dimensión socio-política. Con el auge de la clase de los terratenientes, tras la caída del antiguo sistema esclavista, surgen unas nuevas normas de relación social de carácter feudal. El nuevo sistema de dominación, basado en la relación señor-vasallo, se considera un estadio histórico degenerado, en el que los hombres han dejado de seguir las disposiciones del cielo y el camino de la ley natural. Ni la anterior sociedad esclavista ni la primitiva sociedad comunal de clanes pueden ser ya restauradas. La vuelta a los ritos propugnada por el confucianismo resulta también estéril. De este modo, el taoísmo desarrollará un profundo anhelo de vuelta a las formas de vida pretéritas, del que dimanará un claro rechazo, aunque fundamentalmente pasivo, de la sociedad de su tiempo. Su renuncia a la política activa se traduce en una actitud que se atiene a “la quietud del vacío y la no intervención” (*xu ping wu wei*), pero que también desarrolla una extensa crítica y una contundente denuncia de las injusticias de la sociedad en general.²⁶

El “taoísmo posterior” de Song Jian y Yin Wen, entre otros, se mostrará más conciliador con confucianistas y moístas.²⁷ Los principios éticos fundamentales son ahora: la indulgencia con los desiguales (*bie you*), la prohibición del ataque (*jin gong*), el debilitamiento de sentimientos y deseos (*qing yu gua qian*) y la indiferencia ante las ofensas recibidas (*jian wu bu ru*). Esta forma de taoísmo profundiza también en la relación con la escuela del yin y el yang.²⁸ Se desarrolla así la doctrina de la “energía esencial” o “hálito vital” (*jing qi*), presente desde antiguo en el pensamiento chino, y, con ella, cobran vigencia los métodos higiénico-dietético-respiratorios de prolongación de la vida. Los tres principales modos de conservación de la energía *qi* se considera que son: mantener el vacío y el reposo interiores, suprimir el deseo y la reflexión, y vencer la seducción de las cosas exteriores. Se llega a identificar ontológicamente al *jing qi* con el Tao, entendiéndolo desde una postura materialista, como materia sutil, fluida y móvil. Hay un *qi* celeste, puro y ligero (de carácter *yang*), y un *qi* terrestre, impuro y pesado (de signo *yin*). Todas las cosas, incluido el hombre, están compuestas de la unión de ambos polos energéticos.²⁹

En resumen, el taoísmo es en general la corriente de pensamiento que explica el universo entero según la clave del Tao. Si sus orígenes se remontan a la época de Chun qiu (770-476 a.C.), durante la convulsa época de Zhan guo (475-221 a.C.) se bifurca en dos tendencias fundamentales, basadas en una interpretación diferente de la vacuidad (*xu wu*) que caracteriza al Tao. Así, la versión del ZZ entiende el vacío del Tao en términos “idealistas” o “metafísicos”, es decir, concibiendo el Tao como un ámbito que trasciende, en cierto sentido, el universo natural o físico. La segunda tendencia interpreta el Tao y su vacío en términos “materialistas” o “naturalistas”, haciéndolo coincidir de algún modo con la energía *qi*, como una materia en abstracto. La primera

²⁶ Cfr. De Bary, W. T., Wnig-tsit C. y Watson, B. (eds.), op. cit., pp. 50-64.

²⁷ Cfr. id., pp. 279-305.

²⁸ Cfr. id., pp. 96-99.

²⁹ El *qi* es para los chinos el elemento último del que se componen todos los seres, corpóreos o incorpóreos (cosas y hombres, dioses y espíritus). Todo lo que existe es una condensación de esa energía vital. La energía *qi* se puede fortalecer mediante diferentes técnicas y prácticas (el tai-chi-chuan chino o el aikido japonés, por ejemplo, se basan en su cultivo). Cuando el *jing qi* se agota por completo, se produce la muerte.

de las dos tendencias será la predominante en el DDJ. Por tanto, el ZZ y el DDJ representan, hasta cierto punto, dos momentos de una evolución del taoísmo hacia el idealismo. En el ZZ se afirma repetidamente que lo corpóreo nace del espíritu y el espíritu nace del Tao; lo ordenado proviene de lo inmaterial y lo luminoso de lo oscuro. En el DDJ, el Tao engendra el Uno, coincidiendo éste, según cierta lectura, con el *jing qi*. El Tao es, pues, anterior al *qi*. Así, dentro de este “giro hacia el espíritu”, el ZZ representaría un estadio anterior al DDJ. Mientras que por Tao se sigue entendiendo en el ZZ a la Naturaleza, en el DDJ aparece ya como una realidad distinta y previa a ella.³⁰

4.2. Presentación de las fuentes fundamentales del budismo mahayana³¹

De entre la inmensa bibliografía producida en la historia del budismo mahayana, hemos seleccionado aquellas obras que más directamente han influido en el budismo zen, que fue la forma de budismo que se sabe que Heidegger conoció, y que mejor juego hacen en el tema del vacío. Partimos, así pues, de las “Escrituras” (*sutras*) fundacionales del budismo mahayana. Estudiamos después la escuela madhyamika de Nagarjuna, que sirve históricamente de nexo entre el mahayana originario y el zen posterior. Terminamos con una selección de textos relevantes del zen chino y con la obra más importante para nuestro intento del zen japonés.

4.2.1. Las “Escrituras de la sabiduría perfecta” (*Prajña-paramita-sutras*)

Las sutras *Prajña-paramita* (PP) o de la “Perfección de la sabiduría” son, como acabamos de decir, los principales textos fundacionales del budismo mahayana. La tradición las hace descender directamente del propio Sakyamuni Buda, quien las habría predicado en el s. VI a.C. durante su retiro en las montañas del Noreste de la India. La literatura PP consta de unos treinta y ocho libros en sánscrito, existiendo una multitud de versiones de estas sutras, escritas en realidad entre los siglos I a.C. y V d.C. en la India, unas muy breves (en el caso extremo, hasta de una sola sílaba) y otras desafortunadamente largas (como la “Sutra de 125.000 versos” o la “Sutra de 8.000 líneas”). De entre todas ellas, las más clásicas y veneradas dentro de la tradición budista

³⁰ “El hombre a la tierra tiene por norma, la tierra al cielo por norma tiene, del cielo el Tao es la norma” (DDJ 157).

³¹ Los textos fundamentales para nuestro estudio del budismo mahayana se hallan recogidos en las siguientes publicaciones, de acuerdo con las cuales citamos:

[EZ] Escritos del budismo zen (*ch’an*) chino, en Pine, Red y Cleary, Thomas (eds.): “La esencia del zen” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000). [Textos de Bodhidharma en pp. 13-93 (ed. orig. esp.: Pine, R., “Enseñanzas zen”, Kairós, Barcelona, 1987; tit. orig.: *The Zen Teachings of Bodhidharma*) / textos de maestros *ch’an* en pp. 95-284 (ed. orig. esp.: Cleary, T., “La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos”, Kairós, Barcelona, 1989; tit. orig.: *Zen Essence*)].

[MMK] “Versos fundamentales del Camino Intermedio” de Nagarjuna, en *The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna’s “Mulamadyamakakarika”*, traducción y comentario de Jay L. Garfield (Oxford University Press, New York, 1995).

[PP] Sutras *Prajña-paramita*, en *Buddhist Wisdom. The Diamond Sutra and the Heart Sutra*, traducción y comentario de Edward Conze (Random House, New York, 2001; ed. orig.: *Buddhist Wisdom Books*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1958).

[SSM] *Sin-sin-ming* del maestro Seng-tsan, en Desjardins, Arnaud: “Zen y vedanta” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. orig.: Desjardins, A., “Zen et Vedanta”, Éd. de la Table Ronde, París, 1995).

[UJ] *Uji* (sección del *Shobogenzo*) del maestro Dogen, en Heine, S.: op. cit., *Appendix*, pp. 153-186 (ed. jap. en: Terada Toru y Mizuno Yaoko (eds.), *Nihon-shiso-taikei*, vols. 12 y 13, Iwanami Shoten, Tokio, 1970-1972; *Dogen*, vol. I, pp. 256-263).

son, sin lugar a duda, las sutras *Vajracchedika* o “Sutra del diamante” y *Hridaya* o “Sutra del corazón”, probablemente las dos del s. IV d.C., de especial influencia en el budismo tibetano y en el budismo zen, en cuyos monasterios se estudian con dedicación incluso en nuestros días. En ambas se expresa fundamentalmente la enseñanza del vacío como naturaleza última de la realidad y se recomienda la extinción total del yo en cuanto que ego autárquico.

La “perfección de la sabiduría” o “sabiduría perfecta” hace referencia a esa intuición sapiencial o sabiduría intuitiva (*prajña*) que se experimenta y cultiva en la meditación budista. En el mahayana, la *prajña* llega a expandirse hasta alcanzar lo ilimitado, que se considera lo “perfecto” (*paramita*). En particular, *paramita* significa realmente en sánscrito “ido más allá”, y se aplica aquí a aquella sabiduría, a aquel pensar, que es capaz de atravesar, ir allende o trascender toda conceptualización, limitación o frontera tanto por parte del sujeto como del objeto. Estas sutras son, en ese sentido, el acta budista de abolición del pensamiento conceptual. En igual medida, son la apología de un modo de ser y de vivir, de pensar y de actuar: la invitación a un habitar iluminado del hombre en el interior de la interdependencia vacía, esto es, no intelectualmente fundamentada, de las cosas tal y como son en sí.

Las sutras PP representan de hecho un tránsito de nivel en la evolución del pensamiento budista. La doctrina primitiva enfatizaba la impermanencia y el sufrimiento como características principales de la existencia humana y exhortaba a su eliminación. Cristalizó en la versión *hinayana* (“vehículo pequeño”) del budismo.³² Con la posterior irrupción del *mahayana* (“gran vehículo”), el budismo llega a adquirir una dimensión universal mediante un cambio de paradigma.³³ El centro de atención no es ya la existencia sufriente del hombre sino, más bien, la vacuidad universal, tanto del yo, como de los objetos del mundo y del propio mundo en su totalidad. El mahayana comporta, en ese sentido, la particular *Kehre* que se efectúa dentro del desarrollo del budismo, por medio de un pensamiento elusivo y contradictorio que gusta de provocar la perplejidad.

El modelo ético ya no lo constituye el *arhat*, el asceta elitista que se centra en la propia liberación mediante prácticas de abandono del mundo, sino el *bodhisattva*, el sabio compasivo que pospone su emancipación individual en beneficio del despertar de todos los hombres. Para el mahayana, la comprensión personal de que la naturaleza verdadera de la realidad es el “vacío” (*sunyata*), en el sentido de ausencia de sustancialidad (como la proclamada por el esencialismo realista) supone el necesario punto de inflexión para la consecución de la iluminación. La iluminación no es sino la consumación de la experiencia intuitiva de ese vacío esencial.

Según el budismo, el hombre se encuentra normalmente encapsulado en el pensamiento conceptual convencional. Esa cápsula condicionada que es el concepto genera interferencias a la hora de alcanzar una visión directa de las cualidades luminosas que son propias del mundo fenoménico. Concepto y ceguera, así, son para el mahayana lo mismo: la antítesis y el impedimento de la iluminación. Es imprescindible, por tanto, trascender el mundo representado moviéndose más allá de los conceptos (en realidad, más acá de ellos) que programan en la mente del hombre sus proyectos

³² Cfr. Radhakrishnan, Sarvepalli y Moore, Charles A. (eds.): *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton University, New Jersey, 1957); pp. 272-328.

³³ Cfr. *id.*, pp. 328-346.

existenciales y dan forma (deforman) a su identidad, emociones, percepciones y relaciones todas.

Para la enseñanza hinayana primitiva, la rigidez conceptual que atenaza al hombre se superaba enfocando el problema del sufrimiento, bajo la creencia de que la intensidad del mismo siempre termina por desmontar todas las defensas. Visto desde el mahayana, esa enseñanza contiene un carácter meramente provisional y preparatorio como propedéutica para pasar a niveles más profundos de comprensión. En las PP, de hecho, se exige una detenida “escucha” que nace, no de la lógica, sino del corazón humano. Cuando esa escucha, llevada al nivel de lo ontológico, se torna comprensión, la desesperación y los afanes del hombre quedan transformados en una alegría sin límites suscitada por el reconocimiento de la auténtica naturaleza vacía de la realidad.

La versión mahayana del budismo se centra, en efecto, en el tema del vacío. Pero la noción de vacío posee aquí una función pedagógica que apunta a la incapacidad de todo concepto para expresar con propiedad la naturaleza de lo real. La realidad está “vacía de esencia determinada”. La concepción de la esencia de las cosas no apresa su exuberante significatividad. De hecho, *sunyata* es para los pensadores mahayanas un término intercambiable con “talidad” (*tathata*). La talidad es la noción del hecho de que la realidad y las cosas y fenómenos que la componen son “así”, “tal” y como son, que son “eso”, “lo que son” en su desnudez plena de existencia luminosa.³⁴ Todo cuanto la mente puede atinadamente decir de la realidad de manera positiva es que es justo así como ella es. Este decir sólo cobra sentido, empero, cuando se tiene la experiencia de su plenitud más allá del concepto. Cuando tal experiencia se hace completa, entonces la talidad es la puerta para reconocer la interdependencia de todo lo existente, que es el verdadero centro de la experiencia mahayánica. En el plano ontológico, todos los entes se encuentran inherentemente conectados, inextricablemente unidos en el todo integral, que no admite parcelación alguna. Por eso, en el plano ético, todos son merecedores de infinito aprecio, de compasión incondicionada, que es la marca de la verdadera comprensión de su vacuidad.

La sutras “del Diamante”³⁵ y “del Corazón”,³⁶ como todas las sutras budistas, describen experiencias espirituales que sólo se revelan a la luz de una meditación persistente. Emplean, como explica Conze, “un lenguaje con terminología técnica en sánscrito utilizada por sabios budistas con una finalidad soteriológica”.³⁷ Estas sutras abordan en concreto cuestiones de la práctica de la meditación (el pensar meditativo) relativas a cómo desplazarse con el “vehículo grande” a través del camino del *bodhisattva* y a la manera en que se deben controlar los pensamientos para progresar en ese camino. La respuesta a esas cuestiones gira en torno a la propuesta de una comprensión directa de la naturaleza vacía de la realidad. El *bodhisattva* es justamente aquel que comprende esa naturaleza vacía sin temores y aprende a soportar con serenidad la falta de fundamento conceptual o esencial de la existencia.

³⁴ El término *tathata* es de difícil traducción en castellano. En inglés se vierte con las expresiones *suchness* (la condición de ser “tal” y como se es), *thatness* (el hecho de ser “eso” que se es) e *isness* (la cualidad de que algo “es” sin más lo que es y como es).

³⁵ En PP 3-73.

³⁶ En íd. 81-119.

³⁷ Cfr. Conze en PP 7-9.

El título de “Sutra del diamante” es una forma abreviada de referirse a la sutra *Vajracchedika*, que significa “el cortador de diamante” o, más literalmente, “que corta como un rayo (de diamante)”. Se trata de un texto que influyó particularmente en el budismo zen. En él, la mente de Buda aparece como mente diamantina por su fulgor y claridad, pero también por su dureza más que pétrea para abordar la realidad. La mente de Buda es el cortador de diamante que extirpa desde la raíz las dudas del pensamiento antes de que cristalicen como errores problemáticos. Las tradiciones ch’an china y zen japonesa consideran espúreo todo comentario acerca de esta sutra, pues comentar es aquí conceptualizar algo que sólo es susceptible de ser comprendido intuitivamente mediante el ojo de la sabiduría en la meditación. Ningún comentario puede expresar, pues, la “mente de diamante”.

La “Sutra del corazón”, por su lado, de fuerte influjo en el zen y en el budismo tibetano, se llama así porque en ella se sintetiza la esencia misma, el puro corazón de la sabiduría perfecta. La enseñanza se presenta aquí, no en boca de Buda, sino de Avalokiteshvara, el *bodhisattva* de la “compasión”. Es particularmente famoso, profusamente citado en la literatura budista, su *mantra* final,³⁸ que, refiriéndose a la sabiduría perfecta o trascendente, proclama: “¡Ida, ida, ida más allá, ida completamente más allá! ¡(Qué) despertar! ¡Ah!”.³⁹ Se alude así a esa trascendencia que es la marca propia de la sabiduría perfecta, esto es, al ingreso en el plano de la vacuidad allende la conciencia ordinaria, el salto ontológico por encima del arrojado en lo óntico. El camino del mahayana se muestra, de este modo, como un completo traspasar esa inclinación al concepto que limita la existencia, un ir más allá de él que se obtiene cuando se disipan los obstáculos a la meditación. La iluminación que comprende la vacuidad universal alcanza la libertad de lo que está “más allá”. Es el verdadero despertar lo que se exalta en la exclamación del comprender: “¡Ah!”. Se refleja aquí una experiencia tan inefable que en el zen se prohíbe incluso traducir el título mismo de la sutra (*Hannya-shin-gyo* en japonés), porque la profundidad de esta sabiduría trasciende todas las palabras.

Las sutras PP en general, y estas dos en concreto, poseen tanta importancia en la cultura oriental que se las ha llamado “la madre de todos los budas”. Quien capta la hondura de sus enseñanzas alcanza en ese instante la iluminación, pues la budeidad nace de la comprensión individual de la perfección de esta sabiduría que trasciende hasta atisbar la vacuidad. Entender la vacuidad de la mano de la talidad (*sunyata* y *tathata*) supone, más que un simple ejercicio intelectual, una transformación radical del sentido de la existencia que se caracteriza por su alegría, compasión y libertad y que lleva a su cumplimiento lo más íntimo del programa mahayánico. El influjo histórico de estas sutras es, por ello, crucial en la evolución de la escolástica budista de la India. Sobresale entre sus principales comentaristas la figura del gran filósofo indio Nagarjuna, iniciador de la escuela *madhyamaka* (también *madhyamaka*) o del “camino intermedio”, quien insiste de manera metódica en señalar el carácter aconceptual de la iluminación sin renunciar al valor de la vida ordinaria. De la misma fuente bebe Bodhidharma, fundador de la escuela zen.

³⁸ Un *mantra* es una expresión no convencional que transmite de una manera indirecta y alógica un sentido profundo, evocando mediante palabras una experiencia que no se apoya en un significado externo, y en la que cada sílaba posee su propia significación inherente más allá de una traducción particular.

³⁹ Cfr. PP 113.

4.2.2. Los “Versos fundamentales del camino intermedio” (*Mula-madhyamika-karika*) de Nagarjuna

La *Mula-madhyamika-karika* (MMK), es decir, los “Versos fundamentales del camino intermedio”, es tal vez la obra más importante de Nagarjuna. Este original texto filosófico, escrito en verso, en veintisiete grupos de estrofas, ha sido leído desde muchas posiciones filosóficas diferentes. Entre ellas destacan las principales escuelas del budismo zen, en la que tanto ha influido, la doctrina del budismo *theravada*, que permanecía fiel a la tradición del hinayana, o la interpretación kantiana que Murti efectuara, ya en nuestros días, de la enseñanza madhyamika. La obra entera de Nagarjuna, y ésta en particular, es un diálogo con todas las escuelas establecidas del budismo mahayana de su tiempo, que habían nacido con la asimilación y el desarrollo de la tradición que arranca de las sutras PP.⁴⁰ Además de ocupar un lugar central, con las propias sutras PP, entre los fundamentos doctrinales del budismo zen, constituye, también con ellas, uno de los pilares de la filosofía del budismo tibetano.⁴¹

Nagarjuna vivió durante el s. II d.C. en el sur de la India, escribiendo una serie de profundos tratados metafísicos y epistemológicos que se caracterizan por su agudo sentido analítico, de tendencia escéptica y dialéctica. La MMK, el más conocido de ellos, ha inspirado gran cantidad de comentarios en sánscrito, su lengua original, tibetano, chino, coreano y japonés. Las divergencias de interpretación de esta obra han marcado las diferencias entre las principales escuelas filosóficas posteriores del mahayana, así como sus disensiones internas. En particular, las dos corrientes principales de la escuela madhyamika, la escuelas *svatantrika* y *prasangika*, se dividieron justo por su distinta interpretación de este texto, considerado igualmente fundacional por los adeptos de cada una de ellas. Se trata de un escrito complicado, repleto de versos crípticos, en el que se deja sin explicitar buena parte de los argumentos, que se consideran sabidos por su uso corriente dentro de las diferentes escuelas budistas de la época. Su tema central es el vacío como *sunyata*, el término técnico que utiliza el budismo para referirse a la ausencia de existencia independiente o inherente, la inexistencia de una esencia real de las cosas. Nagarjuna analiza sistemáticamente fenómenos y procesos que parecen poseer en sí mismos el fundamento de su existencia independiente, para concluir que no pueden existir de tal modo, sin que por ello se trate de fenómenos inexistentes, sino de fenómenos sólo convencionalmente reales.

La MMK defiende, por tanto, una tesis dual: la realidad convencional de los fenómenos y su ausencia de existencia independiente. Esa tesis depende a su vez de una compleja doctrina acerca de dos verdades o dos realidades sutilmente relacionadas: una “verdad convencional” o nominal y una “verdad última”. Esta doctrina de las “dos verdades” se considera el verdadero vehículo para comprender la metafísica y la epistemología budista, sobre la base de que la doctrina realista, que postula la existencia inherente de las cosas que percibimos y concebimos, comporta un malentendido innato por el que ingenua y preteóricamente tomamos las cosas como si tuvieran una naturaleza sustancial. Este engaño radical es el origen del sufrimiento humano y del error filosófico. No obstante, el simple rechazo intelectual de la metafísica esencialista no basta para consolidar la verdadera liberación del sufrimiento, pues la deformación

⁴⁰ Cfr. Conze, Edward (ed.): *Buddhist Texts Through The Ages* (Harper & Row, New York, 1964); pp. 119-184.

⁴¹ Puech, Henri-Charles (ed.): “Las religiones en la India y en Extremo Oriente” (Siglo XXI, Madrid, 1985); pp. 184- 267.

innata de la comprensión permanece parapetada en el sentido común y el lenguaje ordinario. En esa medida, Nagarjuna critica los límites de la filosofía con una intención fundamentalmente soteriológica.

A lo largo de la MMK, Nagarjuna efectúa un análisis exhaustivo de la realidad en términos de vacío, empleando sistemáticamente el método de reducción al absurdo de todas las posturas que no llegan a la justa consideración del mismo. Cualquier afirmación positiva de una naturaleza esencial de las cosas es en el fondo incoherente, de modo que nuestras convenciones y marcos conceptuales no se pueden justificar demostrando su correspondencia con ninguna realidad independiente. Lo que tomamos por real es justamente el producto de nuestras convenciones. No es posible hablar de manera coherente de una realidad independiente de nuestras convenciones.⁴²

La crítica madhyamika del realismo, perfectamente simétrica con la del nihilismo (y por eso *madhyamika* significa el “camino intermedio” entre ambos extremos), se desarrolla desde la plena aceptación de la idea del vacío o la vacuidad de los fenómenos. Pero es necesario entender que “vacío” significa aquí “ausencia de existencia inherente o de naturaleza propia”, falta de esencia o “no-esencia” (*a-svabhava*), y no, como comúnmente entendemos, la completa inexistencia de algo. Los fenómenos están o son vacíos, no porque no existan, pues están ahí, sino porque no existen “desde su propio lado”, es decir, porque su existencia como los fenómenos que son, como objetos, depende también de nosotros, y no sólo de sí mismos ni de unas cualidades “en sí” o independientes de relación alguna. Nada de la experiencia fenoménica existe realmente con carácter independiente.

Cuando nos preguntamos por la existencia de los fenómenos, es necesario entender bien el verbo “existir”, que para el esencialismo innato significa “existir inherentemente” en cuanto que sustancia independiente con unos atributos determinados, cuando debe entenderse siempre como “existir convencionalmente”, en cuanto que término dependiente de un marco de referencia convencional. Los fenómenos no existen inherentemente, lo cual no quiere decir que sean completamente inexistentes. Si algo existe, existe nominalmente. Sus límites espacio-temporales como fenómeno particular, su identidad a lo largo del tiempo, su unidad como objeto diferenciado, son todos convencionales, relativos y relacionales. Y, si se prescinde de sus propiedades, no queda ninguna sustancia debajo. El juego de las implicaciones de esta ambigüedad propia del verbo existir se halla en la raíz misma de la doctrina madhyamika de las “dos verdades”, de la interrelación entre la realidad convencional y la realidad última.

Aparentes paradojas ligadas a esas dos verdades las resuelve Nagarjuna con la tesis del “vacío del vacío”. El análisis en términos de vacío, que se niega a determinar la naturaleza de cualquier cosa precisamente porque niega el sentido de la idea de una naturaleza o esencia de las cosas, no sólo va refutando los intentos de efectuar un análisis positivo de la realidad de los fenómenos, sino que se aplica también al vacío mismo. Al afirmar la vacuidad de todos los fenómenos, Nagarjuna es consciente del error sustancialista que supondría entender esa afirmación como la mera propuesta de sustituir el análisis positivo de las cosas por un análisis negativo que sostuviera que el vacío es su verdadera esencia. Las cosas estarían vacías, pero seguirían teniendo una esencia, que sería “el vacío”. Contra esa suerte de esencialismo del vacío, Nagarjuna

⁴² Cfr. MMK 88-89.

defiende que “la vacuidad misma está vacía”. La vacuidad no es un vacío que existe por sí mismo y que se mantiene por detrás del mundo de las apariencias o de la realidad convencional como una esencia sustancial estable. La vacuidad es, en cambio, una simple característica de la realidad convencional. La única verdad última es la de que no existe ninguna verdad última, y por eso la realidad última no es sino el vacío.

Así pues, operando filosóficamente siempre dentro del marco del pensamiento budista, Nagarjuna intenta explicar las doctrinas primitivas tradicionales desde el contexto y las posiciones del mahayana. Aunque elaboró en clave de vacío la interpretación de las principales concepciones soteriológicas del hinayana, como las cuatro nobles verdades, el nirvana o la budeidad, esa reinterpretación se orienta siempre hacia la aclaración de la doctrina de la “cooriginación interdependiente” (*pratitya-samutpada*), de importancia capital para la ontología budista. El hecho de que todas las cosas se generen entre sí de manera dependiente, que cada una de ellas dependa de todas las demás para generarse, se considera el verdadero y único nexo entre los fenómenos, por el que unos sucesos dependen de otros y los entes compuestos dependen de sus partes. La naturaleza de esa dependencia mutua de todo lo existente es el tema central de debate entre las escuelas budistas. La respuesta de Nagarjuna a este problema guarda una estrecha relación con su comprensión del vacío y de la relación entre el *samsara* o existencia cíclica y el nirvana, que constituyen el auténtico hilo argumental de la MMK.

Nagarjuna estructura la MMK en cuatro secciones, las dos primeras dedicadas al análisis de la realidad óptica, que es descubierta en su vacío, y las dos segundas centradas en la demostración del vacío desde el plano ontológico. Tomando como base la división en capítulos que introdujo en el texto Candrakirti, la primera sección (estrofas 1-7) analiza los fenómenos externos, examinando sucesivamente las condiciones, el movimiento, los sentidos, los agregados, los elementos, el deseo y lo condicionado, esto es, los distintos constituyentes de la experiencia fenoménica. Todos éstos son constructos teóricos fundamentales de la ontología budista, implicados en la doctrina de la originación codependiente o en su visión del cambio y la impermanencia, de la percepción y los componentes del yo, de la relación sustancia-atributo o de los elementos constitutivos del universo. La sección segunda (8-13) revierte el análisis al sujeto de la experiencia, examinando el agente que actúa, el sujeto que conoce, sus límites iniciales y finales, el sufrimiento y los fenómenos compuestos. Se trata de un análisis de la naturaleza del yo y de la experiencia subjetiva. La tercera (14-21) analiza la realidad convencional del *samsara*, examinando las conexiones, la esencia, la dependencia, los frutos de la acción, el yo y los entes, el tiempo, las combinaciones y la generación y la destrucción. Lo que se analiza aquí es la conexión entre experiencia objetiva y subjetiva, el mundo externo desde la relación del yo con los objetos. Finalmente, la cuarta sección (22-27) analiza la verdad última del nirvana, examinando la budeidad, los errores, las cuatro nobles verdades, el nirvana, las doce cadenas de la atadura al *samsara* y las concepciones filosóficas. Se enfoca específicamente el vacío para estudiar la relación entre lo convencional y lo último y entre el *samsara* y el nirvana. Toda la argumentación desemboca en la doctrina de la “vacuidad del vacío”, para la que se dan dos pasos principales: el argumento de que todos los fenómenos están vacíos y el de que su vacuidad también está vacía.

A lo largo de la obra, unos capítulos consideran el tipo de fenómenos que otras escuelas filosóficas proponen como fenómenos con existencia inherente, es decir, con relativa independencia del resto de condiciones del todo cooriginario. Otros capítulos

parten de críticas de adversarios, centradas en la acusación de que la afirmación nagajuniana del vacío niega la realidad o la actualidad de los fenómenos, por lo que supone en el fondo una caída en el vacío absoluto o en la nulidad total. En el primer caso, la réplica de Nagarjuna es normalmente una demostración de que el fenómeno propuesto no puede tener existencia inherente, y por eso está vacío. En el segundo, suele apoyarse en la idea de que los fenómenos, de los que se le acusa que quedan completamente negados por él, existen de hecho, si bien con una existencia convencional que supone una no-existencia en sentido último. La conclusión en uno y otro caso es que las propuestas de fenómenos con existencia inherente sólo se pueden explicar, siendo esos fenómenos tal y como son, si son fenómenos vacíos o con existencia convencional.

El texto arranca directamente con el análisis de la interdependencia originaria o cooriginación interdependiente. Al examinar en el Cap. 1 la causación, Nagarjuna demuestra que tanto las condiciones de la causación mutua como las relaciones entre los fenómenos dependientes con aquello de lo que dependen han de ser necesariamente vacías. Ante la réplica del adversario de que incluso unas condiciones reales pero convencionales de la cooriginación exigen la existencia inherente del cambio o la impermanencia, Nagarjuna demostrará, en el Cap. 2, la vacuidad de ambos. Hasta el Cap. 21, el argumento de desarrolla en una cascada de réplicas y contrarréplicas entre Nagarjuna y adversarios que encarnan las posturas de las otras escuelas. Nagarjuna irá sucesivamente demostrando el vacío de diferentes clases de fenómenos, desde las cualidades externas perceptibles y los procesos psicológicos hasta las supuestas sustancias y atributos y las relaciones entre ellos. Los últimos seis capítulos (del 22 al 27) trasponen los resultados de los paulatinos análisis particulares en una teoría general de la naturaleza del vacío, de la realidad última, de la liberación en el nirvana y de la relación entre la vacuidad y la dependencia cooriginante.

Los Caps. 24 y 25, que tratan respectivamente de la vacuidad de las cuatro nobles verdades y del samsara y el nirvana, contienen el nudo central de la argumentación. Especialmente comentado en la literatura budista, hasta el punto de que sus distintas interpretaciones han supuesto los fundamentos de sus principales escuelas, es la estrofa 18 del primero de ellos, donde se lee: “Todo lo dependientemente cooriginado se explica como vacío. Esto, que es una designación dependiente, es en sí mismo el camino intermedio”.⁴³ Se afirma así que tanto el vacío, o verdad última, como lo dependientemente originado, que son todos los fenómenos, y la convención verbal, o verdad nominal, son fundamentalmente idénticos. Entender esta triple relación de identidad es en sí mismo encontrar el *madhyamika* que conduce realmente hacia el nirvana. En una primera mirada, puede parecer que esta dialéctica negativa, con su doctrina de que todos los fenómenos, con el yo y sus objetos, son vacíos y de que el mundo cotidiano en general no es existente en sentido último, sostiene que no existe realmente nada más que un vacío informe. Una lectura más profunda, sin embargo, deja ver que, según Nagarjuna, lo convencional se recobra entero en el vacío, según veremos. Contra las lecturas nihilistas del pensamiento de Nagarjuna, generalmente elaboradas desde posiciones realistas, sólo en el interior de la vacuidad se puede recuperar genuinamente la actualidad o realidad del mundo fenoménico en su integridad.

⁴³ Cfr. MMK 69.

4.2.3. Textos selectos del budismo zen

El budismo zen es una de las corrientes principales del budismo mahayana. Se caracteriza, entre otras cosas, por sintetizar de manera original diferentes desarrollos de la espiritualidad y la filosofía orientales. De un lado, está el influjo del yoga indio, con sus sofisticadas técnicas de meditación y su insistencia en poner fin al pensamiento conceptual, tal y como se aprecia en la obra de su fundador Patañjali y del gran comentarista Samkara. De otro, está la influencia del taoísmo chino, con su énfasis en el vacío del Tao y en la doctrina del no-actuar, según las enseñanzas de Lao-zi y Zhuang-zi. Además, obviamente, está la tradición budista de las sutras *Prajña-paramita* y de sus comentaristas, con la escuela madhyamika de Nagarjuna a la cabeza, que tanto profundizan en la doctrina de la vacuidad.⁴⁴ Esa triple conexión entre budismo mahayana, taoísmo y yoga, en el contexto del modo de pensar de la cultura china, es lo que dará lugar a la escuela budista del *ch'an* (“meditación”, *dhyana* en sánscrito). Su trasposición y adaptación a la cultura japonesa será el llamado budismo *zen*.⁴⁵

Nuestra mirada al zen se detendrá en tres momentos fundamentales. El budismo *ch'an* o zen fue supuestamente introducido en China por el maestro indio Bodhidharma. Para una comprensión de esta escuela según los objetivos de nuestra investigación, por tanto, parece necesario concentrarse en el estudio de los textos atribuidos a su fundador: la “Meditación sobre los cuatro actos”, el “Tratado sobre el linaje de la fe”, el “Sermón del despertar” y el “Sermón de la contemplación de la mente”. En un segundo paso, vendrá bien lanzar brevemente la mirada a los escritos conservados de los principales maestros chinos, desde Mazu a Yuansou (EZ).⁴⁶ Por su particular impacto en Japón, además, conviene incluir aquí el *Sin-sin-ming* (“El sello de la fe” o “La fe del corazón”, *Shin-jin-mei* en japonés) (SSM) del maestro chino Seng-tsan, tercer patriarca, tras Bodhidharma y Hui-k'ó, del budismo zen. Dentro de las escuelas niponas, finalmente, nos centraremos de manera exclusiva en la figura del maestro Dogen, tanto por su importancia en el pensamiento japonés como por el hecho de ser, hoy por hoy, el autor zen más estudiado en su comparación con la filosofía de Heidegger. Para nuestro propósito, nos interesa sobre todo el texto titulado *Uji* (“Tiempo-ser”) (UJ), incluido en su monumental obra *Shobogenzo*.

La experiencia zen se remonta, según la tradición, a los primeros días del budismo. El zen se presenta a sí mismo como el legítimo heredero de la iluminación de Buda. A Bodhidharma se le considera el octavo patriarca del linaje de Buda y el primero de la escuela zen, y sus posteriores patriarcas asumirán el papel de portadores de la verdadera iluminación de Buda y transmisores del Dharma. Es famosa la leyenda de que Brahma le ofreció una flor a Buda y le pidió que predicara el Dharma. Más tarde, Buda levantó la flor ante sus discípulos y guardó silencio. Todos ellos quedaron confundidos, excepto uno, que sonrió. Con la iluminación de éste, apostilla la leyenda, nació el zen. En el zen, la iluminación se transmite “con una flor, con una roca, con un grito”.⁴⁷ No es algo que

⁴⁴ Cfr. De Bary, W. T., Wing-tsit C. y Watson, B., op. cit., pp. 306-408.

⁴⁵ El término *zen* no es más que la manera japonesa de pronunciar el término chino *ch'an*, que a su vez es la manera china de pronunciar el término sánscrito *dhyana*. Por haberse hecho más conocido en Occidente el primero que el segundo, usaremos aquí la expresión “zen” para referirnos tanto a la versión china como a la japonesa de la escuela mahayana de la “meditación”.

⁴⁶ Los escritos de Bodhidharma y una estupenda selección de los de sus continuadores chinos se encuentran en el volumen EZ.

⁴⁷ Cfr. EZ 23.

se pueda aprender en los libros. El fundador del zen, Bodhidharma, presenta un zen desnudo, caracterizado por su espontaneidad y desapego, en el que el camino es una búsqueda de la “huella de la mente”. Como dice en el “Tratado sobre el linaje de la fe”, “el camino es el zen”.⁴⁸

La esencia del zen es la libertad, y su objetivo, liberar las potencialidades de la mente. Esa libertad se encuentra plenamente inmersa en el mundo y se puede hacer efectiva directa y naturalmente en medio de las ocupaciones cotidianas. Así lo define el maestro Ying-an: “El zen vivo es el atajo más directo para alcanzar la iluminación sin realizar esfuerzo alguno dondequiera que te encuentres”.⁴⁹ Aunque la libertad del zen se manifiesta en el mundo, no pertenece a él, en el sentido de que no puede ser impuesta desde condicionamientos exteriores, como los que provienen de contextos sociales y políticos. Es una libertad que brota exclusivamente de las profundidades de la naturaleza humana y que se logra mediante una percepción y comprensión especiales que son capaces de penetrar en la raíz misma de la experiencia y de la existencia. El ojo de esta comprensión integral (el “tercer ojo”) es capaz de iluminar la realidad entera en lo particular concreto. Es también experiencia de la temporalidad, la comprensión de la impermanencia desde la apertura del instante. Esta nueva manera de percibir y comprender la realidad, además, despoja la mente de las limitaciones arbitrarias de la existencia condicionada y despierta en la conciencia potencialidades que estaban latentes en la vida ordinaria. La libertad de la iluminación zen se representa como una “flor de loto”. El loto hunde sus raíces en el lodo para florecer sobre la superficie de las aguas. Del lodo del samsara, a través de las aguas de la purificación, brota la flor del nirvana.

La mente ha de purificarse de las sucesivas capas acumuladas desde el principio de los tiempos hasta descubrir su “propia naturaleza”, que es una naturaleza vacía. Es la imagen del “descascarar la cebolla”. La iluminación (*bodhi*) no pertenece al reino de los atributos manifiestos externos, sino al mundo de la sabiduría sagrada que mora en el interior. Ésa es la “verdadera naturaleza” propia, esencialmente vacía y vacía de esencia. La sabiduría sagrada es el vacío del yo y de los objetos externos. Es la liberación de la atadura al mundo y del sufrimiento derivado de ella. Una vez desatado el “nudo”, desaparecen los obstáculos para la percepción integral de la realidad. Esta nueva percepción capacita para mantener el equilibrio y la libertad en todas las circunstancias, iluminando la vida cotidiana. Se trata, pues, de una perfecta “espontaneidad”. Como la verdadera naturaleza es vacía, nada hay que pueda añadirse a su percepción ni nada hay tampoco a lo que aferrarse. Una vez comprendida la naturaleza vacía del yo y del mundo, es posible “responder a lo correcto y lo erróneo sin aferrarse a ello, ... vivir en medio de las pasiones sin identificarse con ellas, ... ver sin ver, ... oír sin oír, ... actuar sin actuar y buscar sin buscar”.⁵⁰

El zen “busca” liberar la mente del hechizo de sus propias creaciones. Para los maestros zen, la autenticidad espiritual no se fundamenta en la tradición ni en la convencionalidad, sino, como acabamos de ver, en la libertad. Por eso se llama al zen la “ciencia de la libertad”.⁵¹ La opresión, ya sea interna o externa, encuentra su verdadero origen en la mente. Pero también es la mente el fundamento de la iluminación, a

⁴⁸ Cfr. EZ 27.

⁴⁹ Cfr. EZ 97.

⁵⁰ Cfr. EZ 97-98.

⁵¹ Cfr. EZ 223.

condición de que supere los temores y preocupaciones cotidianos.⁵² El hombre se encuentra atrapado en su propia red de ideas, palabras y acciones, con frecuencia dependientes de actitudes mentales socializadas. Este tipo de esclavitud es lo que el zen llama “atarse sin cuerda” y consiste en una confusión fundamental, la “confusión del señor con el sirviente (o del invitado con el anfitrión)”, por la que la mente se extravía en sus propios pensamientos.⁵³

El zen, y el budismo en general, sostiene que no es posible alcanzar una objetividad absoluta. Aun así, afirma la posibilidad de ejercitar un discernimiento crítico de los límites de la relación entre subjetividad y objetividad como condición de la liberación. Todo lo que moviliza al hombre puede impedirle también satisfacer sus necesidades más auténticas. No es que los objetos constituyan un obstáculo en sí mismos, sino que el hombre se relaciona de manera problemática con los objetos a causa de su propensión a entender el mundo por medio de la representación conceptual, que escinde al hombre del mundo. Separado del mundo, el hombre sobrevalora sus hábitos y rutinas y desarrolla el deseo de obtener resultados inmediatos y evidentes para sus proyectos. Quien aspira a la iluminación ha de sacrificar todo sentimentalismo y mantenerse al margen del cálculo de resultados y de ideales inducidos. Eso es lo que el zen llama la “gran muerte”, la purificación de la mente mediante la cual se accede a la contemplación imparcial o impersonal de la realidad sin el lastre de las ilusiones del pasado.⁵⁴

La mente purificada es consciente de la coexistencia e interdependencia de todos los fenómenos del universo, incluidos los relativos al hombre, así como de la fluidez absoluta de los acontecimientos. Es lo que se aprecia, por ejemplo, en la sutra *Avatamsaka* o del “Ornamento floral”, que daría lugar a la escuela china Hua-yen (Kegon en Japón), también conocida como “escuela de la totalidad”, y que sería muy estimada por el budismo zen: nada posee una existencia separada, sino que todo lo que existe lo hace como parte de una totalidad armoniosa e interrelacionada que abarca a todos los seres del universo y en cuyo interior cada elemento refleja la existencia de los demás. Una vez purificada la mente y comprendida la interdependencia y fluidez de lo real, es posible perfeccionar la meditación regresando al mundo para practicar en él cuanto beneficie de algún modo a los seres que lo pueblan. Actividades como la literatura, la enseñanza o la medicina, el cultivo de las matemáticas y las ciencias naturales, la horticultura y la ingeniería, las artes escénicas y la psicología, entre otras, fueron impulsadas con decisión por las distintas escuelas zen.

El zen coloca al hombre, tanto individual como colectivamente, frente a los problemas de la mente y del yo, cortando la huida hacia soluciones nihilistas, quietistas o activistas. Existe un camino hacia la liberación, y el primer paso consiste en determinar el origen de la opresión, para seguidamente concentrarse en la integración de la doctrina del Dharma en la vida cotidiana. Se trata, pues, de un proceso circular en dos momentos. Primero, es necesario formular adecuadamente los problemas si se quiere dar con la respuesta oportuna: “La respuesta está en la misma pregunta”. Pero, en segundo lugar, no basta con un conocimiento puramente intelectual de la respuesta, sino que el conocimiento se ha de aplicar a la vida: “La pregunta está en la respuesta”.⁵⁵ El

⁵² Cfr. EZ 224-225.

⁵³ Cfr. EZ 225.

⁵⁴ Cfr. EZ 228.

⁵⁵ Cfr. EZ 231-232.

tema de la copertenencia de pregunta y respuesta en el problema de la mente aparecía ya, por cierto, en el *Dhammapada*, la recopilación canónica más antigua de enseñanzas atribuidas a Buda.⁵⁶ El mismo tema se recoge también en la sutra *Avatamsaka*, donde la mente aparece como dotada de la capacidad de crear los mundos más diversos y se alude a la ignorancia como raíz de la esclavitud.⁵⁷

El zen distingue entre las manifestaciones socioculturales de la religión y la comprensión última de la verdad zénica. Para eso utiliza el “sistema de la conciencia”, método atribuido al fundador Bodhidharma en el que se dejan a un lado la particularidades culturales o históricas y se apunta directamente a la esencia misma de la mente. Según esta doctrina, los fenómenos están dotados de una triple naturaleza: imaginaria, relativa y absoluta. El zen debe aplicarse a la comprensión de esas tres naturalezas en sus mutuas relaciones. La “naturaleza imaginaria” corresponde a la representación subjetiva con la que el hombre concibe los fenómenos, que depende de sus hábitos y de su historia personal y cultural. La “naturaleza relativa” es la que se deriva del hecho de que todos los fenómenos son interdependientes y de que tras su interacción continua hay una realidad subyacente que se encuentra más allá del alcance del hombre, por lo que cualquier interpretación no es sino una imagen mental superpuesta sobre la cosa en sí. La “naturaleza absoluta” coincide con la carencia de realidad esencial de los fenómenos, con su vacío, debido a la irrealidad última de la naturaleza imaginaria de las cosas y a la falta de correspondencia entre su naturaleza relativa e imaginaria.⁵⁸ De acuerdo con el sistema de la conciencia, así pues, el pensamiento y los sentidos ordinarios no sirven para experimentar la realidad absoluta. Sin embargo, es un error considerar que el objetivo del zen es el de abandonar la realidad imaginaria para fundirse con la realidad última de la naturaleza absoluta. De hecho, la realidad imaginaria presente forma parte de las diferentes dimensiones de la realidad relativa futura. Más aún, la consecución de la realidad absoluta o última no supone la anulación de la naturaleza imaginaria, sino la capacitación para disfrutar de la libertad necesaria a fin de transformarla deliberadamente y desvincularla de sus hábitos mecánicos.

Esta visión acepta la “doctrina de la mente única” (o de “sólo conciencia”), que, inspirándose en la sutra *Sandhinirmocana*, sostiene que para captar la realidad absoluta es imprescindible desidentificarse de la realidad imaginaria. A eso apunta el zen con sus enseñanzas de la “no-mente” o de la “detención del pensamiento”, que pretenden experimentar lo absoluto renunciando a la imagen forjada del mundo. Pero, en el zen, poner la mente en blanco no permite por sí mismo superar en modo alguno el mundo imaginario, sino más bien añadir una nueva ficción. Hay que “cruzar a la otra orilla”, la de lo absoluto, para comprender el origen de todo y “retornar a esta orilla” de lo relativo para actuar. Sólo la práctica en ese doble tránsito permitirá que el conocimiento directo de la realidad absoluta reemplace a la meditación como medio de orientación de las

⁵⁶ “Todo lo que somos es el resultado de nuestros pensamientos, se funda en nuestros pensamientos y está formado por nuestros pensamientos. Si un hombre actúa o habla con una mente impura, el sufrimiento le seguirá. ... Si ... actúa o habla con una mente pura, la felicidad irá tras él” (citado en EZ 232).

⁵⁷ “Los ... ignorantes siembran las semillas de sus vidas posteriores porque su mente, sumida en la oscuridad de la ignorancia, se halla adormecida por la opiniones erróneas y envanecida por la arrogancia; porque su mente, arrastrada por la conceptualización y las fijaciones mentales originadas por el deseo, cae en la trampa de la codicia; porque su mente ... se forja falsas esperanzas ... y hace ... que la conciencia y todas las facultades intelectuales cabalguen a lomos del apego, el rechazo y la ignorancia” (citado en EZ 233).

⁵⁸ Cfr. EZ 236-237.

relaciones con la realidad imaginaria. El avance en esa práctica redundará en una percepción más amplia de la realidad relativa presente, en una mayor capacidad de reconstrucción eficaz de la realidad imaginaria y en el mejoramiento de las expectativas relativas a la realidad relativa futura. Este doble proceso es el que la escuela Hua-yen o “del ornamento floral” denomina “retornar los objetos a la mente y realizar la verdadera vacuidad” (es decir, comprender que todas las imágenes son de naturaleza mental y que esa naturaleza mental es una naturaleza ficticia) “y proyectar los objetos desde la mente y actualizar el ser sutil” (esto es, trabajar con imágenes constructivas útiles y materializar el pensamiento en la acción).⁵⁹

La sutra *Sandhinirmocana* hace ver cómo el hombre ignorante sólo es capaz de experimentar el pensamiento y la conceptualización, cuando la verdad última realmente trasciende todos los objetos sobre los que versan los anteriores, añadiendo que la verdad última “carece de forma”.⁶⁰ Por eso, la cognición ordinaria no permite comprender ni realizar el zen. Los hábitos mentales corrientes inhiben el despertar de esa percepción sutil y de ese conocimiento sin forma que son tan característicos de la iluminación zénica. Quienes se aferran a los objetos no pueden experimentar “la maravillosa dicha del desapego y la desidentificación interna respecto de los datos sensoriales”. Quienes se apegan a las palabras no pueden experimentar “la felicidad del silencio y el sosiego internos”. Quienes se adhieren a las apariencias del mundo no pueden experimentar “el nirvana final”, donde se pone fin a todos los signos y a toda cosificación.⁶¹

La ignorancia consiste en aferrarse obstinadamente a las convenciones, puntos de vista y opiniones ordinarias que provienen del apego a uno mismo. Al identificarse con sus pensamientos, el hombre queda reducido, pues deja de considerar la verdad que está más allá del pensamiento y la conceptualización. Por eso, a diferencia del conocimiento ordinario, el conocimiento zen se mueve en la distinción y relación entre el principio absoluto y el principio relativo del sistema de la conciencia.⁶² Ése es el sentido de determinadas consignas zen, como en este aforismo: “Arrójate a un acantilado, muere completamente y, luego, retorna a la vida. Después de eso nada podrá confundirte”.⁶³ El conocimiento de lo absoluto permite trascender las ilusiones y sentimientos subjetivos en los ámbitos de la realidad imaginaria y relativa. El principio relativo, por su parte, hace que la actividad iluminada incluya “todo lo que beneficia a las criaturas”. La realización zen se traduce, pues, en un equilibrio entre verdad absoluta y relativa, equidistante de los extremos del dogmatismo y la indiferencia. Así lo ilustra la siguiente fábula: “En cierta ocasión preguntaron a dos maestros sobre lo que uno debe hacer en la vida cotidiana. El primero respondió: “La vida cotidiana no debe preocuparte, lo único

⁵⁹ Cfr. EZ 238-239.

⁶⁰ “Esta verdad última carece de forma, mientras que el pensamiento y la conceptualización sólo pueden operar en la esfera de las formas. ... No puede ser expresada mediante palabras, mientras que el pensamiento y la conceptualización operan tan sólo en el reino de las palabras. ... Carece de representación, mientras que el pensamiento y la conceptualización sólo operan en el reino de lo representable. ... Acaba con toda controversia, mientras que el pensamiento y la conceptualización sólo operan en la esfera de la dialéctica” (citado en EZ 239-240).

⁶¹ Cfr. EZ 240-241.

⁶² En el marco de la filosofía oriental, es necesario descargar en todo este estudio a los términos “relativo” y “absoluto” (como también “condicionado” e “incondicionado”, entre otros) de sus connotaciones metafísicas y dualistas occidentales. Aquí los usamos siguiendo a los comentaristas y en un sentido laxo y metafórico.

⁶³ Citado en EZ 241-242.

que importa es que tu comprensión sea verdadera''. El otro, en cambio, contestó: `` (La vida cotidiana) es lo único que debes tener presente '' ''⁶⁴

Además, un objetivo fundamental del zen es el de facilitar la transición entre los tres niveles de la realidad, el imaginario, el relativo y el absoluto. El sistema de la conciencia emplea para ello la diferencia entre los “seis aspectos burdos y tres aspectos sutiles” de la representación consciente. Los tres aspectos “sutiles” son la conciencia ignorante condicionada, cuya excitación da lugar a la subjetividad, que a su vez produce la objetivación del estado subjetivo de excitación anterior, marcando el vínculo imperceptible que se desliza de la realidad imaginaria a la relativa. Esta subjetividad objetivada depende de los seis aspectos “burdos” de la conciencia, que son: la cognición de las características de las construcciones mentales proyectadas para definir el mundo, la continuidad o repetición de tales construcciones, la identificación con las apariencias particulares así concebidas, el proceso de etiquetado de esas apariencias, las acciones basadas en semejantes ideas y actitudes y, finalmente, el sufrimiento derivado de la dependencia de los malos hábitos mentales y comportamentales. El zen propone diversas técnicas para interrumpir el círculo vicioso de la condicionalidad burda y sutil rompiendo determinados eslabones estratégicos de la cadena condicionada.⁶⁵

Desde el punto de vista histórico, por otra parte, se afirma que el budismo zen fue fundado por Bodhidharma. Nacido hacia el 440 d.C. en el sur de la India, brahmán por nacimiento, Bodhidharma se convirtió pronto al budismo. Alrededor del 475 llegó a China, después de una travesía marítima de tres años, en una época en la que el budismo indio original ya había adquirido en el país celeste unos caracteres propios al adaptarse al modo de pensar chino y al contactar con el confucianismo, el taoísmo y las demás escuelas tradicionales del pensamiento chino. Con el país dividido, en el norte reinaba la dinastía Wei y en el sur la dinastía Liu Sung. Esa división dejaba también su huella en el propio budismo chino, de manera que en el norte, donde existía una férrea estructura militar, el budismo imperante era de tendencia más bien meditativa y mágica, mientras que en el sur, más intelectual, se prefería la discusión filosófica y la comprensión intuitiva de principios fundamentales. El budismo se hallaba relativamente extendido entre el pueblo en el norte, en tanto que en el sur del país se confinaba en los círculos de la élite culta de la sociedad.

Después de aprender chino, Bodhidharma visitó, según la tradición, al emperador de la dinastía meridional, quien le preguntó por la doctrina budista acerca de los méritos que se derivan de la realización de obras piadosas, a lo que Bodhidharma respondió con una exposición general de la doctrina mahayana sobre el vacío que el emperador no comprendió. Tras dirigirse al reino del norte, se instaló en el templo de Shaolin, situado en el monte Sung, en cuya cima se dice que pasó nueve años meditando dentro de una cueva frente a una pared de piedra. Durante su estancia en el monasterio, instruyó a sus discípulos en las prácticas del yoga, que conocía bien desde su juventud en la India. Con él aprendieron, entre otros, Sheng-fu, Tao-yu y Hui-k'ó. A éste último entregó su manto y cuenco, símbolos de su patriarcado como maestro del Dharma, poco antes de morir en el año 528.

Bodhidharma, contra quienes veían en la meditación una técnica de purificación mental o una mera etapa del camino hacia la liberación o la budeidad, insiste en la

⁶⁴ Cfr. EZ 242.

⁶⁵ Cfr. EZ 242-343.

identificación entre meditación y budeidad y entre budeidad y mente ordinaria, con un decidido aterrizaje en la vida práctica.⁶⁶ Por eso, su visión de la meditación no es la del puro “cojín de la meditación” hinayana, sino la mahayana “espada de la sabiduría”. Es en la vida diaria donde se alcanza la iluminación, a condición de superar las preocupaciones concentrándose en el perfeccionamiento de las diversas actividades. Como señala R. Pine, además, lo cotidiano se convierte con Bodhidharma en el espacio natural de la liberación y el adoctrinamiento deja paso a la perplejidad.⁶⁷ Se dice, además, que Bodhidharma instauró en zen en China basándose exclusivamente en el “sistema de la conciencia”, sin llegar a recurrir nunca a ningún tipo de estructura organizativa.

La siguiente figura sobresaliente de la historia del zen, tras Bodhidharma, fue Hui-k’o, quien enfatizó la primacía de la mente sobre la materia, introdujo el ejercicio de la “búsqueda de la mente original” y empleó la inmersión en ambientes bulliciosos para verificar el grado de equilibrio mental alcanzado mediante la meditación zen, recomendando la práctica meditativa y la “enseñanza sin forma” del zen en el interior de las actividades de la vida cotidiana. Experto en técnicas de curación, sanó a numerosos pacientes, entre ellos a su sucesor en el patriarcado zen, Seng-tsan. Igual que su maestro Bodhidharma, con quien compartía su crítica a la religión y al ritualismo predominantes, fue perseguido por monjes budistas de otras escuelas rivales hasta morir asesinado.

Seng-tsan es el autor del *Sing-sing-ming* (SSM), uno de los escritos más populares de la literatura zen. El SSM es una breve guía para la meditación cuyo tema de fondo es el equilibrio mental y la estabilidad existencial. Seng-tsan se esfuerza por presentar en este manifiesto fundamental del ch’an, como bien aprecia A. Desjardins, una visión no-dualista de la realidad (la “no-dualidad”) que guarda grandes similitudes con la tradición vedanta del hinduismo clásico, la escuela de Samkara.⁶⁸ Este texto alcanzó una fuerte recepción en Japón, por lo que nosotros lo estudiaremos con cierto detenimiento de cara al engarce del zen chino con la filosofía de Dogen.

El sucesor de Seng-tsan en el linaje zen fue Daoxin, el primero en fundar una comunidad de practicantes y estudiosos del zen, quien introdujo criterios estrictos para la elección de nuevos maestros basándose en la imposibilidad de enseñar el zen sin haber alcanzado antes una claridad mental plena. Su discípulo y sucesor, Hongren, por su lado, estaba vinculado directamente a la doctrina de la “sabiduría trascendente o perfecta” de las sutras PP, de donde aprendió a discernir de manera precisa entre mente y estados mentales y entre esencia de la religión y sentimentalismo religioso. Hongren desarrolló técnicas para la preservación de la “esencia verdadera de la mente”. A partir de él, el influjo de las ideas PP se hizo tan fuerte en el zen que se ha llegado a considerar a éste un desarrollo particular de la doctrina expresada en dichas sutras.

Con Huineng, uno de los maestros de mayor influencia en la historia del zen, heredero de Hongren en la transmisión del patriarcado, se inicia en el s. VIII d.C. lo que pronto sería la corriente principal de esta escuela. Leñador analfabeto, alcanzó la iluminación súbita cuando escuchaba una predicación de la doctrina PP. Perseguido

⁶⁶ “Ver tu naturaleza es zen. ... No pensar en nada es zen. ... Todo lo que haces es zen” (EZ 22).

⁶⁷ “En lugar de decir a sus discípulos que purifiquen la mente, les señala paredes de roca, movimientos de tigres y grullas, un junco flotando..., una solitaria sandalia ..., para cortar sus mentes, libres de reglas, trances y escrituras” (Pine en id.).

⁶⁸ Cfr. Desjardins en SSM 19.

también por otros monjes, se refugió en las montañas durante quince años, de donde bajó finalmente para enseñar el Dharma como maestro consumado, llegando a reunir junto a sí a centenares de discípulos de toda la China. Negando resueltamente el valor de las castas y la tradición, atacó el culto a los libros y el principio de autoridad, abriendo la puerta a la aparición de literatura zen en la lengua china. Ilustrado pero iluminado, su “enseñanza sin maestro” descolocaba particularmente a los eruditos y practicantes ortodoxos del budismo. Sus seguidores permanecieron, tras su iluminación, en el anonimato, cultivando la sencillez de vida “sin dejar huellas”. Para Huineng, la iluminación no depende en absoluto de la realización de un esfuerzo premeditado. La budeidad se apoya en un elemento indeterminable, inefable, en “una cosa que no es una cosa” y que está presente en cada hombre por encima de cualquier condicionamiento. Es un “conocimiento independiente”, esa “sutileza que no puede ser transmitida ni siquiera de padre a hijo”, porque no depende de rito o autoridad ni de doctrina o credo.⁶⁹

A pesar del desmantelamiento de su escuela, la enseñanza de Huineng fue penetrando progresivamente en los monasterios budistas chinos, para terminar irrumpiendo con vigor mediante los maestros Shitou, Mazu y Dazhu. El primero de ellos, Shitou, escribió el poema didáctico “Fusión de la unidad y la diversidad”, en el que se desarrollan las premisas fundamentales del zen. La mente iluminada trasciende toda distinción formal, incluidas las diferencias religiosas y culturales que dividen a los hombres.⁷⁰ Mazu se especializó en provocar iluminaciones súbitas mediante palabras, actos y la mera presencia. Su enseñanza subraya el valor de la particular normalidad de vida que, tras la iluminación, se alcanza con la liberación del yugo de la artificialidad y de las trampas y argucias de la mente. Ese estado natural de normalidad y sencillez exige un esfuerzo previo de desidentificación y distanciamiento con respecto a todas las opiniones subjetivas, a fin de trascender el mundo ordinario sin llegar a rechazar la vida cotidiana. Los pensamientos y sentimientos se solidifican en el individuo y el sistema social dado hasta conformar un mundo aparente. Según Mazu, el despojarse de la cosificación del ego y del condicionamiento social devuelve a la mente originaria la “fluidez” de sus pensamientos y una “percepción no conceptual” de la realidad circundante. La iluminación consiste en la comprensión y realización de la esencia de la mente y de los objetos, lo cual no depende de ningún tipo concreto de práctica ascética ni de actividad mundana. Dazhu, por su parte, heredero del anterior, ofrece un zen de profunda sencillez en el que se señalan las limitaciones de la religión tradicional, en la cual, según él, el estudio del budismo se había convertido en negocio y el mismo entorno se hallaba tan contaminado por la subjetividad ordinaria y la fascinación por los objetos que se hacía imposible la iluminación.

Entre los ss. IX y X sobresalen los maestros Linji, Yangshan y Fayán. Linji, relacionado con la predicación de Mazu, alcanzó espontáneamente la iluminación. Su zen está lleno de vitalidad y destaca por su énfasis en la normalidad y por su negativa a buscar poderes extraordinarios. Para Linji, lo único necesario en el zen es llegar a la percepción y la comprensión verdaderas.⁷¹ Defendió la importancia de la independencia auténtica, aquella que desconfía de la presión subjetivista del ego pero confía en las potencialidades de la mente original. Aconsejaba, por eso, concentrarse en hacer lo que hay que hacer sin depender de influencias externas. Definía el zen como “la enseñanza que versa sobre la esencia de la mente”. Según él, existe un nivel de conciencia, la

⁶⁹ Cfr. EZ 247-250.

⁷⁰ “En la mente del gran inmortal de la India (Buda) se unen estrechamente el este y el oeste” (EZ 251).

⁷¹ “Conseguidlo, y todos los milagros vendrán solos” (EZ 254).

“mente esencial”, que es el nivel fundamental y que puede adentrarse con libertad en los ámbitos de lo sagrado y lo profano, lo trascendente y lo ordinario, sin tener que identificarse reductivamente con ninguno de ellos.⁷² Linji previene contra lo que llama el “zen imitado”. El estudio indiscriminado es inútil a la hora de llegar a la iluminación; es como “una cabra que olisquea y devora todo cuanto halla a su paso”.⁷³ La profesionalización de la experiencia budista ha generado instituciones sociales que contradicen el espíritu de independencia que caracteriza al zen. Elegir lo sagrado despreciando lo profano no es sino otra forma de caer en la ilusión. El “apego a etiquetas y frases hechas” bloquea la mente y dificulta la vida espiritual y social, encerrándolas en la cárcel de las ideas y las actitudes codificadas bajo el “arrullo de las palabras” e impidiendo así la percepción de la realidad en sí. La iluminación, así como la amplitud mental y la objetividad de esa visión universal de la realidad que le van parejas, es el resultado de la desvinculación de la emotividad y el intelecto de los prejuicios condicionados. El zen debe dedicarse a “curar enfermedades y abrir grilletes”. Es necesario volver a la verdadera identidad, la naturaleza originaria, pero nunca de manera intencionada, sino con la “sutileza del zen”, porque toda premeditación es una forma de artificialidad antinatural.⁷⁴

Yangshan subrayó el carácter antidogmático del zen, que no se basa en la imposición ni en la creencia, sino en la búsqueda de “respuestas concretas a necesidades concretas”. El zen está más allá de los sentimientos y nada tiene que ver con la búsqueda de sensaciones. El zen auténtico no es accesible a los pensamientos y emociones ordinarios, sin llegar a constituir tampoco estrictamente una doctrina. También Yangshan recomendaba atenerse a “lo fundamental”, que es la mente esencial verdadera, despreciando lo raro y extraordinario, porque termina por aprisionar la mente en el interior de sus propias creaciones. Por su parte, Fayán completó la primera articulación del budismo zen basándose en las experiencias de sus predecesores, y su escuela influyó poderosamente en el budismo Tientai (Tendai en japonés) o escuela de la “Tierra Pura”, una de las corrientes fundamentales del budismo chino. Fayán criticó las tendencias decadentes de las sectas de su época y el sectarismo en general, señalando que el zen no consiste en la adhesión a lemas y consignas unilaterales de ninguna escuela. Proponía una “vuelta a los orígenes”, comentando sentencias de los maestros primitivos como, por ejemplo, “el secreto está en ti” o “todo emana de tu propia mente”. Denunció la separación entre teoría y práctica y entre medios y fines en el camino del zen, advirtiendo del error que supone confundir ciertos estados impermanentes de la conciencia con el verdadero logro.

En los dos siglos posteriores (ss. XI y XII), durante la dinastía Song, vivieron Fenyang y Xuedou. Fenyang volvió a enfatizar la idea de que, aunque la iluminación es una posibilidad inherente de la mente, ésta se encuentra eclipsada por hábitos perceptivos y mentales adquiridos. Existe una “naturaleza búdica innata”, invisible para la mente atrapada en sus propios pensamientos y estados de ánimo. Para Fenyang, la enseñanza zen es impersonal, pero hay un elemento de sintonía entre buscador y meta o entre maestro y discípulo que es ajeno a los sistemas educativos convencionales por ser

⁷² “Sé independiente, no te identifiques ni siquiera con la esencia de la mente, no claudiques ante los condicionamientos externos ni ante las experiencias internas” (id.).

⁷³ Cfr. id.

⁷⁴ Cfr. EZ 255-256.

el zen una enseñanza imposible de transmitir ni explicar en términos conceptuales.⁷⁵ Sólo la libertad del zen es capaz de proporcionar la verdadera paz mental en medio de las actividades cotidianas. Xuedou, por su lado, se caracterizó por el uso de técnicas que requirieran especial ingenio. Escribió también poemas y comentarios sobre historias zen, ejerciendo una notable influencia sobre determinadas escuelas taoístas tardías. Según él, el significado genuino del zen equivale al entramado mismo de la vida, por lo que es imposible transmitirlo. Es imprescindible una gran “purificación mental”. La iluminación y la plenitud zénicas tienen lugar dentro de uno mismo, pero sólo se puede contemplar la realidad directamente en su verdad despojando la mente de toda superstición.

Importantes fueron también, entre los siglos XII y XIV, las enseñanzas de Huanglong y Yangqi. Huanglong insistía en que el hombre tiende a convertir sus sentimientos y las imágenes que se forja de los objetos en hábitos artificiales que terminan por esclavizarle y apartarle del conocimiento de la realidad. Para despertar, y en esto el zen de Huanglong conecta con el mismo yoga, es fundamental “detener el movimiento” incesante de la mente. Sólo así le cabe al hombre recuperar su “rostro original”. Toda otra búsqueda constituye una “distracción fatal”. Ser libre supone estar dispuesto a todo, atreviéndose a adentrarse en el mundo de las pasiones sin verse afectado por ellas. La sabiduría perfecta está “más allá” del intelecto humano, en el “trono de la iluminación” donde no llegan el estudio ni la enseñanza ordinarios. No por ello es lícito rechazar la experiencia cotidiana, si bien lo esencial del zen trasciende el ámbito de la experiencia puramente sensible.⁷⁶ En cuanto a Yangqi, es de resaltar su “análisis de las condiciones del entorno”, a las que hace depender tanto de las creencias del individuo como de las de la sociedad en que está inserto. Las acciones de los individuos están condicionadas por el medio, que está a su vez condicionado por las acciones de los individuos. Es el círculo vicioso de la “rueda de la esclavitud”. Este círculo puede ser transformado por la “conciencia extradimensional” que resulta de la iluminación, capaz de modificar el pensamiento y la conducta desde una creatividad enteramente nueva. El potencial fascinador de la ilusión se ve reducido mediante la desidentificación de las imágenes creadas por el proceso de condicionamiento interno y externo, sin que se eliminen los sentimientos humanos naturales. No son necesarios los maestros.⁷⁷ Una mente iluminada es una mente que permanece “abierta y despejada como el espacio”, que es “diáfana”, que es “amplia y profunda como el océano”. Con una mente así, es posible mantener la ecuanimidad en cualquier circunstancia. Para lograr eso, “la mente debe estar presente en cada acción”.⁷⁸

La llamada “escuela de la montaña del este” aporta en esta época las figuras de los maestros Wuzu, Yuanwu, Foyan, Dahui y Ying-an. Wuzu se especializó en enseñar por medio de historias gráficas, metáforas sugerentes, poesías mundanas, paradojas, abstracciones y afirmaciones directas, con las que abría la mente de sus oyentes. Crítico con los monasterios de su época, Wuzu exhortaba a los maestros a que ayudaran a sus discípulos a desembarazarse de sus creencias más arraigadas para que así pudieran

⁷⁵ “Ni mil libros sagrados bastan para explicarlo, pero, cuando despiertas a la comprensión, una sola palabra será excesiva” (EZ 260).

⁷⁶ “Los practicantes deberían sentarse en el trono de la iluminación que se halla en el centro de las situaciones vitales más complejas y reconocer su rostro original en plena vida cotidiana” (EZ 262).

⁷⁷ “Cuando comprendas el zen, ya no necesitarás escuelas y podrás recorrer solo y con plena libertad tu propio camino” (EZ 263).

⁷⁸ Cfr. *id.*

captar la profundidad de la “sutileza zen”, indefinible en términos convencionales por estar más allá de la imaginación y del pensamiento. Avisaba del peligro de que esta sutileza se convirtiera en un “escondrijo” individualista o se interpretara como un logro personal. Por su parte, Yanwu, autor de las “Crónicas del acantilado azul” y de una serie de cartas didácticas compiladas por sus discípulos bajo el título de “Principios sobre la mente”, enfatizaba el “carácter provisional” de las enseñanzas y las prácticas del zen, que no son dogmas o ritos incuestionables sino una serie de métodos para llegar a la “fuente última de la mente” liberándose de la ilusión. Lo importante aquí es el fin, la recuperación del verdadero yo, y no el método utilizado, que sólo tiene sentido en función de esa meta. Los cambios de método son necesarios si se quiere evitar la identificación con los aspectos externos de la enseñanza y su fijación en una serie de principios rígidos y normas inflexibles. Las enseñanzas zen son puros recursos provisionales para superar ansiedades, obsesiones y dudas, junto con la red de interpretaciones intelectualistas e ideas egocéntricas. Tras subrayar la necesidad de “apuntar al objetivo correcto”, Yuanwu sostenía que la penetrante intuición y la profunda serenidad del zen siempre están ahí presentes: “El zen está en ti”. Afirmaba asimismo que “la mente es Buda”, porque la iluminación, como estado mental que no depende de los objetos y que no se identifica con las cosas, coincide con la purificación de las opiniones y sentimientos subjetivos de la mente. Recomendaba el ejercicio de “contemplar la impermanencia”, añadiendo que para avanzar en el zen no es condición indispensable la quietud.⁷⁹ Mantenía, en consonancia con el taoísmo, que para obtener la comprensión del zen lo primero que hay que hacer es dejar de buscarla. Los logros caen siempre en la esfera de la subjetividad y del intelecto o “mente compulsiva”.⁸⁰ Ninguna búsqueda externa conduce de por sí a la iluminación. El “tesoro familiar” de la mente esencial se halla en nuestro “corazón propio”.⁸¹ Bueno es todo método que contribuya a sosegar el pensamiento, aunque es especialmente provechoso intentarlo en medio de las perturbaciones. Hay que “limpiar y desnudar” la mente para abrirla al zen, abandonando las fantasías, las opiniones y conocimientos mundanos, el egoísmo y la competitividad. No obstante, una vez apaciguada la mente y a fin de consolidar dicha experiencia, la voluntad encuentra su auténtico espacio, pues la purificación mental completa exige una determinación permanente por mantener el control consciente de las acciones y estados externos e internos.⁸² Pero el desapego y la detención del pensamiento son en sí mismos simples medios, y no el fin del zen. Afianzada la iluminación, ya “no existen asuntos mundanos ajenos al budismo ni budismo separado de los asuntos mundanos”.⁸³ Las enseñanzas de Buda están en nuestro interior, de manera que no son necesarias las palabras. La palabra posee una fuerza poderosa como estímulo de la percepción, pero su atracción puede convertirla en “ídolo” que esclaviza al hombre. Los escritos han de ser “instrumentos de precisión” concebidos para “medir y guiar”, sirviendo también para desenmascarar procesos mentales defectuosos o incompletos. La “atención perfecta” y la “no-mente”, que van necesariamente de la mano, no dejan huellas y conducen a la plena independencia. Serenan el interior del hombre y le permiten adaptarse creativamente a las diversas situaciones del mundo externo. Generan compasión, amabilidad, imparcialidad, sinceridad y flexibilidad. Con

⁷⁹ “Permanece vacío internamente mientras te armonizas con el entorno, y te hallarás en paz aun en medio del bullicio” (EZ 265-266).

⁸⁰ “Sólo cuando cese el ocurrir de la mente compulsiva ... podrás acceder a la libertad” (EZ 267).

⁸¹ “Todo emana de tu propio corazón. Eso es ... recuperar el tesoro familiar” (íd.).

⁸² “Sólo aquellos que han alcanzado lo esencial pueden actuar en armonía con el exterior mientras permanecen internamente vacíos” (EZ 268).

⁸³ Cfr. íd.

la paz de espíritu, “la peste de la maldad se desvanece sola”.⁸⁴ Así, vivir plenamente el zen es abundar en la serenidad.⁸⁵ Este aquietamiento de la mente, empero, es también un recurso provisional como cara todavía subjetiva de la vacuidad. La “verdadera vacuidad”, como verdad última más allá de todo reducto de sujeto, es la apertura de la realidad misma, que es algo inasible pero plenamente vivo, “allende el ser y el no ser”.⁸⁶

Por otra parte, Foyan enseñó también el “desapego del pensamiento”, pero con ejercicios que no requerían detener necesariamente el flujo mental. El zen no tiene que eliminar completamente los ensueños ni reprimir al cuerpo y la mente. Sólo es necesario “ahorrar energía”, esto es, preservar sin el menor esfuerzo la “integridad de la mente original” purificada, manteniendo la independencia y practicando la auto-observación.⁸⁷ Antes que nada, es preciso descubrir el “origen de la propia confusión”, para lo que Foyan recomendaba alcanzar el “origen de la mente”.⁸⁸ Dahui, a su vez, destacó por su habilidad para enseñar el zen con un lenguaje sencillo, además de por su interés por conservar las tradiciones más insólitas del mismo. Apoyándose fundamentalmente en las enseñanzas de la sutra *Avatamsaka* y en la antigua meditación conocida como “reflejo del océano”, Dahui enfatizaba la no pertenencia de la budeidad al reino de los atributos externos manifiestos, por no ser sino una forma de conocimiento interno.⁸⁹ Adentrarse en el zen es para Dahui convertirse en “espacio consciente”, percibiendo a Buda en todo lugar y en todas las cosas. Lo esencial es el “despertar”, examinándose a uno mismo hasta percatarse de toda distracción y de la imparcialidad. La comprensión de la doctrina de la no-mente trae consigo el desarrollo de la “ecuanimidad”, para lo que es importante no perder el contacto con la vida cotidiana.⁹⁰

Ying-an, discípulo de Yuanwu, se esforzó por mostrar la inmunidad del zen ante las presiones psicológicas, sociales y económicas que oprimen generalmente al hombre. La libertad zénica no es ni una posesión personal ni una metáfora. La esencia del zen es la “percepción directa e integral”, por lo que los verdaderos adeptos no deben aferrarse a ideas fijas, religión o recursos materiales. Ying-an se aplicó al desenmascaramiento de las numerosas desviaciones quietistas y nihilistas que suelen amenazar con infiltrarse en la experiencia zen. Usando del viejo proverbio taoísta que dice: “En un viaje de mil millas el primer paso es el más importante”, aseguraba que en el camino del zen es esencial moverse desde el principio en la dirección correcta. Justo por ello, los maestros antiguos dejaron “señales e indicaciones” para que los buscadores encontraran por sí mismos el rumbo. El principal enemigo durante el camino es la impaciencia, que impulsa a dar en cualquier dirección los primeros pasos hacia la percepción real enseñada por el zen. En ésta se produce, además, una comprensión especial que es fruto de la práctica y de la deposición de las ideas preconcebidas. Pero el objeto de esa práctica no ha de ser otro que la “recuperación de la naturalidad y espontaneidad originales”. Necesitamos invertir la dirección de la mente, atravesando toda ilusión

⁸⁴ Cfr. EZ 269.

⁸⁵ “Basta con aquietar la mente desde el mismo instante en que nos despertemos y permanecer cuidadosamente atentos a todo cuanto digamos o hagamos, contemplando su origen y sus causas” (EZ 270).

⁸⁶ Cfr. EZ 270-271.

⁸⁷ “Para acceder a la verdad del zen debes ponerte a prueba a ti mismo” (EZ 271).

⁸⁸ “Lo único que debes hacer es alcanzar el origen de la mente” (EZ 272).

⁸⁹ “Descubre el origen de la mente y, cuando debas cambiar las cosas, comienza cambiando primero tu mente” (EZ 273).

⁹⁰ “Para obtener la iluminación no es necesario abandonar la familia y los amigos, dejar el trabajo, hacerse vegetariano, ni convertirse en asceta o eremita” (EZ 273-274).

hasta contemplar nuestra “verdadera identidad”. El conocimiento intelectual termina “embotando la cabeza”.⁹¹ Así, buena parte de los obstáculos en el camino proviene de un exceso de intelectualismo o de anti-intelectualismo, según dos extremos igualmente perniciosos, por parte del caminante. El zen es incompatible con la búsqueda de fama y la “obsesión por el reconocimiento”, porque la vanidad nada tiene que ver con la iluminación. Ésta se halla siempre “allende las palabras”, por lo que conviene emplear en casos particulares métodos alternativos de comunicación, como son los gritos y los golpes por sorpresa. Ying-an recomendaba mantenerse en “cierto estado durante las veinticuatro horas del día sin malgastar un solo instante ... hasta llegar a un punto en el que no haya nada a lo que aferrarse, ... (y después) abandonarlo todo y permanecer vacío, silencioso, sereno y lúcido”.⁹²

Contemporáneo de Dahui fue Hongzhi, cuya aportación se considera fundamental en lo referente al desarrollo de la literatura zen. Su poesía y prosa poseen una calidad excepcionales. Sostenía que la mente original o verdadera naturaleza se encuentra esencialmente desapegada de los objetos, por lo que su recuperación es sólo una cuestión de práctica. Propugnaba la realización de un “ejercicio silente de la mirada interna”, carente de esfuerzo y centrado en la “sacudida del polvo y la suciedad” de los pensamientos subjetivos, a fin de propiciar la aparición de una conciencia “espontánea y panorámica”. Para Hongzhi, la vida iluminada y espontánea del nirvana no es algo arbitrario sino que posee un orden inherente. Por eso es posible elaborar ejercicios dirigidos a la eliminación de la falta de ecuanimidad mental de la conciencia ordinaria, armonizando la mente y manteniendo el equilibrio interior en la cotidianidad. La práctica de la “meditación sentada” (*zazen*) sólo tiene sentido si es capaz de proporcionar serenidad ante los problemas de la existencia, de modo que sentarse a meditar durante demasiado tiempo es indicio de falta de capacidad a la hora de integrar la práctica en la vida diaria.

Dentro del zen chino, también son notables las enseñanzas de los maestros Mi-an y Xiantang, el primero sucesor de Ying-an y el segundo de Yuan-wu, así como, ya en el s. XIV, la del maestro Yuansou. Mi-an afirmaba que el zen exige “ser totalmente libre y estar completamente vivo”, cosa solamente posible si se es capaz de vivir en el mundo sin dejarse afectar por él. Todos los hombres, de acuerdo con Mi-an, poseen esa capacidad de manera innata, aunque ésta sólo se actualiza cuando se comprende que “el mundo y la budeidad son una misma cosa” y que “no hay nada externo que pueda constituir un obstáculo”.⁹³ Xiantang, por su lado, estudió con detalle esa clase de conocimiento no discursivo que es propio del zen. La comprensión está más allá de la discursividad, pero no se puede alcanzar prescindiendo de la razón, sino “ejercitando la atención” allende el alcance de los sentidos ordinarios. No es lo mismo experimentar la conciencia no discursiva que utilizarla. En lo primero acostumbra a haber “vislumbres momentáneos” y obsesiones que apartan del camino, mientras que para lo segundo es necesario “quitarse el polvo de oro de los ojos”, es decir, renunciar al apego espiritual. Destacando la importancia de romper con los hábitos y condicionamientos compulsivos, Xiantang animaba a tomar conciencia de las “consecuencias de las acciones” hasta alcanzar un dominio de sí inmune a la tiranía de los estímulos externos. En el “estado de vacuidad” es posible contemplar la realidad con una mente vaciada de conceptos y otras interferencias. No obstante, muchos son los peligros que se derivan de una comprensión

⁹¹ “El zen no puede alcanzarse mediante lecturas, discusiones o debates” (EZ 278).

⁹² Cfr. EZ 279.

⁹³ Cfr. EZ 280.

imperfecta de la vacuidad. Además, el estado zénico de “ni bien ni mal” no significa que el bien se confunda con el mal ni que el mal no produzca consecuencias, sino que el bien y el mal no deben afectarnos, pues sólo así se hace posible distinguir sin los sesgos subjetivos del condicionamiento el bien y el mal reales de los que son meramente imaginarios.

Yuansou, finalmente, es famoso por sus poderes paranormales y por haber efectuado un repaso de las diferentes aproximaciones a la esencia de la meditación zen, concluyendo que la realización de la budeidad no se restringe exclusivamente a ninguna de ellas. Confirmando la “omnipresencia de la experiencia zen”, explicó que su “naturaleza esencialmente elusiva” es consecuencia de nuestros intentos por aprehenderla. Cuanto más tratamos de apresar el zen, más nos atrapa él a nosotros.⁹⁴ Yuansou habla explícitamente de la necesidad de dar un “paso atrás” para volver a la mente original.⁹⁵ Hay que liberarse de los hábitos nocivos que dificultan la vida cotidiana, pero tan nocivo como ellos es el apego desmesurado a la religión y la espiritualidad. Quienes son presa de esa adherencia se han de extraviar necesariamente.⁹⁶ Entusiasta de la libertad, Yuansou hablaba también de la sencillez de la mente zen, una vez desnuda de pensamientos ilusorios. El apego y el rechazo subjetivos son la causa de la pérdida de la independencia y de la caída en los objetos. La mente es por definición “impersonal”, sin estar determinada por condicionamientos ideológicos o culturales.⁹⁷

Hasta aquí esta breve presentación de los maestros del ch’an incluidos en EZ. Resultaría demasiado prolijo pasar ahora a una introducción de los principales maestros japoneses del zen, que beben de esas fuentes.⁹⁸ Parece de mayor utilidad concentrarse exclusivamente en el maestro japonés más estudiado por los especialistas en la investigación comparativa entre el pensamiento de Heidegger y la filosofía oriental: Dogen. Este maestro, que vivió durante la primera mitad del s. XIII, en el período de Kamakura, introdujo el zen en Japón y fundó la escuela denominada Soto, según la forma enseñada por la escuela china Ts’ao-tung (las escuelas Soto y Rinzai constituyen las dos corrientes principales del budismo zen japonés). Monje desde los trece años, estudió en el monte Hiei, junto a Kyoto, centro japonés del budismo Tendai (Tientai en chino) o de la Tierra Pura. Insatisfecho en sus aspiraciones espirituales, se embarcó hacia China a los veintitrés años, donde estudió la meditación zen con el maestro Juching hasta obtener la iluminación. De vuelta en Japón, se dedicó a extender la práctica zen por el país hasta su muerte en el templo Eihei de Nagoya a los cincuenta y tres años.

⁹⁴ “La ceguera de aquellos maestros que cosifican a Buda, el Dharma, el zen, el Tao, los misterios, ...terminará cosiendo tus labios, clavando tus párpados y apesadumbrando tu corazón” (EZ 282-283).

⁹⁵ “Las diferentes enseñanzas y técnicas de los budas y maestros zen fueron concebidas para que podamos dar un paso atrás, retornar a nosotros mismos, comprender nuestra mente original, contemplar nuestra verdadera naturaleza y alcanzar así un estado de reposo, paz y felicidad absolutas” (EZ 283).

⁹⁶ “... Vagarán continuamente con su equipaje a cuestas por los hogares ajenos en busca del zen, del Tao, de los misterios, de los budas y de los maestros. ... (Serán) como quien corre a ciegas hacia el este para tratar de alcanzar algo que se halla en el oeste. Cuanto más corras, más te alejarás, y cuanto más te apresures, más tardarás en llegar” (id).

⁹⁷ Cfr. Puech, H.-C. (ed.), op. cit., pp. 308-392.

⁹⁸ A ese efecto, puede servir suficientemente, entre otros, el libro de Suzuki, Daisetsu T.: “Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki” (Anchor Books, New York, 1956; ed. e intr. de William Barret). Esta obra es especialmente recomendable al existir indicios de que Heidegger la leyó. Cfr. también Puech, H.-C., op. cit., pp. 393-424; y Ryusaku Tsunoda, De Bary, W. Theodore y Keene, Donald (eds.): *Sources of Japanese Tradition* (Columbia University, New York, 1960), pp. 93- 266.

Partidario de la “meditación sentada” (*zazen*), es decir, de meditar en la “posición del loto” (con los pies cruzados), Dogen enseñaba “solamente *zazen*” (*shikan taza*), enfatizando la “identidad de práctica e iluminación”. Escribió una breve introducción a la práctica del zen titulada *Fukan zazen gi* (“Enseñanzas generales para la promoción del *zazen*”), entre otras obras pedagógicas. Su gran obra filosófica, no obstante, es el *Shobogenzo* (“El tesoro del ojo del Dharma verdadero”), compuesta de noventa y cinco facsímiles en los que se elaboran de manera original los principios fundamentales del budismo. Entre ellos destaca para nuestros propósitos el dedicado a la noción de “tiempo-ser” (*uji*), del mismo título. Este breve texto es de especial interés para la comprensión de la filosofía del tiempo de Dogen, que constituye el foco central de su pensamiento, su práctica y su interpretación del Dharma budista.

En *Uji* (UJ), Dogen introduce algunas nociones fundamentales que no aparecen en los demás facsímiles de la obra, entre las que sobresalen la propia noción de *uji* (tiempo-ser), la de *jiji* (acontecer del tiempo en-cualquier-cada-todo-momento) y la de *kyoryaku* (paso o “pasaje” del tiempo que abarca la unidad de pasado, presente y futuro). También aparecen otros términos más comunes en Dogen, como pueden ser *nikon* (o *shikin*) (ahora-mismo) o *ju-hoi* (“morada” o posición del Dharma). Son todas ellas ideas plenamente compatibles con las doctrinas mutuamente relacionadas acerca del tiempo que el autor expone a lo largo de la obra: *mujo* (impermanencia), *mujo-bussho* (naturaleza-de-Buda-impermanencia), *zenki* (actividad dinámica total), *kikan* (interrelación dinámica), *genjokoan* (comprensión inmediata y completa del *koan*⁹⁹ general que es el tiempo-ser), *gyoji* (actividad sostenida) o *gyobutsu* (Buda activo).¹⁰⁰ De hecho, como explica Heine, a la “doctrina del *uji*” se la considera uno de los principales movimientos con los que Dogen intenta “expresar el Camino” (*dotoku*) de manera creativa. Detrás suya se halla, íntimamente ligada a ella, la “doctrina del *mujo*”, pues la comprensión de la impermanencia es, según Dogen, inseparable de (e imprescindible para) una explicación del “significado” (*dori*) del tiempo-ser.¹⁰¹

Dogen se propone en UJ exponer y superar algunos de los engaños existenciales y malentendidos ontológicos fundamentales que se dan en el “hombre medio” (*bonbu*) con respecto al “tiempo” (*ji*) y que repercuten en una interpretación deficiente del proceso de la iluminación y del logro de la budeidad. El hombre medio confunde la unidad y el dinamismo total del tiempo-ser que está presente en todas y cada una de las ocasiones con una mera unidad de tiempo secuencial que “pasa volando”. De esta forma, entiende la iluminación como una cuestión de desarrollo lineal que se dirige hacia una meta futura. Para Dogen, sin embargo, todos y cada uno de los momentos totalizantes del tiempo-ser, que abarca al pasado, presente y futuro, a la vida y la muerte, a todos los budas y todos los seres, son una experiencia esencial y unitaria del yo, de los tres niveles del mundo y de la naturaleza de Buda. Esa experiencia integral debe ser comprendida y aplicada aquí-y-ahora como objetivo fundamental de la teoría y práctica budista. Cualquier concepción que sitúe a la iluminación, y por tanto al nirvana, en un reino supratemporal más allá de las vicisitudes de la existencia se ha de tener por una posición básicamente no budista.¹⁰²

⁹⁹ Un *koan* es en el zen un enunciado envolvente y paradójico que desafía y sobrepasa a la razón conceptual y cuya comprensión suscita inmediatamente la iluminación de quien capta su sentido. Dogen viene a decir que el verdadero *koan* es el tiempo-ser mismo.

¹⁰⁰ Cfr. UJ 153.

¹⁰¹ Cfr. Heine en UJ 153-154.

¹⁰² Ryusaku T., De Bary, W. T. y Keene, D. (eds.), op. cit., pp. 246-256.

Éstos son, en resumidas cuentas, los materiales del pensamiento oriental con los que nos disponemos a trabajar en esta investigación. Muchos otros se podría haber incluido aquí. Preferimos, sin embargo, sacrificar la enorme riqueza de las múltiples ramificaciones de la filosofía oriental, sobre todo las interesantísimas ideas de la tradición védica de la India, en aras a concentrarnos en el pensamiento oriental sobre el vacío. Basándonos en los textos seleccionados y en los escritos del segundo Heidegger, intentaremos a partir de ahora profundizar en el estudio de nuestros temas acotados para el contraste entre Heidegger y Oriente en busca de la “aclaración” (*Erhellung*) de su convergencia.

Capítulo 5 EL ACONTECIMIENTO PROPICIANTE EN HEIDEGGER Y SUS AFINIDADES CON EL PENSAMIENTO ORIENTAL

El tema del “acontecimiento propiciante” (*Er-eignis*) atraviesa diametralmente los principales planteamientos del segundo Heidegger. Afecta a su reflexión sobre cuestiones tan centrales en este autor como son, entre otras, la diferencia ontológica, el claro, el lenguaje o la serenidad. La consideración general del acontecimiento propiciante y, concretamente, la atención a su dimensión negativa, a la nada de lo que en él necesariamente se niega, se rehúsa, se reserva, se sustrae y anula, sirve de apoyo y de guía para recorrer lo más fundamental de esas cuestiones en su interconexión interna.

La noción de acontecimiento propiciante, es más, posee notables similitudes con las nociones orientales de *Tao* y de *Dharma*. Estas tres nociones, aunque no son “iguales” (*das Gleiche*), parecen apuntar a “lo mismo” (*das Selbe*). De las dos nociones orientales, la primera es el término director del taoísmo, aunque aceptada también por buena parte del budismo chino y japonés; y la segunda ocupa una posición nodular en toda la tradición indo-chino-japonesa del budismo mahayana, especialmente en su conexión con las doctrinas de la “cooriginación interdependiente” (*pratitya-samutpada*) y del nirvana.

De esta forma, parece coherente partir en primer lugar de lo que Heidegger entiende por acontecimiento propiciante, esbozando brevemente asimismo su proyección en los temas fundamentales de la diferencia ontológica, el claro, el lenguaje y la serenidad. En una segunda parte del capítulo, habrá que enfocar con cierto detalle las nociones señaladas del pensamiento oriental con las que confluye la noción heideggeriana. En un tercer momento, será necesario precisar mediante una síntesis contrastativa la convergencia entre el acontecimiento propiciante en Heidegger y las nociones orientales afines.

5.1. El acontecimiento propiciante en Heidegger¹

La comprensión heideggeriana del acontecimiento propiciante se puede interpretar de muy diversas maneras y con gran cantidad de matices. De entre todos ellos, no obstante, algunos son particularmente relevantes para su comparación con las aportaciones del pensamiento oriental. Una ordenación útil de esos aspectos relevantes puede consistir, primero, en la intelección de que el acontecimiento propiciante constituye la respuesta del segundo Heidegger al problema del esenciarse del ser. Segundo, es imprescindible mostrar el acontecimiento propiciante en lo que tiene de nada, es decir, en la negatividad de su sustracción inherente. Tercero, es importante también fijarse en cómo el acontecimiento propiciante que se reserva redonda, por su cercanía al hombre, en donación de mundo, en apertura de sentido, en posibilidad de ser

¹ Para el estudio del acontecimiento propiciante en el segundo Heidegger son importantes sobre todo los siguientes textos del autor, por cuya paginación citamos:

[BH] *(Brief) Über den Humanismus*

[BPh] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

[G] *Gelassenheit*

[ID] *Identität und Differenz*

[SD] *Zur Sache des Denkens*

[US] *Unterwegs zur Sprache*

y de tiempo. Cuarto, la donación del ser y el tiempo ha de captarse como destinación histórica epocal. Quinto, la historicidad de esa donación debe atender a la temporalidad del acontecimiento propiciante. Y, sexto, la donación destinal y temporal del acontecimiento propiciante tiene que verse como apropiación y propiciación mutuas del ser y el hombre. Finalmente, habrá que aplicar lo así cosechado a la comprensión de otros temas heideggerianos fundamentales según la clave del acontecimiento propiciante.²

Tal vez sobre la base de la vertebración anterior podamos extraer los fibras de engarce con planteamientos del pensamiento oriental tales como, por ejemplo, la negatividad o el vacío del Tao y del Dharma, la abundante plenitud del vacío de éstos, su dimensión temporal de transformaciones y su impermanencia, o su relación con la vida humana.

5.1.1. El acontecimiento propiciante y el esenciarse del ser

En la década que transcurre entre mediados de los años 30 y mediados de los 40, tras la *Kehre*, Heidegger está centrado en la cuestión del “esenciarse del ser” (*Wesen des Seyns*).³ No habla ya de la “esencia del ser” (*Wesen des Seins*) ni de pensar metafísicamente al ser en su esencia, sino de pensar su “esenciarse” (*Wesung*) mismo. Está convencido de que ha llegado el tiempo de dar el paso de la metafísica al “pensar histórico del ser” (*seynsgeschichtliche Denken*). Éste es el pensar que medita en dirección a la verdad del ser (la cual equivale a su esenciarse) a partir de una “posición fundamental” (*Grundstellung*) “más originaria y oculta”. Detrás de esta posición fundamental se encuentra la experiencia del “que es”, el hecho asombroso de que “el ente es”, que, como afirma el autor en *Was ist Metaphysik?* (WM), es “la maravilla de las maravillas” (*das Wunder aller Wunder*).⁴ En buena medida, Heidegger se propone efectuar una relectura no metafísica de la *actualitas* tomista, donde el acto de ser como perfección se entendía en cuanto que acontecer inconceptualizable por su carácter *plusquam formal* o anterior a toda forma. Para Heidegger, en la *dýnamis* del esenciarse del ser como acontecimiento se manifiesta el asombro del “es”.

El término *Er-eignis* se convierte en esta etapa para Heidegger en la noción más abarcante del “pensar esencial” (*wesentliche Denken*), el pensar que, meditando sobre el esenciarse del ser en su verdad, ha de preparar la salida de la época del dominio de la metafísica y de la manipulación técnica del ente en que se plasma el olvido del ser, el pensar que debe hacer camino, pues, hacia una nueva manifestación epocal del ser para el hombre. Como explica en 1957 en *Identität und Differenz* (ID), Heidegger hace derivar el término alemán *er-eignen* del verbo *er-aüßen*, que interpreta en el sentido de “captar con la mirada, llamar hacia sí con la mirada, a-propiar(se) (*an-eignen*)”.⁵ El *Er-eignis* es para él un término que incluye y, por esa misma inclusión, enriquece los términos fundamentales de las dos grandes tradiciones de pensamiento de la historia de la humanidad: la greco-cristiana, con preponderancia del discurso racional objetivo (del *Lógos* y la lógica occidentales), y la búdico-taoísta, con énfasis en la experiencia mística introspectiva (el *Tao* o el *Dharma* orientales). Como está tan cargado de significado por su omniabarcabilidad, no conviene traducirlo, quedando como “termino rector”

² Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 246, 412, 435, 437, 486, 493, 608, 614 y 639.

³ Complétese con lo escrito en 2.2.1.

⁴ Cfr. WM 50.

⁵ Cfr. ID 28-29.

(*Leitwort*) a emplear por el pensar esencial en un plano similar al del *Lógos* o el *Tao*.⁶ Más aún, en lo abarcado por él, por el acontecimiento propiciante, entra también todo otro término rector aparecido en la historia y la posibilidad misma de cualquier acuñación (*Prägung*) pasada, presente o futura de cualesquiera términos semejantes.

El acontecimiento propiciante, por eso, no se deja aprehender en una definición. Ni siquiera con la ayuda de la definición de “evento” o “suceso” (*Geschehnis*) como “lo-por-venir” (*Vorkomnis*). De hecho, el acontecimiento propiciante no es uno más, por importante que sea, de los muchos episodios ónticos que ocurren en la línea del tiempo cronológico, sino lo que hace posible y sostiene la aparición de todo evento particular pasado, presente o futuro. Es, en verdad, una noción sobredeterminada. Pero eso no significa que caiga en lo nebuloso, en lo absolutamente confuso. Más bien al contrario, lo que destaca en el acontecimiento es su particularísima singularidad, el carácter “único” (*einzig*) del modo de su esenciarse.⁷ El acontecimiento propiciante se caracteriza por manifestarse de modo singular, irrepetible, único. Aquí se deja entrever cómo Heidegger piensa el acontecimiento desde la perspectiva de la relación entre finitud e infinitud. En efecto, el acontecimiento propiciante es a la vez esencialmente finito en su manifestación e infinito (*un-endliches*) por su inagotabilidad. Es justo la línea de engarce entre lo finito y lo infinito, donde la reserva inacabable de posibilidades manifestativas se “finitiza” abriendo mundo mediante contracciones finitas. Se esencia como un juego de presencia de la ausencia y ausencia de la presencia que se da tanto en el ser como en el hombre. El hombre finito, el mortal, accede a lo infinito cuando percibe el fondo abismal inagotable de la contracción con que se sustrae el acontecimiento propiciante. Muestra conductas correspondientes con lo reservante del ser que revelan la presencia de algo no-finito en su finitud y demuestran su “trans-finitud”.

Por ser tras-cendente, el pensar esencial que piensa el esenciarse del ser como acontecimiento propiciante ha de ser, según Heidegger, “camino”, “marcha”, “paso” (*Gang*). Ha de explorar el dominio del esenciarse originario para iluminarlo y poder desde allí alcanzar “su carácter más propio de acontecimiento propiciante” (*seinem eigensten Ereignischarakter*).⁸ Es decir, hay que pensar el esenciarse del ser (*Wesung des Seyns*) en cuanto que acontecimiento propiciante.⁹ El “camino del pensamiento” (*Gedanken-gang*) es el acontecimiento propiciante mismo porque “el ser es el acontecimiento propiciante” (*das Seyn ist das Er-eynis*).¹⁰ Heidegger, así, cree necesario abrir una “vía” (*Bahn*) que sirva de “paso” (*Übergang*) y transición hacia “otro inicio” (*andere Anfang*) para el pensar esencial. Eso supone una larga marcha, un prolongado esfuerzo por traer a lo abierto de la historia la salida hacia un nuevo punto de partida que esté liberado de la contaminación metafísica del pensamiento occidental. Durante ese peregrinar, el pensar habrá de contentarse con sólo “decir acerca del esenciarse del ser, o sea, acerca del acontecimiento propiciante, sin disponer (*fügen*) la

⁶ “... La palabra *Ereignis* ... debe ahora hablar como un término director al servicio del pensamiento. Como tal, es un término tan intraducible como el $\square\circ\square\square$ griego o el *Tao* chino” (ID 29).

⁷ “Empleamos ahora la palabra (*Ereignis*) como *singulare tantum*. Lo que ella designa no sucede más que en la unidad, o acaso mejor ya no con ningún número, sino de una manera única” (id.).

⁸ “El pensamiento futuro es el “camino” de pensamiento que se recorre a través del ... ámbito oculto del esenciarse del ser y de este modo se ilumina primero y se alcanza en su más propio carácter de acontecimiento propiciante” (BPh 3).

⁹ “... Al esenciarse del ser mismo lo llamamos ... el acontecimiento propiciante” (BPh 7).

¹⁰ Cfr. BPh 470.

juntura (o “fuga”) (*Fuge*) de la verdad del ser”.¹¹ Por un tiempo, pues, este pensar indigente habrá de meditar sin encontrar la salida hacia el nuevo comienzo.¹² Se hará indispensable, en cualquier caso, abandonar sobre todo los círculos del pensamiento representacional, porque éste no corresponde de hecho al acontecimiento propiciante. De ahí derivará necesariamente una transformación de la visión metafísica del hombre al “transferirlo” (*übereignen*) al acontecimiento.¹³ Esa modificación acaecerá principalmente como resultado del reconocimiento por parte del pensar de su pertenencia al ser (*Zugehören zum Seyn*).¹⁴

En realidad, el acontecimiento apropiante-propiciante “da forma” (*ausmachen*) al esenciarse del ser.¹⁵ La “abundancia del acontecer apropiante-propiciante” (*Fülle der Ereignung*) del ser, además, concierne sobremanera al hombre, que queda apropiado en su ser-ahí como íntima relación al ser. Su esenciarse acontece y se apropia del ser-ahí en cuanto que ya perteneciente a él, porque el ser “necesita y emplea” (*brauchen*) al hombre con su especial requerimiento.¹⁶ Heidegger intenta de este modo ubicar al ser-ahí en el esenciarse de la verdad del ser para fundamentar desde allí el ente como tal y en su totalidad, y en medio de él al hombre. La tarea consiste, pues, en “volver a traer” al ente desde la verdad del ser, en el “apropiador dejar-nacer a la fundamentación del ser-ahí y con ella la necesidad de la ocultación de la verdad del ser en el ente como devolución (*Wiederbringung*) del ente”.¹⁷

Por otro lado, el acontecimiento propiciante le sirve también a Heidegger para reinterpretar la versión metafísica clásica del principio de identidad. La identidad es “propiedad” (*Eigentum*) del acontecimiento propiciante. La verdadera identidad no es tanto la del ente consigo mismo en su ser, en la que el ser se concibe como fundamento (*Grund*) del ente, sino la de “la conjunción esencial (*wesenhaftes Zusammen*) de hombre y ser”, que están unidos por la “pertenencia mutua” (*Zusammengehörigkeit*) de su ser propio en la raíz misma del acontecimiento propiciante.¹⁸ En este sentido, el acontecimiento es un “dejar copertenecerse” (*Zusammengehörenlassen*) a ambos.¹⁹ Así, la identidad se entiende desde un ámbito mucho más amplio y previo que el considerado por el pensamiento metafísico, siendo retrotraída por Heidegger al dominio del acontecimiento. La identidad, tal y como propone el autor en el prólogo a ID, se debe pensar ahora a partir de “la armonía (*Einklang*) que reina entre acontecimiento

¹¹ Cfr. BPh 4.

¹² “El tiempo del ‘‘sistema’’ se ha acabado. El tiempo de la edificación de la figura del ente a partir de la verdad del ser no ha llegado todavía” (BPh 5).

¹³ “Ya no se trata de tratar ‘‘acerca de’’ algo y de representar un objeto, sino de que sea transferido al acontecimiento propiciante aquello que semeja una modificación de la esencia del hombre desde el ‘‘animal racional’’ al ser-ahí” (id.).

¹⁴ “Del acontecimiento propiciante se-acontece-y-apropia (*er-eignet*) un pertenecer al ser que piensa y dice la palabra ‘‘del’’ ser” (id.).

¹⁵ “... El acontecimiento propiciante forma el esenciarse del ser” (BPh 8).

¹⁶ “La referencia del ser-ahí al ser pertenece al esenciarse del ser mismo. ... El ser necesita y emplea al ser-ahí, y no se esencia en modo alguno sin esta apropiación. Tan extraño es al acontecimiento propiciante que parece completarse con la relación con otro, cuando en el fondo no se esencia con nada más” (BPh 254).

¹⁷ Cfr. BPh 27.

¹⁸ Cfr. Demske, J. M., op. cit., pp. 159-160.

¹⁹ “La enseñanza de la metafísica se representa a la identidad como un rasgo fundamental del ser. Ahora se muestra que el ser pertenece con el pensar a una identidad cuya esencia procede de aquel dejar-copertenecerse al que llamamos acontecimiento propiciante. La esencia de la identidad es propiedad del acontecimiento propiciante” (ID 31).

propiciante y re-solución (*Austrag*)”.²⁰ Es decir, se trata de pensar la identidad como el engarce que se da entre el acontecimiento propiciante de la co-propiciación de ser y hombre y la re-solución como conciliación de la diferencia de ser y ente.

El pensar que se abre al acontecimiento propiciante, en consecuencia, tampoco se entiende ya en el modo de la metafísica, esto es, como fundamentación en el sentido de fijación de un fundamento inconmovible, sino como “salto al abismo” (*Sprung in den Abgrund*) en dirección al acontecimiento indisponible.²¹ Saltando al abismo de lo no fundamentado, de lo sin fondo que caracteriza al acontecimiento, el pensar esencial queda asimismo transformado (*gewandelt*), ya que ahora “percibe la constelación del ser y el hombre a partir de lo que los a-propia el uno al otro, a partir del acontecimiento propiciante”.²² En verdad, el salto abismal hacia el acontecimiento supone la aceptación por parte del pensar del “infundamento del fundamento”, porque se comprende su carácter contingente e histórico y también que contiene inherentemente la dimensión del misterio (*Geheimnis*). Este pensar, así pues, no es nihilismo sino preparación de la salida o superación del nihilismo.

5.1.2. La nada del acontecimiento propiciante

Para bosquejar el complejo entrecruzamiento del tema del acontecimiento propiciante con las temáticas de la diferencia ontológica, el claro, el lenguaje y la serenidad en el segundo Heidegger, conviene destacar la negatividad de su esenciarse, la nada del acontecimiento propiciante. Este importante punto para nuestros propósitos lo desarrolla Heidegger ampliamente en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (BPh), de 1946 (el mismo año en que tradujo los capítulos sobre el Tao del *Dao-de-jing* y publicó BH, además de las reediciones de obras anteriores con anotaciones y añadidos en clave de acontecimiento propiciante).

Siguiendo un símil musical, Heidegger intenta proyectar en BPh su búsqueda del pensar inicial (*anfänlichen Denken*), el que piensa hacia el acontecimiento propiciante, como una “fuga” (*Fuge*) que ha de provenir de ese pensar mismo. El diseño de la fuga incluye tres dimensiones: “estructura” (*Gefüge*), “disposición” (*Verfügung*) y “providencia” (*Fügung*). Primero, nada puede quedar disminuido en su estructura, sino que todo debe entrar en ella en su verdadera proporción. Tiene que haber también cabida para lo que parece imposible, que es la comprensión de la “plenitud” (*Fülle*) esencial del acontecimiento.²³ Segundo, la disposición de la fuga consiste en adoptar “un único camino”, aquel que pueda recorrer el individuo particular, el hombre finito. Se renuncia así a otros caminos que eventualmente pudieran resultar más “esenciantes”. Y, tercero, la estructura y la disposición de la fuga del pensar deben ser provistos por el ser mismo, lo cual no es posible forzar. Esta providencia del ser proporciona la “seña y sustracción” (*Wink und Entzug*), justo la doble cara iluminante y ocultante que caracteriza a la verdad misma del ser. La fuga del pensar inicial, además, se ha de desarrollar con estas seis provisiones sucesivas, que son todas ellas modos del

²⁰ Cfr. ID 10.

²¹ “(Del principio de identidad) en el sentido de un enunciado deviene ... un principio a la manera de un salto que parte del ser como fundamento del ente para saltar en el abismo. Este abismo, empero, no es ni la nada vacía ni una oscura confusión, sino el acontecimiento propiciante mismo” (ID 32).

²² Cfr. id.

²³ “En la sobriedad de la estructura ... valdría lo imposible: comprender la verdad del ser en el desarrollo pleno de la abundancia de su esenciar fundante” (BPh 81).

acontecimiento propiciante: “remembranza” (*Anklang*), “pasaje” (*Zuspiel*), “salto” (*Sprung*), “fundamentación” (*Gründung*), “lo venidero” (*das Zukünftige*) y “el último dios” (*der letzte Gott*). Así, la ruta a seguir por el pensar en su intento de preparar, en este tiempo de espera, el advenimiento de una nueva destinación del acontecimiento propiciante es la que parte del recuerdo del ser (o de la conciencia de la indigencia del olvido del ser), recorre el tramo que va del “primer inicio” (el origen de la metafísica) al “otro inicio” (el que ya piensa en dirección al acontecimiento propiciante) y salta el abismo hacia el ser para fundar el advenimiento histórico del reencuentro del hombre con el misterio.²⁴

Heidegger considera que el acontecimiento propiciante, calificado por él como el “punto de inflexión” del viraje (*Kehre*) y, por ello, “lo último y primero”, deja entrever su nada en el misterio de su rehusamiento. Como el acontecimiento propiciante del esenciarse del ser (*Seyn*) mantiene siempre un fondo de reserva que no se manifiesta, el misterio forma parte esencial de él. Ese misterio lo hace inabordable para el decir del hombre. Así, lo primero que hay que decir del acontecimiento propiciante es que desborda sin medida las capacidades expresivas humanas. En efecto, porque contiene también y de manera señalada la nada de su dimensión sustrayente y anonadante, el esenciarse de la verdad del ser ha de contemplarse, como afirma Heidegger, en la lejanía de la “indecidibilidad” del acontecimiento. Esa indecidibilidad es una primera consecuencia de su nada.

La nada del acontecimiento propiciante tiene que ver con esa extraña característica del esenciarse del ser que radica en la auto-ocultación de su iluminación. El mismo ser que se manifiesta iluminando, que se desoculta en un mundo de sentido, es el ser que se contrae en su ocultación. El acontecimiento propiciante es, pues, “lo siempre iluminado para el auto-ocultarse” del ser. De hecho, consiste en la auto-ocultación de la iluminación del ser que caracteriza al esenciarse de éste y se identifica como el “rehusamiento demorador (o vacilante)” (*zögernd Versagung*) del mismo. El ser se esencia demorando su negativa con una variedad de oscilaciones expansivas y contractivas. Así, lo fundamental de su esenciarse es el misterio de su ocultación. Pero justo esta ocultación es también la señal que recuerda la realidad del acontecimiento propiciante.²⁵ La verdad del ser, su esenciarse como acontecimiento, se torna, así, “apertura de la auto-ocultación” (*Offenheit des Sichverbergens*). El ser se esencia en la verdad, pero ésta es “iluminación para la auto-ocultación”. Por eso, el acontecimiento propiciante como tal permanece siempre “lo más extraño” (*das Befremdlichste*).

El rehusamiento del acontecimiento propiciante del esenciarse del ser, su denegación (*Verweigerung*), es lo que abre el ámbito de la manifestación del ser y de cuanto en él habita. El acontecimiento propiciador se esencia como la apertura del mundo. Esta apertura es el “entre” (*Zwischen*) en que se ensancha el espacio que media del hombre al ser y del ser a “los dioses”. El “entre” ya no es el ser-ahí, sino el entrelazamiento de ser-ahí y ser, en el que predomina el acontecimiento propiciante. Sólo el acontecimiento puede conferir, en verdad, la visión de lo divino al hombre

²⁴ “Lo que se va a decir (en el pensar inicial) se pregunta y piensa en el “pasaje” (que hay) entre el primer y el otro inicio desde la “remembranza” del ser hacia la penuria del olvido del ser, para el “salto” en el ser hacia la “fundamentación” de su verdad como preparación de “lo venidero” del “último dios”” (BPh 7).

²⁵ “La verdad del esenciarse del ser ... es la ocultación señaladora-rememoradora (el misterio) del acontecimiento propiciante (el rehusamiento demorador)” (BPh 78).

poniéndolo en relación con el misterio mediante su “asignación otorgadora” (*übereignende Zueignung*).²⁶ Por el “entre” del acontecimiento propiciante se produce, pues, el “tránsito” (*Vorbeigang*) hacia el advenimiento de dios (del misterio) y de la historia del hombre. El tránsito y la historia han de experimentarse y pensarse desde el acontecimiento propiciante. Sin embargo, nuestra época entera es ajena al acontecimiento, porque se caracteriza por la “huida de dios”, por la completa ocultación de la verdad del ser. Esta época sin sentido del misterio está necesitada de un tránsito hacia un nuevo inicio. La llegada del “último dios”, es decir, del “otro inicio”, de una nueva apertura desde lo oculto, se cobija veladamente en el acontecimiento propiciante del esenciarse del ser. El nuevo inicio de una época de renovada apertura está escondido en el seno del acontecimiento propiciante.²⁷ La espera del último dios, además, es testimonio de la finitud de la manifestación del ser.²⁸ De este modo, la pregunta metafísica por el “ser” (*Sein*) pende del ámbito más decisivo de la pregunta por la finitud “más esenciante” del ser (*die wesentlichste Endlichkeit des Seyns*).

De acuerdo con Heidegger, nuestra época es decisiva. Para transitar hacia el acontecimiento propiciante, el pensar esencial o inicial ha de experimentar y soportar, atravesándolos, la huida de dios y el olvido del ser. La “lejana cercanía” del acontecimiento propiciante se funda de hecho en ese sostenimiento por parte del pensar. Cuando ello acaece, cuando el pensar se mantiene paciente en esa travesía, se esencia realmente la verdad del ser. En cierta medida, esto obliga a repensar el fundamento de la verdad del ser y del ser-ahí. Esa obligación comporta, empero, una decisión (*Entscheidung*) previa de fondo: el hombre ha de elegir entre la pertenencia al misterio del ser o la negación del misterio.²⁹ Si lo segundo implica la consumación del nihilismo en el hombre, lo primero exige, según Heidegger, el “coraje para el abismo” (*Mut zum Ab-grund*) que deviene de la necesidad de un “extrañamiento” (*Entäi-erung*) fundamental del hombre en la tarea del fundamentar.³⁰ Este extrañamiento, este salir de sí, no obstante, no es una “tarea propia” (*Selbstaufgabe*) del hombre, un objeto más de sus propósitos egocéntricos, sino que consiste en su vuelta a una referencia esencial al acontecimiento propiciante. El hombre ingresa entonces, por su enajenarse hacia el acontecimiento, en el “entre” que, fundándose a sí mismo, saca-de-sí y dirige-hacia-el-otro al hombre y al misterio, haciendo que se apropien mutuamente.

En este fundamento finito y contingente del ser-ahí, entendido éste último no ya sólo como el hombre existente sino como el encuentro entre hombre y ser, lo que se abre es el acontecimiento propiciante en su trascendencia finita. La “trascendencia” del ser-ahí queda ahora redefinida, por decirlo así, como una “trans-descendencia” del ser al hombre. En efecto, el hombre no puede trascenderse hacia el ser sin el acontecimiento del descenso o advenir de éste al hombre. El acontecimiento se mantiene “haciendo

²⁶ “El acontecimiento propiciador otorga dios al hombre en la medida en que asigna éste a dios. Esta asignación otorgadora es acontecimiento propiciador” (BPh 26).

²⁷ “En el esenciarse de la verdad del ser, ‘en’ el acontecimiento y ‘como’ acontecimiento propiciante, se esconde el último dios” (BPh 24).

²⁸ “...La intimísima finitud del ser se manifiesta en la seña del último dios” (BPh 410).

²⁹ “... La decisión permanente que domina en todo el ser del hombre histórico (es) si el hombre es en lo venidero perteneciente a la verdad del ser, de modo que a partir de esta pertenencia y para ella albergue la verdad como lo verdadero en el ente, o si el comienzo del último hombre impele a éste a la animalidad representada, negándole al hombre histórico el último dios” (BPh 28).

³⁰ “La fundamentación del ámbito (de la decisión) exige un extrañamiento que es lo contrario de una tarea propia” (id.).

señas” (*Winken*) a lo desoculto permaneciendo siempre más allá en lo oculto.³¹ El ser-ahí, por su lado, es de suyo el “suceso fundamental” (*Grundgeschehnis*) de la historia futura. Dicho suceso nace del acontecimiento propiciante sólo cuando éste hace posible la llegada del momento de la decisión sobre el hombre, la decisión sobre si éste hace historia como tránsito hacia el otro inicio o si hace “no-historia” (*Ungeschichte*) como tránsito hacia el “ocaso” (*Untergang*). Pero el acontecimiento propiciante y el ser-ahí son en su esencia, en su pertenencia como fundamento de la historia, “ocultos y extraños” el uno para el otro. Su mutuo extrañamiento, por lo tanto, obliga al pensar a dar un “salto” (*Absprung*). Como “faltan puentes” (*die Brücken fehlen*) en el abismo que los separa, éste sólo se puede cruzar saltando sobre él. La contingencia (*Not*) del fundamento por la primacía del ocultarse, sin embargo, debe pensarse como la expresión negativa de algo sumamente positivo. La apertura contingente del ocultarse finito del ser es realmente una “abismal inagotabilidad” (*ab-gründige Unerschöpfung*) en el sentido de plenitud de vida.³²

Según enfatiza Heidegger, “el ser se esencia como acontecimiento propiciante” (*das Seyn west als das Ereignis*).³³ El esenciarse del ser (*das Wesen des Seyns*) es el acontecimiento de una ocultación que ilumina (*lichtende Verbergung*). De hecho, la verdad de su esenciarse acaece (*geschehen*) como ocultación iluminadora y como iluminación para la ocultación. En ese entreveramiento de ser y hombre que es el acontecimiento propiciante, el ser-“ahí” (o el ahí del ser) acontece en las formas del “cobijar” (*bergen*) a la verdad del ser desde la “garantía” (*Verbürgung*) del acontecimiento propiciante, que en su esencia está a la vez iluminado y oculto. Por su parte, el “ser”-ahí (o el ser en el ahí), como fundamento en la abismaticidad de lo abierto, puede ser aguardado por el hombre, porque éste puede ser llevado a la instancia que sostiene el ahí, la cual pertenece al acontecimiento propiciante. El “pensar inicial” (*anfängliche Denken*), por tanto, el pensar que prepara la sustitución del primer inicio por el otro inicio, es el pensar del ser como acontecimiento propiciante.³⁴ Así, si el primer inicio pensaba el ser como “presencia” a partir del presentarse, en el otro inicio el esenciarse del ser ha de pensarse como acontecimiento que ilumina ocultándose. Al primer inicio, añade el autor, pertenecía el “asombrarse” (*Er-staunen*); al otro inicio le pertenece el “vislumbrar” (*Er-ahnen*).

La salida de un tiempo de indigencia que supone el otro inicio se juega en la relación fundamental de hombre y acontecimiento propiciante.³⁵ El acontecimiento propiciante es la “luz segura” del esenciarse (*Wesung*) del ser en esta época de penuria. El ser-ahí es el “entre entre-abierto” o a medio abrir (*mittehaft-offene Zwischen*) y, por eso mismo, ocultador que se despliega históricamente entre la venida y huida de dios y el hombre que en el ahí habita. El ser-ahí tiene, pues, su origen en el acontecimiento propiciante y en su “torsión”, esto es, en el viraje del acontecimiento hacia el hombre. De este modo, el ser-ahí sólo puede fundarse “en” y “como” la verdad del ser. Su fundamento no es fundamentación, no es creación o producción humana, sino un “dejar-ser-al-fundamento” (*Grund-sein-lassen*) por parte del hombre. Sólo así puede éste

³¹ “(El acontecimiento propiciador es) el señalar-hacia-acá y el mantenerse-al-otro-lado en lo abierto del ahí, que es justo el punto de inflexión iluminador-ocultador de este viraje” (BPh 29).

³² “La contingencia como lo abierto del auto-ocultarse (del ser) no (es) el ‘vacío’, sino abismal inagotabilidad” (id.).

³³ Cfr. BPh 30.

³⁴ “El pensar del ser como acontecimiento propiciante es el pensar inicial” (id.).

³⁵ “El acontecimiento propiciante es la luz segura del esenciarse del ser en el círculo de visión más extremo de la más íntima necesidad y penuria del hombre histórico” (BPh 31).

volver a él mismo, esto es, ganar su ser-propio (*Selbst-sein*). El “abismo del fundamento” (*Abgrund des Grundes*) es la verdad del ser. El “fundamento fundado” (*gegründete Grund*) que es el ser-ahí es, entonces, a la vez abismo para la “quiebra” del ser en iluminación y ocultación, para que se abra el “entre”, y no-fundamento (*Ungrund*) para el olvido del ser, para la metafísica. Este fundar peculiar posee su tonalidad emocional fundamental (*Grundstimmung*) en el hombre: la “contención” (*Verhaltenheit*), el retenerse. La contención es “referencia al acontecimiento propiciador” (*Bezug zum Ereignis*). Esa referencia se da en el “ser-llamado” (*Angerufensein*) por la interpelación del acontecimiento.³⁶ La contención marca, pues, el estilo del pensar inicial, que será un pensar “contenido”.

En definitiva, el esenciarse de la verdad del ser se define en BPh como “la iluminación y ocultación que mueven alejando” (*die entrückend-berückende Lichtung und Verbergung*).³⁷ Una y otra, en su unidad, son el “origen del ahí”, porque con su alejarse abren el claro del mundo como el espacio-tiempo de la historia. Así, la verdad, la “ocultación iluminadora” (*lichtende Verbergung*), sucede (*geschehen*) como apertura histórica del “juego del ente”, como apertura de mundo, y se esencia en su fundamento como acontecimiento propiciante. Sólo en éste se guarda la posibilidad de un “cambio de la figura del ente”, en la que éste último pierda el carácter de “disponible” y reciba el de “custodiado”. Esta guarda, “esta custodia (*Verwahrung*), deja-`ser` al ente como `el` ente que es y que puede ser”.³⁸ Además, es el albergar (*Bergung*) del acontecimiento lo que custodia lo oculto-iluminado. Pero el albergar del acontecimiento se cumple como tal custodiar en el ser-ahí. El ser-ahí acontece propiamente, es decir, se gana y se pierde para la historia, según la insistencia de la “atención” (*Be-sorgung*) que preste a su esencial pertenencia al acontecimiento propiciante. No obstante, el ser-ahí no acontece históricamente como un fin en sí mismo sino de cara al acontecimiento.³⁹

Ensanchando de este modo la mirada hasta alcanzar el esenciarse oculto del ser, el pensar apunta, pues, a la “más próxima fortuna” (*nächste Glücken*), que consiste aquí en ser propicio para la aparición de la nueva figura del ente custodiado. En fin, el pensar esencial o inicial es por encima de todo “búsqueda” (*Suchen*) del ser esenciante y, como tal, un “sostenerse-en-la-verdad (de) lo abierto de aquello que se oculta y se sustrae (*das Sichverbergende und Sichentziehende*)”.⁴⁰ Esta búsqueda es, así, referencia fundamental al “rehusamiento demorador” del esenciarse del ser y se juega su destino en su fidelidad a la negatividad de ese esenciarse, en su “insistencia” o instancia (*Inständigkeit*) en la nada (*Nichts*) del acontecimiento propiciante.

5.1.3. El acontecimiento propiciante como donación y cercanía

Otra importante faceta del acontecimiento propiciante, especialmente abordada por el segundo Heidegger en la conferencia de 1962 *Zeit und Sein*, que se halla incluida en *Zur Sache des Denkens* (SD), publicado en 1969, es la de su “donación” (*Gabe, Schenkung, Ergebnis*). El autor indica en dicha obra cómo el hombre olvida

³⁶ “La contención es la relación instantánea por excelencia al acontecimiento propiciante al ser llamado por su grito” (id).

³⁷ Cfr. BPh 70.

³⁸ Cfr. BPh 71.

³⁹ “Este acontecer histórico del ser-ahí no es nunca para sí, sino que pertenece a ... la instancia en el acontecimiento propiciante” (BPh 72).

⁴⁰ Cfr. BPh 80.

sistemáticamente que el ser “y” el tiempo (o el tiempo-ser, pues son indisolubles) son un regalo, una donación. De hecho, propiamente hablando, ni el ser ni el tiempo “son”, sino que “son dados” o “se dan” (*es gibt*).⁴¹ De lo que se trata, por tanto, es justo de enfocar qué es aquello que otorga esa donación, qué es lo que concede al hombre y al mundo esa regalía de ser-y-tiempo. Como precisa el autor, es necesario detectar lo donado en ese don y el donador de la misma.⁴² Así pues, Heidegger trata de identificar tanto al donador como a la donación y a lo donado, esto es, el acontecer del ser en el tiempo junto con su propiciación y el tiempo-ser propiciado, en un mismo movimiento de experiencia pensante. Se esfuerza para ello por despojarse de la referencia abusiva a lo ente que ha caracterizado a la reflexión filosófica sobre el ser durante siglos en la metafísica occidental y de su encapsulamiento en la dicotomía sujeto-objeto. El “darse” de ser y tiempo, por cierto, como maravilla del “es” en el tiempo, permite ver que el hombre es mucho más que sujeto y que la realidad es mucho más que objeto. Eso requiere reinterpretar la pregunta por el ser no ya desde la referencia central al hombre imperante en Occidente sino mediante un viraje que haga dirigir la mirada hacia el ser mismo, entendido ahora como acontecimiento de tiempo-ser.

Decir “ser” equivale usualmente a decir, según Heidegger, “estar presente” (*Anwesen*). En concreto, se entiende que el ser es aquello que se emplea para señalar al ente en cuanto tal como aquello que está presente. Pero de este modo se olvida que en el estar presente del ente, en su ser, lo que prima es un “dejar-estar-presente” (*Anwesenlassen*) al ente mismo en su presencia o, lo que es lo mismo, un sacar de lo oculto al ente para que se presente en la patencia.⁴³ Por tanto, es en el desocultar donde en verdad se otorga la donación del ser como presencia del ente. Así, el desocultar (*Entbergen*) sería lo que dona, el ser como estar presente sería la donación conferida y el ente presente o desocultado sería lo que recibe la donación del ser o la presencia (*Anwesenheit*). De ahí que Heidegger afirme que el ser pertenece a la donación del acontecimiento⁴⁴, entendiendo por el “se da” (*es gibt*) el “dar que entra ocultamente en juego en el desocultar”.⁴⁵ El acontecimiento de la donación del ser, así, debe entenderse como un permitir la presencia y un desocultar. El esenciarse del ser ya no significa sólo la presencia, sino “el esenciarse pleno del abismo en el que se abren el espacio y el tiempo”.⁴⁶

El pensar occidental del ser olvida la donación como tal. La donación misma, que es el ser, se retira en favor de lo donado por él. El ser se entiende por su referencia al ente y se interpreta como presencia. La diferencia ontológica entre ser y ente queda así en la sombra. Pero con la donación, piensa Heidegger, surge en primer plano, anterior al puro ser presente de lo ente, el darse como tal de un ámbito previo. Es el ámbito de lo oculto que antecede y predomina en toda desocultación del ser, que “se da” en el doble sentido de acaecimiento y de don, de que acontece y de que se regala, de que irrumpe en la presencia y de que se ofrece a lo desoculto. La desocultación acontece como

⁴¹ “No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo” (SD 5).

⁴² “El camino apropiado para ello es dilucidar qué es lo que es dado en el “se da”, qué es lo mentado por el “ser” que es dado, qué es lo mentado por el “tiempo” que es dado. De acuerdo con ello, intentamos divisar ... el “se” o “ello” que da ser y tiempo. ... Intentamos traer ante nuestra mirada al “se” y a su dar” (id.).

⁴³ “Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto” (id.).

⁴⁴ “En tanto que donación (del) “se da”, el ser pertenece al dar” (SD 6)

⁴⁵ “El ser no “es”. El ser se da como el desocultar del estar presente. ... En el εσσι se oculta o alberga el “se da”” (SD 8).

⁴⁶ Cfr. BPh 32.

prevalecer de lo que se reserva a sí mismo y se retira, posibilitando la manifestación en lo abierto, manifestación que, en cierto sentido, es el acontecimiento mismo de la donación.

No obstante, existe el peligro, según Heidegger, de entender el acontecimiento propiciante y su darse como algo universal (*etwas Allgemeines*) y, por eso, “demasiado lejano”, cuando se trata de justamente lo contrario, de aquello que está más cercano (*das Nächste*) a nosotros, la pura “cercanía” (*die Nähe*).⁴⁷ Nada puede haber más próximo al hombre que el acontecimiento que, dándosele, le propicia a acercarse a aquello a lo que él pertenece, a aproximarse a aquél ámbito en el que encuentra su verdadero lugar, la morada en el ser. El hombre es justo “el-que-pertenece” (*das Gehörende*) al acontecimiento propiciante, porque, como subraya Heidegger, el acontecimiento es el punto de encuentro de hombre y ser.⁴⁸ La cercanía no es sino la intimidad de la pertenencia del hombre al ser. La existencia del hombre está siempre en una relación de proximidad con el ser, en la que se sostiene su posibilidad de corresponder a él. El ser es ya de por sí fundamentalmente relacional, es “la relación” que, como añade en (*Brief*) *Über den Humanismus* (BH), escrita en 1946 y publicada en 1949, “retiene en sí y recoge hacia sí la esencia (del hombre) en sus existenciales”.⁴⁹ Así, esa relación lo ubica como lugar de la verdad y como el ahí del destino del ser.⁵⁰ Lo más próximo al hombre, por tanto, no son los entes ni los proyectos ónticos en los que habitualmente se detiene, sino su estar destinado temporalmente a ser el lugar de la manifestación de la verdad del ser.⁵¹ El ser se muestra, así, como un misterio, misterio para el pensar, por esa misma cercanía radical y sin violencia con que toca al hombre.⁵² Tan cercano es el acontecimiento propiciante al hombre que le pasa desapercibido.⁵³

5.1.4. La donación del acontecimiento propiciante como destinación histórico-epocal

En la donación temporal del ser destaca su dimensión de destino y en el destino del ser resalta su carácter epocal e histórico. El esenciarse del ser debe concebirse históricamente. En verdad, la “historia original” es la historia del acontecimiento propiciante.⁵⁴ La historia no es sólo los hechos y la voluntad del hombre, sino que también pertenece a ella el “destino” (*Schicksal*). Precisamente, al dar que manifiesta en lo abierto retirándose a lo oculto lo llama Heidegger el “destinar” (*Schicken*). El ser es el destino del acontecimiento propiciante para el hombre.⁵⁵ La donación que destina el ser no acontece de manera indeterminada sino históricamente, es decir, en un flujo

⁴⁷ “(El acontecimiento propiciante es) sólo lo más próximo de aquella proximidad en la que ya habitamos” (ID 30).

⁴⁸ “El acontecimiento propiciante es el ámbito ... a través del cual el hombre y el ser se alcanzan en su esencia y se encuentran en su ser” (íd.).

⁴⁹ Cfr. BH 20.

⁵⁰ “... El hombre como existente viene a estar en esta relación, en la que en cuanto relación se destina el ser mismo. ... La soporta extáticamente, es decir, cuidándola se hace cargo de ella” (íd.).

⁵¹ “Más cercano que lo cercano y a la vez más lejano que lo más lejano suyos para el pensar habitual, es la cercanía misma: la verdad del ser” (BH 20-21).

⁵² “... Permanece el ser misterioso, la sobria cercanía de un dominar no impositivo” (BH 21).

⁵³ Cfr. Kettering, Emil: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* (Neske, Pfullingen, 1987); pp. 317-322.

⁵⁴ “El acontecimiento propiciante es la historia original misma” (BPh 32).

⁵⁵ “A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamaremos el destinar. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado” (SD 8).

temporal de transformaciones que se recubren entre sí y que configuran “épocas del destino del ser”. Pero, como especifica Heidegger, “época” (*Epoche*) no significa tanto un mero tramo en el tiempo del acaecer cronológico en sentido historicista como, en sentido más propio y originario, “el retenerse-a-sí-mismo (*An-sich-halten*) en cada caso a favor de la perceptibilidad del don (*Vernehmbarkeit der Gabe*)”,⁵⁶ que es lo que constituye, según él, lo más característico del destinar como donación del ser. De este modo, la historicidad esencial del acontecimiento propiciante no es de carácter lineal, sino que se da por emulsiones, como por relámpagos. En el destino, además, el ámbito desde el que proviene lo destinado, que es el ser, permanece en lo oculto, reservándose en favor de lo desoculto. No en vano, recuerda el autor, *epoché* significa en griego “retenerse”, “abstenerse”, “contenerse”. El ser, con su “plenitud de transformaciones” (*Wandlungsfülle*), es lo que queda retenido en la desocultación de la destinación (*Schickung*) del acontecimiento, la cual se retira (*entziehen*) como tal a lo oculto.⁵⁷

Como hemos visto, la destinación del ser debe entenderse como acontecimiento de donación de sí, como lo que “hay” y “se da” (*il y a, es gibt*), que es el acontecimiento histórico-epocal del la donación del mundo en que se esencia el ser. No es, por ello, algo sujeto puramente a la especulación y elucubración humanas, sino algo que desborda y es anterior al pensamiento, si bien se esencia propiamente en éste. Sobresale como lo fundamentalmente aconteciente, como el acontecimiento de la irrupción epocal del destino del ser en la historia, que es la forma en que el ser se da al hombre.⁵⁸ Ahora bien, el destinarse histórico del ser “se hace palabra”, cristaliza, según Heidegger, en el pensar de “los pensadores esenciales” (*die wesentlichen Denker*), aquellos que se arriesgan a abrir nuevas rutas para la interpretación de la verdad del ser en su época histórica particular. Son los pensadores que han marcado los hitos, mediante una “amable disputa” que piensa siempre “lo mismo” (*das Selbe*) (esto es, la verdad del ser) pero no “lo igual” (*das Gleiche*), en el despliegue de la “historia del ser” (*Seinsgeschichte*).⁵⁹ Esta historia, empero, no es lo mismo que la historiografía, la ciencia del registro de los hechos y sucesos del hombre, sino algo mucho más originario que el mero “pasar” y que procede del ser mismo.⁶⁰ Por tanto, lo que verdaderamente “hay” y “se da” es el acontecer de la historia del ser. Respecto ella, el pensar (*Denken*) esencial se torna forzosamente en un “rememorar” o “conmemorar” (*Andenken*).⁶¹ Así, es el ser quien se entrega al pensar y se destina en la historia. Su primacía respecto al hombre es total.⁶² El ser se confiere al hombre en el puro acto de acontecer, haciéndose así histórico. Pero, como este acontecer del destino del ser para el hombre es siempre finito, parcial, incompleto, la donación histórico-destinal del ser incluye necesariamente (contra Hegel) su reserva, su negativa a una manifestación total, absoluta y sistemática de su esencia. El ser se da y se niega (*sich geben und versagen*) al mismo tiempo al

⁵⁶ Cfr. SD 9.

⁵⁷ “En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones es desocultado al pensar” (SD 9-10).

⁵⁸ “... Sobre este *il y a* no puede especularse simplemente y sin detención. Este ‘se da’ domina como destinación del ser” (BH 23).

⁵⁹ “... Los pensadores esenciales dicen siempre lo mismo. Pero esto no quiere decir: lo igual. ... Huir en lo igual no es peligroso. El peligro consiste en atreverse a la disputa para decir lo mismo” (BH 47).

⁶⁰ “La historia no acontece primeramente como suceder. Y éste no es pasar. El suceder de la historia se deja ser como la destinación desde el ser de la verdad del ser” (BH 23).

⁶¹ “Hay, pensando ... originalmente, la historia del ser, a la que pertenece el pensar como conmemorar, historia acontecida por sí misma” (íd.).

⁶² “El ser viene a la destinación por cuanto que él, el ser, se da” (íd.).

hombre. Donación y negación son, pues, las dos caras de lo mismo, del acontecer y destinarse del ser.⁶³

El acontecimiento propiciante, por otra parte, es lo que da morada al ser y al hombre, a la relación destinal de ambos. Como explica Heidegger en ID, el acontecimiento consiste, justamente, en la entrega y pertenencia mutua, en la reciprocidad y “copertenencia” (*Zusammengehörigkeit*) de hombre y ser. Es en este pertenecerse mutuo donde se esencia, según él, la existencia verdadera del hombre y la viva manifestación del ser. El hombre inmora en el ser, lo deja aparecer como tal ser, y el ser confiere al hombre su verdadero lugar en el mundo, le permite afinar en él. Ahora bien, dicha pertenencia implica también una “exigencia”, una “reclamación” (*Herausforderung*) del uno para con el otro.⁶⁴ De hecho, el copertenecerse de hombre y ser se esencia desde su respectiva diferencia: el hombre pertenece al ser porque “depende” (*vereignen*) de él; y el ser pertenece al hombre porque “propende” (o “atiende”) (*zueignen*) a éste.⁶⁵ La copertenencia supone, por tanto, un singular encuentro, en su primordial sencillez, de “dependencia y propendencia” (*Vereignen und Zueignen*) entre hombre y ser. Mientras que la pertenencia del ser es propendiente en el sentido que tiende hacia el hombre para atenderlo y apropiarlo, la pertenencia del hombre es dependiente en el sentido de que el hombre se debe al ser. Esta copertenencia dependiente y propendiente de hombre y ser se esencia de manera destinal e histórico-epocal.

También dentro de la acuñación del ser que recibe en Heidegger el nombre de “dispositivo” (o “armazón”) (*Gestell*), la racionalización globalizada en cuanto que esencia del mundo técnico contemporáneo, la propia de la presente dominación de la época técnica de la manifestación del ser, se sigue produciendo el encuentro de dependencia y propendencia que caracteriza al acontecimiento propiciante. También el dispositivo es un destello del acontecimiento. Es más, en la “constelación del ser y el hombre” (*Kostellation von Sein und Mensch*) propiciada en esta época de sofisticación tecnológica ve el autor el “preludio” (*Vorspiel*) del acontecimiento propiciante de una nueva relación destinal entre hombre y ser.⁶⁶ También en el dispositivo se vislumbra una especial copertenencia de hombre y ser que determina el cómo de su unidad, en este caso marcada por el “calcular” y el “producir”. Sin embargo, la posibilidad de una nueva modalidad del esenciarse del acontecimiento propiciante, de la aparición de una época “más original” del ser en la historia humana, no viene determinada por la primacía del desarrollo actual del dispositivo de racionalización a nivel planetario, sino del acontecimiento mismo.⁶⁷ No parece haber aquí, así pues, una fijación, una instalación o confinamiento del imperio de la tecnología con respecto al acontecimiento, sino que éste siempre puede sobrepasar (*verwinden*) ese dominio con una irrupción epocal “más inicial” (*anfänglicheres*).⁶⁸ Cabe la posibilidad, según Heidegger, de que el dispositivo, como “exigencia” recíproca del ser y el hombre en el terreno del “cálculo

⁶³ “... Pensado destinacionalmente, ... (el ser) se da y se niega a la vez” (id.).

⁶⁴ “La copertenencia de hombre y ser (acaee) en el modo de la recíproca exigencia” (ID 28).

⁶⁵ “... El hombre, en aquello que tiene de propio, depende del ser, mientras que el ser, en aquello que tiene de propio, está vuelto hacia la esencia del hombre” (id.).

⁶⁶ “En el dispositivo percibimos un primer e insistente destello del acontecimiento propiciante” (ID 31).

⁶⁷ “... ¿Dónde está decretado que la naturaleza como tal deba, por todas las edades futuras, seguir siendo la naturaleza de la física contemporánea y que la historia (*Geschichte*) no pueda desvelarse más que como objeto de la ciencia histórica (*Historie*)?” (ID 33).

⁶⁸ “En el acontecimiento propiciante se revela la posibilidad de que éste sobrepase el simple reino del dispositivo en pro de un acontecer propiciante más inicial” (ID 29).

de lo calculable”, hable al hombre como acontecimiento propiciante, es decir, como aquello que “ex-propia” o “des-apropia” (*ent-eignen*) al hombre y al ser conduciéndolos a lo que son de propio (*in ihr Eigentliches*).

La “desapropiación” (*Ent-eignung*) posee una doble dimensión. En general, en el acontecimiento propiciante se da siempre una retirada última constitutiva que se sustrae a la manifestación particular del ser en cada época y a la existencia del hombre concreto. Ésta es una retirada insoslayable. En el dispositivo, por su parte, se asiste en nuestros días a una retirada específica del ser que convierte a esta época histórica en una época extrema, en un *éschaton*. En el dispositivo, el *Er-eignis* acontece como *Ent-eignis*. Con la conciencia de la extrema necesidad que se da con la desapropiación específica del dispositivo, no obstante, entra en lo posible tomar también conciencia del juego del acontecimiento propiciante como justo aquello que más falta hace. Sacando al pensar de su fijación actual en el dispositivo para dirigirlo hacia sí, al acontecimiento le es posible abrir en esta época el camino (*Weg*) y, recorriéndolo, dar el “paso” (*Schritt*) hacia una nueva percepción del ente, del ser y del hombre mismo.⁶⁹ En el dispositivo (*Gestell*) se guarda de hecho la semilla de la cuaternidad (*Geviert*).⁷⁰ El dispositivo, así, constituye el punto del viraje. Pero la apertura de ese camino, claramente, no es algo que nadie pueda diseñar de antemano.⁷¹ No depende exclusivamente del hombre la posibilidad de un “sobrepasamiento del dispositivo por medio del acontecimiento propiciante” (*Verwindung des Ge-stells aus dem Er-eignis*). Más en concreto, no parece estar en manos del hombre la capacidad de “reconducir” (*zurücknahmen*) al mundo técnico “de la condición de amo a la de siervo”, porque la técnica domina de hecho al hombre. Para ello, en cualquier caso, el hombre debe buscar un acceso más auténtico al acontecimiento propiciante. Ese acceso habrá de manar, según Heidegger, del “ámbito de lo en sí vivo-y-con-pulso” (*in sich schwingende Bereich*), de lo que posee verdadera “pulsación” o vibración (*Schwingung*) interna, lejos de la falta de vida del armazón técnico. Es un acceso que pasa, además, por la necesidad de “pensar el emerger-propio-del-ser como acontecimiento-propiciante” (*das Ereignis als Er-eignis denken*).⁷²

Para ese encuentro en el pensar, el hombre no dispone, según Heidegger, de la verdad del ser. El hombre más bien “existe en la verdad del ser”.⁷³ Por eso, no puede decidir omnímodamente por sí solo sobre la verdad del ser, sobre la aparición del ente y la manifestación del ser, porque en ella ya existe siempre extáticamente arrojado. La verdad de la desocultación del ente, pues, es accesible al hombre sólo porque el ser lo tiene siempre arrojado al cuidado de esa verdad, siempre yecto en una determinada desocultación del ente dentro de una cierta iluminación histórico-destinal del ser, que le domina a él. De suyo, la función específica del hombre en su relación original de cercanía al ser consiste en cuidar de que el ente aparezca iluminado en su propio ser.⁷⁴

⁶⁹ “Entonces se abriría un camino en el que el hombre experimentaría más inicialmente el ente, la totalidad del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes de todo su ser” (ID 33).

⁷⁰ Cfr. Pöggeler, O., op. cit., pp. 296-322.

⁷¹ “Nadie puede saber si, ni cuándo, dónde o cómo, se desarrolla este paso del pensar hacia un camino, pasaje y construcción de vías (empleados en el acontecimiento propiciante)” (ID 71).

⁷² Cfr. ID 30.

⁷³ “La manera como el hombre en su propia esencia se hace presente al ser es el extático instar en la verdad del ser” (BH 19).

⁷⁴ “El hombre ... está ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo de ese modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que es” (íd.).

Así pues, como afirma en *Gelassenheit* (G), de 1959, el hombre no tiene el dominio último sobre su propia época.⁷⁵

Queda claro, según esto, que el hombre no es dueño y señor de ser y ente sino, según la imagen de Heidegger, “el pastor del ser” (*der Hirt des Seins*), el encargado de velar por la verdad del ser (*Seyn*) en la desocultación del ente (*Seiende*). Por eso no puede decidir sobre la aparición ni la manera de aparecer en el ser de cosas tales como “Dios y los dioses, la historia y la naturaleza”, que “vienen, se presentan y se ausentan en la iluminación del ser”, esto es, que son histórico-destinales. Todavía más, la desocultación del ente no depende en absoluto del hombre, sino del destinarse del ser, en el cual habita la existencia del hombre.⁷⁶ La posición de la existencia humana resulta, sin duda alguna, privilegiada, porque es el “lugar (*Ortschaft*) de la verdad del ser”.⁷⁷ Pero lo que está en sus manos es únicamente preguntarse cómo puede “corresponder” (*entsprechen*) a esa destinación para cuidar apropiadamente de ella, nunca la destinación misma.⁷⁸

5.1.5. La temporalidad del acontecimiento propiciante de tiempo y ser

Por su parte, el tiempo no está tampoco en ninguna parte ni es nada en concreto, sino que, como ocurre con el ser, también “se da” o “es dado”. Decir “tiempo” (*Zeit*) no equivale a hablar simplemente, de acuerdo con Heidegger, de un pasado y un futuro que se remiten al presente cronológico, es decir, del simple antes y después en su diferencia con el ahora. El mismo tiempo presente, imperante en el pensamiento humano, ha de entenderse fundamentalmente desde la presencia y desde la reflexión sobre las dimensiones extáticas no pensadas de la presencia.⁷⁹ El presente (*Gegenwart*) entendido como presencia mienta, asimismo, al ser como dejar-estar-presente, al ser como desocultación. Pero el “estar” del estar-presente significa fundamentalmente aquí “permanecer” (*währen*). Ahora bien, Heidegger enfatiza que no se debe tomar el permanecer como un simple “durar” (*dauern*), sino como un “per-durar”. El “permanecer” (*anwähren*) del que él habla no consiste en una simple sucesión de horas que duran. Heidegger ve en el permanecer, sobre todo, la futurición de un “aguardar y seguir aguardando” (*weilen und verweilen*) que atañe de modo singular al hombre.⁸⁰ Con este aguardar Heidegger apunta de nuevo hacia la consideración del acontecimiento de la donación destinal del ser. Efectivamente, en el aguardar que mira hacia el acontecimiento propiciante se conjugan tanto la “futurición” de la existencia del hombre como el “porvenir” de la destinación epocal del ser.

⁷⁵ “Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (G 23).

⁷⁶ “El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser” (BH 19).

⁷⁷ “La esencia extática (es) el lugar de la verdad del ser en medio de los entes” (BH 20).

⁷⁸ “Al hombre resta sólo la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo con ésta tiene él, como existente, que cuidar de la verdad del ser” (BH 19).

⁷⁹ “... El presente entendido desde el ahora no es lo mismo en absoluto que el presente en el sentido de la presencia. ... El presente significa ... presencia o asistencia” (SD 11).

⁸⁰ “... Harto rápidamente nos damos por satisfechos al entender el permanecer como mero durar y al durar tomando como hilo conductor la representación habitual del tiempo como un trecho temporal de un ahora a otro que le sigue. El discurso del estar-presente demanda, sin embargo, que percibamos en el permanecer como per-manecer el aguardar y seguir aguardando” (SD 12).

Desde esta perspectiva, el hombre es justo “aquel a quien atañe (*angehen*) la presencia”,⁸¹ el que atiende, asiste y presencia el juego de cuanto está presente y ausente. El hombre no es ya, contra el subjetivismo y el idealismo de la modernidad, el dominador de la naturaleza y de la historia, sino el receptor del don de la presencia otorgada. El regalo de la presencia (*Anwesenheit*) es algo que “alcanza” (*erreichen*) al hombre, que lo toca íntimamente como un “constante seguir aguardando”. El hombre, así, es el permanentemente expuesto a este “alcanzar ofrendador” (*reichende Erreichen*) que es la donación misma del tiempo-ser en cuanto que destino para él. Ahora bien, como dice Heidegger, “con harta frecuencia ... nos atañe también el estar ausente”.⁸² La presencia, por tanto, no se puede entender sin el aparecer y el ausentarse. De hecho, la ausencia (*Abwesenheit*), tanto como la presencia, es clave para una comprensión auténtica del tiempo extático y de su copertenencia al ser o su unidad con éste. De un lado, está la dimensión de “lo ya-no-presente” (*das nicht-mehr-Gegenwärtige*), que posee su particular forma de presencia en la forma del pasado que “atañe”. De otro, se halla la dimensión de “lo todavía-no-presente” (*das noch-nicht-Gegenwärtige*), que afecta a la presencia en el modo del advenir que “conciérne”. Pasado y porvenir, con su respectiva “atingencia” (*Angang*) se muestran, así, como “extensiones” (*Reiche*) del estar-presente.⁸³

En cualquier caso, es de destacar que esta interpenetración de presencias y ausencias en el tiempo, la entera temporalidad extática que alcanza al hombre atañéndole, ha de entenderse, según propone Heidegger, en términos de regalía o don. Don para el hombre, pero también regalo o entrega mutua de los éxtasis temporales, pues entre pasado, presente y futuro reina también el “recíproco ofrendarse” (*Einander-sich-zureichen*) de su pertenencia en común en el “espacio-tiempo” (*Zeit-raum*).⁸⁴ El espacio-tiempo es una “región tetradimensional” (*vierdimensionale Bereich*) porque incluye el “ofrendar” mismo como la cuarta, en realidad la primera, dimensión temporal, junto a los tres éxtasis. Así, el tiempo auténtico, el que corresponde a la temporalidad del acontecimiento propiciante, viene caracterizado, de acuerdo con Heidegger, por lo que él llama un “ofrendar esclarecedor” (*lichtenden Reichen*), es decir, por la respectiva entrega de los tres éxtasis temporales en la que se abre el “claro de lo abierto” (*Lichtung des Offenen*) o la apertura de lo desoculto. No obstante, Heidegger tampoco olvida aquí la dimensión de la ocultación, porque la donación sigue quedando oculta en cuanto tal. Por eso, el dar (*Geben*) que confiere la temporalidad auténtica posee la doble dimensión de claridad y de oscuridad, es decir, es regalía u “ofrenda esclarecedora-ocultadora” (*lichtend-verbergende Reichen*).⁸⁵ Vemos así, en síntesis, cómo Heidegger concibe la donación del ser como destino temporal epocal y la donación del tiempo como otorgación del claro del ser. La completa donación del acontecimiento propiciante es donación de destino epocal de ser y de ofrenda aclaradora de tiempo.⁸⁶ En una y otra

⁸¹ Cfr. *id.*

⁸² Cfr. SD 13.

⁸³ “... Encontramos en el estar-ausente, ya sea el pasado, ya sea el futuro, una manera de estar-presente y de atingencia que en modo alguno coincide con el estar-presente en el sentido del presente inmediato. ... No todo estar-presente es ... necesariamente el tiempo presente” (SD 14).

⁷⁸ “Espacio-tiempo nombra ... lo abierto que se esclarece en el recíproco ofrendarse de porvenir, pasado y presente” (SD 14-15).

⁷⁹ “Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es una dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar” (SD 16).

⁸⁶ “El dar en el ‘se da el ser’ se (muestra) como destinar y como destino de presencia en sus transformaciones epocales. ... El dar del ‘se da el tiempo’ se (muestra) como regalía esclarecedora de la región tetradimensional” (SD 17).

donación, empero, aprecia Heidegger la primacía de una suerte de “presencia de la ausencia” (*Anwesen von Abwesen*). De ahí que afirme que, en la expresión “se da” (el ser o el tiempo), que no vale como un enunciado normal entre otros acerca del ente, “... el ‘se’ nombra ... un estar presente del estar ausente”.⁸⁷ La donación como destino y la donación como ofrenda forman la unidad del acontecimiento propiciante del tiempo-ser. Ahora bien, la donación del ser parece apoyarse, según nuestro autor, en la donación del tiempo. Sólo el regalo de la tetradimensionalidad temporal sería lo que abriría el claro del juego de presencias y ausencias en el que el ser queda desoculto.⁸⁸

5.1.6. La apropiación y propiciación del acontecimiento propiciante

Aquello que determina la donación, doble pero indivisa, del destino del ser y la otorgación del tiempo es el acontecimiento propiciante. El acontecimiento propiciante es también “apropiante”. El acontecimiento propicia-y-se-apropia, llevándola así a su propiedad, la mutua pertenencia de ser y tiempo, de destino y ofrenda, de presencia y claro. Este “acaecer como apropiar” y “propiciar apropiando” supone el dejar-copertenecerse mismo de ambas donaciones, lo que les da dimensión como tales. Eso es lo que en verdad “da” la donación del tiempo-ser, lo auténticamente “donante” o, en palabras de Heidegger, el “se” del “se da”. El acontecimiento propiciante es en su esencia, así pues, un “apropiarse” (*Zueigen*) o “superapropiarse” (*Übereigenen*) del tiempo-y-ser que los determina “en lo suyo propio” (*in ihr Eigenes*).⁸⁹ El acontecimiento propiciante es, entonces, “apropiación” (*Eignung*), donación apropiadora de ser y tiempo, aquello que se da de tal forma que conduce a éstos a lo más propio de su co-pertenencia mutua.⁹⁰ La apropiación, es decir, “lo que apropia” (*das Ereignende*), no es sino el acontecimiento propiciante. Así lo afirma Heidegger en sus conferencias sobre el lenguaje de los años 50, recogidas en la publicación de 1959 *Unterwegs zur Sprache* (US), donde aparece: “Lo que apropia es el acontecimiento propiciante mismo, y nada más (*das Ereignis selbst, und nichts au□erdem*)”.⁹¹ Es de notar aquí, a propósito, el deliberado contraste de esta formulación del autor con respecto a la posición que en general adopta la ciencia ante el cuestionamiento filosófico, según un paralelismo formal con la afirmación de WM: “Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente, y nada más (*das Seiende selbst, und sonst nichts*)”.⁹² La apropiación del acontecimiento, además, es esencialmente donante, pues lo suyo es la donación (*Er-gebnis*) que propicia la presencia y ausencia de mundo y cosas.⁹³

Ahora bien, el dar del acontecimiento apropiante viene profundamente marcado, de acuerdo con Heidegger, por el carácter de la “sustracción” (*Entzug*). Es decir, su “sustraerse” (*Sichentziehen*) se muestra de manera destacada en la donación del destinar

⁸⁷ Cfr. SD 19.

⁸⁸ “...El dar como destino (y) el dar como regalía esclarecedora ... se pertenecen mutuamente, en la medida en que aquél, el destino, reposa en ésta, la regalía esclarecedora” (SD 19-20).

⁸⁹ “En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo, se muestra un apropiarse, un súper-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, es decir, en su recíproca copertenencia, lo llamamos ‘el acontecimiento’” (SD 20).

⁹⁰ “Lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente ... es el acontecimiento” (id.).

⁹¹ Cfr. US 258.

⁹² Cfr. WM 28.

⁹³ “La apropiación no es sino ... donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un ‘Es gibt’, del que incluso ‘el ser’ está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia” (US 258).

epocal del ser y del extender esclarecedor del tiempo. Además, esta retirada en la que el acontecimiento se sustrae para la apropiación del ser y el tiempo cobra las formas de la “contención” (*Ansichhalten*) para la destinación del ser y de “la recusación” (*Verweigerung*) y “retención” (*Vorethalten*) para la extensión del tiempo.⁹⁴ En efecto, para que el ser se destine como acontecimiento, lo destinante, que es el acontecimiento mismo, ha de ocultarse, conteniéndose en su contracción, en beneficio de lo desoculto, que es el ser destinado como estar-presente. Y para que el tiempo auténtico se regale y extienda como propiedad, el presente ha de recusarse en lo ya-no-presente del pasado y ha de retenerse también en lo todavía-no-presente del futuro. Por tanto, visto desde lo apropiado, desde lo dado en propiedad, es decir, desde el ser y el tiempo donados, al acontecimiento propiciante en cuanto que apropiación le pertenece esencialmente también la “desapropiación” (*Enteignung*) de la retirada, por la cual, como señala Heidegger, el mismo acontecimiento se salvaguarda y “preserva su propiedad” (*sein Eigentum bewahren*). La desapropiación es signo de la preservación del acontecimiento.⁹⁵

Evidentemente, este acontecimiento apropiante que es donación propiciadora de tiempo y ser atañe singularmente al hombre. Lo más propio del hombre, lo más específicamente humano, es justo su capacidad de percatarse del ser de lo que está presente en la extensión del tiempo auténtico. Ser y tiempo tocan al hombre en lo más hondo. Y cuanto más se deja tocar por ellos, más auténticamente hombre es. Por eso escribe Heidegger: “Así apropiado (*ge-eignet*) (por el ser y el tiempo), pertenece el hombre al acontecimiento apropiante”.⁹⁶ En este sentido es, pues, como Heidegger entiende el acontecimiento propiciante: como “co-propiciación”. El hombre y el ser (o el tiempo-ser) son en verdad apropiados el uno para el otro, porque se dan mutuamente en propiedad y, mediante ese sencillez darse, alcanza cada uno y al unísono, esto es, implicados según su caso en un mismo despliegue, el cumplimiento de su más propia esencia.⁹⁷ Contra la modernidad y la racionalización planetaria contemporánea, sin embargo, el acontecimiento no es propiedad del hombre, sino que el hombre es propiedad suya, hasta tal punto que solamente reconociendo este hecho puede el hombre ser propiamente él mismo.

Es más, a través del hombre exhibe el acontecimiento también el carácter de la “reapropiación” (*Vereignung*). Según hemos visto, el acontecimiento propiciante apropia expropiándose, es decir, lleva a su plenitud al ser en el tiempo sustrayéndose en su retirada, pero, a su vez, impera en lo presente llevando a lo desoculto dimensiones epocales de su fondo oculto, esto es, si se retrae no es sino para volver a sacar de sí. En todo ello necesita-y-emplea al hombre a fin apropiarse a sí mismo. Ésta es la reapropiación o recuperación del acontecimiento para consigo mismo. Por otro lado, el hombre es, según se ha dicho, el ente verdaderamente “apropiado” al acontecimiento apropiante, porque, como subraya el autor, “está ... a él comprometido (*eingelassen*)”.⁹⁸ El acontecimiento propiciante no es algo que esté fuera, en frente o alrededor del hombre, sino que, como sabemos, le pertenece en lo más íntimo. Ese compromiso es lo

⁹⁴ “... Al dar como destinar le pertenece el contenerse y, asimismo, ... en el ofrecerse de pasado y porvenir entran en juego la recusación del presente y la retención del presente” (SD 23).

⁹⁵ Cfr. id.

⁹⁶ Cfr. SD 24.

⁹⁷ “Se trata de experimentar en su simplicidad esta apropiación por la cual el hombre y el ser son apropiados el uno al otro, es decir, de acceder a aquello que llamamos *Ereignis*” (ID 28).

⁹⁸ Cfr. SD 24.

que reapropia o recupera asimismo al hombre para con el acontecimiento. En el imbricado circuito de apropiación, desapropiación y reapropiación se esencia el despliegue histórico entero del acontecimiento propiciante.

Al acontecimiento propiciante-apropiante se accede, en definitiva, cuando se intenta “pensar el ser desde el tiempo” (*das Sein aus der Zeit denken*). Pero poco más de lo anteriormente dicho cabe decir al respecto. Del acontecimiento no cabe ningún decir “al modo de un enunciado”, porque, entre otras razones, el acontecimiento se escapa a toda representación posible de lo que está ónticamente presente, ya que es lo que permite la presencia misma. No es factible, por tanto, demandar ni ofrecer ningún informe, ninguna información acerca suya. Ni siquiera es lícito imaginarlo, insiste Heidegger, “en el sentido de evento y suceso”, ya que éstos nada dicen de lo que más genuinamente lo caracteriza, que es justo “... el apropiarse como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar” (*das Eigen als dem lichtend verwahrenden Reichen und Schicken*).⁹⁹ Y es que todo evento óntico acaece ya siempre en el marco de la apertura epocal que emerge del acontecimiento propiciante. Por lo demás, Heidegger deja bien claro que no se trata de pensar el ser “como acontecimiento”, es decir, como si fuese una nueva etiqueta que pudiera sustituir caducas acuñaciones metafísicas del mismo (del tipo de “idea”, *enérgeia* o “voluntad”, entre otras). El acontecimiento propiciante no es, pues, una especie del ser. Pero tampoco vale, por otro lado, la mera inversión que hace del ser una especie del “acontecer como apropiar” y que se contenta con aseverar que el ser pertenece al acontecimiento. El acontecimiento apropiante no es ni una especificación del ser o el tiempo ni el ser y el tiempo son una especificación del acontecimiento.¹⁰⁰

5.1.7. La repercusión de la noción de acontecimiento propiciante en otros temas del segundo Heidegger

El tema del acontecimiento propiciante sirve de entrada a todos los temas fundamentales del pensamiento del segundo Heidegger. Una vez visto que el acontecimiento propicia apropiando histórico-temporalmente y donándose como el destino del esenciarse del ser, conviene atender a la influencia que este juego de ideas tiene en otros lugares vertebradores de su segunda filosofía, concretamente los ya acotados para la contrastación con la filosofía oriental. El tema del acontecimiento propiciante repercute axialmente en la articulación heideggeriana de los temas de la diferencia ontológica, el claro, el lenguaje y la serenidad. Una vez presentados estas temáticas desde la perspectiva del acontecimiento, pasaremos a introducir la visión oriental con sus nociones más afines al mismo.

5.1.7.1. Acontecimiento propiciante y diferencia ontológica

Para poder abrirse al acontecimiento propiciante, el pensar ha de prestarse, según Heidegger, a “recorrer lo que se resiste a ser explorado”, que no es sino el acontecimiento propiciante mismo. El acontecimiento se convierte así en la meta del largo intento heideggeriano de “pensar el ser sin lo ente”.¹⁰¹ Como sabemos, una de las tesis más características de la filosofía de Heidegger es la de que, en el pensamiento

⁹⁹ Cfr. SD 21.

¹⁰⁰ “El acontecimiento propiciante no es el concepto abarcante superior bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo” (SD 22).

¹⁰¹ Cfr. SD 1-2.

occidental, el ser se interpreta fundamentalmente como “presencia” (*Anwesenheit*) y la presencia se entiende desde el ente. Occidente piensa el ser como presencia de lo ente. Habla del ser pero piensa en realidad al ente en su permanencia, olvidando de hecho al ser mismo en cuanto tal (e incluso no atendiendo a la impermanencia del ente). Es el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*). En opinión de Heidegger, esa interpretación sigue vigente, acaso con mayor fuerza que nunca, en la actual consideración del ser como “depósito calculable de utilidades disponibles”, según el modelo del almacenaje y distribución de mercancías del dispositivo. Más aún, la interpretación del ser como presencia, asistencia o permanencia va estrechamente ligada al dominio del tiempo presente (*Gegenwart*) y deja sin considerar otras dimensiones ontológico-temporales que, como conocemos, desbordan el marco del mero estar presente del ente y que constituyen, empero, justamente lo más propio e impensado del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante.

Pero, según Heidegger insiste, el ser no es ningún ente, no puede ser definido por ninguna “cosa” (*Ding*).¹⁰² Y lo mismo ocurre con el tiempo.¹⁰³ Hay una diferencia (*Unter-Schied*) esencial entre los entes, entre las cosas y fenómenos del mundo, y el acontecimiento propiciante de tiempo y ser. La relación interna entre tiempo y ser, su mutua determinación, no es una relación óptica sino esenciante. En ella consiste precisamente la “cosa” o “asunto” (*Sache*) del pensar. Así, la codeterminación interna, la unidad esencial de tiempo y ser, mucho más profunda y amplia de lo que cabe en la simple equivalencia entre ser y presencia y en la pura reducción del tiempo al momento presente, supone el ámbito a explorar por el pensar, que es, como hemos visto, el ámbito del acontecimiento propiciante.¹⁰⁴

Al pensar de la verdad del ser, que medita sobre cómo se esencia el ser, corresponde el “decir del acontecimiento propiciante” (*Sagen vom Ereignis*), la respuesta primera a la “cuestión del ser” (*Seinsfrage*). Ese decir empieza diciendo que el ente “es” (*das Seiende ist*) y el ser “se esencia” (*das Seyn west*). Es más, el ente es “porque” el ser se esencia.¹⁰⁵ La cuestión del ser, la que se interroga por el ser del ente en su diferencia, debe ser abordada, así, desde la cuestión más originaria del “ser” (*Seynsfrage*), la que saca a la luz el problema del “esenciarse” del ser, oculto en aquélla. La primera es la “pregunta directriz” (*Leitfrage*) del pensar esencial: ¿cuál “es” el ser del ente?; la segunda es su “pregunta fundamental” (*Grundfrage*): ¿cómo “se esencia” el ser?

El acontecimiento propiciante por el que se esencia el ser es en sí una realidad más rica y honda de lo que la metafísica puede decir con la noción de ser.¹⁰⁶ Esta noción debe ampliarse desde la representación metafísica del ser como ser del ente hasta recoger el esenciarse del ser como acontecimiento, el esenciarse de la “duplicidad” (*Zwiefalt*) de ente y ser.¹⁰⁷ La diferencia ontológica se puede apreciar, entonces, de

¹⁰² “En ningún lugar entre las cosas encontramos al ser” (SD 3).

¹⁰³ “... En ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno” (íd.).

¹⁰⁴ “El esenciarse del ser ... no se deja ... experimentar como un ente, sino que se abre solamente en la instantaneidad del salto previo del ser-ahí al acontecimiento propiciante” (BPh 75).

¹⁰⁵ “Si el ente ‘es’, debe esenciarse el ser” (BPh 7).

¹⁰⁶ “El pensamiento debe comenzar por perder la costumbre de caer en la opinión de que aquí se piensa el ‘ser’ como acontecimiento propiciante. ... El acontecimiento propiciante es algo esencialmente distinto porque es más rico que toda determinación metafísica del ser” (US 260, nota).

¹⁰⁷ “(Con) la palabra ‘ser’ ... no me refiero al ser de lo ente representado metafísicamente, sino al esenciarse del ser, más exactamente, a lo duplo de ser y ente (la duplicidad)” (US 107).

varias maneras desde el ángulo fundamental del acontecimiento del esenciarse del ser. Así, el ente “permanece” en el ser, luego no es el ser. Además, el ser, en cuanto que acontecimiento propiciante, “necesita-y-empieza” al ente para esenciarse como ser, pero no así el ente al ser, hasta el punto de que el ente puede “ser” en el olvido del ser.¹⁰⁸ El ser necesita del ente perecedero (*untergehende*) para esenciarse, pero de tal forma que se lo asigna a sí.¹⁰⁹ El ente no es, así pues, sólo lo real ni lo disponible ni el objeto del conocimiento, sino “lo posible, lo necesitado, lo contingente, que es todo lo que de diferentes maneras se alza en el ser”.¹¹⁰ Y el ser no es sólo la posibilidad, la realidad o la simple esencia de los distintos entes, sino “el ser en su esenciarse originario”, en esa ruptura de ocultación e iluminación en y por la que se abre lo abierto donde afinan el ser-ahí y los entes del mundo. Por eso, el ser no se puede percibir como se perciben los entes, sino que requiere un “salto previo” (*Vor-sprung*) del hombre al acontecimiento propiciante. Desde la perspectiva última del esenciarse del ser, desde el otro lado de ese salto, cabe incluso decir que el ente no es y que sólo el ser es, pues el ser se esencia y el ente no.¹¹¹ Contra las limitaciones de la metafísica, en definitiva, es necesario aceptar que el acontecimiento propiciante no es nada ente. El acontecimiento ni “es” como el ente ni “se da” esenciándose como lo hace el ser (o el tiempo-ser).¹¹² Más bien, el acontecimiento es precisamente aquello que da todo lo que es o es dado. Más allá de aquí, el pensar calla y el decir enmudece, quedando la pura experiencia del acontecimiento, el hecho desnudo del acontecer del esenciarse del ser.¹¹³

5.1.7.2. Acontecimiento propiciante y claro

El ser se destina al hombre por el acontecimiento propiciante. El modo originario de esa destinación lo entiende Heidegger en cuanto que acontecimiento de la “iluminación” del ser, que es el “claro” (*Lichtung*). El ser se da al hombre iluminándose. La iluminación “se apropia y acontece” (*sich ereignet*) para la donación del ser.¹¹⁴ La iluminación se muestra, además, como la “cercanía del ser”, porque es lo que abre el ahí, el claro en cuya luz reside la morada de la existencia histórica humana.¹¹⁵ Esa cercanía del ser es, por eso, la “patria” o el “país” (*Heimat*) del hombre.¹¹⁶ En cualquier caso, el iluminarse del ser, como acontecimiento y como cercanía, es un “envío” (*Schickung*) que el ser mismo destina al hombre. Es el envío del claro iluminado, la apertura de lo abierto, un envío que es acontecimiento.¹¹⁷ La donación del ser es el acontecimiento del claro. El hombre, por su parte, está “arrojado” (*geworfen*) al ser. Es el ser el que se entrega al hombre precisamente como el destino mismo al que el hombre se halla por esencia arrojado. El ser es “lo arrojante” (*das Werfende*). Así, la analítica existencial

¹⁰⁸ Cfr. BPh 30.

¹⁰⁹ “(El ser) tiene, donde aparece un ente, a éste ya apropiado, asignado a sí” (BPh 7).

¹¹⁰ Cfr. BPh 74.

¹¹¹ “Únicamente el ‘ser’ es, y por eso no es jamás un ente, ni siquiera el ente supremo (BPh 472). ... El ente ‘no es’ (BPh 474)”.

¹¹² “... El acontecimiento propiciante ni ‘es’ ni se ‘da’” (SD 24).

¹¹³ “¿Qué queda por decir? Sólo esto: el acontecimiento propiciante acontece propiciadoramente (*das Ereignis ereignet*)” (íd).

¹¹⁴ “Sólo en cuanto la iluminación del ser se apropia-y-acontece, se entrega en propiedad al ser del hombre” (BH 24).

¹¹⁵ “La cercanía ‘del’ ser ... es el ahí del ser-ahí” (BH 25).

¹¹⁶ “La patria de este morar histórico (del hombre) es la cercanía al ser” (BH 26).

¹¹⁷ “El que ... la iluminación como verdad del ser mismo se acontezca-y-apropie es el envío del ser mismo. Éste, el ser, es la destinación de la iluminación. ... (La) destinación acontece como iluminación del ser, la cual es el ser” (BH 24-25).

aparece ahora envuelta y absorbida en el pensar del esenciarse del ser.¹¹⁸ El ser esenciante arroja al hombre en el claro.

El acontecimiento propiciante es lo que abre (*öffnen*) primigeniamente las dimensiones posibles de lo real, de cuanto existe, de todo sentido. Esa apertura (*Offenheit*) es acontecimiento del claro del ser y sus dimensiones se resumen en lo que Heidegger llama la “cuaternidad” (*Geviert*), las cuatro direcciones, las cuatro regiones (*Gegende*) de cielo y tierra, mortales y divinos, en cuya mutua pertenencia se despliega todo horizonte originario de mundo. La cuaternidad incorpora la recuperación del mundo de la vida (*Lebenswelt*) husserliano desde la conciencia del primer inicio y la inversión del dispositivo hacia el otro inicio. El acontecimiento del *Geviert* es la inversión superadora del *Gestell*.

La cuaternidad abre mundo y en el mundo son acogidas las cosas, los entes que lo pueblan. La vinculación entre mundo y cosas y, con ella, la cuaternidad misma, no es una relación (*Relation*) óptica o categorial, sino una ligazón fundamental que ha de entenderse también en términos de acontecimiento propiciante. En realidad, éste es la “re-lación” (*Ver-hältnis*) misma, el lazo que une y vuelve a anudar al mundo y a las cosas “apropiando, manteniendo y reteniéndose en sí” (*eignend-haltend-ansichhaltend*).¹¹⁹ Así, en el claro de la cuaternidad como di-ferencia (*Unter-Schied*) entre mundo y cosas, las cosas “cosean” (*dingen*) y el mundo “mundeá” (*welten*), las primeras “gestando” (*austragen*) mundo y éste “consintiendo” (*gönnen*) las cosas. Las cosas y el mundo poseen, pues, la dimensión activa del acontecimiento como un mutuo “hacer advenir a su ser propio” (*ereignen*), como un acontecer en el que se propician recíprocamente.¹²⁰ Esa misma re-lación en la diferencia de mundo y cosas, el acontecimiento que todo lo relaciona, ha de entenderse en términos de propiedad y apropiación y como la apertura que marca la “di-mensión” en la que pueden ser el uno para el otro al “medirlos y llevarlos a lo suyo propio” (*in ihr Eigenes er-messen*).¹²¹ Podemos ver, así, cómo la cuaternidad es esencialmente dinámica. En ella se abre el “juego del mundo” (*Weltspiel*) del “enfrente mutuo” (*Gegen-einander-über*) de las cuatro regiones dimensionales. En ese juego, el acontecimiento propiciante, de manera tan silenciosa y cercana que pasa inadvertido, es lo que “pone en camino” (*be-wägen*) la apertura del mundo. El acontecimiento es lo que “mueve” (*bewegen*) y “hace advenir” (*er-eignen*) la “puesta-en-camino” (*Be-wägung*) de la apertura como “cercanidad” (*Nahnis*), esto es, sosteniendo la proximidad (*Nähe*) de las cuatro dimensiones.¹²²

¹¹⁸ “... El proyecto (extático del hombre) es esencialmente un proyecto arrojado. Lo arrojante en el proyectar no es el hombre, sino el ser mismo que destina al hombre a la existencia del ser-ahí como su esencia” (BH 25).

¹¹⁹ “El acontecimiento propiciante, haciendo-propio-y-manteniendo-reteniéndose-en-sí, es la relación de todas las relaciones” (US 267).

¹²⁰ “La diferencia para mundo y cosa ‘‘hace advenir a su ser propio’’ la cosa en el gestar configurativo de mundo, ‘‘hace advenir a su ser propio’’ el mundo en el consentimiento de cosas” (US 25).

¹¹⁶ “La diferencia no es ni distinción ni relación. ... Es la dimensión en cuanto que mesura mundo y cosa llevándolos a lo que les es propio. Su mesurar abre la separación entre mundo y cosa, donde pueden ser el uno para el otro” (id.).

¹¹⁷ “La puesta-en-camino del en-frente-mutuo en la cuaternidad de mundo hace advenir proximidad, ‘‘es’’ la proximidad en tanto que cercanidad. ... Ahora, la proximidad se revela como la puesta-en-camino del en-frente-mutuo ... de las regiones del mundo” (US 214).

¹¹⁸ Cfr. US 108-109.

Así pues, el acontecimiento propiciante no es ni el mundo ni las cosas, sino lo que con su esenciarse engendra y sostiene a ambos, siendo como es lo relacional por excelencia. Por eso aparece como un “vacío” (*Leere*), como la “nada” (*Nichts*), pero bien entendido que no se trata del vacío o la nada absolutos del nihilismo radical, sino, justo al contrario, de la nada o el vacío de lo ente, lo completamente diferente del ente, que es plétora de vida. El vacío del claro abierto por el acontecimiento es el “esenciarse” (*Wesen*) que engendra el juego de presencias y ausencias, “lo otro” (*das Andere*) de éstas. Así lo expone Heidegger en estas líneas cruciales para nuestro estudio: “El vacío es ... lo mismo que la nada, es decir, (el) esenciarse que intentamos pensar como lo otro en relación a todo lo que viene en presencia y a todo lo que se ausenta. ... El vacío es el nombre eminente para lo que ... (se) quisiera decir con la palabra ‘ser’ ”.¹²³

Vacío y nada, esenciarse y ser, claro y diferencia cobran su sentido como términos sinónimos a partir del acontecimiento propiciante. No se puede entender ya el término “ser” (*Seyn*) como el “ser (*Sein*) de lo ente”, sino, según matiza el autor, como el claro.¹²⁴ Porque Occidente piensa generalmente el ser como presencia pero no piensa la presencia misma, el filosofar de Heidegger se esfuerza por pensar la presencia y el presentarse en su diferencia con lo presente. Así, piensa el “presentarse” (*Anwesen*) como “aparecer” (*Erscheinen*) y éste como “desocultación” (*Unverborgenheit*). La desocultación, por su parte, la repiensa como claro, pero al claro (en su doble cualificación de iluminación y de apertura) intenta pensarlo desde el acontecimiento propiciante. La desocultación es algo que “acontece” (*sich ereignet*) como “descobijar” (*Entbergen*) o “clarear” (*Lichten*). El movimiento entero de su reflexión pende, por tanto, del acontecimiento. Pensar el claro como acontecimiento se convierte así en el verdadero reto del pensar esencial.¹²⁵

5.1.7.3. Acontecimiento propiciante y lenguaje

Heidegger liga decididamente su reflexión acerca del lenguaje con el pensar esencial, el que medita sobre el esenciarse del acontecimiento propiciante. El acontecimiento es, para él, el verdadero lugar desde donde se debe situar la dilucidación del lenguaje y, en esa misma medida, la propia ubicación del hombre. Ese necesario ubicarse se entiende como “recogimiento en el acontecimiento propiciante” (*Versammlung in das Ereignis*).¹²⁶ El lenguaje es vía hacia el acontecimiento propiciante, pero, como está vertido hacia el ente, tiende a olvidar lo fontanal del acontecimiento. Es, por eso, ambivalente. El lenguaje fontanal es el lenguaje auténtico y originario del acontecimiento propiciante. El acontecimiento “habla” a su manera en el “silencio” (*Stille*). Así, el decir del hombre, si es auténtico, ha de manar de la fuente del habla silenciosa del acontecimiento. El decir humano auténtico se apoya, de esta forma, en la “escucha” (*Hören*) confiada y resuelta de ese lenguaje silente, para lo cual lo primero y más necesario es aprender a “callar” (*schweigen*). El hombre y sólo el hombre

¹¹⁹ “... Mi ... tentativa de pensamiento ... conoce ... (el) ‘ser’ en su sentido propio, esto es, de su verdad (el claro)” (US 110).

¹²⁵ “Cuando la presencia misma es pensada como aparecer, entonces reina en la presencia la emergencia hacia la luz, entendida como desocultación. Ésta acontece en el descubijar entendido como clarear. Pero en tanto que acontecimiento propiciante el clarear mismo queda sin ser pensado desde todos los puntos de vista” (US 134).

¹²⁶ “Dilucidar el habla quiere decir no tanto llevarla a ella sino a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recogimiento en el acontecimiento propiciante” (US 12).

está llamado de modo eminente, según Heidegger, a poner en palabras (*sprechen*) el mensaje insonoro, a co-responder (*entsprechen*) con su decir a la interpelación inarticulada del acontecimiento propiciante, al cual pertenece (*gehören*) esencialmente. Al silencio del acontecimiento corresponde el callar del hombre.

Quedamente haciendo que mundo y cosa lleguen al cumplimiento de su esencia, como se ha visto, el acontecimiento propiciante se esencia en la diferencia de ambos. Al modo de ese esenciarse lo denomina Heidegger el “apaciguamiento” o la “quietud” (*Stille*).¹²⁷ El acontecimiento mueve el claro de la cuaternidad como “acontecimiento propiciante del silencio” (*das Ereignis der Stille*).¹²⁸ El término *Stille*, así, recoge el doble sentido de reposada calma y de recogido silencio que caracterizan al acontecimiento propiciante. El apaciguamiento es quietud y silencio. Es el habla del acontecimiento, el “son del silencio” (*das Geläut der Stille*), el cual, como aprecia Heidegger, “no es nada humano”. Más bien, el hombre, ser hablante, “es llevado a su propiedad” (*ereignet*), a lo más hondo de su esencia, por ese habla del acontecimiento que es su tranquila quietud. Para ello, ha de “permanecer encomendado” (*übereignet*) al silencio del apaciguamiento.¹²⁹ De hecho, el apropiarse (*Ereignen*) de su propia esencia como hablante sólo “deviene propiedad” (*sich ereignen*) para el hombre porque el apaciguamiento del acontecimiento lo “necesita y emplea” (*brauchen*) a fin de sonar ante el oído humano. El hombre es, hasta cierto punto, el instrumento por el que el acontecimiento propiciante resuena. La “vertebración” (*Gefüge*) de su capacidad lingüística es el modo como el acontecimiento “lleva a la apropiación” (*vereignen*) al hombre según un “mandato” (*Gehei*□) o designio del mismo acontecimiento. El son del silencio apropia a la esencia del hombre en el lenguaje.¹³⁰

La cuestión del lenguaje, así pues, resulta ser pertinente para la profundización en el tema del acontecimiento propiciante. No en vano afirma Heidegger que en el “decir” (*Sagen*), cuando es escucha del acontecimiento, es donde habla el acontecimiento. Por eso, el decir del lenguaje humano auténtico es fundamentalmente un modesto “mostrar” (*Zeigen*) que señala hacia el acontecimiento propiciante.¹³¹ En todo lo que habla al hombre y en todo lo que el hombre habla, “gobierna el mostrar que deja aparecer en presencia, que deja des-aparecer en ausencia”.¹³² Ese mostrar, que es en esencia “removedor” (*regende*) y “con-movedor” (*erregende*), tiene su verdadero origen en el “apropiar” o “hacer propio” (*Eignen*) del acontecimiento.¹³³ Sólo porque cuanto ingresa y se ausenta en la presencia es llevado (*erbringt*) “a lo suyo propio” (*in sein Eigenes*), puede ello mostrarse como lo que es en sí mismo y perdurar a su manera, puede poseer un qué y un cómo propios. La “apropiación” (*Ereignen*) es, así pues, lo que trae y aporta

¹²⁷ “Llevar a término mundo y cosa en el modo del apaciguamiento es el acontecimiento propiciante de la diferencia” (US 30).

¹²⁸ “¿Debería acaso la misma puesta-en-camino (de la cuaternidad) llamarse el acontecimiento propiciante del silencio?” (US 214).

¹²⁹ “(El hombre) es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio” (US 30).

¹³⁰ “La vertebración del hablar humano no puede ser más que el modo (*mélos*) ... en el que el ... son del silencio de la diferencia lleva a los mortales a la apropiación por el mandato de la invocación (del acontecimiento) de la diferencia” (US 31).

¹²⁶ “El decir que descansa en el acontecimiento propiciante es, en tanto que mostrar, el modo más propio del apropiar. ... El decir es el modo por el que habla el acontecimiento propiciante” (US 266).

¹³² Cfr. US 257.

¹³³ “Lo removedor en el mostrar del decir es el hacer-propio” (US 258).

al claro en la mostración del decir originario.¹³⁴ Esta apropiación, sin embargo, no es en absoluto un “producir”, porque lo apropiado por ella no es un mero resultado, según el esquema de causa-efecto, sino lo llevado a su más íntima propiedad, a aquello que auténticamente es en sí mismo. Por eso, en vez de productora, la apropiación es, por decirlo así, consentidora y aportadora. El acontecimiento apropiante es “lo que consiente” (*das Gewährende*) ser mostrado en el decir que muestra.¹³⁵

El acontecimiento propiciante es lo último, aquello tras lo cual no hay nada, el fondo mismo de lo real, el verdadero fundamento, aunque en sentido no metafísico. Por ello, no puede remitirse a otra cosa, resultar de ninguna cosa ni explicarse por ninguna otra cosa. Como carece de cualquier explicación causal y elude toda comprensión en términos de una suma de elementos, de todo abordaje óptico, es esencialmente inexplicable. De él solo puede decirse que “da propiedad”, que “hace propio” aquello de lo que se apropia. A nivel último, el lenguaje humano se resiste, se ve desbordado a la hora de dar expresión al acontecimiento, y el pensar tiene que contentarse con el simple decir de que “el acontecimiento propiciante apropia” (*das Ereignis eignet*).¹³⁶

El carácter donador del acontecimiento, no obstante, traspasa singularmente al hombre, porque es lo que le “confiere (*verleihen*) morada (*Aufenthalt*)” como mensajero suyo. El hombre es “el hablante”.¹³⁷ El pensar que busca acceder al dominio vivo del acontecimiento propiciante recibe sus materiales, por lo tanto, del lenguaje. El lenguaje es para Heidegger la “pulsación” (*Schwingung*) más viva y delicada del acontecimiento propiciante.¹³⁸ Si el hombre es capaz de habitar de algún modo en el acontecimiento, ello se debe a que su ser depende (*vereignen*) en cierta medida del lenguaje.¹³⁹ El hombre inmora en el acontecimiento. E inmora en él gracias al lenguaje, porque, como afirma Heidegger, “el lenguaje es advenimiento iluminador-velador (*lichtend-verbergende Ankunft*) del ser mismo”.¹⁴⁰ Es en el acontecimiento, además, donde palpita la esencia misma del lenguaje como “casa del ser” (*Haus des Seins*).¹⁴¹ La verdadera tarea del pensar esencial, así pues, no es otra que la de traer al lenguaje el “permanente advenimiento del ser, ... que en su permanecer espera al hombre”.¹⁴² Y es que el ser adviene al lenguaje en el pensar. El ser reclama al pensar que sea pensar del ser, emplaza al hombre para que piense al ser y a su esenciarse, y pueda así acaecer propiamente su advenir como destino suyo.¹⁴³

¹³⁴ “(La apropiación) produce el espacio libre del claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden desaparecer a la ausencia, manteniendo y guardando perduración en este su retirar” (id.).

¹³⁵ “El acontecimiento propiciante percibido en el mostrar del decir no se deja representar ni como evento ni como suceso, sino que sólo se puede hacer su experiencia en el mostrar del decir entendido como lo que consiente” (id.).

¹³⁶ “... El acontecimiento propiciante sólo lo podemos nombrar diciendo: ... el acontecimiento propiciante hace propio” (US 259).

¹³⁷ “El acontecimiento propiciante confiere (*verleihen*) a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes” (id.).

¹³⁸ “... El lenguaje ... es la pulsación más delicada y más frágil ... del acontecimiento propiciante, pero también la que lo retiene todo” (ID 30).

¹³⁹ “En la medida en que nuestro ser propio está dependiendo del lenguaje, vivimos nosotros en el acontecimiento propiciante” (id.).

¹⁴⁰ Cfr. BH 16.

¹⁴¹ “En el acontecimiento propiciante se hace sentir la esencia de aquello que habla como lenguaje, que en cierta ocasión (BH 5) fue denominado la ‘‘casa del ser’’ ” (ID 32).

¹⁴² Cfr. BH 46.

¹⁴³ “El pensar es el pensar en el advenimiento del ser, unido al ser como el advenimiento. El ser se ha destinado ya al pensar. El ser ‘‘es’’ en cuanto destinación (histórica) del pensar” (id.).

De acuerdo con Heidegger, en el lenguaje se muestra especialmente para el hombre la cercanía sobria y pacífica del ser.¹⁴⁴ Además, la esencia del lenguaje es primordialmente histórico-destinal, como conviene a la cercanía de la destinación del ser enviada por el acontecimiento.¹⁴⁵ Eso es así porque el lenguaje pertenece en realidad al ser como su cercanía al hombre. Es el ser quien propicia el advenimiento del lenguaje. Es más, el ser mismo se esencia como acontecimiento propiciante del lenguaje.¹⁴⁶ El lenguaje, en consecuencia, no debe de pensarse sólo desde el hombre, sino sobre todo desde la “correspondencia” (*Entsprechung*) del hombre para con el acontecimiento propiciante del ser.¹⁴⁷ El lenguaje, así, se muestra como el “medio” (*Mitte*) en que el hombre corresponde a la interpelación de la cercanía del ser. La verdad del ser acontece de manera señalada viniendo al lenguaje en el pensar, el cual, por su parte, “trabaja en la edificación de la casa del ser”. Pero, para que el pensar acceda al lenguaje de la verdad del ser, advierte Heidegger, debe aprender también a avanzar por el “sendero del callar” (*Pfad des Schweigens*).¹⁴⁸ La insistencia del pensar en el acontecimiento propiciante exigirá el “más sencillo decir” (*einfachste Sagen*) en la modesta forma del “más puro callar” (*reinste Verschweigung*). Al acontecimiento propiciante corresponde, en fin, un “presentir que no se pronuncia” (*unangesprochene Ahnung*), pues ha de ser él mismo pensado como el “medio que se indaga y proporciona a sí mismo” (*sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte*), el único medio en el que se puede pensar el esenciarse entero de la verdad del ser.¹⁴⁹

Aun así, el pensador esencial mantiene la esperanza de una nueva irrupción en la historia y en el lenguaje del acontecimiento propiciante, como lo “indisponible” (*das Un-bestellbare*) que es por antonomasia.¹⁵⁰ Esa nueva irrupción, de acontecer, ha de plasmarse de algún modo en el lenguaje, porque “en tanto que decir, el habla es el modo del acontecimiento propiciante”.¹⁵¹ De ahí la importancia que concede Heidegger a la poesía y al pensar meditativo en cuanto que experiencias abiertas de escucha y aceptación del mensaje silencioso e indisponible del acontecimiento. Por eso, poesía y meditación se tornan en formas prometedoras de la espera de un nuevo destino del acontecimiento propiciante.

5.1.7.4. Acontecimiento propiciante y serenidad

Inmersa en la extrema simplicidad del acontecimiento propiciante transcurre la existencia del hombre. Tanto nos envuelve, tan impregnados estamos de su esenciarse, que se nos escapa pertinaz e irremediabilmente, siendo “lo más inaparente” (*das*

¹⁴⁴ “(La) cercanía (del ser) se deja ser como lenguaje mismo” (BH 21).

¹⁴⁵ “La interpretación metafísico-animal del lenguaje esconde su esencia histórico-destinal” (id.).

¹⁴⁶ “... El lenguaje es lo ‘apropiado-y-acontecido’ por el ser, ... la casa del ser dispuesta desde el ser y acotada por él” (id.).

¹⁴⁷ “(Ha) de pensarse la esencia del lenguaje desde la correspondencia, esto es, como habitación del hombre (en el ser)” (id.).

¹⁴⁸ “Todo está únicamente en que la verdad del ser llegue al lenguaje y en que el pensamiento llegue a este lenguaje. Tal vez pide el lenguaje entonces ... más bien el justo callar” (BH 30).

¹⁴⁹ Cfr. BPh 72-73.

¹⁵⁰ “¿Y si el acontecimiento propiciante, nadie sabe cuándo ni cómo, se dejara contemplar con el fulgor iluminante con que entra en lo que es y en lo que se toma por ente? ¿Y si por esta su entrada el acontecimiento propiciante sustrajera todo lo presente de su sujeción a la mera disponibilidad y lo devolviera a lo que le es propio?” (US 264).

¹⁵¹ Cfr. US 267.

Unscheinbarste), “lo más simple” (*das Einfachste*), “lo más cercano y lo más lejano” (*das Nächste und das Fernste*).¹⁵² Tan es así que es “la ley” (*das Gesetz*), oculta pero siempre operativa, de la existencia entera, semejante en ello al *Dharma* de la filosofía india o al *Tao* chino. Pero, igual que la de éstos, la suya es una “ley gentil” (*sanfte Gesetz*) que llama suavemente al hombre a ser él mismo y vivir con propiedad en sintonía con la realidad.¹⁵³ No es una “norma” (*Norm*) o un “decreto” (*Verordnung*) en sentido legal o jurídico, sino “el recogimiento de lo que deja venir en presencia cada cosa en lo suyo propio, que lo deja pertenecer a su pertenencia” (*die Versammlung dessen, was jegliches in seinem Eigenem anwesen, in sein Gehöriges gehören läßt*).¹⁵⁴ Es la “ley escondida” de la destinación del ser.¹⁵⁵ Y es, en consecuencia, la primera ley del pensar esencial (*wesentliche Denken*).¹⁵⁶

La ley del acontecimiento propiciante, con su oculta sencillez, también se aplica a la esencia de la técnica moderna, a la racionalización planetaria sistematizada del “dispositivo” (*Ge-stell*). El dispositivo amenaza al hombre como consumación del error humano. Es el diseño que empuja al hombre a demandar (*bestellen*) y entender todo lo presente “como un inventario técnico” a disposición de la “voluntad de voluntad”. En él, todo queda reducido a pura “disponibilidad” (*Bestellbarkeit*) y, en tal sentido, es la culminación del olvido del acontecimiento propiciante. Pero, como recuerda Heidegger, “el dispositivo se esencia (*west*) a la manera del acontecimiento propiciante, y esto de tal modo que al mismo tiempo disimula (*verstellt*) a éste último, porque todo cometido (*Bestellen*) se ve remitido al pensamiento calculador (*rechnende Denken*)”¹⁵⁷ y no se deja emanar ya del acontecimiento mismo. Incluso el lenguaje, lugar de encuentro entre el acontecimiento y el hombre, se convierte entonces en instrumento de dominación técnica, en “información” e “informática”.

El hombre ignora la verdad del ser, el acontecimiento de su iluminación histórico-destinal, y sólo “considera y labora el ente”. En la medida en que el hombre “abandona el ser del ente”, consume el olvido del ser, el olvido de su verdadera “patria”, y experimenta en su existencia la “apatridad” (*Heimatlosigkeit*).¹⁵⁸ La apatridad del hombre en el dispositivo del mundo actual comporta asimismo el cierre de la dimensión de “lo sagrado” (*das Heilige*) y de la exposición al misterio. “Tal vez”, añade Heidegger, “es ésta la única desgracia (*Unheil*)”.¹⁵⁹ El hombre parece encontrarse, así, en una disyuntiva de cara al futuro: o bien sigue habitando el mundo como apátrida, lejos de su morada en la cercanía y a la luz del ser, o bien se pone conscientemente en camino para recibir la gracia de una nueva destinación epocal de la verdad del ser, volviendo a convertirse así en el “vecino del ser” (*Nachbar des Seins*). Sólo así podrá recuperar su

¹⁵² “El acontecimiento propiciante es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada” (US 259).

¹⁵³ “... El advenimiento propiciante es la más simple y gentil de todas las leyes. ... No es una ley en el sentido de una norma ... (o) un decreto. ... Es ‘la ley’, en la medida en que congrega los mortales a la apropiación de su ser propio y los retiene en él” (íd.).

¹⁵⁴ Cfr. íd.

¹⁵⁵ “El *nómos* no es sólo la ley, sino más originariamente la indicación oculta en la destinación del ser. Sólo ésta es capaz de disponer al hombre en el ser” (BH 44).

¹⁵⁶ “La destinabilidad del decir del ser como la destinabilidad de la verdad es la primera ley del pensar” (BH 47).

¹⁵⁷ US 263.

¹⁵⁸ “El ser, como la destinación que destina verdad, queda oculto. ... La apatridad se convierte en destino del mundo” (BH 26-27).

¹⁵⁹ Cfr. BH 37.

esencia más propia para la “guardia” (*Wächterschaft*) del ser, para velar por la verdad del ser.¹⁶⁰ El hombre está, por eso, llamado por el ser mismo a dar un “paso atrás” (*Schritt-zurück*) de la apatridad hacia el camino de la vecindad del ser. El paso-atrás en el camino del pensar es el inicio de su “peregrinaje” hacia la vecindad del ser. Heidegger invita a recorrer ese camino cuando escribe: “Permanezcamos, también en los días venideros, en el camino como peregrinos a la vecindad del ser (*auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins*)”.¹⁶¹

Es en este contexto donde la apropiación del acontecimiento propiciante conecta con el tema de la “serenidad” (*Gelassenheit*), de nuevo en el marco de la indagación heideggeriana acerca de la relación del hombre con lo más originario y lo más “propio” de sí y de la realidad. El acontecimiento propiciante le permite al autor pensar al hombre y al esenciarse del ser en su inherente imbricación. Visto desde la ética originaria de la serenidad, lo más propio del hombre es su “permanecer dejado” (*gelassen bleiben*) al acontecimiento propiciante del tiempo-ser. La serenidad es, de este modo, la constancia en el “desasimiento de las cosas” (*Gelassenheit zu den Dingen*) y en la “apertura al misterio” (*Offenheit für das Geheimnis*) que el hombre experimenta en la medida en que se deja apropiar por el acontecimiento. Esa apropiación le serena para liberarse del dispositivo. La serenidad, en cierto sentido, es el efecto apaciguador del encuentro mutuamente apropiador del acontecimiento y el hombre en la verdad de la iluminación del claro del ser. Lo más inicial, lo primario, lo auténticamente esenciante y precursante en ese encuentro que es la serenidad, precisa Heidegger, es el lado oculto de lo abierto que envuelve de manera insondable al claro del mundo. A ese abismo que está “en contra y de frente” (*entgegen*), el abismo de la sustracción en el esenciarse del ser, siempre viniendo hacia el hombre pero también siempre resistiéndose, lo llama el autor “la contrada” (*die Gegnet*).

Lo que impulsa, por así decirlo, el acontecimiento propiciante es justamente esa doble vertiente que caracteriza a la contrada, lo que Heidegger denomina el “transcontrarse de la contrada” (*Vergegnis der Gegnet*): sin perder en lo más mínimo su radical reserva, la contrada hace advenir la luz del claro, en la que habita el hombre. La “serenidad para la contrada” (*Gelassenheit zur Gegnet*) es un permanecer-dejado del hombre hacia ella por obra de ella.¹⁶² Dejándose a la contrada, el hombre alcanza la serenidad en la quietud del acontecimiento propiciante y su existencia se desenvuelve con la paz de la autenticidad. Sereno o no, sin embargo, el hombre como tal pertenece siempre a la contrada.¹⁶³ En realidad, el acontecimiento propiciante es la apropiación del hombre que se efectúa por parte del transcontrarse de la contrada y por la cual permanece apropiado (*ge-eignet*) a la misma.¹⁶⁴ Además, la contrada se apropia de la esencia del hombre para esenciarse como tal contrada.¹⁶⁵ La apropiación del hombre por

¹⁶⁰ “La ‘existencia’ es fundamentalmente ... ‘el’ morar extático en la vecindad del ser. Es la guardia, esto es, el cuidado para el ser” (BH 29).

¹⁶¹ Cfr. BH 31.

¹⁶² “La serenidad proviene de la contrada, porque consiste en que el hombre permanece-dejado a la contrada y, a demás, por obra de ella misma” (G 51).

¹⁶³ “El hombre está en su esencia dejado a la contrada en la medida en que pertenece originariamente a ella” (G 51-52).

¹⁶⁴ “(El hombre) pertenece a (la contrada) en la medida en que desde el inicio es a-propiado a la contrada, y además por obra de la contrada misma” (G 52).

¹⁶⁵ “... La esencia del hombre es a-propiada a la contrada ... porque esta esencia pertenece tan esencialmente a la contrada que ésta, sin el ser humano, no puede ‘esenciarse’ tal como ‘se esencia’ ” (G 64).

parte del acontecimiento como contrada redundante asimismo en la “trans-propiciación” (o “sobre-apropiación”) (*über-eignen*) del hombre a la verdad del acontecimiento, cuya “esencia oculta”, como afirma Heidegger, es la contrada misma.¹⁶⁶ Así pues, el encontrarse del hombre en la contrada y el trans-contrarse de la contrada al hombre redundan en su mutuo y fecundo trans-propiciarse.

El hombre puede, finalmente, recuperar la serenidad experimentando su íntima pertenencia a la contrada, que se esencia como acontecimiento. La serenidad del hombre consiste en confiarse a la contrada.¹⁶⁷ Se revela, por eso, como un estar a la espera del acontecimiento propiciante, el cual acaece por el transcontrarse de la contrada.¹⁶⁸ En consecuencia, el hombre debe dejar de entenderse y de entender al mundo desde sí mismo y aprender a hacerlo desde el acontecimiento apropiante. De hecho, la historia entera del hombre se inscribe dentro del acontecimiento propiciante por el que la contrada se destina al hombre. La existencia histórica del hombre está supeditada al “acontecer histórico de la contrada” (*das Geschichtliche der Gegnet*).¹⁶⁹ La serenidad deviene de la trans-contración. Sólo cuando es “trans-contrado” (*ver-gegnet*) a su esencia por la contrada experimenta el hombre la serenidad.

5.2. El Tao y el Dharma en Oriente

Hemos visto algunas de las principales implicaciones de la noción de acontecimiento propiciante en el pensamiento del segundo Heidegger. Como podremos observar, parecen existir interesantes similitudes entre lo anteriormente tratado y algunas de las aportaciones de la filosofía oriental. Así pues, nos centraremos a continuación en considerar cuáles son las principales nociones y formulaciones de las contribuciones más afines a este tema que se han elaborado en Oriente. Por haber sido explícitamente mencionada por Heidegger, partiremos de la noción de *Tao* en el taoísmo. Seguidamente, enfocaremos las nociones budistas de *Dharma*, cooriginación interdependiente y nirvana, las cuales forman también un todo confluyente, desde su diferencia, con buena parte de lo que Heidegger entiende por acontecimiento propiciante. Así intentaremos fijar el punto de partida para el contraste entre éste y aquéllas. Al ordenar y poner juntos una serie de subtemas relativos a las tras nociones en cuestión, tal vez comience a atisbarse mejor su convergencia.

5.2.1. El Tao en el taoísmo chino

Para estudiar la noción taoísta de Tao, distinta de la elaborada por otras escuelas de pensamiento chinas, introduciremos primero algunas consideraciones generales sobre la noción del mismo que aparece en los textos clásicos taoístas. En un segundo momento, enfocaremos más precisamente esa noción tratando de señalar los elementos más interesantes con miras al contraste con la noción heideggeriana de acontecimiento

¹⁶⁶ “... La referencia entre contrada y ser humano significa esto: el ser humano es trans-propiciado a la verdad, porque la verdad necesita-y-pone-en-uso al hombre” (G 65).

¹⁶⁷ “... La auténtica serenidad reside en que el hombre pertenece en su esencia a la contrada, es decir, es dejado a ella” (G 63).

¹⁶⁸ “En efecto, estamos a la espera del “transcontrar” de la contrada que introduce nuestra esencia en la contrada, esto es, que nos hace pertenecer a ella” (G 53).

¹⁶⁹ “... En la medida en que la “esencia” del hombre “no” venga acuñada por el hombre, sino por ... la contrada y su “transcontrar”, adviene el acontecer histórico ... como acontecer histórico de la contrada, ... la cual, destinándose al hombre, lo “transcontra” a su esencia” (G 57- 58).

propiciante. Para ello, partiremos de algunos de los antecedentes de la noción en el IJ y terminaremos con la consideración más detallada de la misma que se efectúa en el ZZ y el DDJ, donde se elabora y desarrolla en toda su extensión.

5.2.1.1. La noción de Tao en los textos del taoísmo clásico

Veamos ahora cómo se entiende en general el Tao en el *I-jing* (IJ), el *Zhuang-zi* (ZZ) y el *Dao-de-jing* (DDJ), para abordar enseguida sus diferentes implicaciones de forma más pormenorizada. La noción de *Tao* (o *Dao*) es, obviamente, la noción clave del taoísmo. No se trata, sin embargo, de una idea exclusiva de esta corriente de pensamiento. Ya desde antiguo aparecía en la expresión *tian dao*, con la que los chinos designaban el “camino celeste” de las órbitas astrales regulares. Más tarde, el término *dao* pasó a aplicarse al plano humano, cobrando el significado de la “ley” directriz de la existencia humana y, ligado a ello, el de “destino” (*ming*). Sólo después llegó a adquirir también el sentido de “método” o “procedimiento”, recibiendo asimismo un uso verbal, con lo que su campo semántico se amplió hasta denotar la acción de “decir” o “hablar”, de donde a su vez derivó la acepción de “sentido” e incluso de “enseñanza” o “doctrina”. La noción de Tao, además, fue empleada por todas las escuelas filosóficas chinas tradicionales, si bien con sentidos un tanto diferentes en unas y otras. En el confucianismo, por ejemplo, el Tao significaba la norma moral, entendida como el paralelo del camino del cielo, esto es, como la correspondencia del hombre a los designios celestes. Y, en el legismo, el Tao se entendía como la dinámica misma de la transformación de la Naturaleza, tanto en el sentido de la razón intrínseca a la existencia de todos los entes como en el de la síntesis última de todos los contrarios.¹⁷⁰

Los antecedentes de la noción de Tao se remontan, como ya sabemos, al IJ. En él, la afirmación ontológica de fondo del IJ es la idea, fundamental en todo el pensamiento chino, de que “lo único inmutable es la mutación”.¹⁷¹ De hecho, la clave del IJ consiste en procurar la posibilidad de alcanzar una estabilidad y certidumbre relativas en un mundo de absoluta inestabilidad e incertidumbre. En otras palabras, el Tao intemporal ha de traducirse en términos de tiempo. Sólo la comprensión y aceptación del remanente de indisponibilidad de la existencia permitirá un sereno y flexible equilibrio de vida. Se trata de aprender a elegir, de entre los múltiples caminos inciertos en que el individuo particular se halla inserto, el sendero más apropiado en una situación concreta y en un tiempo determinado. Sobre el telón de fondo del Tao cósmico, del camino universal de la transformación, cada hombre posee su *tao* individual, su camino particular que ha de recorrer contactando con las leyes que regulan los cambios del universo.

Un aspecto característico del IJ es el predominio de una mentalidad, típicamente china, para la cual el principio de causalidad desaparece del escenario noético en beneficio de una especie de “principio de coincidencia”. Dejadas las cosas y los fenómenos del mundo a sí mismos, a cómo se presentan en el flujo normal de la Naturaleza, la mente china los contempla desde el ángulo de procesos fundamentalmente azarísticos en los que las secuencias de hechos raramente se ajustan a leyes regulares de causa-efecto. Lo importante no es lo “causal”, sino lo “casual” de los acontecimientos. Por encima de la forma ideal con que la mente los reduce al

¹⁷⁰ Cfr. Watts, Alan: “El camino del Tao” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2001; ed. orig. cast.: Kairós, 1976; tít. orig.: *Tao: The Watercourse Way*); 83-109 y 145-167. También Okakura Kakuzo, op. cit., pp. 44-62.

¹⁷¹ Cfr. IJ 14.

explicarlos, en el mundo real impera una interconexión de fenómenos no separables que son todos a la vez causa y efecto de los demás y que poseen un carácter esencialmente asistemático. Es el azar de la coincidencia de los acontecimientos en el tiempo, su trama oculta e inesperada, lo que merece ser enfocado por el pensamiento, sabiendo que nada de lo verdaderamente oculto se deja deducir por inferencia racional. Es, así, necesario concentrar la atención en aquellos momentos fortuitos en los que se producen alteraciones y mudanzas. Como explica C. G. Jung: “La cuestión que interesa (a la antigua visión china) parece ser la configuración formada por hechos casuales en el momento de la observación, y de ningún modo las razones hipotéticas que aparentemente justifican la coincidencia. En tanto que ... la mente occidental tamiza, pesa, selecciona, clasifica, separa, la representación china del momento lo abarca todo. ... Todo lo que ocurre en un momento dado posee inevitablemente la calidad peculiar de ese momento (y) ... los momentos pueden dejar huellas perdurables”.¹⁷²

Desde esta perspectiva, el principio de coincidencia implica asimismo un “principio de sincronicidad”. Los hechos que confluyen en el espacio y el tiempo, por encima del aparente azar, muestran una férrea interdependencia fáctica entre sí, en el plano objetivo, y con el observador, en el subjetivo. Hechos y observadores se encuentran interpenetrados en un todo envolvente. Si el principio de causalidad describe con exactitud científica la “secuencia” de los hechos del mundo, el principio de sincronicidad descubre con mirada holística su “coincidencia”. Los acontecimientos de todo tipo, internos y externos, objetivos y subjetivos, aparecen en un mismo lugar y un mismo tiempo porque, siendo de una misma índole fundamental, son la manifestación de una única situación momentánea en el decurso del universo. En cada situación concreta, por tanto, todo lo que ocurre pertenece significativamente a ese instante de manera indispensable.

Asimismo, en el IJ se elaboran una serie de símbolos o signos con los que se pretende reproducir ideográficamente todas las posibilidades de los acontecimientos del cielo y la tierra. Son signos de estados cambiantes de transición, imágenes de lo que permanentemente se transforma. De hecho, no se trata de representar (como en Occidente) el “ser” de los entes, lo inamovible y constante de las cosas, su esencia permanente, sino, justo al contrario, sus transformaciones y movimientos. Es decir, se atiende a las tendencias generales de movilidad, y no a la representación sustancial de las cosas: son símbolos de funciones, y no de entes. Además, echando mano de principios bipolares de generación y estructuración del universo, se intenta exponer la idea misma de mutación.

Cuando se toma conciencia del acontecimiento de la constante transformación universal, en efecto, el pensamiento deja de detenerse en las cosas singulares impermanentes y se vuelve hacia la ley eterna del cambio. Las cosas, por pasajeras, se contemplan únicas e irrepetibles, pero la mirada se alza a otro plano, que es el plano del Tao, la ley de las mutaciones, lo permanente de la impermanencia. El Tao es el camino, la vía, el curso y el sentido del devenir cósmico. Es lo Uno de toda multiplicidad. Es, por eso, la “viga principal” o maestra (*tai ch'i*), es decir, el trazo o línea fundamental y, como tal, el gran comienzo o principio original de todo discurso posible sobre el mundo y sus entes. Es sobre todo el “origen vacío” (*wu chi*), la pura energía primera anterior al comienzo mismo. Así, como *wu chi*, el Tao se simbolizaba con un círculo vacío en su

¹⁷² Cfr. C. G. Jung en IJ 24.

interior; como *tai ch'i*, con un círculo subdividido en blanco y negro (*Yin* y *Yang*, luz y tiniebla).

El trazo original de esa viga primera que es el Tao, la unidad primordial, de por sí introduce en el mundo la díada, porque con su aparición se instaura el ámbito de los contrarios (arriba y abajo, delante y detrás, izquierda y derecha), así como la apertura misma de toda dimensionalidad. Todos los contrarios se resumen en la oposición dialéctica de *yin* y *yang*,¹⁷³ como dos polos necesarios e interdependientes de los que surge la energía del movimiento del cosmos. El *yin* es lo receptivo, oscuro, femenino, húmedo, blando, frío, terrenal...; el *yang*, lo activo, luminoso, masculino, seco, firme, caliente, celestial... De acuerdo con su significado primitivo, *yin* es lo “turbio y nuboso”; *yang*, “el estandarte que ondea a pleno sol”. Son símbolos de lo oculto y lo desoculto en el interior del Tao, o mejor, de lo ocultante y desocultante de su desenvolvimiento. Sirven también para expresar los dos estados fundamentales de los cambios de los entes. Imágenes de su mutua implicación son las laderas oscura e iluminada de la montaña o las caras norte y sur del río. En cualquier caso, la constante transición de ambas formas positiva y negativa de energía es lo que constituye toda forma de existencia. Las mutaciones suponen una permanente transformación de un principio en el otro en un ciclo cerrado y fluido de acontecimientos estrechamente conectados.¹⁷⁴ No se trata, empero, de un proceso completamente absurdo e incomprensible, pues son siempre mutaciones que se subordinan a una ley general, que es el Tao, sendero y sentido.

En el IJ, finalmente, la ligazón entre imágenes y acontecimientos se apoya en la idea de que todo lo que sucede en el mundo es efecto de un principio último que escapa a la experiencia directa. El aparecer de los entes y su mismo aspecto es la punta del iceberg en un océano de ocultación. Como explica Richard Wilhelm: “... Todo lo que ocurre en lo visible es efecto de una ‘imagen’ ... situada en lo invisible. ... Todo acontecer terrenal sólo constituye ... una reproducción de un acontecer ultrasensorial, ultraterreno, reproducción que ... ocurre con posterioridad a ese acontecer ultraterreno”.¹⁷⁵ No se trata aquí, pese a su similitud, de una forma de platonismo. Es cierto que el sabio virtuoso puede acceder a las ideas o imágenes de manera intuitiva al ingresar en la esfera de lo supra o prototerrenal. Pero las cosas no son imágenes de ideas, sino que las ideas son las mismas imágenes, que no lo son de las cosas del mundo sensible sino del acontecimiento de sus transformaciones. Además, no hay jerarquía del mundo de las imágenes ideales, sino que todas son formas de presentación del Tao inaprehensible y vacío.

Pero fue el taoísmo quien, recogiendo esta antiquísima tradición, ubicó la noción de Tao en el corazón mismo de la filosofía y profundizó en su reflexión como nunca antes se había hecho. En principio, para la filosofía taoísta, el Tao es “lo oculto”. Por ser oculto, es también “lo inefable”. Ocultación e inefabilidad son, pues, las dos notas eminentes del Tao. Dicho de otro modo, Tao es Misterio. Eso es lo que se desprende de

¹⁷³ Los términos *yin* y *yang* no aparecen como tales en el IJ, donde se habla sobre todo de *kien* y *kun* (“creativo” y “receptivo”), que son los dos primeros signos a partir de los cuales se desarrolla todo el sistema simbólico de mutaciones. *Yin-Yang* pertenecen a la terminología posterior de la escuela del mismo nombre.

¹⁷⁴ Cfr. Watts, A., op. cit., pp. 57-81.

¹⁷⁵ Cfr. R. Wilhelm en IJ 69.

la enseñanza fundamental del ZZ y el DDJ. Sirvan de botón de muestra algunos fragmentos de capítulos relevantes de ambas obras:¹⁷⁶

“Lo que se expresa con palabras no es el Tao. ... El que responde cuando le preguntan acerca del Tao no conoce el Tao. ... El Tao no puede ser percibido, lo que se percibe no es el Tao. El Tao no puede ser visto, lo que se ve no es el Tao. ... El Tao es inalcanzable.” (ZZ 22).

“Lo que pueden expresar las palabras, lo que puede alcanzar el entendimiento, son cosas y nada más” (ZZ 25).

“... El Tao, luminoso, parece oscuro. ... El gran sonido raramente se oye, la gran imagen no tiene forma. El Tao, en su inmensidad, no se puede describir” (DDJ 85).

“El Tao que puede expresarse no es el Tao permanente. ... Misterio de los misterios, llave de toda mudanza” (DDJ 129).

“Lo miras y no lo ves, su nombre es incoloro (lo invisible). Lo escuchas y no lo oyes, su nombre es insonoro (lo inaudible). Lo tientes y no lo tocas, su nombre es incorpóreo (lo impalpable)” (DDJ 143).

El Tao misterioso parece ser susceptible tanto de una lectura idealista como de una lectura materialista. Desde el prisma idealista, el Tao sería una especie de espíritu absoluto y el origen del universo material y, por tanto, anterior a toda realidad sensible. El Tao es, según esta interpretación, la fuente de la que surgen todos los entes.¹⁷⁷ Es incluso más originario que el Uno (recordemos el *Hen* de Plotino), que correspondería al soplo pneumático inicial (*yuan qi*) o la materia primordial.¹⁷⁸ Además, existe con total independencia de la mente humana. Ahora bien, esta suerte de “idealismo objetivo” posee un carácter manifiestamente negativo. El Tao se define como “nada” (*wu*), como no-ser o no-ente. En el Tao, la nada es más radical que el ser (*you*).¹⁷⁹ Es justo esta identidad de Tao y nada lo que hace imposible su aprehensión a través de los sentidos y explicable su carencia de atributos concretos.¹⁸⁰ Todas las cosas poseen una existencia limitada y sólo el Tao permanece inalterablemente existente como origen de ellas.¹⁸¹ En su retorno al Tao, por su parte, las cosas todas encuentran su quietud. En definitiva, trascendiendo las demarcaciones espacio-temporales, el Tao permanece por debajo y por encima de todo cambio¹⁸²

Desde una óptica materialista, por otro lado, la noción de Tao sería la antítesis o la negación del concepto de “cielo” (*tian*). Para esta interpretación, el Tao coincidiría con el *qi*, la energía vital que alienta en el mundo físico (equivalente del *prana* indio y del *rlung* tibetano). El Tao, así, sería una clase privilegiada de fuerza material. La “virtud” (*de*) del Tao hay que entenderla aquí, entonces, no como ley moral en la que se refleja la ley universal (contra el confucianismo), sino en el sentido de una *enérgeia* o *virtus* inherente a los cuerpos materiales o en el de la fuente última de la vitalidad cósmica.

Pero el Tao, en verdad, no es exclusivamente material ni inmaterial. En el taoísmo, la realidad global de fondo envuelve tanto a la materia como al espíritu. Espiritualidad y

¹⁷⁶ Cfr. los capítulos 22 y 25 del ZZ y 3, 45 y 58 del DDJ.

¹⁷⁷ “El Tao engendra ... a los diez mil seres” (DDJ 87).

¹⁷⁸ “El Tao engendra el Uno” (id.).

¹⁷⁹ “Las cosas del mundo nacen del ser, el ser nace del no-ser” (DDJ 86).

¹⁸⁰ “Persistente, no se le puede dar un nombre, retorna siempre a la vacuidad (al no-ser de las cosas)” (DDJ 143).

¹⁸¹ “Innumerable es la variedad de los seres, mas todos y cada uno retornan a su origen” (DDJ 146).

¹⁸² “... Anterior al cielo y a la tierra, ... de nada depende y no sufre mudanza” (DDJ 156).

materialidad se identifican y diferencian siempre en el interior del Tao. Éste no es ni pura energía física ni el ser absoluto en contraposición al absoluto no-ser. Es más bien, como afirma Idoeta, “un Todo que no es nada o una nada que lo es todo”.¹⁸³ Por eso, escapa de manera radical a nuestra sensibilidad y a nuestro entendimiento, que se encuentran siempre encapsulados en la dualidad sujeto-objeto. En este sentido, en la noción de Tao va implicada una fuerte destrucción del *cogito*. El Tao es, en definitiva, la “puerta del misterio” que es necesario franquear para regresar a la unidad original, en la que yo y no-yo, sujeto y objeto, interioridad y exterioridad, se recobran intuitivamente como una y la misma cosa. Esta recuperación de la unidad, por cierto, no es obra del hombre, sino efecto propio del mismo esenciarse del Tao.¹⁸⁴

Es preciso, para entenderlo bien, demarcar al taoísmo de la tradición mística y teológica cristiana. Aunque se dan indudables puntos de contacto, como en toda opción contemplativa, entre el misticismo judeocristiano y el taoísta, ellos se reducen fundamentalmente a la profunda apreciación de las maravillas de la Naturaleza y a la recomendación de un apartamiento o retiro del mundo socializado. Pero lo cierto es que el pensamiento taoísta no es en absoluto una experiencia de la divinidad en sentido occidental. El Tao no es un *Deus* personal ni es susceptible de un tratamiento teológico. No se trata aquí de una concepción creacionista del universo, por mucho que se vea en el Tao el principio supremo que abarca y engendra todos los entes: ni el Tao es el “Creador” ni el universo es la “Creación”. Sobre todo en el ZZ, cuando se dice que el Tao es “el que hace las transformaciones” (*zao hua*) o “el que hace las cosas” (*zao wu*), se está hablando de la propia Naturaleza. Si es verdad la hipótesis de que el ZZ es anterior al DDJ, que es la teoría más admitida actualmente por los especialistas, Naturaleza y Tao serían equivalentes en un principio (ZZ), y sólo después habría surgido la doctrina de que aquella se encuentra de algún modo en el interior de éste (DDJ), pero en ningún caso se podría hablar de divinidad en sentido estricto. Porque el Tao no es el *summum ens*, no hay espacio alguno para desarrollar ninguna ontoteología. Mientras el Dios cristiano es el ser verdadero, el Tao es al mismo tiempo ser y no-ser. Mientras el primero es la verdad absoluta, en el segundo caben a la vez lo absoluto y lo relativo. Visto desde el taoísmo, el Dios del cristianismo sería una manifestación (una “acuñación”), entre otras, del destinarse del Tao. Ni contiene tampoco el “cielo” (*tian*) taoísta el sentido de una realidad sobrenatural, sino que se refiere más bien, junto con la “tierra” (*di*), a la Naturaleza o al conjunto de las leyes naturales. Por lo demás, el ideal humano del taoísmo no es la santidad, sino la sabiduría superior que surge de la armonía con el Tao, sin que tampoco llegue a ser el sabio taoísta (*sheng ren*) el *sophós* griego, por su rechazo global del intelectualismo y del moralismo.

También es importante, a este respecto, dejar claro que el Tao del que hablan los taoístas no debe leerse, a pesar de ciertas apariencias, en clave hegeliana.¹⁸⁵ El Tao no es la Idea o el Espíritu Absoluto que es supuestamente anterior y superior a los entes y al mundo. No es hiperconciencia. Aunque no es accesible por medio de los sentidos, como una nada, el mundo de las apariencias no surge de él como alienación de la Idea para ser reabsorbido en el Concepto Absoluto. El Tao no es megaconcepto. Justo al contrario, es inconceptualizable e incognoscible, porque carece de límites, de forma y

¹⁸³ Cfr. Idoeta en DDJ 36.

¹⁸⁴ Cfr. Tucci, Giuseppe: “Apología del taoísmo” (Dédalo, Buenos Aires, 1976); pp. 29 ss.

¹⁸⁵ Nosotros proponemos que el Tao sí es susceptible, hasta cierto punto, de ser leído en clave heideggeriana. Recordemos el distanciamiento explícito del segundo Heidegger respecto del pensamiento de Hegel (por ejemplo, en ID).

de nombre. Así, el Tao no es trascendente ni inmanente, porque, aunque se halla fuera de la experiencia sensible, se manifiesta permanentemente en los entes por medio de la fuerza eficaz o la energía epifánica de su “virtud” (*de*).¹⁸⁶ Ni idealismo ni fe religiosa, el taoísmo, en definitiva, rechaza la idea de una inteligencia directora del mundo. Busca, por el contrario, la unión intuitiva, cuasi-mística, con el Todo indiferenciado.

Por lo que al hombre respecta, en fin, el taoísmo enseña que en él mismo radica su mayor obstáculo para alcanzar el Tao. Los sentidos y la inteligencia alejan al hombre del Tao. Por medio de ambas facultades discriminantes es como el hombre aprende a separar y, eventualmente, a destruir la unidad original en la que están ya insertos todos los entes. El uso indiscriminado de las categorías discriminadoras del entendimiento (verdad-falsedad, ser-nada, bien-mal...) imposibilita que el hombre alcance una verdadera intuición del Tao. El Tao es, precisamente, la totalidad primordial en la que se unifica cuanto es y no es, por encima de toda categoría y toda discriminación. Así se aprecia, por ejemplo, en los siguientes fragmentos del ZZ y el DDJ:

“... (Hay que) suprimir la inteligencia ... y eliminar todos los conocimientos haciéndose uno con el Tao” (ZZ 6).

“Sólo si dejas de pensar, si dejas de discurrir, conocerás el Tao” (ZZ 22).

“Conocer es no conocer. ... No conocer es conocer” (DDJ 119).

5.2.1.2. *Los antecedentes del Tao en el “I-jing”*

En el IJ, el juego de presencias y ausencias que rige las transformaciones del mundo se explica por una serie de principios últimos de mutación. Los principios fundamentales del cambio son “lo creativo” (*kien*) y “lo receptivo” (*kun*). De su combinación dimanan una larga serie de estados posibles de transformación, de entre los que sólo destacamos algunos que pueden resultar de interés para nuestros propósitos: la “paz” (*t'ai*), el “retorno” (*fu*), la “inocencia” o “lo inesperado” (*wu wang*), lo “abismal” (*k'an*), lo “suscitativo” (*chen*), el “aquietamiento” (*ken*), la “evolución” (*chien*), lo “suave” o lo “penetrante” (*sun*) y la “verdad interior” (*chung fu*). Todos estos estados de mutación remiten al dinamismo interno del movimiento del Tao, nos dicen algo de cómo se mueve el Tao y cómo cambia al mundo.

El principio fundamental de “lo creativo” tiene como imagen al “cielo” y corresponde a la “protoenergía” luminosa, fuerte, espiritual y activa del Yang. La fuerza, la energía primaria de lo creativo se representa como entidad no condicionada por circunstancias espaciales. Se la concibe por tanto como “movimiento”, cuyo fundamento radica en el “tiempo”. Así, lo creativo involucra al poder del tiempo y al poder de la perseveración en el tiempo, la “duración”.¹⁸⁷ Con respecto al acontecer universal, lo creativo expresa la potente acción creativa de la divinidad, que propicia sus “logros” merced a su “perseverancia”.¹⁸⁸ El sentido del universo, el Tao en cuanto ley

¹⁸⁶ Recordemos que no hay que confundir el *de* con la virtud moral convencional (como la virtud confuciana). No es que el Tao sea, claro está, “bueno” y fiel cumplidor de las normas, sino que se halla insondablemente repleto de energía creativa. La moral taoísta no acepta ninguna esquizoidia, ni siquiera la que deriva de la dicotomía “bien-mal” (*chao shan e*).

¹⁸⁷ Cfr. IJ 79.

¹⁸⁸ “Lo Creativo obra elevado logro, propiciando por la perseverancia”. ... El logro será otorgado desde las profundidades del acontecer universal. ... Grande ... es la fuerza original de lo Creativo, todos los seres le deben su comienzo. Y todo el Cielo está compenetrado de esta fuerza” (IJ 80).

perenne, origina a través de fines y comienzos todos los fenómenos condicionados por el tiempo. Toda etapa alcanzada se convierte a la vez en preparatoria para la siguiente. Así, el tiempo constituye el medio para la realización de lo posible.¹⁸⁹ El “elevado” acto de la creación señala con sus logros la obra de “conservación”, como un desenvolvimiento “recto y firme” que se va elaborando en continua realización y que va “propiciando”, esto es, “creando lo que corresponde a la esencia”. El curso de lo creativo modifica y forma a los seres hasta que cada uno alcanza la correcta naturaleza que le está destinada, y luego los mantiene en concordancia con el “gran equilibrio”. Así es como se muestra “propiciante por medio de la perseverancia”.¹⁹⁰ Vemos, pues, que lo creativo del Tao va ligado a las ideas de propiciación y destinación en el tiempo.

Por su parte, el principio fundamental de “lo receptivo” tiene como imagen a la “tierra” y corresponde al aspecto umbrío, blando y pasivo del Yin. Su cualidad intrínseca es la “entrega ferviente”, siendo así el complemento perfecto de lo creativo. Así como existe un solo cielo, también existe una sola tierra. La tierra es la receptiva entrega. Lo receptivo significa la “firmeza” con la que la tierra sostiene y mantiene todo lo que vive y actúa.¹⁹¹ Es “la naturaleza frente al espíritu, la tierra frente al cielo, lo espacial frente a lo temporal, lo femenino-maternal frente a lo masculino-paternal”.¹⁹² Cuando lo posible se vuelve real y lo espiritual se torna espacial, se trata de un acontecimiento que se produce siempre merced a un designio individual restrictivo. Esto “obra elevado éxito” si viene acompañado por la “perseverancia de una yegua”. La imagen del caballo le corresponde a la tierra como la del dragón al cielo. El infatigable movimiento del caballo a través de la planicie simboliza la vasta “espacialidad” de la tierra. Pero en la yegua se combinan la “fuerza y velocidad” del caballo con la “suavidad y docilidad” de la vaca.¹⁹³ Es decir, únicamente porque está “a la altura de lo que es esencial” en lo creativo, puede la naturaleza realizar, “tranquila y silenciosa”, aquello a lo cual lo creativo la incita, dando así origen con su acogida a la prosperidad de todo lo viviente.¹⁹⁴

Los principios de lo creativo y lo receptivo son perfectamente complementarios. Su actuación se estimula y completa recíprocamente. Así, lo creativo detecta e impulsa los “grandes comienzos”, mientras que lo receptivo es lo que lleva lo comenzado a su consumación. El primero “conoce” el momento y la posibilidad de la transformación y el segundo “es capaz” de llevarla a su término. Uno y otro coinciden, además, en el modo de operar por “lo fácil y lo simple”.¹⁹⁵

De entre los numerosos estados de transformación engendrados por los principios creativo y receptivo, el más originario es el de la “paz”. La paz es el resultado de la

¹⁸⁹ “ ``Pleno de fuerza es el movimiento del Cielo``. ... A cada día sigue otro día, lo cual engendra la representación del tiempo y ... de la duración, plena de fuerza en el tiempo y más allá del tiempo, de un movimiento que jamás se detiene. ... Esta duración en el tiempo da la imagen de la fuerza tal como le es propicia a lo Creativo” (IJ 82).

¹⁹⁰ Cfr. IJ 81.

¹⁹¹ Cfr. IJ 88-89.

¹⁹² Cfr. IJ 86.

¹⁹³ “ ``Lo receptivo obra elevado éxito, propiciante por la perseverancia de una yegua``” (IJ 87).

¹⁹⁴ “La naturaleza engendra a los seres sin falsedad ...; es tranquila y silenciosa ...; no se niega a tolerar ninguno de los seres. ... Sin maquinación externa ni propósitos particulares ella alcanza lo justo para todos” (IJ 90).

¹⁹⁵ “Lo Creativo reconoce los grandes comienzos. Lo Receptivo consume las cosas concluidas. ... Lo Creativo conoce por medio de lo fácil. Lo Receptivo es capaz por medio de lo simple. ... Mediante la facilidad y la simplicidad se abarcan y comprenden las leyes del mundo entero” (IJ 373-374).

unión armónica del cielo y la tierra, por la cual “todos los seres florecen y prosperan”.¹⁹⁶ Es también fundamental el estado del “retorno”. El retorno es el “camino que va y viene”, el que hay que recorrer en una “época de derrumbe” como “correspondencia al tiempo”. En el camino del retorno, “todo llega por sí mismo”.¹⁹⁷ Otro estado mutacional originario es de la “inocencia” o “lo inesperado”. Al volver a arraigar en su esencia por el retorno, las cosas recuperan su inocencia, acontecimiento inesperado desde la época del derrumbe.¹⁹⁸ Cuando los cambios se precipitan, por otra parte, reina el estado de “lo abismal”. Si su acción se consolida, los cambios “llegan a la meta”.¹⁹⁹ Existe también el tiempo de lo “suscitativo”, cuyo movimiento “vehemente” marca una época de “conmoción”.²⁰⁰ Tras el terror de lo convulso, sin embargo, espera una época de “regocijo y alegría” por la nueva manifestación de lo divino.²⁰¹ Las convulsiones, además, se serenán en su momento en el estadio del “aquietamiento”, donde el movimiento transformador “alcanza su fin normal”.²⁰² Desde la estabilidad de la época del aquietamiento, aparece después el estado de la “evolución” o “progreso continuado”. Los cambios fluyen lenta y ordenadamente, “arraigando firmemente”. La quietud de lo firme se combina con la apertura de la “penetración”, lo que propicia una transformación progresiva.²⁰³ Así se instaura el estado de lo “suave”, donde se consolida la renovación de lo originario a través de “efectos poco aparentes”. El “poder de lo suave” lo va penetrando todo con su “acción incesante” y con el “recurso del tiempo”.²⁰⁴ Los “efectos visibles de lo invisible” se hacen finalmente patentes en el estado de la “verdad interior”, donde la estabilidad obtenida acoge un “centro abierto” a

¹⁹⁶ “ ``Cielo y Tierra se unen: la imagen de la Paz´´. ... Cielo y tierra cultivan su trato y unen sus efectos. Esto da por resultado una época general de florecimiento y prosperidad” (IJ 126).

¹⁹⁷ “ ``El Retorno. Éxito. ... Va y viene el camino. ... Es propicio tener adonde ir´´. Luego de una época de derrumbe llega el tiempo ... de la vuelta. ... Hay movimiento, y este movimiento no es forzado. ... Resulta fácil la transformación de lo viejo. Lo viejo es eliminado, se introduce lo nuevo: ambas cosas corresponden el ``tiempo´´ y ... no causan perjuicios. ... El retorno tiene su fundamento en el curso de la naturaleza. El movimiento es circular, cíclico. El camino se cierra sobre sí mismo. No hace falta precipitarse ... artificialmente. Todo llega por sí mismo tal como lo requiere el tiempo. Tal es el sentido de Cielo y Tierra” (IJ 178).

¹⁹⁸ “ ``Todas las cosas alcanzan el estado natural de inocencia´´. ... Todo brota y crece y todas las criaturas reciben de la naturaleza creadora la inocencia infantil de la esencia primigenia” (IJ 182).

¹⁹⁹ “(Lo Abismal, el Agua) significa el precipitarse dentro de algo. ... Como imagen es el agua ... que llega desde arriba y se pone en movimiento sobre la tierra, en ríos y correntadas, y origina toda vida sobre la tierra. ... ``El agua fluye ininterrumpidamente y llega a la meta: la imagen de lo Abismal reiterado´´ ” (IJ 196-197).

²⁰⁰ “El signo de (lo Suscitativo, la Conmoción, el Trueno) es el hijo mayor, quien se adueña del mando con energía y poder. ... Es un movimiento tan vehemente que provoca terror. ... Sirve de imagen el trueno que irrumpe desde las entrañas de la tierra causando temor y temblor con su conmoción” (IJ 281).

²⁰¹ “ ``La Conmoción trae éxito´´. ... La conmoción que se levanta desde el interior de la tierra a causa de la manifestación de (lo divino) hace que el hombre sienta temor, pero este temor ante (lo divino) es algo bueno, pues su efecto es que luego puedan surgir el regocijo y la alegría” (IJ 282).

²⁰² “La imagen del signo (del Aquietamiento) es la montaña, el hijo menor de Cielo y Tierra. Lo masculino se halla arriba ...; lo femenino está abajo. ... De este modo hay quietud, puesto que el movimiento ha alcanzado su fin normal” (IJ 285).

²⁰³ “El signo (de la Evolución, Progreso paulatino) se compone de *sun* (madera, penetración) ... afuera ... y *ken* (montaña, quietud) ... adentro. Un árbol sobre la montaña se desarrolla lentamente, conforme a un orden dado, y en consecuencia se halla firmemente arraigado. Surge así la idea de la evolución que avanza paulatinamente, paso a paso. ... Adentro hay quietud, tranquilidad, ... y afuera penetración” (IJ 289).

²⁰⁴ “(Lo Suave, lo Penetrante, el Viento) ... es la hija mayor ..., y su atributo es la suavidad que ... penetra como el viento o como la madera con sus raíces. ... ``Lo suave. Éxito por lo pequeño´´. ... La insistente penetración engendra efectos paulatinos y poco aparentes. ... Lo (suave e) insistentemente penetrante del viento se basa en su acción incesante. Por ella se hace tan poderoso. Recurre al tiempo como medio para su acción” (IJ 305-306).

ulteriores transformaciones. Así se recupera la paz originaria, con lo que el camino del retorno descansa en su meta en espera de nuevos ciclos.²⁰⁵

A su vez, en su búsqueda de la “ley interior y del destino”, el IJ distingue entre el “Tao del cielo”, el “Tao de la tierra” y el “Tao de los hombres”. El Tao del cielo es la copertenencia de “lo oscuro y lo luminoso”. El Tao de la tierra es la codeterminación de “lo blando y lo firme”. Y el Tao del hombre consiste en la reciprocidad de “el amor y la justicia”.²⁰⁶ Así, las fuerzas fundamentales del universo son en el IJ el cielo y la tierra, el espíritu y la materia, donde la segunda es “lo derivado” y el primero “la unidad última”.²⁰⁷ A estas dos fuerzas fundamentales de cielo y tierra se añade el hombre como tercer elemento. Estos tres elementos se ordenan en sus respectivas posiciones: el puesto de abajo es el de la tierra, el central es el del hombre y el de arriba, el del cielo, formando también los tres una unidad de sujeto (hombre), objeto que tiene forma (tierra), y contenido (cielo).²⁰⁸

El Tao es, en términos generales, “aquello que hace surgir una vez lo oscuro y una vez lo luminoso”,²⁰⁹ y lo que pone en movimiento y sostiene el juego de las tres fuerzas o elementos. En sí mismo, sólo significa una “dirección”, invisible e incorpórea, que regula todos los movimientos. El Tao posee la doble faceta de “continuación” y “consumación” en su esenciarse “bueno y cabal”.²¹⁰ Las fuerzas primarias de luz y tiniebla no llegan a detenerse por su movimiento cíclico de devenir perpetuo. De ese movimiento vuelve siempre a surgir un “estado de tensión” que impulsa de nuevo las fuerzas a su unión, haciendo que se reengendren una y otra vez. Ello es operado por el “sentido” del Tao sin que éste llegue a manifestarse en modo alguno, permaneciendo misterioso a la luz del día. Su movimiento desde afuera hacia adentro oculta los resultados de su acción. Su “silenciosa energía” se esconde en todo crecimiento. En cuanto fuerza que perfecciona y consume cabalmente las cosas, confiriéndoles su individualidad y el centro en torno al cual van organizándose ellas mismas, recibe el nombre de “esencia” como aquello que las cosas reciben cuando son generadas. Es lo que “vivifica todas las cosas” con su “modo soberano y su gran campo de acción”.²¹¹ El sentido del Tao ejerce, así pues, una acción “inagotable y eterna” cuyo efecto vivificante, al que todos los seres deben su existencia, es puramente espontáneo. El Tao es también en el IJ lo más lejano y lo más cercano, que “no conoce fronteras” y “lo abarca todo”.²¹² No existe nada que no sea “posesión” del Tao, pues es omnipresente. Pero no se trata ésta de una posesión muerta, sino que gracias a su eterno modo de ser

²⁰⁵ “(En la Verdad Interior), por sobre el lago sopla el viento y remueve la superficie del agua. Así se manifiestan efectos visibles de lo invisible. El signo se compone de trazos firmes arriba y abajo, mientras que el centro se halla abierto” (IJ 320).

²⁰⁶ “... (Los santos sabios de tiempos antiguos) quisieron escrutar los órdenes de la ley interior y del destino. Establecieron el Tao ... del Cielo y lo denominaron: lo oscuro y lo luminoso. Establecieron el Tao ... de la Tierra y lo denominaron: lo blando y lo firme. Establecieron el Tao ... del hombre y lo denominaron: el amor y la justicia” (IJ 351).

²⁰⁷ “La Tierra es lo derivado. ... El Cielo es la unidad última que ... comprende a la Tierra dentro de sí” (IJ 350).

²⁰⁸ Cfr. IJ 351-352.

²⁰⁹ Cfr. IJ 385.

²¹⁰ “(El Tao) como continuador es bueno. Como consumidor cabal es la esencia” (IJ 386).

²¹¹ “Se revela como benignidad, mas esconde sus efectos. Vivifica todas las cosas. ... Su modo soberano, su gran campo de acción, son lo más elevado que existe” (IJ 387).

²¹² “Cuando se habla de lo lejano, (el Tao) no conoce fronteras. Cuando se habla de lo cercano, permanece quieto y recto. Cuando se habla del espacio entre cielo y tierra, lo abarca todo” (IJ 389).

“lo renueva todo” constantemente. Posesión y renovación conforman, respectivamente, su “campo de acción” y su “modalidad”.²¹³

5.2.1.3. *El Tao de Lao-zi y Zhuang-zhi*

Aunque hay indicios de que Heidegger conocía el IJ y el ZZ, el texto taoísta que mejor trabajó fue sin duda el DDJ. Por eso, conviene precisar lo mejor posible la comprensión laoziana del Tao. Sólo después trataremos de completar esta visión con incorporaciones provenientes del ZZ.

5.2.1.3.1. *El Tao en el “Dao-de-jing”*

La dimensión engendradora y favorecedora del Tao asoma en numerosos pasajes del DDJ.²¹⁴ El Tao aparece, en primer lugar, como una nada, como la nada o no-ser de lo oculto. El Tao no es exactamente el ser, sino el fondo oculto y vacío de entes que propicia la aparición del ser de los entes: “Las cosas del mundo nacen del ser (*you*): el ser nace del no-ser (*wu*)”.²¹⁵ Esa nada que es el Tao “confusamente formado” (*hun cheng*) es, por tanto, algo vivo. Es lo que alumbró a todo cuanto existe en el universo.²¹⁶ Los entes poseen una forma y unas propiedades determinadas. Pero su origen último no radica en otros entes, los cuales poseen siempre cualidades diferentes y determinadas. Los entes se deben formar, pues, a partir de “lo que no tiene forma” (*wu xing*) ni “figura manifestativa” (*wu xiang*), o sea, a partir del Tao inmenso e indeterminado.²¹⁷ Aquí asoman, como veremos después, los temas heideggerianos de la diferencia ontológica y del claro: el ser no son los entes, sino que éstos surgen de aquél, del ámbito de lo presente que aparece; y el ámbito del ser se da en el vacío del Tao, en el “claro” generado por el Tao. Este inmenso Tao, sin embargo, no es una “nada absoluta” (*xu wu*) ni una “nada vacía” (*yu wu*), sino “plenitud” de existencia, lo realmente esenciante, la raíz de todo lo que ingresa en el ser.²¹⁸ En este sentido, el Tao no es sólo ser ni sólo nada, sino ambos a un tiempo. El Tao es *wu* (nada, ausencia, inexistencia) a la vez que *you* (ser, presencia, existencia).²¹⁹ El ser y el no-ser se hallan, así, en íntima interdependencia. Su “mutuo engendrarse” es la “ley constante” (*heng*) del universo.²²⁰ Uno y otro son “lo mismo”, pues comparten el “mismo origen” en el Tao, siendo “nombres diferentes” de la realidad única del Tao.²²¹

El carácter alumbrador o engendrador de ese Tao que es una nada indeterminada, pero determinante, posee en su generar una dimensión dialéctica. Sólo el Tao hace que los innumerables y variados entes (“los diez mil seres”) del mundo (*tian xia*) aparezcan

²¹³ “Que él posea todo en plena riqueza, constituye su gran campo de acción. Que todo lo renueve diariamente, constituye su magnífica modalidad. Como engendrador de todo engendramiento se le llama mutación” (IJ 387).

²¹⁴ Fundamentalmente, en los capítulos 4, 5, 8, 9, 12, 14, 17, 18, 19, 25, 27, 29, 31, 32, 35, 38 y 42 de la sección del *De jing*; y en los capítulos 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 64, 65, 67, 68, 69, 73, 74, 76, 78, 79 y 81 de la sección del *Dao jing* (siempre de acuerdo con la numeración de la edición de P. Idoeta).

²¹⁵ Cfr. DDJ 86.

²¹⁶ “Hay una cosa confusamente formada, anterior al cielo y la tierra” (DDJ 156).

²¹⁷ “Todos en el mundo dicen que soy grande, tan grande que a nada me asemejo” (DDJ 115).

²¹⁸ “Sólo el Tao puede engendrar y llevar a la plenitud” (DDJ 85).

²¹⁹ *You* significa en chino “ser”, “tener” o “haber”.

²²⁰ “Ser y no-ser se engendran mutuamente. ... Es una ley constante” (DDJ 130).

²²¹ “Tienen entrambos el mismo origen, diferentes nombres de una misma realidad” (DDJ 129).

y se mantengan en unidad. Esa realidad múltiple y unificada que de él nace contiene, en efecto, aspectos opuestos. A partir de la dinámica generada por esa oposición surge paulatinamente una realidad nueva. Así, de la negatividad primordial del Tao, que sería lo absoluto, nace el ser de las cosas, que serían lo relativo.²²² Esta dialéctica generativa se basa en el principio de la “unidad de los contrarios”, por el cual lo absoluto y lo relativo se funden y confunden en una sola realidad. La relatividad, temporalidad y fugacidad de los entes y del mundo fenoménico descansan en la “identidad última de lo absoluto y lo relativo” en el seno del Tao. Por lo demás, el proceso dialéctico aquí implicado culmina, tras el desarrollo de generación, diversificación y transformación que marca al mundo experimentable, en un “regreso al origen (*fan*)”, a la quietud viva y unificada del Tao.²²³ Se trata, pues, de una “dialéctica circular” (*shi*), ajena a la idea de progreso rectilíneo, que se apoya en la experiencia del permanente regreso de los ciclos estacionales de la naturaleza.

En el fondo, la dialéctica laoziana consiste en un método de eliminación de los contrarios con el fin de subsumirlos en la “identidad primordial”. De hecho, en el juego de identidad y diferencia, triunfa siempre la irreductible identidad del Tao. El Tao es “el Uno” (*ji*). Su identidad es principio de la unidad fundamental del mundo, y también de su armónica serenidad.²²⁴ El “leño” sin desbatar, el trozo de madera aún no modificado por la actividad del hombre, es la imagen de esta “perfecta simplicidad” del Tao.²²⁵ “Anterior al cielo y la tierra”, el Tao es la “identidad indiferenciada” que sólo después se convierte en la diversidad de los entes, igual que el tronco vivo del árbol se convierte en útiles de madera.²²⁶ Como los contrarios se condicionan mutuamente, la anulación de uno de ellos redundaría en la eliminación de esa contradicción en su totalidad, la cual queda suprimida en una negación superadora que acaba con la “gran hipocresía” del alejamiento de la identidad del Tao.²²⁷ En último extremo, la categoría del *you* (ser o haber) queda anulada por la categoría del *wu* (no-ser, no-haber). Las distinciones y diferencias (ser-nada, verdad-falsedad, bondad-maldad, belleza-fealdad...) son, en cierto modo, ilusorias, porque afectan siempre a fenómenos relativos que, antes o después, terminan por reabsorberse definitivamente en la identidad absoluta del Tao.

La “eficacia” (*yong*) es también una de las notas del Tao. El Tao es perfecto y eficiente. La “gran perfección” del Tao deviene de su “gran plenitud”, que parece vacía cuando en verdad “nunca se agota”.²²⁸ El Tao parece imperfecto y vacío porque su manifestación es siempre parcial, incompleta. En efecto, todo lo que nace de él es contingente. Siendo absoluta e ilimitada plenitud de vida, se muestra como insuficiencia y limitación. Pero es que, además, cada vez que irrumpe en el mudo, cada vez que “triunfa” haciendo aparecer, se retira de nuevo a su ocultación.²²⁹ Sin embargo, el manifestarse del Tao es sumamente eficiente porque nunca falla en su generar los

²²² “El Tao engendra al uno, el uno engendra al dos, el dos engendra al tres, el tres engendra a los diez mil seres” (DDJ 87).

²²³ “Retornar al principio, he ahí el movimiento del Tao” (DDJ 86).

²²⁴ “El cielo alcanzó el uno y se aquietó, la tierra alcanzó el uno y se calmó” (DDJ 83).

²²⁵ “Leño que, aunque pequeño, nadie en el mundo osa avasallar” (DDJ 166).

²²⁶ “Divídese el leño y se vuelve en utensilios” (DDJ 161).

²²⁷ “Eliminando la sabiduría y la inteligencia, la bondad y la rectitud, la industria y el beneficio, etc., se eliminan simultáneamente sus contrarios: la gran hipocresía o falsedad, el alejamiento del Tao” (Idoeta en DDJ 247).

²²⁸ “La gran perfección parece imperfecta, mas su eficiencia no sufre merma. La gran plenitud parece vacía, mas su eficiencia nunca se agota” (DDJ 90).

²²⁹ “Retirarse una vez se ha triunfado, he ahí el Tao del cielo” (DDJ 137).

entes.²³⁰ Como, por otro lado, no es posible experimentar directamente el Tao, medirlo, calcularlo, manipularlo, parece también un mero vacío, pura inexistencia e inutilidad, cuando es justo lo contrario. En su inagotabilidad como plétora de vida radica su máxima destreza. Su vacío es “vacío pleno” y eficaz: “El Tao es vacío, mas su eficiencia nunca se agota”.²³¹ La función principal del Tao consiste en que “no exista nada que no haya sido hecho por él” (*wu bu wei*). Su insondable capacidad de traer a la existencia es, en fin, lo único permanente en un universo de impermanencias.²³² Por eso, como es inextinguible, como no se debilita con el transcurso infinito del tiempo, el Tao es “inmortal”.

El Tao todo lo abarca, conservándolo y transformándolo, hasta el punto de que es la ley o “norma” por la que todo se rige. Hay una cadena normativa que deviene de la ley del Tao: el Tao es la norma del cielo (*tian*), el cielo es la norma de la tierra (*di*) y la tierra es la norma del hombre (*ren*). Y la ley universal del Tao es la “naturaleza” (*zi ran*).²³³ Naturaleza es en chino “lo que es así por sí mismo”, sin depender de otro. Que el Tao tiene por norma a la naturaleza significa, por tanto, que es norma de sí mismo y no, obviamente, que esté sujeto a las leyes naturales, de las que es el origen. Una cosa es la naturaleza (*zi ran*) en el sentido de ley universal (o sea, el Tao, cuya norma es la “naturalidad” o espontaneidad) y otra la naturaleza en cuanto que conjunto del mundo material (*tian di*). Hombre, tierra, cielo y Tao, por cierto, recuerdan la “cuaternidad” (*Geviert*) heideggeriana de cielo, tierra, mortales y divinos. En la cuaternidad taoísta, no obstante, el Tao es el reino de la permanencia y se halla por encima de los otros tres órdenes, caracterizados por la mutabilidad. En cualquier caso, entre hombre, tierra, cielo y Tao impera una perfecta correspondencia, únicamente interrumpida por alejamiento del hombre respecto de la naturalidad del Tao.²³⁴

Aunque origen del cielo y la tierra, es decir, principio del mundo, la esencia del Tao no radica necesariamente en la bondad o la “benevolencia” (*ren*),²³⁵ contra la benevolencia del cielo que tanto enfatizaba el confucianismo. El Tao no es de naturaleza personal. Carece en realidad de sentimientos, por lo que, en cierto sentido, las cosas le son indiferentes.²³⁶ Las cosas son para el Tao como “perros de paja”.²³⁷ Es decir, él “emplea” a los entes para generar vida, alumbra y acoge a los entes en beneficio del despliegue cósmico. Pero esto no significa que el Tao prescinda totalmente de los entes, porque de hecho los “necesita” para poder manifestarse. El que el Tao necesite y emplee a los entes, además, guarda relación con su “infinita capacidad de adaptación” a todas las circunstancias. El símbolo de dicha capacidad del Tao es el agua, que, al desbordarse, siempre encuentra el lugar donde remansarse. De modo similar, no hay ámbito alguno que escape a la eficacia escondida del Tao.²³⁸ Esa adaptabilidad le hace, además, sumamente “imprevisible”. En verdad, las cosas del mundo cambian al ritmo de los

²³⁰ “Es el Tao del cielo saber vencer sin luchar” (DDJ 121).

²³¹ Cfr. DDJ 132.

²³² “Continuamente, así es como parece existir, y su eficiencia nunca se agota” (DDJ 134).

²³³ “El hombre tiene a la tierra por norma, la tierra al cielo por norma tiene, del cielo el Tao es la norma, la naturaleza es la norma del Tao” (DDJ 157).

²³⁴ “Grande es el Tao, grande el cielo, grande la tierra, grande el soberano”²³⁴ (DDJ 156).

²³⁵ Hombre y benevolencia son palabras homófonas en chino, pero se escriben con ideogramas distintos.

²³⁶ “El cielo y la tierra no tienen benevolencia, para ellos los seres sólo son perros de paja” (DDJ 133).

²³⁷ Los “perros de paja” se usaban en China como ofrendas rituales. Venerados antes de la ceremonia, se quemaban una vez utilizados, como objetos desprovistos de valor.

²³⁸ “El Tao, vastísimo, puede extenderse a derecha e izquierda; realiza con éxito su obra, mas no se atribuye el mérito” (DDJ 168).

destellos del Tao.²³⁹ Como resume un comentarista, “vacuidad, imprevisibilidad e inmortalidad son tres virtudes del Tao”.²⁴⁰

El Tao, en su simplicidad, es fundamentalmente donador y propiciante. Su “donación” es puro desprendimiento y acogida. Siendo señor de todos los entes, lo más noble del universo, está entregado al servicio de ellos.²⁴¹ Siempre protege al hombre, con independencia de su condición.²⁴² Custodia la existencia humana y asiste al mundo entero, independientemente de su respuesta.²⁴³ Como donador, el Tao es la “morada” de la existencia.²⁴⁴ Las imágenes del valle y de la madre expresan esa esencia donadora y hospitalaria del Tao: como el valle sustenta y alimenta a las familias, como la madre alumbró y nutre a sus hijos, el Tao “se entrega y se da” a los entes del mundo.²⁴⁵ Por él son abiertos el cielo y la tierra, los dos confines del orbe. Si el mundo perdura, es porque él “no existe para sí” sino para acoger y custodiar a los entes.²⁴⁶

El esenciarse del Tao, que se vacía en los entes, contiene de hecho un dinamismo interno de creación y conservación. El Tao “engendra” (*sheng*)²⁴⁷ las cosas, la virtud (*de*) las “alimenta” y la materia les “da forma”, ganándose de esta forma aquél el “respeto” de todos los seres.²⁴⁸ Así, el Tao es el principio último de generación del universo, anterior a todas las cosas y origen de ellas. No obstante, el engendrar del Tao poco tiene que ver con una visión creacionista del mundo. Supone más bien una concepción panteísta, en la que prima la idea de una “autoprolongación evolutiva” del universo.²⁴⁹ De él deviene la fuerza sutil, la virtud energética que mueve y transforma las cosas del mundo material. Así, Tao y virtud conforman una sola realidad: el primero es la “sustancia” del segundo y el segundo es la “función efectiva” del primero.

El modo de esta propiciación conjunta del Tao y su virtud, empero, no es de carácter activo, sino un “no actuar” (*wu wei*) que permite que los entes (*wan wu*) se formen y conformen por sí mismos.²⁵⁰ Este “no actuar sin que haya nada que deje de hacerse” es, por cierto, la antítesis de la imposición de la “voluntad del cielo” (*tian ming*) defendida por el confucianismo. Tampoco debe confundirse con una voluntad celestial en sentido teológico-teleológico. Sin actuar, nada hay que no haya sido hecho por él. La naturaleza y la sociedad enteras son realización suya. Por eso, lo propio del Tao es “dejar ser”.²⁵¹ Grande (*tai*) en su pequeñez, es “naturalmente inactivo” (*zi ran wu wei*), pero de esa inactividad mana una fuerza inagotable que hace que las cosas se transformen y se desarrollen con plena naturalidad. Los entes, alumbrados por el Tao, se

²³⁹ “Las cosas, unas veces van delante y otras detrás; soplan suaves a veces, otras con violencia; a veces fuertes, a veces débiles; a veces crecen vigorosas, otras decaen” (DDJ 162).

²⁴⁰ Cfr. Idoeta en DDJ 231-232.

²⁴¹ “El Tao del cielo: traer provecho y no daño” (DDJ 114).

²⁴² “(Es el Tao) tesoro de los hombres buenos y protector de los que no lo son” (DDJ 107).

²⁴³ “Es el Tao del cielo ... acudir sin ser llamado” (DDJ 121).

²⁴⁴ “El Tao (es el) hogar de todos los seres” (DDJ 107).

²⁴⁵ Cfr. DDJ 134 y 232.

²⁴⁶ “Perdurable es el cielo y persistente la tierra. Cielo y tierra pueden durar largo tiempo porque no existen para sí” (DDJ 135).

²⁴⁷ El término chino *sheng* significa “parir”, “dar a luz”.

²⁴⁸ “El Tao engendra, la virtud alimenta, la materia da forma, y así se hacen todas las cosas. Por eso los diez mil seres respetan al Tao y honran a la virtud” (DDJ 96).

²⁴⁹ Cfr. Idoeta en DDJ 230.

²⁵⁰ “(El Tao) engendra, alimenta, engendra sin apropiarse, hace crecer mas no gobierna” (DDJ 138).

²⁵¹ “El Tao engendra y alimenta, hace crecer y madurar, da estabilidad y sosiego, edifica y protege. Engendra sin apropiarse, ayuda sin hacer alarde, hace crecer mas no gobierna” (DDJ 96).

ordenan de manera espontánea y el Tao preserva esa espontaneidad. Él es la “gran imagen” que “ase” al mundo entero para que “acuda” a sus designios pacíficos.²⁵² Como a nada se impone ni a nada humilla, todo lo propicia. De hecho, en un mundo conforme al Tao la vida fluiría con sorprendente tranquilidad y las cosas torcidas volverían a su cauce sin coacción alguna. Se frenaría la tendencia humana a deshacer la sencilla armonía e igualdad en el mundo, volviendo los tiempos en que hombre, tierra, cielo y Tao se correspondían sin fricciones ni interferencias.²⁵³

De este modo, la eficacia del Tao sostiene al mundo y sobreviene a él con suma “sencillez y naturalidad”, y de ahí que pase desapercibido. Su vigencia en el mundo se traduce en amor a la tierra y armonía con la naturaleza.²⁵⁴ Es el orden de la vida campesina (el “sendero del campo” del que habla Heidegger), sólo roto por el actuar caótico y disarmónico del hombre, en su desubicación del Tao. En este sentido, el Tao es “humilde”, operando en lo minúsculo y reuniéndolo todo en su silenciosa inmensidad.²⁵⁵ Lo suyo es propiciar sin apropiarse, esto es, no establecer relaciones de dominación cuando lleva a efecto su acción unificadora en el mundo.²⁵⁶ Un mundo pacificado, en plena armonía, es, de esa forma, el resultado inmediato de la delicada presencia del Tao.²⁵⁷ La reinante efectividad del Tao, así pues, alienta de manera suave, frágil, débil. De hecho, la “debilidad” es uno de los rasgos eminentes del Tao, complementario de su vasta potencia, siendo el modo como ésta opera.²⁵⁸ Es su misma fragilidad lo que impulsa la imparable fuerza del Tao.²⁵⁹

Por otra parte, el Tao es también “lo permanente” (*chang*), lo único inmutable. Su universalidad a nadie excluye. El Tao permanente que engendra y deja ser constituye, así pues, la raíz de todo “arraigo” en el mundo. En éste sólo puede perdurar lo “abrazado” por el Tao y lo “arraigado” en su virtud.²⁶⁰ Por el contrario, todo lo que se aleja del Tao se halla radicalmente yermo.²⁶¹ El distanciamiento del Tao es, en cierto modo, inherente al proceso evolutivo de las cosas. Una vez que éstas han alcanzado su punto culminante de madurez, se inicia inexorablemente la curva del declive, en una dinámica sempiterna de transformación de los contrarios. La “ausencia del Tao”, a su vez, es siempre el principio del fin y la posibilidad de un nuevo comienzo.²⁶²

Así, del Tao emana una dimensión temporal. El Tao, en su quietud e inmutabilidad, no es solamente la raíz del arraigo en el mundo sino también la “raíz del movimiento”, de las transformaciones de lo arraigado en el cielo y la tierra o de lo que en el Tao reposa. Éste se manifiesta gradualmente en los fenómenos cambiantes de la

²⁵² “Ase la gran imagen y acude el mundo entero. Acude y no sufre daño, y reinan grandísima paz e igualdad” (DDJ 169).

²⁵³ “... Reinaría la calma, y el cielo y la tierra se rectificarían de forma espontánea” (DDJ 171).

²⁵⁴ “Cuando el Tao reina en el mundo, los corceles acarrearán estiércol. Cuando no reina el Tao, aun las yeguas paren en el campo de batalla” (DDJ 91).

²⁵⁵ “El humilde Tao en el mundo es como el mar o el gran río adonde fluyen los arroyos” (DDJ 166).

²⁵⁶ “A él acuden todos los seres, mas no se hace señor de ellos” (DDJ 168).

²⁵⁷ “Cuando cielo y tierra se unen, tórnase en dulce rocío. Cuando nadie daba órdenes, las gentes se tenían como iguales” (id.).

²⁵⁸ “La debilidad, he ahí lo propio del Tao” (DDJ 86).

²⁵⁹ “Lo más débil del mundo cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay” (DDJ 88).

²⁶⁰ “Lo bien arraigado no se puede arrancar, lo bien abrazado no se puede soltar” (DDJ 99).

²⁶¹ “Lo que se aparta del Tao pronto perece” (DDJ 100).

²⁶² “Cuando las cosas cobran vigor, envejecen; es la ausencia del Tao; ausente el Tao, pronto llega el fin” (DDJ 163).

naturaleza y el hombre.²⁶³ De por sí inalterable, es principio de eterna renovación.²⁶⁴ Todo es impermanente en el universo, excepto el Tao inmortal. Así, la finitud es la marca del mundo y del hombre.²⁶⁵ El mundo y cuanto en él habita están regidos, en efecto, por la ley de una “constante transformación sin nada permanente” (*bian hua wu chang*). El pesimismo implícito en la conciencia de la radical fugacidad de todas las cosas queda, sin embargo, transcendido en el Tao, que es lo único duradero en medio de las pasajeras manifestaciones de los fenómenos. En este sentido, el Tao, cuna de la temporalidad, es de naturaleza supratemporal.

En su rehusarse último, por lo demás, el Tao es a la vez un movimiento temporal de “proyección” hacia delante y “retorno” al inicio.²⁶⁶ Ese movimiento irrumpe también en el presente. De hecho, sólo uniéndose con el “Tao de hoy” se conecta propiamente con la realidad del momento. Es, por tanto, la fuente de la temporalidad y la existencia auténticas. Por el contrario, el apartamiento del Tao sume al hombre y a la sociedad en la existencia inauténtica. En cualquier caso, las posibilidades futuras y la autenticidad del presente resultan del despliegue de lo estaba al principio.²⁶⁷ En alguna medida, el advenir queda un tanto desdibujado en la temporalidad taoísta ante la primacía de lo ya sido.²⁶⁸ El ideal del futuro consiste en el regreso a los orígenes, de modo que el advenir auténtico supone la repetición renovada del pasado. Se trata, así, de una concepción temporal circular en clave de pretérito, en la que el movimiento auténtico es la vuelta al reposo inicial y en la que el punto terminal coincide con el primer comienzo, en una suerte de eterno retorno.²⁶⁹ Las cosas, a través de múltiples procesos de cambio, regresan finalmente a su estado original de aquietamiento, donde se recuperan a sí mismas. Ese regreso es “lo permanente”: todo lo que existe surge del Tao y vuelve al Tao.²⁷⁰ Es este despliegue desde el Tao y repliegue al Tao lo que marca el espectro entero de la temporalidad taoísta. El juego de despliegue y repliegue es justamente el “retorno” (*fu*), la categoría fundamental del movimiento (*dong*). Movimiento y reposo (*jing*), finalmente, son los principios dialécticos últimos en los que se funda la apertura de la temporalidad, cayendo el *dong* del lado de lo relativo en beneficio del *jing*, que sería lo absoluto y lo determinante en el proceso temporal dialéctico.

Finalmente, en el DDJ el Tao se presenta esencialmente como “misterio” (*xuan*). El mundo se soporta por la suave y oculta energía, por la “misteriosa virtud” (*xuan de*) del Tao.²⁷¹ Las cosas se reúnen en el interior de la “identidad misteriosa” (*xuan tong*) del Tao.²⁷² Mundo, cosas y hombres existen engendrados y alimentados por el Tao, al que se califica de “hembra misteriosa” (*xuan pin*).²⁷³ Origen del ser y el no ser, el Tao es el gran enigma, el “misterio de los misterios” que contiene la “llave de toda

²⁶³ “Las aguas fangosas reposan, y se aclaran poco a poco. Empieza a moverse lo que está en reposo, y poco a poco va creciendo” (DDJ 144).

²⁶⁴ “Lo hundido se colma, lo ajado tórnase nuevo” (DDJ 154).

²⁶⁵ “Si el cielo y la tierra no pueden durar largo tiempo, ¡menos ha de poder el hombre!” (DDJ 155).

²⁶⁶ “Lo sigues y no ves su parte de atrás, le sales al encuentro y no ves lo que en él es cabeza” (DDJ 143).

²⁶⁷ “Asiendo el Tao de hoy, gobiéranse los negocios del presente. Colegir desde aquí el comienzo de los tiempos remotos, a eso llaman la clave del Tao” (id.).

²⁶⁸ “Desde hoy hasta los tiempos remotos, nunca se perdió su nombre” (DDJ 152).

²⁶⁹ “(El Tao) se desplaza sin cesar, lo que se desplaza sin cesar se extiende hasta muy lejos, lo que se extiende hasta muy lejos retorna a su origen” (DDJ 156).

²⁷⁰ “... Todos y cada uno (de los seres) retornan a su origen. Eso se llama quietud. Quietud es retornar a la propia naturaleza. Retornar a la propia naturaleza es lo permanente” (DDJ 146).

²⁷¹ “Es su nombre misteriosa virtud” (DDJ 96).

²⁷² “... (Lo) nombran misteriosa identidad” (DDJ 101).

²⁷³ “Llámase hembra misteriosa” (DDJ 134).

mudanza”.²⁷⁴ El Tao es, pues, fuente inagotable de asombro, matriz de toda admiración y, como tal, “la maravilla de las maravillas”. Es decir, el Tao es la “puerta de la multitud de maravillas (*zhong miao zhi men*)”,²⁷⁵ el “umbral” del mundo, del cielo y la tierra.²⁷⁶ Ahora bien, el misterio del Tao dimana sobre todo de su ocultación. El Tao inabarcable está escondido y rehúsa ser aprehendido.²⁷⁷ Sólo con el vaciado de las potencias, con la “ausencia de deseos” (*wu wu*), se abre un cierto acceso a la experiencia de su “esencia escondida”.²⁷⁸ Es tan honda su ocultación que desafía toda conceptualización en su doble cara de ser y no-ser.²⁷⁹ De hecho, es justamente el “profundo y oscuro” misterio del Tao lo que alberga y conserva lo más granado de lo real, la “esencia sutil”.²⁸⁰ Y, como misterio oculto e insondable, posee indefectiblemente una esencia abismática: “(El Tao) es un abismo”.²⁸¹ Dicha esencia abismal, por fin, no sólo atañe al Tao, sino también a su virtud.²⁸²

5.2.1.3.2. El Tao en el “Zhuang-zhi”

Pasamos ahora a completar esta visión del Tao de Lao-zi con diferentes aspectos extraídos del ZZ. Nos limitamos aquí a apuntar los principales contextos en los que aparece la noción de Tao en esta obra, con la gama de matices comprimidos en la diversidad de fragmentos que ofrecemos a pie de página. Muchos de ellos son repeticiones de lo ya expuesto que confirman la interpretación presentada.

En primer lugar, el Tao aparece en el ZZ como lo verdaderamente originario. Es lo permanente que no muda y, como tal, la verdad última.²⁸³ Es también el “origen y fundamento” vacío de los entes que “mueve y dirige” sin actuar.²⁸⁴ Con su inagotable e insondable provenir y advenir, es “origen de sí mismo” al que “nada le falta”.²⁸⁵ El Tao engendra por medio la energía de su virtud, siendo así el principio del cielo y la tierra, lo que abre el mundo. Está incluso por encima de la “suprema cumbre del universo” (*tai*

²⁷⁴ “Misterio de los misterios, (es el Tao) llave de toda mudanza” (DDJ 129).

²⁷⁵ Cfr. *id.*, nota.

²⁷⁶ “El umbral de la hembra misteriosa es la raíz del cielo y la tierra” (DDJ 134).

²⁷⁷ “El cuerpo del Tao es nebuloso y confuso” (DDJ 152).

²⁷⁸ “La permanente ausencia de deseos permite contemplar su esencia escondida” (DDJ 129).

²⁷⁹ “Profundo, parece existir y al mismo tiempo no existir” (DDJ 132).

²⁸⁰ “¡Profundo y oscuro, en él se halla la esencia sutil!” (DDJ 152).

²⁸¹ Cfr. *id.*

²⁸² “La suprema virtud parece fondo de barranco” (DDJ 85).

²⁸³ “... El Tao (permanece) siempre sin mudanza” (ZZ 184). “... La verdad se recibe del Cielo y así es natural y no puede mudar” (ZZ 399). “En medio del inmenso caos de los infinitos seres, hay algo que no cambia. Desde la antigüedad hasta el presente ha permanecido siempre, sin sufrir menoscabo alguno” (ZZ 323).

²⁸⁴ “(El Tao) ... es fuente y origen de todas las cosas, y razón y fundamento de todas las mudanzas” (ZZ 100). “... El Tao es el origen de todos los seres; los que lo pierden, mueren; los que lo poseen, viven. Quien actúa contra él, fracasa; quien conforme a él, triunfa” (ZZ 401). “... Ser, no-ser, muerte, vida, son una y la misma cosa. ... Aunque haya diferencia entre (ellos), pertenecen a un mismo linaje (al Tao).” (ZZ 299). “... (En el origen de los seres) nada hay que actúe, y en cambio ... hay algo que mueve y dirige. ... ‘‘Hay algo que mueve y dirige’’ se basa en la realidad; ‘‘no hay nada que actúe’’ se basa en la vacuidad” (ZZ 337).

²⁸⁵ “El Tao es real y verdadero. ... Es su propio origen y su propia raíz” (ZZ 101). “Miro su origen y su ir y venir no cesa; busco su fin y nunca se agota su futuro. Incesante, inagotable” (ZZ 338). “Muerte y vida, plenitud y vacío, oscuro un tiempo y otro tiempo luminoso, cambia con el sol y se mueve con la luna; no hay día que no actúe, pero nadie ve su obra. Tiene la vida su germen y la muerte su lugar de retorno. Principio y fin sucedense indefinidamente y nadie conoce su final. ... ¿Quién será su origen?” (ZZ 265). “Insondable como el mar, imponente como una gran montaña, cuando acaba torna a comenzar. Mueve según medida a todos los seres, sin que nada le falte” (ZZ 279).

ji), la cual equivale a la “energía cósmica primigenia” (*yuan qi*) anterior a la separación del *yin-yang* y a la existencia de cielo y tierra. Éstos últimos son “padre y madre” de todos los seres y tienen su origen en el Tao, con su “quietud vacía, calma, silencio y no-actuar”.²⁸⁶ El Tao es asimismo el principio del devenir. Es el “maestro” que “talla las formas”, “extiende sus beneficios” y, a la vez, “reduce a polvo” a cuanto existe.²⁸⁷ Presente en todo, se caracteriza por favorecer a todas las cosas.²⁸⁸

En segundo lugar, en el Tao del ZZ destaca la dimensión de su misterio. El Tao se caracteriza por su “ausencia de forma”, siendo, como hemos visto, lo que da forma a todas las cosas. Es “confuso y nebuloso”, sin que pueda saberse de dónde nace. Es “oscuridad y silencio”, cuya energía vital ilimitada y armónica puede transmitirse y comprenderse, pero no recibirse y verse como una posesión más.²⁸⁹ Es, sobre todo, “misterio” oscuro y elusivo, aunque “lleno de vida” y “siempre en mudanza”. El misterio de su oscuridad supone para el hombre que lo busca un “viaje” de regreso a los orígenes a través del “monte confuso” de la copertenencia entre el “ocultarse” (*yin*) y el “manifestarse” (*fen*) del Tao. Es la “profundidad de las profundidades” y el “misterio de los misterios” que engendra las cosas con su esencia sutil.²⁹⁰ Es, por ello, “abismo”

²⁸⁶ “... (Es) el Cielo ... principio original, ... la virtud ... fundamento, (el) Tao ... (la) puerta” (ZZ 412). “Antes de que existiese el Cielo y la Tierra, el Tao ya existía desde los tiempos más remotos. Engendró a los démones y a los dioses, engendró al Cielo y la Tierra. Por encima de la suprema cumbre del universo, y no por ello es alto; por debajo de los seis extremos del universo, y no por ello es profundo. Existiendo antes que el Cielo y la Tierra, no por eso es duradero. De más edad que la más remota antigüedad, y no por ello es viejo. ... Nadie conoce su comienzo, ni hay quien conozca su final” (ZZ 101). “Quietud vacía, calma, silencio, no-actuar, he ahí el origen del Cielo y de la Tierra y la más alta cumbre del Tao y su Virtud” (ZZ 170). “... El Cielo no actúa y de ahí su pureza, la Tierra no actúa y de ahí su quietud; armonizan Cielo y Tierra en su no-actuar y los millones de seres se transforman” (ZZ 225-226). “El Cielo y la Tierra son el padre y la madre de todos los seres. Su unión forma los cuerpos; su separación es el retorno al origen” (ZZ 233). “El Cielo y la Tierra alimentan y crían a todos por igual” (ZZ 307).

²⁸⁷ “¡Maestro mío! Reduces a polvo los seres, mas no es por crueldad. Extiendes tus beneficios a miles y miles de generaciones, mas no en ello muéstrase tu benevolencia. ... Cubres el cielo y sostienes la tierra, tallas y esculpes todas las formas, mas no por ello muestras habilidad” (ZZ 110-111, 171). “... Todos los seres nacen espontáneamente, sin saber por qué nacen; y ... todos reciben las cualidades que les convienen, sin saber cómo las reciben ... en un mundo regido por el Tao y su virtud” (ZZ 124).

²⁸⁸ “¿Dónde está lo que nombran Tao? No hay donde no esté” (ZZ 280). “El Tao es lo que la virtud venera; la vida es el resplandor de la virtud; la naturaleza es la esencia de la vida” (ZZ 301). “Cuando sopla el hálito primaveral, crecen las plantas todas; y cuando llega el otoño, todos los frutos maduran. ¿Acaso la primavera y el otoño son así sin causa ni razón? No, sino que es la obra del Tao del Cielo” (ZZ 290). “... Cuando las aguas del Río no sufren merma, ... es porque las fuentes naturales alimentan de continuo su curso” (ZZ 322).

²⁸⁹ “Confuso y nebuloso, ¿no se sabe de dónde nace! Nebuloso y confuso, ¿no hallarás de él el menor atisbo!” (ZZ 226). “Lo miras y es oscuridad, lo escuchas y es silencio. Sólo en medio de su oscuridad ves la luz, y sólo en medio de su silencio oyes la armonía” (ZZ 153). “No actúa ni tiene forma. Puede transmitirse, mas no recibirse. Se puede comprender, pero no ver” (ZZ 101). “Lo que tiene forma nace de lo que no la tiene. El espíritu nace del Tao” (ZZ 278). “El Yin supremo es gélido; el supremo Yang, ardiente. Lo gélido viene del Cielo y lo ardiente de la Tierra surge. Uno y otro se mezclan y comunican y se forma la armonía, y así engendran los seres. Algo hay que es norma de esto, mas su forma no se ve” (ZZ 264). “... Cuando andas no sabes adónde vas, cuando te quedas no sabes dónde agarrarte, cuando comes no sabes qué gusto tiene. Es la energía vital que se mueve entre el Cielo y la Tierra. ¿Cómo, pues, podrías obtenerlo y hacerlo tuyo?” (ZZ 278). “... Cuando se le descubre, parece que no se le ha descubierto; cuando se le conoce, parece que aún no se le ha conocido. Cuando se pregunta por él, no puede haber límites, ni tampoco no haberlos” (ZZ 323).

²⁹⁰ “Misterio y oscuridad, sin que nada lo limite” (ZZ 423). “Confuso, oscuro, sin cuerpo y sin dejar huella, siempre en mudanza y sin forma fija. ¿Es muerte? ¿Es vida? ¿Muévase con el Cielo y la Tierra? ... ¿Adónde va en esa confusión? ¿Adónde se encamina en esa oscuridad? Abarca a todos los seres y nadie sabe adónde retorna” (ZZ 422). “La esencia sutil del Tao supremo es profunda y oscura. La cumbre del Tao supremo está oscura” (ZZ 144). “El Tao que se manifiesta no es Tao. ... (Es) cual círculo probando a

insondable y sereno. El abismo del Tao cubre toda la anchura del mundo, desde lo más bajo de las “fuentes amarillas” (*huang quan*) o mundo subterráneo de los muertos a lo más alto de la “gran luz” (*da huang*) o el cielo.²⁹¹

Una tercera nota del Tao, conectada con su ocultación, es la de su indeterminación, la imposibilidad de definirlo y delimitarlo con perfiles concretos. El Tao es el “límite sin límites”, el “cuádruple vacío” de lo ilimitado en las “cuatro direcciones” del mundo, que sobrepasa las posibilidades del entendimiento al hacer saltar las fronteras entre ser y no-ser. La indeterminación del Tao se muestra, pues, como vacuidad. El hombre sólo puede “penetrar” en él si “se asienta” en ese vacío.²⁹² Este Tao misterioso e indeterminado que “todo lo penetra” se manifiesta en la “cercanía” infinita y profunda de “lo otro” (*bi*). Lo otro es aquí la naturaleza o el mundo, siempre próximos al hombre, con quien forman una unidad. El Tao es, así pues, el ámbito infinito que otorga esa unidad y, en cuanto tal, es el “lugar que no existe” (*wu jing*). El Tao como *wu jing* es a la vez “el lugar donde nada existe” y “el lugar que trasciende todo límite”, adonde el hombre está llamado a viajar “olvidando todas las distinciones” para “aposentarse” en él. Es también la “región sin principio ni fin” o el “espacio sin bordes” donde todo se unifica en su “gran igualdad”.²⁹³ Esta región se entiende, por eso, como inmensidad omniabarcante, como vastedad “imparcial” e incalculable en cuya “protección” todo está contenido.²⁹⁴ Es el “gran Uno” y el “pequeño Uno” donde no hay exterior ni

ser cuadrado” (ZZ 57). “El Tao fluye sin detenerse en su brillo; la Virtud se expande sin asentarse en la fama” (ZZ 253). “(El Tao), oscuro, existe como sino existiera; lleno de vida, es fuerza espiritual sin forma. Alimenta a todos los seres, sin que reparen en ello. Se le nombra raíz primera” (ZZ 276). “Viajó Entendimiento hasta el norte y llegó a orillas del Río Misterioso, subió al Monte Confuso y se encontró con Silencioso No-actuar” (ZZ 273). “... (La enseñanza verdadera) surge del profundo y oscuro misterio y retorna al Tao que todo lo penetra” (ZZ 221). “Profundidad de profundidades, puede engendrar las cosas; misterio de los misterios, puede formar la esencia sutil” (ZZ 153).

²⁹¹ “El Tao mora en la oscuridad del abismo, y es limpio como el agua cristalina” (ZZ 153). “El ... abismo (es) ... la profunda quietud, insondable, del Tao” (ZZ 118, nota). “Hay abismos formados por remolinos de ballenas, abismos de aguas tranquilas y abismos de aguas que fluyen. Estos tres géneros de abismos se cuentan entre los nueve que existen” (ZZ118). “... Desciende hasta tocar las Fuentes Amarillas y se eleva hasta la Gran Luminosidad. ... Se extiende en las cuatro direcciones ... y se sumerge en las insondables profundidades” (ZZ 221).

²⁹² “Arriba y abajo, y en las cuatro direcciones, ¿hay límites? ... ¡Más allá de lo ilimitado sigue sin haber límites!” (ZZ 39). “El cielo, azul; ¿es ése su verdadero color?, ¿es ilimitada su vasta extensión?” (ZZ 38). “Él es una cosa insondable, mas todos los hombres piensan que tiene un límite”(ZZ 145). “Nuestra vida tiene un límite, mas el conocimiento es ilimitado. Perseguir lo ilimitado con lo que tiene un límite, ¡agotadora labor!” (ZZ 64). “Penetra en lo que no tiene límites y lleva tu mente al estado de quietud” (ZZ 119). “... Me asiento en el Tao del cuádruple vacío” (ZZ 186), “... encrucijada de la Vacuidad” (íd., nota). “... Entre el ‘es’ y el ‘no es’ no hay distinción, y tampoco límites entre lo menudo y lo grande” (ZZ 211). “... Las cuatro direcciones, y lo alto y lo bajo, ... no tienen límite” (ZZ 329).

²⁹³ “El Tao todo lo penetra” (ZZ 297). “Si no hay otro, no hay yo; si no hay yo, no hay nada que pueda manifestarse. Estamos muy próximos, mas ignoro qué pueda ser lo que gobierna todo” (ZZ 49). “... Olvida las distinciones ...; antes viaja hasta el lugar que no existe y aposéntate en él” (ZZ 63). “... Los grandes hombres ... se mueven por la región sin principio ni final ... y ... por el espacio sin bordes ... (de) la Gran Igualdad” (ZZ 149). “Él es una cosa infinita, mas todos los hombres piensan que tiene un final” (ZZ 145). “El Tao no tiene fin ni principio” (ZZ 215).

²⁹⁴ “El Tao, en lo grande no tiene fin; y de lo pequeño nada se le escapa. ... Tan vasto, que nada hay que no contenga; tan profundo, que no se puede sondar” (ZZ 179). “... Cuán grande es vuestra vastedad, que no es posible del todo abarcar” (ZZ 208). “... Tan vasto como el espacio infinito, sin límites ni fronteras, que a todos los seres abarca en su seno, sin que ninguno reciba particular protección. A esto se llama ser imparcial” (ZZ 214). “No hay en el mundo entero aguas más vastas que las del mar. A él retornan los miles de ríos sin que se sepa que paren; mas con eso nunca lo ves colmado. ... Ni la primavera lo altera, ni tampoco el otoño; ni sabe de inundaciones o sequías. Imposible es de calcular en cuánto sobrepasa por sus aguas a los grandes ríos” (ZZ 208-209). “... El Cielo y la Tierra son lo más grande que hay en el

interior y que incluye lo enorme y lo diminuto. En este sentido, la región del Tao, el “centro del mundo” en el que sur (*Yan*) y norte (*Yue*) se tocan, viene marcada por su no espacialidad.²⁹⁵

Un cuarto aspecto del Tao es el destino. El Tao es el “gran hacedor” o “el que hace las cosas” (*zao wu zhe*). Es el “gran fundidor” para quien el mundo es su “gran horno”. En el ZZ, coincide con el cielo y con la naturaleza. Cielo, naturaleza o Tao, él es “el que hace las transformaciones” (*zao hua*).²⁹⁶ Su acción creadora se traduce en su irrupción en el mundo. Con sus “contracciones y expansiones” es capaz de “soltar los anillos” de los tiempos. El Tao viene y se va sin avisar, como un bandido, y sin que nada lo pare, como el viento. Cuando el poder de atracción de su yin-yang disminuye, el mundo se agota.²⁹⁷ El Tao es igualmente el principio del espacio y el tiempo. Es el espacio y es el tiempo. Es el espacio-tiempo que “entra y sale” en lo abierto, propiciando “ocasiones favorables y adversas” mediante su advenir y provenir.²⁹⁸ Su protección opera en el modo del “desprendimiento”, favoreciéndolo todo con su sosiego inaparente.²⁹⁹ Su “incesante movimiento” recibe el nombre de “destino” (*ming*), entendido aquí como el orden natural impuesto por el cielo o por la naturaleza, en el ininterrumpido ciclo de vida y muerte. En este sentido, “todo es obra del destino”.³⁰⁰ El

mundo de la forma; y el Yin y el Yang lo más grande que hay en el mundo de la energía cósmica. En cuanto al Tao, lo abarca todo de manera igual ..., por causa de su inmensidad” (ZZ 335-336).

²⁹⁵ “Discurriendo sobre el sentido de las cosas, (se) dice: lo máximo no tiene exterior, se llama Gran Uno; lo mínimo no tiene interior, se llama Pequeño Uno. ... El Cielo y la Tierra son igual de bajos; los montes y pantanos igual de llanos” (ZZ 424). (Visto desde la infinitud del Tao). “Conozco el centro del mundo: está al norte de Yan y al sur de Yue” “Inmenso es el espacio entre los seis puntos cardinales, pero no sobrepasa los límites (del Tao). Diminuto es el pelo otoñal, mas de él depende cuanto se forma” (ZZ 276).

²⁹⁶ “Uno es el Tao, mas no puede permanecer inmutable. Divino es el Cielo, pero no puede dejar de obrar” (ZZ 150). “El Cielo y la Tierra son el gran horno, y el Hacedor es el gran fundidor” (ZZ 106). “¡Grande es el Hacedor! ¿Qué hará de ti?” (ZZ 105).

²⁹⁷ “El Tao ... puede contraerse y puede expandirse” (ZZ 283). “Los anillos encadenados se pueden soltar” (ZZ 425). “Cuando (el Tao viene), no hay señal de su venida; y cuando se va, no trasciende ningún límite. No tiene puertas ni aposentos; extiéndese por los cuatro lados y todo lo penetra en su inmensidad” (ZZ 278). “... A la media noche viene el que tiene la fuerza y se lo lleva todo consigo, y el que duerme de nada se percata” (ZZ 100). “Cuando la Tierra jadea, ... es lo que llamamos viento. A veces el viento no se levanta, mas en cuanto lo hace, rugen las oquedades todas ... y produce diversidad de sonidos. ... Cuando el vendaval ha pasado, las cavidades todas quedan silenciosamente vacías” (ZZ 48). “... Los millones de seres crecen cual polvareda levantada por el viento” (ZZ 140). “¡Surge de improviso y se mueve poderosamente, y todos los seres se le someten!” (ZZ 153). “No ... hay bandido mayor que el Yin y el Yang, del que nada de cuanto hay entre el Cielo y la Tierra escapa. No es, empero, el Yin-Yang el que despoja a los hombres, sino que es su propia mente la que los empuja” (ZZ 297). “Cuando el manantial se agota, los peces se juntan en el lodo” (ZZ 99).

²⁹⁸ “Sale y no tiene origen; entra y no hay orificio. Existe, mas en ningún lugar está. Dura, pero no tiene principio ni fin. ... Existe realmente, mas no está en ningún lugar: es espacio. Dura, pero no tiene principio ni fin: es tiempo. Es vida, es muerte, es salir, es entrar. Entra y sale sin que se vea su forma y a esto llaman puerta del Cielo” (ZZ 298). “El tiempo tiene comienzo y final, y el mundo transformaciones y mudanzas. ... Hay ocasiones adversas y también las hay favorables” (ZZ 335).

²⁹⁹ “Favorecer ... (y) olvidar el propio mérito, así ... es la generosidad del Cielo” (ZZ 407). “Nada hay que el Cielo no cubra, ni nada que no sostenga la Tierra” (ZZ 88). “El Cielo cubre a todos por igual, sin acepción de personas; y la Tierra también a todos sostiene por igual” (ZZ 112). “Su nombre es ‘quietud en la agitación’ ” (ZZ 103). “Sólo lo sosegado puede hacer que todo se sosiegue” (ZZ 85). “Cuando en primavera llueve en tiempo oportuno, yerbas y árboles crecen vigorosos; empiezan a escaldar las azadas, pero ... plantas y yerbas siguen brotando sin que nadie sepa por qué” (ZZ 346-347). “... (Al) hombre que ha sabido ... cultivar la virtud permanente ... el Cielo le favorece ...; e hijo del Cielo le llaman, pues que del Cielo favor recibe” (ZZ 295).

³⁰⁰ Cfr. ZZ 87.

hombre está llamado a aceptar el destino del Tao si no quiere verse sumido en el desorden. El destino del hombre es el Tao.³⁰¹

En quinto lugar, el destino del Tao se desenvuelve como un “retorno” de la mutabilidad a la unidad primordial. Todo en el mundo se transforma. Nada es estable y fijo dentro de la “universal transformación”.³⁰² Pero en todas las mutaciones impera la unidad en el Tao. Sobre la nada y el ser predomina siempre el “Uno supremo” del Tao, en el que se unifican y uniforman cielo y tierra. De una forma similar a la doctrina budista de la “cooriginación interdependiente”, pero aquí como efecto del destino del Tao, la muchedumbre de los seres del mundo (el “millón de seres”) conforman un solo y mismo Todo en el que unos a otros se “corresponden e implican” entre sí, compartiendo la “sola y única energía vital” del Tao en su riquísima interdependencia.³⁰³ De este modo, las cosas comparten todas la igualdad del favor del Tao para con ellas, que las “cubre y sostiene” sin distinción, pues el “principio capital” de su actividad no es otro que el de la “unidad de todos los seres”.³⁰⁴ El Tao lo hace

³⁰¹ “Participando de él nacieron todos los seres, y a esto nómbrese Virtud. Lo que no tenía forma corpórea se dividió (en Yin y Yang), y de ahí siguió un incesante movimiento, a lo que se nombra Destino” (ZZ 158). “Muerte y vida ... son como la constante sucesión de la noche y el día, obra del Cielo” (ZZ 99). “(En el Tao) ... vida y muerte ya no existen. El que mata la vida, no muere; el que engendra la vida, no nace. Es una cosa (el Tao) que a todos despide y a todos acoge, que todo destruye y que hace todo” (ZZ 103). “El Cielo y la Tierra cumplen cada uno su misión, el Yin y el Yang tienen cada uno su lugar” (ZZ 144). “Si el Yin y el Yang se desordenan, una violenta agitación se apodera del Cielo y de la Tierra” (ZZ 339). “Entre los que reciben su destino de la Tierra, sólo pinos y cipreses conservan su rectitud original, y de ahí que guarden su verdor tanto en invierno como en verano. Entre los que reciben su destino del Cielo, sólo Yao y Shun conservaron su rectitud original, y por eso estuvieron a la cabeza de todos los seres” (ZZ 85-86). “No conociendo nadie su fin, ¿cómo podremos afirmar que no existe un destino?” (ZZ 353). “... El que alcanza a comprender la verdadera naturaleza del destino no busca lo que escapa al propio destino” (ZZ 232). “Sabio es aquel que ... se conforma a lo que el destino ha fijado” (ZZ 187). “No se puede mudar la propia naturaleza, ni cambiar el destino, ni detener el tiempo, ni estorbar el Tao” (ZZ 196-197).

³⁰² “Los seres todos se transforman ... y no sabemos quién dispone esas mudanzas. ¿Cómo, pues, se podrá conocer su final? ¿Cómo saber su principio?” (ZZ 257). “Los millones de seres tienen un nacimiento mas nadie puede ver su raíz; tienen una salida, pero nadie puede ver la puerta” (ZZ 332). “El Tao del Cielo es movimiento y nunca se detiene, y así todos los seres nacen y crecen” (ZZ 169). “El Sol, apenas llega al cenit ya declina; las cosas, apenas nacen ya mueren” (ZZ 424). “Nada hay en el mundo a lo que no se vea hundirse y flotar, flotar y hundirse; nada hay que en toda su existencia permanezca fijo y estable” (ZZ 276). “La medida de las cosas es infinita, su tiempo no tiene término, su condición no es permanente; y su principio y su fin no dejan de mudar su orden” (ZZ 210). “... Todo ... está dentro del movimiento del Cielo y la Tierra, y de la incesante mudanza de los seres; entiéndese, pues, en esa unión con ellos dentro de la universal transformación” (ZZ 256-257).

³⁰³ “... Los antiguos ... establecieron la doctrina de la Nada y el Ser permanentes y era su principio rector el Supremo Uno” (ZZ 421). “... El Cielo y la Tierra son un todo único” (ZZ 425). “Aunque inmensos el Cielo y la Tierra, uniformes son sus cambios. ... Si se considera todo desde el Tao, los millones de seres siempre se corresponden de manera adecuada. Por eso, comprender al Cielo es Tao; acomodarse a la Tierra, virtud” (ZZ 151). “... Los millones de seres son uno. ... Esto es acomodarse (al Cielo); acomodarse (al Cielo) sin saber por qué, a eso se nombra Tao” (ZZ 54). “El universo mundo es la unidad del millón de seres” (ZZ 265, nota). “Los seres todos no son sino uno solo. ... El universo mundo es una sola y única energía vital” (ZZ 275). “Todos los seres son lo mismo, y se implican mutuamente en la simplicidad y pureza” (ZZ 61). “... El agua no se separa nunca de la tierra, de la que brota; ni la sombra del hombre, del que depende; ni las cosas de las demás cosas, con las que están unidas” (ZZ 322). “Consideradas las cosas desde su unidad, ya no se advierte ninguna pérdida” (ZZ 85). “El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo” (ZZ 56). “General, universal, total, son tres términos diferentes, mas se dicen de una misma realidad (ZZ 281).

³⁰⁴ “El Tao cubre y sostiene a todos los seres, ¡inmenso en su grandeza!” (ZZ 152). “Cada una de las cuatro estaciones tiene su propia temperie; el Cielo no muestra especial favor a ninguna de ellas y así se cumple el orden de los años. ... Diferentes son los principios rectores dentro del millón de seres; el Tao no

todo uno. El mismo Tao que se divide para dar lugar a los entes es el Tao que los vuelve a recoger en sí. Éste es el “gran retorno”.³⁰⁵

Así se muestra, en sexto lugar, el “señorío del Tao”. El Tao es “señor” (*jun*) y “amo” del universo. Sin actuar pero “impulsando con su aliento”, es decir, simplemente esenciándose como quien es, él preside y gobierna, mueve y mantiene al mundo, conociéndosele tan sólo por sus obras.³⁰⁶ Pero su dominio es para la prosperidad general del mundo y sus seres. Si todo lo somete, es en beneficio de ello. Nada hay que pueda estorbar sus disposiciones, siendo la “gran norma, confianza y estabilidad” a cuya facticidad nada puede escapar. Con su “espada de las cuatro estaciones y las cuatro direcciones”, esto es, señoreando con su espacio-tiempo, imparte justicia sobre todo lo que existe.³⁰⁷ Sobre su “eje” giran todos los cambios infinitos entre el ser, el no-ser y el poder-ser, que dependen “por fuerza” de él.³⁰⁸ Pero la otra cara del señorío del Tao es la

favorece a unos más que a otros” (ZZ 335). “La unidad de todos los seres (es) el principio capital. ... Puede el Cielo cubrir a los seres, mas no los puede sostener; la Tierra puede sostenerlos, mas no los puede cubrir. El Gran Tao puede abarcarlos, mas no puede hacer diferencias entre ellos. ... El Tao nada deja escapar” (ZZ 419).

³⁰⁵ “... Todo en el Tao se hace uno. Divídese la unidad y toman forma los seres; toman forma los seres, y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad” (ZZ 53). “... Se producen uniones y separaciones. ... Obedecen a la ley de un orden temporal, nacen y se transforman en su movimiento; llegando a su término retornan y cuando acaban vuelven a empezar: tal es la existencia de los seres” (ZZ 336). “Los millones de seres ... se van sucediendo unos a otros bajo formas diferentes. Su principio y su fin es como un círculo, del que no nos es dado conocer la razón. Es lo que llaman la Igualdad del Cielo. La Igualdad del Cielo es el principio del Cielo” (ZZ 351). “Infinita es la variedad del millón de seres, mas todos retornan a su raíz. Retorna cada cual a su raíz sin percatarse de ello; manteniéndose en la indistinción primordial, acabará sus días sin abandonar su raíz” (ZZ 147). “La antigüedad y el presente son en esencia lo mismo. ... El tiempo no tiene término. ... La condición de los seres no es permanente” (ZZ 210). “¡Es el gran retorno! Lo que no tiene forma vuélvese en lo que tiene forma y lo que tiene forma retorna a lo sin forma” (ZZ 280).

³⁰⁶ “¿El Cielo se mueve? ¿Está quieta la Tierra? ... ¿Quién preside y gobierna esto? ¿Quién lo mantiene? ¿Quién mueve, sin él actuar? ¿Es que hay una máquina que mueve el universo sin que nada se pueda hacer? ¿O bien se mueve por sí mismo y no puede parar? ... ¿Quién, sin actuar, toma grandísima holganza en provocar esto? ... ¿Quién, sin actuar, impulsa con su aliento?” (ZZ 182). “¿... Acaso existe un verdadero señor? Conozcamos o no la realidad de ese verdadero señor, su verdad no sufre por ello mengua o acrecentamiento” (ZZ 50). “Supongamos que existe un verdadero amo, no hallaremos de él indicio alguno. Podemos reconocer su obra, mas su forma no es visible; es real, pero sin forma” (ZZ 49-50).

³⁰⁷ “El Cielo no puede menos de ser alto, la Tierra no puede menos de ser ancha, el sol y la luna no pueden menos de moverse, el millón de seres no puede menos de prosperar. ¡Ése es el Tao!” (ZZ 279). “El Yin y el Yang, las cuatro estaciones, se alternan observando cada una el orden que les toca” (ZZ 276). “...(El Tao) ... hace que las cosas se debiliten o disminuyan, aunque en él no hallarás debilitamiento ni disminución; ... hace que las cosas se reúnan y se dispersen, aunque en él no hay reunión ni dispersión” (ZZ 281-282). “... Lo que es Tao no se puede estorbar; si se estorba se obstruye, y de persistir esa obstrucción detuviérase el curso natural de las cosas” (ZZ 346). “(El Tao es) la ‘Gran Unidad’, ... el ‘Gran Yin’, ... el ‘Gran Ojo’, ... la ‘Gran Igualdad’, ... la ‘Gran Norma’, ... la ‘Gran Confianza’, ... la ‘Gran Estabilidad’. ... La Gran Unidad todo lo penetra, el Gran Yin todo lo disuelve, el Gran Ojo todo lo observa, la Gran Igualdad todo lo dispone, la Gran Norma todo lo rige, la Gran Confianza todo lo afirma, la Gran Estabilidad todo lo sostiene” (ZZ 322-323). “La ... espada (del Tao) ... (está) envuelta por ... las cuatro direcciones y envainada en las cuatro estaciones. ... Domina con los cinco elementos y con premios y castigos imparte justicia. Desenváinase con el Yin y el Yang, con la primavera y el verano se sostiene y se maneja con el otoño y el invierno. No hay nada que se le ponga delante ... cuando tira de frente, ni encima cuando se levanta, ni debajo cuando se abaja, ni al lado cuando se blande. Arriba, corta las nubes que flotan; abajo, desgarrar la trama de la tierra” (ZZ 391).

³⁰⁸ “Que el otro y el yo no se contrapongan: a eso nombran eje del Tao. ... Los cambios del ‘es’ son infinitos, e infinitos los cambios del ‘no es’ ” (ZZ 52). (el “otro” es el Tao). “Preguntó la penumbra a la sombra: ‘Poco ha te movías, y ahora estás parada; poco ha estabas sentada; y ahora estás de pie; ¿por qué

de su aparente “inutilidad”. El Tao es el viejo “árbol” al borde del camino, desechado por el carpintero, el tronco vivo despreciado por la practicalidad humana, en cuya honda sabiduría estriba la máxima utilidad, la “utilidad de lo inútil”.³⁰⁹

En séptimo lugar, el ZZ enfatiza la “dependencia del hombre” respecto del Tao. El ZZ, como el taoísmo en general, se desmarca del antropocentrismo de la mayoría de las escuelas chinas de su tiempo, especialmente del confucianismo dominante. Con su particular *Kehre* hacia el Tao, propugna un giro radical del hombre a éste en el que se juega la vida y la muerte mismas del destino del mundo: “Es menester entender el Cielo no desde el hombre, sino desde el mismo Cielo. Si desde el mismo Cielo, favoreces la vida; si desde el hombre, destruyes la vida”.³¹⁰ En dar ese giro consiste “la suma perfección” (o la “sabiduría perfecta” de la que también habla el budismo mahayana). El hombre puede tornarse hacia el Tao del cielo y “acordarse” con él, porque, en lo más íntimo, es uno con el Tao.³¹¹ El ZZ, además, presenta al Tao como donación al hombre. Todo cuanto el hombre posee es un “don del cielo y la tierra”, que lo han dotado de una “naturaleza original”. Por eso, para ser auténtico, el hombre ha de ser fiel a esa naturaleza que se la ha conferido y “acomodarse al ritmo” del Tao.³¹² El hombre está

no te comportas de una determinada manera?’’ A lo que la sombra respondió: ‘‘¿Acaso no soy así porque dependo de otro? ... ¿Cómo puedo saber por qué es así o por qué no es así?’’ (ZZ 63). ‘‘Caminando se hace camino. ... Si se puede, hay una causa de ese poder; si no se puede, hay una causa de ese no poder. Si ‘‘es’’, hay una causa de ese ‘‘es’’; y si ‘‘no es’’, hay una causa de ese ‘‘no es’’. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. ¿Por qué puede ser? Puede ser porque puede ser. ¿Por qué no puede ser? No puede ser porque no puede ser. Todas las cosas por fuerza tienen su ‘‘es’’, y por fuerza todas las cosas tienen su ‘‘puede ser’’’’ (ZZ 53).

³⁰⁹ ‘‘(Hay) un árbol, grande sobremano. ... Su gran tronco está lleno de nudos. ... Está al borde del camino, mas no hay carpintero que lo considere. ... Os lamentáis de que no tiene provecho. Pero ¿por qué no lo plantáis en el país donde nada existe, en la desolada vastedad? Así, ... no sufriría los golpes del hacha, ni cosa alguna lo podría maltraer. El no ser de ningún provecho, ¿por qué habría de ser ocasión de tanto embarazo y cuidado?’’ (ZZ 46). ‘‘... No es sino de pésima madera, que para nada sirve. Si (se) usara de ella para construir un barco, se hundiría; si un ataúd, se pudriría a más andar; si utensilios, pronto se romperían; si puertas, rezumarían; si columnas, se carcomerían. ... Para nada es de provecho: por eso ha podido vivir tantísimos años. ... Esos hermosos árboles que hay por ahí, ... cuando el fruto no madura sufren despojo. ... Su valía les ha amargado la vida, y por eso mueren prematuramente, a medio camino, sin haber podido completar su ciclo natural. ... (Pero el viejo roble) largo tiempo ha que (busca) la inutilidad total, ... y ahora por fin (ha) logrado alcanzarla: en eso estriba (su) grandísima utilidad. De haber servido para algo, ¿hubiera podido alcanzar este tamaño?’’ (ZZ 79-80). ‘‘Sólo conociendo lo que no tiene utilidad se puede hablar de lo que la tiene. El Cielo y la Tierra no es que no sean inmensamente grandes, mas lo que es útil al hombre no va más allá del lugar donde pone los pies. Y si a los lados de sus pies se excavara la tierra hasta las Fuentes Amarillas, ¿le seguiría siendo útil ese lugar? ... Asaz de clara está la utilidad de lo inútil’’ (ZZ 344-345).

³¹⁰ Cfr. ZZ 235.

³¹¹ ‘‘Distinguir lo que es obra del Cielo de lo que es obra del hombre, he ahí la suma perfección. Saber lo que es obra del Cielo es reconocer que el Cielo es el que engendra’’ (ZZ 95). ‘‘Considerar que el Cielo y el hombre son uno, es acordarse con el cielo; considerar que no lo son, es acordarse con el hombre. El Cielo y el hombre no se oponen mutuamente’’ (ZZ 99). ‘‘Cuando no hay falta de unidad, es el Cielo; cuando el otro es otro y yo soy yo, es el hombre’’ (Guo Xiang en íd., nota).

³¹² ‘‘La forma del hombre es un don del Cielo’’ (ZZ 66). ‘‘El Tao le ha dado el aspecto ..., y el Cielo le ha dado el cuerpo’’ (ZZ 93). ‘‘... Mi forma me ha venido del Cielo y de la Tierra y mi energía vital del Ying y del Yang la tengo recibida. Así pues, yo, entre el Cielo y la Tierra, soy como una piedrecilla o como un arbolillo en una gran montaña. ... Un hombre ¿no se asemeja a la punta de un pelo en el cuerpo de un caballo?’’ (ZZ 209). ‘‘El Hacedor de las cosas dota a los hombres ... de su naturaleza original. Ésta es la que hace que los hombres sean como son’’ (ZZ 404). ‘‘De la gran raíz recibimos nuestro talento. ... Nuestros sentidos han de acomodarse a su ritmo’’ (ZZ 351). ‘‘El Cielo y la Tierra ... son quienes te han confiado ese cuerpo. Tu vida no es tuya, sino que es la armonía que te han confiado el Cielo y la Tierra. Tu naturaleza no es tuya, sino que es el acomodamiento que te han confiado el Cielo y la Tierra. Tus hijos y nietos no son tuyos, sino que son las mudanzas que te han confiado el Cielo y la Tierra’’ (ZZ 277-278).

permanentemente “plantado en el espacio y el tiempo” y siempre “se mueve en el Tao”. La relación sana entre Tao y hombre se despliega, así pues, por la vía de la “correspondencia” de éste hacia aquél.³¹³

Finalmente, como octava característica del ZZ en esta cuestión, está el punto del “olvido del Tao”. Cuando el hombre corresponde generosamente al influjo superior del Tao, el mundo se colorea y palpita propicio, reinando un “orden perfecto”. El mundo es entonces manifestación del Tao.³¹⁴ Pero, según la visión taoísta, hace tiempo que el hombre ha perdido su correspondencia al Tao. El lazo del hombre con el Tao se ha cortado. Entre otras causas, la raíz del olvido del Tao reside en el auge del pensamiento discriminativo, que va ligado a la extensión del egoísmo. El Tao se ha escondido para el hombre en la “distinción entre lo verdadero y lo falso”, lo que los chinos llaman el “es-no es” (*shi fei*). La pequeñez del conocimiento humano limitado, incapacitado por el olvido para entender que no hay lugar donde el Tao no exista, ya no puede percibir el Tao que “se oculta bajo los pequeños logros”.³¹⁵ En un mundo sin Tao, donde “se perturba la ley del cielo” y “se viola la naturaleza de las cosas”, todo son obstáculos para la acción fluida y armónica del Tao misterioso. La obstaculización del Tao redundará, en fin, en perjuicio del hombre y disminución del mundo. Éste se vuelve turbulento, porque el hombre ha dejado de ser su “pastor”.³¹⁶

³¹³ “¿Qué es el Tao? Existe el Tao del Cielo y existe el Tao del hombre. Ser de todos respetado sin actuar, he ahí el Tao del Cielo. Agobiarse de trabajo por actuar, he ahí el Tao del hombre. Ser señor, Tao del Cielo. Ser vasallo, Tao del hombre. Lejos está el uno del otro” (ZZ 150). “... El hombre y el Cielo son iguales. ... El hombre ... procede del Cielo, y también del Cielo procede el mismo Cielo” (ZZ 257). “El Cielo y la Tierra no tienen límites, mas la vida del hombre tiene un tiempo limitado” (ZZ 379). “Estoy plantado en medio del espacio y del tiempo” (ZZ 357) (habla el hombre). “Quien a mí viene, conmigo se hace uno; quien de mí se aleja, cae en las tinieblas. Ningún hombre escapará a la muerte; sólo yo perduraré” (ZZ 145) (habla el Tao). “Los peces se mueven en el agua ..., los hombres se mueven en el Tao” (ZZ 108).

³¹⁴ “Cuando los tiempos son propicios, ... (el Tao) se manifiesta ampliamente en el mundo, y entonces retorna a la perfecta unidad y no deja huella alguna; mas si no hallan ese tiempo propicio penan grandemente en el mundo” (ZZ 204-205). “¿No conocéis la época en que floreció la suprema virtud? ... En aquella época, las gentes anudaban cuerdas (por la ausencia de escritura) para registrar los grandes acontecimientos, encontraban sabrosa su comida, hermosos sus vestidos, alegres sus costumbres, cómodas sus moradas. De un estado al vecino las gentes podían verse, y oír cantar a los gallos y a los perros ladrar, y sin embargo envejecían y morían sin haberse visitado. En una época así reinaba un orden perfecto” (ZZ 136).

³¹⁵ “El conocimiento de los antiguos tuvo un límite. ... Algunos pensaban que nada existió en el origen del universo; límite este al que nada puede añadirse. Otros, de menor conocimiento, sostenían que hubo seres, mas carentes de determinaciones. Y otros, de inferior conocimiento, admitían determinaciones en los seres del principio, pero sin la distinción del “es-no es”. Prosperó esta distinción, y ello significó el detrimento del Tao. El detrimento del Tao se debió al fortalecimiento del amor (egoísta)” (ZZ 54). “¿Cómo ha podido ocultarse el Tao hasta el punto de aparecer la distinción entre lo verdadero y lo falso, ... hasta el punto de aparecer la distinción entre el “es” y el “no es”? ¿Hay lugar donde el Tao no exista? ... Ocúltase bajo los pequeños logros” (ZZ 51). “Decir que aun sin prejuicios ya se anda distinguiendo entre lo verdadero y lo falso ... es tener por ser el no ser. Que el no ser sea, ni el mismo Yu, con toda su clarividencia, lo pudiera entender” (ZZ 51).

³¹⁶ “Si se perturba la ley del Cielo ..., si se viola la naturaleza de las cosas, estórbase la acción del misterioso Cielo. Dispérsanse los rebaños y manadas, y los pájaros cantan por la noche. Alcanza el desastre a las yerbas y a los árboles, y aun los insectos no se ven libres de tamaña desgracia” (ZZ 147). “El detrimento del Yin y el Yang perturba el orden de las cuatro estaciones, y rompe la armonía de los grandes fríos y los fuertes calores. ¿Cómo, pues, no habrá de volverse en daño para ... el hombre?” (ZZ 139). “Cuando un gran desorden reina en el mundo, los sabios se ocultan y el Tao y su virtud ya no son uno” (ZZ 414). “... El mundo ha perdido el Tao y el Tao ha perdido el mundo. Y si el mundo y el Tao se han perdido mutuamente, ¿cómo podrá aparecer en el mundo un hombre del Tao? ¿Cómo podrá el mundo

5.2.2. La noción de Dharma en el budismo mahayana

Una vez explorada la noción taoísta de Tao en sus fuentes originales, posamos ahora la mirada en la noción budista de *Dharma*. Desbrozando la selva de sus múltiples versiones, intentamos abrirnos camino mediante la selección de aquellas aportaciones que la vinculan a la consideración del vacío. Éstas provienen en su mayoría de la corriente mahayana del budismo. Por ello, partiremos, según dijimos, de las fuentes originales del mahayana, que son principalmente las sutras indias *Prajña-paramita* (PP). Saltaremos después a la escuela madhyamika de Nagarjuna, también de la India, donde las escrituras fundacionales son sometidas a un fino análisis filosófico. En un tercer paso, finalmente, atravesaremos el budismo *ch'an* chino, centrándonos en los escritos de su fundador, Bodhidharma, para desembocar en el budismo *zen* japonés con la figura sobresaliente de Dogen.

5.2.2.1. El Dharma de las sutras “*Prajña-paramita*”

En las PP se desarrolla de diferentes modos la noción de *Dharma* como “vacuidad” (*sunyata*), la cual incluye, entre otras, la doble dimensión de la “cooriginación interdependiente” (*pratitya-samutpada*) y del nirvana (*nibbana*). Aunque el punto central de estas sutras es el de la trascendencia a la vacuidad, también se puede detectar en diversos pasajes lo “aconteciente” de la experiencia trascendente. Ciertas señales de ello se encuentran en la “Sutra del diamante”, pero donde más se abunda en la cuestión es en la “Sutra del corazón”.

En principio, el Dharma es en el budismo la “ley cósmica” universal. Es por eso también la “verdad” última. De ahí que equivalga asimismo a la “doctrina” o “enseñanza” budista, que es la que ha comprendido y transmite la verdad de esa ley. Según el mahayana, como la ley del universo es la de la cooriginación interdependiente en el interior de la vacuidad, coincide también con el *pratitya-samutpada* y con la *sunyata*, que por eso se identifican. Por ser la realidad verdadera, libre de la ignorancia del samsara, es además lo mismo que la iluminación y que el nirvana.

La doctrina del mahayana, al presentar el Dharma de la verdad del vacío último del nirvana, busca provocar la experiencia de la iluminación como acontecimiento. La iluminación es algo que viene al hombre y que en sí “ayuda y favorece” la liberación humana. Consiste en el giro del hombre hacia la verdad trascendente, que es el vacío. De hecho, en la sutra *Vajracchedika* o “Del diamante”, Buda (el Iluminado) es calificado desde el principio como el “bien ido”, es decir, el que ha recorrido hasta el final el camino de la trascendencia hacia el nirvana.³¹⁷ El nirvana, por su parte, aparece en las PP como aquello que “no deja nada detrás”,³¹⁸ recogiendo todo “sin (dejar) resto ni sustrato”.³¹⁹ El nirvana, que es un vacío de yo y de objetos consistentes para ese yo, lo penetra todo como verdad última. Es vasto e inagotable, inconmensurable como el espacio o el cielo. Es la realidad más alta, “libre” en sí “de todo engaño”, a diferencia de las cosas, que son insustanciales, por encima de su apariencia de sustancialidad

manifestarse en el Tao? El Tao no puede aparecer en el mundo, ni el mundo puede hacer que el Tao aparezca” (ZZ 204). “¿Quiere el maestro que el mundo se vea privado de su pastor?” (ZZ 177).

³¹⁷ Cfr. PP 12.

³¹⁸ Cfr. PP 16.

³¹⁹ Cfr. PP 17.

esencial, y engañosas, debido a esa apariencia misma.³²⁰ El nirvana es la verdadera realidad, una vez liberada del error conceptual de su fijación en un universo de esencias determinadas. Es la realidad en sí misma más allá de la representación y el concepto. Las cosas múltiples son impermanentes, esto es, relativas e ilusorias, divisibles e incompletas. Están dentro de la rueda del aparecer y el desaparecer (*samsara*) de todas las formas sensibles. El nirvana, en cambio, es la realidad absoluta o el todo verdadero, indiviso y vivo, que trasciende el horizonte de la experiencia representacional, porque está sobreabundantemente más allá de él. En el nirvana, de hecho, desaparece todo punto de vista parcial. El nirvana es el “Absoluto incondicionado”, al que las PP pretenden defender contra falsas interpretaciones, consideradas heréticas.

Esta manera de entender el nirvana entraña un complicado manejo del principio de causalidad. Las causas y efectos del mundo fenoménico quedan relativizados ante un Absoluto que se proclama no causado ni condicionado en sí mismo. Pero ese Absoluto, al que no parece afectar el principio de causalidad, está al mismo tiempo sujeto de algún modo al devenir de las causas y efectos de las circunstancias históricas. Desde la visión de las PP, el mundo se halla, de hecho, inmerso en una época de máximo alejamiento del Absoluto, una época extremadamente poco receptiva a la sabiduría perfecta que es capaz de trascender a él.

También se produce en las PP una cierta ambigüedad en la valoración de la percepción humana. De un lado, todas las percepciones son en principio falsas, hasta el punto de que, como todo está vacío, es imposible en sentido estricto una percepción verdadera. Quien ha alcanzado la iluminación (*bodhi*) auténtica está milagrosamente dotado, sin embargo, de “percepciones verdaderas”.³²¹ La iluminación misma es entonces ese “milagro” en el que se alcanza la verdadera percepción de la realidad en su vacuidad, una percepción integral que por eso es el objetivo del camino espiritual. Pero esa percepción es algo que no se puede forzar. En una época de profunda decadencia espiritual, nuevamente, se dan escasas condiciones para el acontecer de la iluminación, por lo que lo más que se puede hacer es tratar de poner los cimientos de una época nueva en la que las circunstancias sean más prometedoras. Esa tarea fundacional es misión de los *bodhisattvas*, los sabios iluminados encargados de transmitir el *Dharma*, el mensaje de las PP.

El bodhisattva ha llegado al nirvana prescindiendo de toda percepción, incluidas la percepción de sí mismo como un yo individual separado y la percepción de “entidades últimas diferenciadas” o de “hechos últimos irreductibles” (*dharmas*) dentro del mundo (contra la “doctrina Abhidharma” del budismo hinayana, que defendía la existencia de una multiplicidad de dharmas últimos separados). Ha superado totalmente, por tanto, la dicotomía sujeto-objeto. No obstante, no por prescindir de la percepción dual niega la percepción como tal o afirma la no-percepción. Por eso se dice en las PP que en los bodhisattvas “no tiene lugar ni percepción ni no-percepción”.³²² Si los bodhisattvas percibieran dharmas o no-dharmas, objetos o no-objetos, seguirían aferrándose a un yo, en el sentido de una esencia individual permanente. Para ir más allá del dualismo yo-dharmas, hay que olvidar, pues, el discurso acerca de los dharmas y los no-dharmas. El único discurso válido a este respecto es, entonces, el que revela que no hay dharmas

³²⁰ Cfr. PP 21.

³²¹ Cfr. PP 24.

³²² Cfr. PP 26-27.

últimos, esto es, que el único dharma último es la vacuidad (*sunyata*). La vacuidad es por eso “el Dharma”.

El Dharma (con mayúscula), como doctrina que afirma esta verdad, es asimismo la “enseñanza” verdadera de Buda. En cuanto tal, es la “balsa” que surca hasta “la otra orilla” de la trascendencia, el ámbito del Absoluto, del vacío y el nirvana.³²³ Completamente comprendido y demostrado por Buda, “no puede ser captado ni enunciado” por la mente humana en su estado normal de alejamiento del Absoluto y aferramiento de sí. Por el contrario, es el Absoluto el que “exalta a las personas santas”, acercándose a ellas y manteniendo la iniciativa en la iluminación.³²⁴ En efecto, la iluminación total es difícil de conseguir, porque, siendo fundamentalmente incausada y no ofreciendo base alguna para el proceso discriminativo, no puede ser producida ni fabricada por el hombre ni se presta a la representación de apariencias ficticias.

La doctrina mahayana del “Dharma” enseña que la iluminación es el acto de trascendencia por el que se llega al nirvana, como comprensión de la vacuidad universal, del vacío de todos los “dharmas” o de la ausencia de entidades diferenciadas. Es el punto de vista de la no-discriminación, un punto de vista integral en el que lo que realmente cuenta es la interpenetración de todas las cosas en el seno del Todo. Más que de partir de una parcelación de la realidad en regiones diferentes pobladas por jerarquías de entes, de lo que se trata es de llegar hasta el todo absoluto e incondicionado que se manifiesta en la integridad de las formas. Como los dharmas están vacíos, ninguno puede ser aprehendido en sí mismo. Lo único que queda entonces es la “talidad” (*tathata*), el hecho sencillo de que las cosas son como son y los fenómenos suceden como suceden con fáctica inexorabilidad en su interdependencia. Fuera de la talidad no puede ser aprehendido ningún dharma. Ni tan siquiera se puede aprehender la talidad como tal. La realidad última e incondicionada que afirma el Dharma es, pues, inaprehensible. No es ni un dharma, es decir, algo separado accesible al pensamiento discriminativo, ni un no-dharma, o sea, la pura negación de un dharma, del ente o fenómeno concreto. En verdad, precisamente porque están vacíos, los dharmas no pueden ser siquiera negados. Que la iluminación que descubre el nirvana revierte sobre el mundo mismo, redescubriéndolo en la verdad de su talidad, en cualquier caso, es lo que se expresa con la identificación de Buda (el “iluminado”) como *Tathagata* (el de “verdadera talidad” o el “verdaderamente así”).

Así pues, el nirvana es acontecimiento de iluminación, un llegar a ver sin obstrucciones el mundo en su talidad. Para “ganarse el sendero” hacia él, por tanto, el sabio ha de apartarse de las cosas y las rutinas del mundo condicionado, profundizando en la meditación. Tras esta etapa de liberación interior, puede ponerse a caminar hacia lo incondicionado. Alcanzado un punto de madurez, los asuntos del mundo se contemplan en su intranscendencia, en su trivialidad, mientras que el nirvana se convierte en la motivación central de la existencia entera. El nirvana incondicionado se vuelve entonces una especie de condición, el nirvana inactivo parece actuar y el nirvana inubicable llega a localizarse en un individuo iluminado.

Lo incondicionado, el Absoluto,³²⁵ es lo que no se puede discriminar, escapando a toda relación por ser justo “lo no relativo”. A pesar de todo, ese nirvana que carece de

³²³ Cfr. PP 28.

³²⁴ Cfr. PP 30.

³²⁵ En sentido no conceptual y metafísico, difícil de expresar en lenguaje occidental.

condiciones y relaciones se manifiesta de tal forma que puede entrar en relación con el hombre, que queda “exaltado” (*prabhavita*) por el Absoluto, esto es, “glorificado, fortalecido y dignificado” por él. Así, el hombre puede ser despertado por lo incondicionado hasta alcanzar la sabiduría que de él procede. Los sabios surgen de lo incondicionado y, como resultado de su contacto con él, llegan a la excelencia cuando comprenden que lo incondicionado es su “naturaleza verdadera” y así lo revelan con su vida. El sabio perfecto, como Buda, es manifestación de lo incondicionado, a la vez que manifestado por éste. La comprensión del vacío de los dharmas, o sea, la “sabiduría perfecta” (*prajña-paramita*) o trascendente del nirvana, es entonces la “raíz de la iluminación” y la “madre de los iluminados”, el “cuerpo real y verdadero” (*Dharmakaya*) de los Budas y la “causa y condición” de la budeidad.³²⁶

En principio, el sendero hacia el nirvana, hacia la morada en el reino del vacío trascendente, se divide en cuatro estadios sucesivos. Primero se hallan “quienes han entrado en la corriente” (hacia el nirvana), más adelante “quienes regresan alguna vez” (a la existencia ordinaria), más allá aún “los que nunca regresan” y, finalmente, los *arhats*, esto es, los santos que se han liberado plenamente de “las cadenas del deseo”, las cuales consisten en el deseo del “mundo de la forma”, el deseo del “mundo sin formas”, la “excitabilidad”, la “presunción” y, finalmente, la “ignorancia”. El santo budista puede, así, contribuir a que los seres maduren convenientemente en la parte del mundo que está bajo su influencia, convirtiéndola en uno de los “campos de Buda” de la “Tierra Pura” o nirvana. Cuando el mundo “se nirvaniza”, por así decirlo, se presenta como estructura armoniosa de belleza y orden, que el *arhat* puede potenciar hasta llevar a plenitud. Así, la Tierra Pura es un reino no mundano en el que se dan las condiciones perfectas para el progreso espiritual. En realidad una construcción mental, no se trata de un hecho físico o perceptible cuya armonía consista en un orden objetivo.

Pero, todavía más allá del *arhat* del hinayana, el estadio de consumación, la obtención final del nirvana pertenece al bodhisattva mahayánico. En concreto, ese estadio es el denominado “nirvana sin apoyos” o “no permanentemente fijo” (*apratisthita-nirvana*). Las PP insisten en que los perfectamente iluminados no tienen sitio donde ponerse ni su mente busca ya lugar alguno donde sostenerse, ni en lo condicionado ni en lo no-condicionado. Este nirvana no está permanentemente fijo porque no excluye ya el *samsara* o mundo condicionado. Ni se da una reclusión exclusiva al mundo de la forma, al mundo caído de la mente ordinaria, ni tampoco un escape hacia el aislamiento en un nirvana separado. Sin abandonar el mundo relativo cotidiano, más bien, éste ya no resulta engañoso porque se contempla desde la verdad del nirvana, en su modo nirvánico. Transformados en “cuerpo del Dharma”, los bodhisattvas experimentan la grandeza del nirvana y toman conciencia de que éste “todo lo penetra”. Son encarnación de la sabiduría perfecta, de la “sabiduría que ha ido más allá”,³²⁷ pudiendo así venir de nuevo acá.

En las PP, además, la realidad es de naturaleza dialéctica. En ese sentido hay que entender frases como ésta: “Justo aquello que el Tathagata ha enseñado como la sabiduría que ha ido más allá, lo ha enseñado como no (habiendo) ido más allá. Por eso se llama ‘sabiduría que ha ido más allá’ ”.³²⁸ Es decir, la verdad trascendente del nirvana se ha manifestado más acá del nirvana con la iluminación de Buda y la doctrina

³²⁶ Cfr. PP 37-38.

³²⁷ Cfr. PP 49.

³²⁸ Cfr. PP 50.

nacida de ella. Así, el nirvana irrumpe en la historia. Esa irrupción es esencialmente dialéctica porque introduce la alteridad e incondicionalidad del nirvana en el mundo ordinario y condicionado del samsara. Es, por eso mismo, problemática, sobre todo en la última época de degradación de la doctrina, en la que, según se prevé, ha de imperar el olvido del Dharma.³²⁹

Este carácter dialéctico de la vacuidad nirvánica se expresa de muy diversas maneras. Desde la perspectiva del nirvana, por ejemplo, las “partículas de polvo” de los innumerables “sistemas de mundos” concebidos por la cosmología budista son en realidad “no-partículas de no-sistemas”. Las “marcas” del hombre iluminado son en realidad “no-marcas”. Las “tendencias del pensamiento” son “no-tendencias”. Incluso la verdadera “percepción” del Dharma, junto con las demás percepciones ónticas, es en realidad una “no-percepción”.³³⁰ Aunque plenamente legítimo desde el samsara, desde el “plano dhármico” u óntico, el pensamiento discursivo, como en el caso del discurso acerca de partículas de sistemas, marcas y percepciones o tendencias mentales, sólo posee un valor relativo y convencional visto desde el nirvana. No así el discurso “impensable, incomparable, inconmensurable e ilimitable” acerca del Dharma, como lo son las propias PP, que ha sido predicado en beneficio de quienes se montan en el “vehículo del bodhisattva”. Éste es el vehículo de la vacuidad, “el más excelente de los vehículos”.³³¹

El acontecimiento de la iluminación perfecta trasciende, pues, las posibilidades ordinarias del pensamiento. El pensamiento mismo no es algo aprehensible y captable, algo fijo, acabado y conseguido.³³² Tampoco los dharmas o entidades separadas poseen una identidad o realidad fija, por lo que ninguno de ellos sirve de condición para la iluminación perfecta. Ésta acontece precisamente como aquella en la que “no se encuentra ni se alcanza ni el más mínimo dharma” y es, por eso mismo, una iluminación incondicionada. Es la “iluminación máxima, correcta y perfecta” (*anuttara-samyak-sam-bodhi*), allende el pensamiento y los dharmas, la que corresponde al Dharma. El Dharma, por su parte, es “idéntico a sí mismo (*sama*) y en (él) nada hay que pueda variar (*vishama*)”. El Dharma, que es idéntico a sí mismo “por su ausencia de yo, ser, alma o persona”, contiene, comprendiéndolos completamente, “la totalidad entera de los dharmas”, a los que hay que entender más bien como no-dharmas o como vacuidad.³³³

Por todo ello, el Dharma o verdad del acontecimiento del nirvana “no se puede ver por su forma”. Su verdadera naturaleza “no se puede discernir”, esto es, nadie puede tener conciencia de ella como objeto.³³⁴ Pero, al revés, desde el Dharma se puede ver a los budas, que, como encarnación suya, sirven de guías en el camino de la trascendencia. El bodhisattva, así pues, se gana pacientemente la conformidad con unos dharmas que no son nada en sí mismos ni se dejan producir por nadie, tal y como se contemplan desde el punto de vista del nirvana. Asume asimismo el “principio de simultaneidad de las contradicciones”, en el que se basa la dialéctica mahayánica. Él puede “iluminar” la doctrina del Dharma, pero no puede llegar a “revelarlo”, pues la sabiduría perfecta tiene

³²⁹ Cfr. PP 51.

³³⁰ Cfr. PP 50-51.

³³¹ Cfr. PP 54.

³³² “El pensamiento pasado no ha sido alcanzado; el pensamiento futuro no ha sido alcanzado; el pensamiento presente no ha sido alcanzado” (PP 59).

³³³ Cfr. PP 61-62.

³³⁴ Cfr. PP 63.

que ver con el Absoluto y el vacío incondicionados, que no se pueden revelar directamente. Iluminar la doctrina significa explicarla y aplicarla, lo cual se hace de manera indirecta al adoptar la actitud correcta ante las cosas condicionadas.

Finalmente, lo incondicionado es diferente de lo condicionado, aunque no completamente. Uno y otro son “lo mismo” sin ser iguales. Para quien recibe la verdad del Dharma, una vez que se ha alcanzado la plena comprensión de las cosas condicionadas y el dominio sobre ellas, éstas dejan de engañar con la atracción de sus apariencias. En ese mismo momento se está ya en el nirvana. El nirvana y su vacío son, pues, el estadio al que se llega cuando se ha comprendido lo que son realmente las cosas condicionadas (los “signos”) y se ha logrado la independencia de ellas en la talidad.³³⁵ Lo condicionado, dhármico u óntico aparece entonces, en contraste con el nirvana inalterable, en su carácter de impermanente. Las cosas del mundo se contemplan “como estrellas, un defecto de visión, como una lámpara, una mofa, gotas de rocío o una burbuja, un sueño, un relámpago o nube”.³³⁶ Ahora se ve que las cosas se muestran consistentes sólo en “la oscuridad de la ignorancia”. Hasta dejan de notarse una vez que se ha detenido el flujo normal del pensamiento con la intelección verdaderamente no dual del Absoluto. Sólo los iluminados, finalmente, que han sido “arrebatados” hasta el nirvana por el Absoluto, están despiertos a la realidad tal cual es.³³⁷

Hasta aquí lo que la “Sutra del diamante” nos aporta sobre el vacío del nirvana, el Absoluto y el Dharma, como aspectos relacionados de un mismo acontecer. Veamos ahora lo que nos dice al respecto la sutra *Hridaya* o “Del corazón”. En esta sutra, el bodhisattva aparece desde el principio como el que “se mueve en el profundo curso de la sabiduría que ha ido más allá”, es decir, el que se ocupa en la práctica de la *prajñāparamita*.³³⁸ Esta “sabiduría (*prajña*) que ha ido (*ita*) más allá (*param*)”, según se ha visto, se refiere al conocimiento trascendente, que va más allá de las cosas del mundo aunque sin dejarse detrás a ninguna de ellas. El bodhisattva “mira hacia abajo desde lo alto”, desciende desde lo ontológico hacia lo óntico y mira compasivamente hacia este mundo con sus apariencias de formas permanentes.

También aquí la sabiduría perfecta conlleva un proceso dialéctico orientado hacia la irrupción del nirvana cuyo hilo conductor es la comprensión del vacío. Es un proceso en tres estadios fundamentales. El primer estadio de esta dialéctica es la comprensión del vacío de las “cargas” (*skandhas*) (“montones” o “agregados”), los componentes del yo. El segundo estadio es la comprensión del vacío de las cosas y fenómenos del mundo. El tercero es la comprensión del llamado “vacío completo (o pleno)”. Así, el sabio ha de considerar primero cómo las “cinco cargas” están “vacías en su propio ser”.³³⁹ Esas cargas o fardos son los cinco componentes de la personalidad humana admitidos por la psicología budista tradicional (forma, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia), que son vistos por el bodhisattva de la PP como realmente son en sí mismos, esto es, como vacíos. Eso significa que no hay ninguna base última para la sustancialidad del yo. Normalmente, la naturaleza verdadera de las cosas está cubierta y deformada por el aspecto que cobran por su vinculación al yo. Pero el ego es una ilusión que hay que superar. Las cosas son en sí distintas de como se ven por referencia al

³³⁵ “Cuando (el hombre) deja de valerse de signos, la talidad permanece sin moverse” (PP 68).

³³⁶ Cfr. PP 68-69.

³³⁷ Cfr. PP 70.

³³⁸ Cfr. PP 82.

³³⁹ Cfr. PP 82-83.

sujeto. Esa referencia al sujeto es justo lo que distorsiona su realidad. Por eso, en el segundo estadio de la sabiduría perfecta, el bodhisattva mira las cosas “en sí mismas” y las comprueba, igual que a los *skandhas*, como el constante “aparecer y desaparecer de simples *dharmas*”, como sucesos impersonales.³⁴⁰ Los “dharmas” son aquí los elementos constitutivos de la experiencia dentro de los llamados “hechos últimos”. Es una manera de afirmar que no existe el yo en el sentido de una esencia o una sustancia, como tampoco en lo referente a las cosas particulares. Ni el hombre tiene un yo sustancial ni los fenómenos poseen esencia sustancial. Alcanzada esta comprensión, el bodhisattva se sitúa en posición de pasar al tercer estadio de la dialéctica trascendente: la comprensión nirvánica del vacío pleno.

En la propia persona del bodhisattva se da en este estadio una fusión entre lo condicionado y el Absoluto o, lo que es lo mismo, entre el mundo y el vacío. Entregado a la sabiduría trascendente, pero inmerso en el mundo, puede contemplar la vacuidad, a la que llega a identificar con el nirvana y con el propio Buda. El vacío pleno es la identidad entre samsara y nirvana. La identidad entre ambos se explica más bien por eliminación. Sólo hay dos realidades si se mira desde el estado de caída en el samsara. Visto desde el nirvana, empero, no existe más que una única realidad, que es el vacío. Con el avance de la vida espiritual, el nirvana llega a revelarse como pleno de vida e idéntico a este mundo, como el rostro verdadero de este mundo. El samsara sólo existe como distorsión del nirvana y ha de ser superado por el acontecimiento de la iluminación, como auténtica torsión que es hacia el nirvana y su vacuidad.

Desde el tercer estadio dialéctico es posible reelaborar los dos estadios anteriores. Como sabemos, la vacuidad o el vacío (*sunyata*) significa en las PP el “más allá” (*param*), la “realidad trascendente”. Pero lo trascendente es aquí también inmanente. Lo “infinitamente lejano” es al mismo tiempo lo “infinitamente más cercano”. No está en ninguna parte pero no hay parte alguna en la que no esté. Por eso el nirvana es lo mismo que el mundo. No es que el nirvana se dé “en” el mundo o “con” el mundo, sino que el mundo no es en realidad nada más que nirvana. Esta identidad total entre el más-allá y el no-más-allá se afirma, en el plano de la vacuidad del yo y sus *skandhas*, con tres formulaciones contradictorias encadenadas: “La forma es el vacío y el mismo vacío es la forma; el vacío no difiere de la forma, la forma no difiere del vacío; lo que es la forma, eso es el vacío, (y) lo que es el vacío, eso es la forma; y lo mismo vale para sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia”.³⁴¹ La primera afirmación contradictoria postula una identidad completa y recíproca entre el vacío y la experiencia empírica; la segunda, la ausencia de cualquier diferencia entre ellos; y la tercera, la coincidencia de sus nociones abstractas, junto con la de los sucesos concretos a los que hacen referencia. Las mismas aseveraciones se aplican a los otros cuatro *skandhas*. Nirvana y samsara no son, pues, dos conjuntos separados de entidades ni dos estados de la misma cosa. El mundo empírico experimentable es el Absoluto representado a través de las formas de la imaginación y, a la inversa, el Absoluto es el mundo empírico desprovisto de la mediación distorsionante del pensamiento y de la referencia al sujeto. Podemos ver así cómo, si buena parte de la filosofía occidental se mueve dentro del respeto al principio de contradicción, la sabiduría perfecta del mahayana se aparta de él deliberadamente, sobre todo en su tratamiento del vacío. Su objetivo último no es otro que la comprensión de la unidad de todas las cosas de acuerdo con una concepción dialéctica de la vacuidad. Es importante subrayar que la vacuidad a la que se hace

³⁴⁰ Cfr. PP 84-85.

³⁴¹ Cfr. PP 86.

mención aquí no está vaciada de aquello que en principio excluye, la totalidad de las cosas, sino que, al revés, lo incluye todo, identificándose exactamente con esa totalidad de la que está llena. De ahí que se la llame “vacío completo”.

El segundo estadio de la dialéctica trascendente de la sabiduría perfecta consiste en la negación de la sustancialidad de los dharmas. Vistos desde la vacuidad plena última, todos los dharmas, incluidas las cinco cargas de la subjetividad, o sea, todos los hechos, fenómenos y sucesos del mundo, tanto los condicionados como los incondicionados, están vacíos: “Todos los dharmas tienen la marca del vacío; no se producen ni se detienen, no son engañosos ni inmaculados, no son deficientes ni completos”.³⁴² De esta manera, las PP se oponen a la doctrina abhidharma del budismo sarvastivada, de tendencia hinayana, que llegaba a clasificar los dharmas en setenta y cinco hechos últimos, divididos a su vez en dos categorías: hechos condicionados y hechos incondicionados. Entre los primeros se catalogaban el pensamiento, diez clases de hechos relacionados con la forma, cuarenta y cinco estados mentales (como la atención, el vigor, la envidia...) y trece hechos de tipo variado (como el logro y el fracaso, la energía vital o la impermanencia); los segundos los componían solamente el espacio y dos clases de nirvana. Pero todos los dharmas, según las PP, están igualmente vacíos: los incondicionados están vacíos por definición, y los condicionados por la identificación ya conocida entre nirvana y samsara. Por eso el vacío es la “marca”, la nota esencial de todos los dharmas, con lo se desmonta la arbitrariedad de la tradición abhidharma y su postulación de un universo de esencias últimas. Que la marca de los dharmas es el vacío no quiere decir sino que están vacíos de marcas diferenciadas. Se insinúa así que los dharmas están vacíos de cuanto pudieran distinguirlos como existencia separada, que carecen de ella. No es sólo que los fenómenos del mundo se caractericen por ser vacíos, sino que son la vacuidad misma.

Especial atención merecen, en este contexto, tres dharmas que, según la visión del budismo tradicional, parecen afectar inexorablemente a todas las cosas del mundo, por lo que podrían formar la base sobre la que se cimentara el edificio de un sustancialismo esencialista. Esos tres supuestos dharmas universales son la “impermanencia”, el “sufrimiento” y la “ausencia de yo”. En efecto, todos los fenómenos condicionados primero son producidos y luego, antes o después, “se paran”, es decir, aparecen y después cesan. La contemplación de la impermanencia consiste, así, en la conciencia del aparecer y desaparecer, del surgimiento y caída de todos los dharmas del mundo condicionado. El nirvana, por el contrario, es “lo permanente”, “lo eterno”, “lo inmutable”, ese estado en el que se han detenido de manera definitiva los fenómenos condicionados. Por eso se le llama también “detención” (*nirodha*). De este modo, para la escuela Abhidharma, la impermanencia es un dharma fijo. La contemplación del sufrimiento, por su parte, descubre que todas las cosas sufren en la medida en que se ven vinculadas al deseo y son presa de las tres “manchas” (*mala*) o “engaños” (*klesa*) de la ambición, el odio y la ilusión. Por contra, al nirvana le está reservada una perfecta pureza, libre de toda mancha, y es por eso denominado “lo inmaculado” o “lo impoluto”, en el sentido de no contaminado. El sufrimiento sería un segundo dharma fijo. La contemplación abhidharmica de la ausencia de yo, finalmente, se limita a admitir la ausencia de un ego personal, pero afirma los skandhas. No alcanza a comprender la completa ausencia de una esencia propia y el vacío de los skandhas. Así, por un lado está el samsara, el mundo relativo de lo condicionado que es objeto de experiencia a

³⁴² Cfr. íd.

través de los cinco skandhas, y por otro el nirvana, el más allá absoluto de lo incondicionado al que se trasciende por medio de la vacuidad. En definitiva, la impermanencia del samsara es la del aparecer y el desaparecer (producirse y detenerse), cuando el nirvana es detención. El sufrimiento del samsara es impureza, cuando el nirvana es immaculado. La ausencia de yo en el samsara es una ausencia incompleta de ego personal, mientras que sólo en el nirvana es una ausencia completa de esencia propia. Samsara y nirvana, finalmente, son los mundos de lo condicionado y lo incondicionado como realidades separadas y fijas.

Esta visión de la sabiduría abhidharma, sin embargo, queda trascendida en la sabiduría perfecta, que va más allá de la oposición entre dharmas condicionados o samsáricos e incondicionados o nirvánicos. En el mahayana, esas dos clases de dharmas no difieren en sus “marcas”. Ni los unos ni los otros son “producidos ni detenidos, impuros ni immaculados”.³⁴³ Impermanencia, sufrimiento y ausencia de yo son sencillamente dharmas vacíos, pues el vacío es su verdadero atributo. No existen en general dharmas “separados” (*prthak*), con cualidades diferenciadas que definan una naturaleza propia por la que se distingan de los demás. La postulación de dharmas en sí excluye automáticamente otras innumerables y ricas facetas de la realidad, también compatibles con ellos. Su determinación es en el fondo una parcelación injustificada de la totalidad. Ningún dharma es nada en sí mismo aparte de los demás. Todos son finitos, deficientes, incompletos. Sólo el Absoluto incondicionado está completo, porque es la realidad total omniabarcante, de la que no se excluye nada de lo que es. El Absoluto como samsara-nirvana es, así pues, “plenitud incondicionada” y “libertad completa”.³⁴⁴

En el tercer estadio de comprensión de la sabiduría perfecta o trascendente, el que acontece cuando se alcanza el vacío completo, desaparece incluso la oposición entre “deficiencia y completitud” (la primera relativa al samsara y la segunda al nirvana), la cual nace sólo de la introducción injustificada de la dicotomía de un sujeto separado que hace frente a diferentes dharmas. Hay una sola vacuidad, una única *sunyata* que no es “ni deficiente ni completa”. En la pura talidad todas las fronteras se disuelven en la unidad del Todo.³⁴⁵ El vacío completo o pleno, atisbado ya en el primer estadio de la trascendencia y comprendido en el segundo como un vacío que lo incluye todo, se afirma ahora con todas sus consecuencias. Cerrando el círculo dialéctico, lo que en el primer estadio era la afirmación de que “la forma es el vacío y el ... vacío es la forma ...” se niega ahora de manera exhaustiva: “En el vacío no hay forma, ni sentimiento, ni percepción, ni impulso ni conciencia; no hay ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo, mente; no hay formas, sonidos, olores, sabores, cosas palpables ni objetos de la mente; no hay ningún elemento del órgano de la visión, etc., etc., ni siquiera ningún elemento de la mente consciente; no hay ignorancia, ni extinción de la ignorancia, etc., etc., ni siquiera decaída y muerte ni extinción de la decaída y la muerte; no hay sufrimiento, no hay originación ni detención, no hay camino; no hay cognición, ni logro ni no-logro”.³⁴⁶ Es decir, los cinco componentes de la personalidad o skandhas, los seis órganos de la sensación, los seis objetos de los sentidos, los dieciocho elementos de la experiencia, los doce eslabones de la cadena de la causación, las cuatro nobles verdades

³⁴³ Cfr. PP 94.

³⁴⁴ “El nirvana es la plenitud incondicionada de la realidad y la libertad completa sin restricciones” (Conze en PP 95-96).

³⁴⁵ “En los reinos superiores de la verdadera talidad no hay yo ni otro. ... No dos. Uno en Todo, Todo en Uno” (citado en PP 96).

³⁴⁶ Cfr. PP 97.

y hasta los tres estados de la vida espiritual se niegan aquí en cuanto que dharmas en sentido realista. Como los dharmas no son sino vacío, en el vacío no existe ninguno de esos dharmas. Ahora bien, del Absoluto vacío completo lo único que se excluye de hecho es la “ignorancia” (*avidya*). Quienes son presa de ella es normal que teman quedarse sin nada cuando se enfrentan al vacío. Pero los que tienen ojos para la sabiduría perfecta saben muy bien que en el vacío sólo se niega aquello que impide su contemplación, las llamadas “envolturas del pensamiento”. El vacío contiene la multiplicidad diversa y plena del mundo, pero de tal forma que, siendo el Uno, es justo un vacío de cuanto pueda tomarse como un dharma separado. Ni los dharmas condicionados ni los incondicionados existen como realidades en sí.

El bodhisattva es presentado en las PP como aquel que, “debido a su no-realizabilidad (*aprapti*), habiendo confiado en la perfección de la sabiduría, mora sin las envolturas del pensamiento ... y al final logra (*praptah*) el nirvana”.³⁴⁷ Morar en la pura vacuidad del nirvana es el gran “logro” o realización de la sabiduría budista. “Morar” se usa en las escrituras budistas en el sentido de poseer un modo de conducta firme, fijo y establecido. Teniendo sólo al vacío para sujetarse, él permanece firme y estable. Pero, curiosamente, es algo que sólo acontece a condición de que el sabio renuncie a hacerse el agente y fundamento del logro de ese tipo de morada, y de logros o realizaciones en general a través de sus méritos. El bodhisattva es “indiferente a cualquier clase de realización personal”, mas esta no-realizabilidad del bodhisattva, su “ni logro ni no-logro” o su no atarse a la consecución de logros, conduce milagrosamente a la consecución del nirvana.

Sin embargo, la negación de la constelación de los dharmas no se resume en la pura nada, sino que señala el camino hacia la realidad una y última, que es el vacío conocido en la sabiduría perfecta con la identidad trascendente de sujeto y objeto. El vacío es la “unidad inefable” en la que se contienen las “diez mil cosas”.³⁴⁸ Visto como objeto sin sujeto, es la “talidad”; visto como sujeto sin objeto, es el “pensamiento puro”. Más allá de ambas perspectivas, es el vacío completo, la vacuidad repleta de vida en su unidad e integridad. Mientras que la ignorancia descompone esta unidad en conjuntos de entes manipulables, a cada uno de los cuales se le atribuye su propia esencia o naturaleza, en una multiplicidad con la que fractura de hecho la unidad primordial del nirvana, la sabiduría perfecta, la perfecta iluminación del vacío completo, “dispersa la oscuridad de la ilusión que encubre la verdadera naturaleza de los dharmas”,³⁴⁹ que consiste en la ausencia de una naturaleza esencial, en el vacío. Mediante esa tarea deconstructiva de la PP, se descubre a un tiempo lo que los dharmas son en realidad, pura vacuidad.

La iluminación perfecta es, así, manifestación del nirvana mismo. A propósito, “nirvana” procede de la raíz *vri*, que en sánscrito significa “cubrir”, “tapar”. El nirvana es “aquello que no está cubierto”, lo que no tiene obstrucciones, lo libre. Es asimismo lo no-encubierto, lo des-cubierto, lo verdadero. Es el vacío como estadio final de retirada de todos los obstáculos del proceso de descubrimiento que cristaliza en el acontecimiento de la iluminación. Los bodhisattvas y los budas de todas las épocas han experimentado el nirvana por su comprensión del vacío completo. Los innumerables

³⁴⁷ Cfr. PP 101-102.

³⁴⁸ “En la unidad del vacío no se distingue ninguno de los dos, y cada uno contiene en sí todas las diez mil cosas” (citado en PP 105).

³⁴⁹ Cfr. PP 106.

budas aparecen en los incontables sistemas de mundos de todos los períodos históricos, durante los eones pasados presentes y futuros, manifestando el Dharma de la sabiduría perfecta y propiciando nuevas iluminaciones.

En definitiva, las sutras PP señalan hacia algo que se encuentra más allá del intelecto. Para llegar a ese “algo” hay que seguir al intelecto, ciertamente, aunque siguiendo una lógica bastante distinta de la del sentido común y el pensamiento ordinario. En cierto sentido, las PP son una inversión de la filosofía Abhidharma, en la que el Dharma aún se hallaba demasiado ligado al sujeto, por lo que no alcanzaba todavía la perspectiva del nirvana. Las PP reinterpretan la doctrina budista original a la luz de la verdad del vacío. Por eso, si el sermón fundacional sobre las “cuatro nobles verdades” de Buda en Benares recibe el título de “Sutra por la que se echó a rodar la Rueda del Dharma” (*Dharma-cakra-pavartana-sutra*), la sutra *Hridaya*, en sí una síntesis de los textos PP, ha recibido el nombre de “La *Dharma-cakra-pavartana-sutra* de la nueva dispensación”, con la que la doctrina primitiva sobre la eliminación del sufrimiento, demasiado sujeta aún a una analítica dhármica u óptica, se supera en el plano ontológico por el Dharma del vacío completo.

Además, la sabiduría *paramita* es en sí misma el “mantra del gran conocimiento” (*maha-vidya-mantro*), además del “alivio de todo sufrimiento” (*sarva-duhkha-prsamana*).³⁵⁰ Es lo que suscita la trascendencia hacia el nirvana, el acto milagroso que propicia el acontecimiento de la iluminación perfecta, de la manifestación del nirvana. En concreto, el “corazón” de la sabiduría perfecta se sintetiza en el conocido mantra final de la sutra *Hridaya*: “¡Ida, ida, ida más allá, ida completamente más allá! ¡(Qué) despertar! ¡Ah!” (*gate gate paragate parasamgate bodhi svaha*).³⁵¹ Es una sabiduría con la que acontece el misterio de la equiparación con “lo incomparable”, con el nirvana. Este mantra mismo es la expresión de esa fusión misteriosa con el mismo.

En este mantra, cada elemento posee un significado específico. “Ida” (*gate*) puede entenderse como vocativo femenino, con lo que significaría aquí: “¡Oh, la que ha ido...!”, sirviendo para alabar y dar gracias a la sabiduría perfecta o trascendente, la que ha pasado más allá; pero en sánscrito *gate* puede ser también un locativo, de modo que otra traducción sería: “En aquel (o aquella) que ha ido...”, con lo que el mantra vendría a exhortar a que la persona experimente la iluminación y a bendecir su eventual logro de la sabiduría perfecta. La triple repetición del término, en cualquier caso, pone énfasis en la rotundidad de esta trascendencia y en la gradualidad del camino hacia ella. “Más allá” (*para*) es lo opuesto a “no-más allá” (*apara*), es decir, a lo relativo del samsara o lo condicionado, que incluye el sufrimiento, la rueda de las encarnaciones en la que éste se basa, los skandhas como lugar donde tiene lugar el mismo y el deseo como causa suya. *Para-gate*, así, es el término sánscrito tradicional para expresar el salto a lo Incondicionado; y, en *para-sam-gate*, “completamente” (*sam*) hace referencia al carácter absoluto de la trascendencia implicada en la sabiduría perfecta. Los estados incompletos del samsara son semejantes a una riada o a la crecida de un río y el hombre se encuentra ante ella en la orilla de acá, presa de sus miedos y amenazado de peligros. La seguridad auténtica se encuentra, empero, en “la otra orilla” y para alcanzarla hay que cruzar la riada, dejar el no-más-allá para ir más-allá. El Dharma de la sabiduría perfecta, la verdad del nirvana como vacío completo, es entonces la “balsa” que permite llegar hasta la otra orilla para morar en la libertad del nirvana. “Despertar” (*bodhi*) es la

³⁵⁰ Cfr. PP 113.

³⁵¹ Cfr. íd.

iluminación, el acontecimiento de la sabiduría perfecta, equivalente al vacío y al nirvana, la auténtica arribada a la otra orilla. Finalmente, “ah” (*svaha*) es la exclamación que usaban tradicionalmente los brahmanes en sus rituales para bendecir, y expresa aquí el grito de alegría alcanzado en el éxtasis de la iluminación, así como el sentimiento de una liberación completa.³⁵²

La PP es “la verdad”, el Dharma que enseña la verdad última del nirvana. Es decir, la verdad es el nirvana, que es lo verdaderamente real y lo existente en sentido último. De hecho, “verdad” (*satya*) viene en sánscrito de la raíz *as*, que significa “ser” y “realidad”, por lo que se utiliza como sinónimo de nirvana. Esta imprecación del mantra final afirma, por lo tanto, que la sabiduría perfecta “verdaderamente” elimina el mal de raíz, las diversas formas de ignorancia, porque es la ausencia misma de error, entendida como la ausencia total de cualquier rastro de división. La verdad es una sola, sin que haya segundas verdades. La verdad es el Uno, frente a la múltiple variedad del error, que es lo dividido y separado. “Error” (*mithya*), por su parte, proviene en sánscrito de la raíz *mith*, que significa “echar en falta, faltar”, con la connotación de ser incompleto, dual y conflictivo. Sólo la verdad del nirvana, su realidad integral, existe en sentido pleno. Así, el nirvana es la Verdad, “aquello que es justo así, justo eso mismo, la talidad”.³⁵³ La absoluta realidad de la talidad en que consiste el nirvana es la única verdad realmente existente, en contraste con la falsedad o ilusión de las duplicidades de la representación imaginativa, abocada a la dualidad y la multiplicidad. La esencia de la verdad, por eso, es la identidad, la igualdad, la coincidencia. Se trata aquí de la coincidencia, claro está, no de la proposición con la cosa ni de la cosa con el pensamiento, sino del Sí-mismo consigo mismo. El “vacío completo” del nirvana o talidad, que lo incluye todo sin identificarse con nada en particular, sólo es idéntico, igual y coincidente consigo mismo.

En fin, nada puede torcerse ni extraviarse allí donde impera el Absoluto en sí mismo, en libertad, “sin asociarse a nada y reservado de todo”.³⁵⁴ Nada va mal donde no existe dualidad ni la posibilidad misma de desviarse de la Verdad. El error y la ignorancia, que son olvido del nirvana, de la plenitud de la talidad, de la sabiduría perfecta, consisten precisamente en apartarse del Uno o unidad universal, que por ser la Verdad es también el Dharma y el Camino.

5.2.2.2. Cooriginación interdependiente y nirvana en la escuela madhyamika

Sobre esta base escritural, pasemos ahora a la explicación del Dharma, mucho mejor articulada que en las PP, que se propone en la escuela madhyamika de Nagarjuna, donde aquél se entiende como “cooriginación interdependiente” (o “codependencia originante”) (*pratitya-samutpada* o *paticca-samuppada*) y nirvana en el seno de la vacuidad. En la *Mula-madhyamika-karika* (MMK), Nagarjuna se cierra de partida a la posibilidad de efectuar aseveraciones positivas acerca de la naturaleza sustancial de las cosas fenoménicas. La MMK comienza con una dedicatoria a Buda en la que se dice: “... El Buda Perfecto ... enseñó que / todo lo que ha aparecido dependientemente es / incesante, no nacido, / no aniquilado, no permanente, / sin venir, sin ir, / sin distinción, sin identidad, / y libre de construcción conceptual”.³⁵⁵ Como lo que se niega aquí es la

³⁵² Cfr. PP 118-119.

³⁵³ Cfr. PP 117.

³⁵⁴ Cfr. PP 118.

³⁵⁵ Cfr. MMK 2.

coherencia última del concepto de esencia, nada se dice de la esencia de nada. La dedicatoria sólo se limita a rechazar cuatro pares de predicados, justo los que el esencialismo postula como válidos desde un punto de vista último como consecuencia definitiva del análisis filosófico para definir la naturaleza final de los fenómenos. En efecto, el fijismo esencialista piensa que los fenómenos son realidades sujetas a las condiciones necesarias del cesar y nacer, aniquilarse y permanecer, venir e irse, distinguirse e identificarse. Nagarjuna niega así la validez del análisis esencialista, al que considera presa de la representación conceptual.

Con la primera pareja de negaciones, Nagarjuna sugiere que nada nace ni cesa desde una perspectiva última o definitiva. Que todo aparece dependientemente significa que el aparecer es un fenómeno dependiente, condicionado y, lo que es lo mismo para Nagarjuna, “vacío”. Los fenómenos que aparecen y el aparecer mismo no existen en sentido último, no poseen una existencia independiente. Sólo existen en la medida en que dependen de las convenciones derivadas de su interpretación como entes que poseen por sí mismos una identidad y una naturaleza propias.

La segunda pareja niega la aniquilación y la permanencia como atributos últimos de los fenómenos. A “medio camino” (*madhyamika*) entre la nulidad total y la permanencia incondicionada, los fenómenos son impermanentes, es decir, existen de manera real pero no indefinidamente. El mundo de lo que aparece dependientemente y todos sus componentes sólo ingresan en la existencia cuando se cumplen las condiciones de las que dependen, igual que sólo cesan de existir cuando se dejan de cumplir las condiciones de la prolongación de su existencia.

La negación del ir y el venir, tercera pareja, equivale a la afirmación de que el mundo fenoménico no puede estar compuesto por entes que posean una identidad intrínseca y que persistan con esa identidad a lo largo del tiempo. No tiene sentido decir que unos entes que son independientes de toda condición vienen, se quedan o se van de la existencia. Si hay un venir a la existencia y un irse de ella, esos entes no pueden ser incondicionados, no pueden tener una naturaleza independiente.

La cuarta pareja sirve a Nagarjuna para negar la validez última del discurso óntico. De un lado, ningún criterio último de identificación de los fenómenos vale para distinguirlos de sus condiciones ni, de otro, tampoco poseen los fenómenos ninguna esencia a la que acudir para determinar su identidad. Los criterios de identidad son puramente convencionales. La impermanencia y la ausencia de identidad intrínseca de los fenómenos, su vacuidad última, no obstante, suponen la negación tanto de su existencia incondicionada como de su inexistencia total. El vacío esencial de las cosas no niega en absoluto su realidad empírica.

Detrás de la afirmación de que el mundo fenoménico está libre de atribuciones conceptuales se muestra una tensión entre la voluntad de caracterizar la naturaleza de las cosas y el reconocimiento de que cualquier caracterización del tipo que sea ha de ser necesariamente convencional. Los fenómenos convencionales se designan conceptualmente y su identidad y su existencia dependen de esa designación, de modo que su naturaleza última tiene justamente el estatus que se le atribuya. La existencia inherente es sencillamente falsa, una ilusión o una imposibilidad. Las cosas, vistas desde sí mismas, carecen de ella, aunque en el fondo no hay nada que se pueda decir

sobre ellas “desde sí mismas”. En esta limitación aparece, según Nagarjuna, el límite mismo de la metafísica.

Nagarjuna trata de explicar la doctrina budista de la “cooriginación dependiente”³⁵⁶ de acuerdo con la doctrina mahayana del vacío. Para ello distingue entre “causas” (*hetu*) y “condiciones” (*pratyaya*). Las causas son sucesos o estados que poseen en sí el “poder” (*kriya*) de producir un efecto como parte de su misma “esencia” (*svabhava*) o naturaleza. Las condiciones, en cambio, son sucesos, estados o procesos acerca de los que no se presupone ningún compromiso metafísico en lo referente a una conexión entre lo que se quiere explicar y lo que se supone que lo explica. Para Nagarjuna, no existen causas sino diferentes clases de condiciones. Las condiciones están vacías de existencia inherente, sin que se conecten con los fenómenos condicionados por ellas ni desde una diferencia absoluta ni desde una identidad completa.

El argumento contra la causación, que es también un argumento a favor del aparecer dependiente y de la relación entre las condiciones y lo condicionado, sostiene que los entes ni se causan a sí mismos ni su existencia se debe al poder causal de otros entes. No puede haber causación si se la concibe como el resultado de una actividad causal: “Ni de sí mismo ni de otro, / ni de ambos, / ni sin una causa, / aparece nada en ninguna parte”.³⁵⁷ Vemos aquí el típico empleo de tetralemas que caracteriza el modo de razonar de Nagarjuna. Hay cuatro posiciones básicas que se pueden adoptar en lo relativo a la relación entre la causa y su efecto cuando se defiende un modelo de causación basado en la propugnación de poderes causales entendidos como propiedades esenciales de unas causas que tienen realidad sustancial: la causación o es autocausación, o es causación por otros, o es ambas cosas, o es no-causación.

En primer lugar, quienes defienden la causación de los efectos por sí mismos argumentan que, para que las causas puedan producir efectos, éstos deben existir potencialmente en ellas. De no ser así, según se razona, las causas podrían existir sin los efectos, de manera que no necesitarían entonces de éstos, con lo que no serían verdaderamente causas. Los efectos no existen con total actualidad en sus causas, pero tienen una existencia potencial cuando existen esas causas. Si el efecto existe de esta forma en la causa, entonces posee un modo de existencia que es anterior a su aparecer. Justo esa existencia potencial previa del efecto es lo que explica el carácter causal de la causa: la previa existencia potencial de las cosas y fenómenos es lo que hace surgir su posterior existencia actual. En ese sentido, los efectos se causan a sí mismos.

En segundo lugar, para quienes la causación de un efecto procede de otro efecto que a su vez tiene sus propias causas, causas y efectos son fenómenos claramente distintos que pueden existir con independencia los unos de los otros. Pero esos fenómenos independientes están relacionados por el hecho de que unos tienen poder sobre otros. Unos entes o fenómenos causan la existencia de otros, sin que sean entes o fenómenos idénticos.

³⁵⁶ Cfr., por ejemplo, la *Dhammacakkappavattana-sutta* (Mahathatu Yuvarajrangsrít, Bangkok, 1965). También *Dhammapada* (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000), pp. 246 ss.; Pidayassi Thera: *The Buddha's Ancient Path* (Rider & Company, London, 1964), pp. 23-36; y Saddhatissa, H.: “Introducción al budismo” (Alianza, Madrid, 1974), pp. 36-40 y 121-122.

³⁵⁷ Cfr. MMK 3.

Algunos piensan, en tercer lugar, que la causación se produce a la vez por uno mismo y por otros, yuxtaponiendo las dos posiciones anteriores. Los efectos son resultado de la operación conjunta de los efectos mismos en potencia y de las condiciones externas que favorecen la aparición actual de sus modos de existencia. Para otros, finalmente, las cosas aparecen espontáneamente sin ninguna causa particular y sin que haya ningún tipo de conexión entre los sucesos del mundo. Es la conclusión nihilista de que no hay causa alguna de la aparición de los fenómenos, siempre bajo la creencia de que sólo puede haber relación de dependencia entre los fenómenos si se da o una identidad o una diferencia entre causas y efectos.

Junto a estas cuatro maneras de entender la causalidad, Nagarjuna recuerda que también existen las “condiciones” a la hora de explicar la aparición de los fenómenos. El análisis de la relación de las condiciones con lo condicionado no implica ni la atribución de una existencia inherente ni de un poder causal a las condiciones. Nagarjuna distingue cuatro tipos de condiciones: “eficientes”, “perceptivo-objetivas”, “inmediatas” y “dominantes”.³⁵⁸ Las condiciones eficientes son simples sucesos sobresalientes a la hora de explicar la aparición de sucesos posteriores. Las condiciones perceptivo-objetivas se refieren a los objetos insertos en un entorno que sirve de condición de su percepción mental. Las condiciones inmediatas son la pluralidad incontable de fenómenos que emergen en el análisis de la cadena causal. Las condiciones dominantes, por fin, hacen referencia al propósito o finalidad por el que se emprende la acción. Ninguna de ellas requiere, como vemos, poderes causales ni relaciones de necesidad.

Cuando se examina un fenómeno y sus relaciones con sus condiciones de aparición, el fenómeno no se encuentra contenido potencialmente en esas condiciones. Por eso afirma Nagarjuna: “La esencia de los entes / no está presente en las condiciones. ... / Si no hay esencia, / no puede haber esencia-por-otro (*parabhava*)”.³⁵⁹ Al analizar las condiciones que hacen surgir un ente, en efecto, no hay análisis de las mismas que pueda producir el efecto analizado, sino que, al revés, el fenómeno aparece siempre como consecuencia de haber colocado dichas condiciones. Los fenómenos no se contienen analíticamente, sino sintéticamente en las condiciones. Dado que dependen para existir de sus condiciones, que no hay nada en éstas que sirva como respuesta para la esencia de los fenómenos y que las esencias no pueden proceder de ningún otro sitio, la consecuencia metafísica es que los fenómenos condicionados, que son los únicos que existen, carecen de esencia. Podría parecer que, de igual modo que los fenómenos dependen de sus condiciones para venir a la existencia, las esencias de los fenómenos surgen dependiendo de ellas. Pero, como matiza Nagarjuna, lo que vale para los fenómenos no vale para las esencias, dado que éstas son por definición eternas y fijas y, por tanto, independientes de cualquier condición. En conclusión, a partir de condiciones no pueden emerger ni esencias ni fenómenos que tengan esencias.

Por lo que respecta a la posibilidad de que la esencia de las cosas, que no puede ser generada por las condiciones, provenga de la esencia de otras, es decir, de que la naturaleza de una cosa dependa de la de otra cosa para existir (la “esencia por otro”), cabe suponer que, en tal caso, la naturaleza de la primera dependería de que la naturaleza de la segunda disfrutara de una conexión causal con el fenómeno en cuestión apoyándose en sus propios poderes causales. Tendría que darse para ello también una

³⁵⁸ “Hay cuatro condiciones: condición eficiente; / condición perceptivo-objetiva; condición inmediata; / condición dominante; sólo éstas. / No hay una quinta condición” (id).

³⁵⁹ Cfr. id..

diferencia sustancial real, en lo referente a su naturaleza intrínseca, entre ese fenómeno dependiente y sus condiciones, pues de lo contrario no se daría la postulada otredad. Pero eso, piensa nuestro autor, no puede ser así. Como los entes no tienen una esencia propia o intrínseca que se pueda especificar sin referencia a algo distinto de ellos, ese otro algo respecto a lo cual se pretende caracterizarlos en su esencia tampoco poseerá una esencia, con lo que no hay base para establecer la esencia-por-otro. Sin esencias individuales determinadas, se pierde también el necesario apoyo para trazar distinciones esenciales a la hora de diferenciar entre los fenómenos y sus condiciones. Se difumina la posibilidad de reconocer diferencias sustanciales, con lo que ya no quedan ningunos “otros” mediante los que fijar esencialmente a los fenómenos. Además, para que existan fenómenos con una diferencia esencial de sus condiciones, han de poder caracterizarse de manera independiente, porque, si no, la identidad de cada uno dependería del otro y ya no tendrían una naturaleza diferente. Pero la postulación de la esencia-por-otro (u otros) dice justamente que las cosas son dependientes esencialmente, cuando eso es contradictorio. Si las cosas no tienen una naturaleza intrínseca, no son esencialmente diferentes; y si no hay diferencias esenciales, han de ser “interdependientes”. Pero, dada esa interdependencia, ya no puede haber esa otredad que es imprescindible si se quiere construir la esencia-por-otro desde la dependencia.

Las condiciones, en suma, son *explanans* útiles. Hasta la relación entre *explanans* y *explanandum* es una relación problemática si se los considera como entidades distintas en las que el primero contiene en potencia lo que el segundo posee en acto. Lo único que encontramos en la naturaleza es una enorme red de procesos continuos interdependientes. Si aislamos fenómenos particulares por motivos explicativos, eso depende más de nuestros intereses y de nuestro lenguaje que de la realidad presente en aquélla. Así, los sucesos y entes a los que acudimos para establecer las condiciones que empleamos en nuestras explicaciones de los fenómenos no contienen ningún poder causal propio. Dicho con la formulación de Nagarjuna: “El poder de actuar no tiene condiciones. / No hay poder de actuar sin condiciones. / No hay condiciones sin poder de actuar. / Ni tiene ninguna (condición) el poder de actuar”.³⁶⁰

De este modo, Nagarjuna ataca la concepción de la causación como poder causal y como nexo del universo en beneficio de su concepción de la “regularidad del aparecer dependiente condicionado”. Si hubiera poderes causales, éstos o bien tendrían a su vez unas condiciones como fenómenos o bien no las tendrían. Si las tuvieran, se caería en una regresión explicativa, pues habría que explicar entonces cómo es que los poderes causales son generados por las condiciones, que es justo lo que se pretendía explicar al postularlos. Si no las tuvieran, se caería en la postulación de unas entidades incausadas, ocultas e inexplicables como explicación de la causación, es decir, no se explicaría en absoluto cómo aparecen los poderes causales ni por qué aparecen allí donde lo hacen.

Podemos ver cómo la argumentación de Nagarjuna se mueve aquí en dos planos. Desde la perspectiva convencional, es legítimo afirmar que las condiciones producen sus efectos, por lo que poseen el “poder de actuar”. Desde el punto de vista último, sin embargo, no se puede magnificar este poder identificándolo con un fenómeno o con una propiedad que posean las condiciones. Podemos acudir a la potencia de las condiciones sólo a condición de que usen correctamente las locuciones convencionales, esto es, sin reificar unos *denotata* para todos los términos. No por el hecho de que no existan unos

³⁶⁰ Cfr. *íd.*

poderes causales ocultos dejan las condiciones de tener validez explicativa. Las explicaciones se basan en regularidades, y éstas se explican por referencia a otras regularidades. No hace falta incluir unas fuerzas activas o unas potencialidades que no añaden nada a la explicación. Más aún, la pregunta de por qué hay regularidades es una pregunta incoherente. Las regularidades útiles de la naturaleza son aquello que hace que las explicaciones sean posibles, de modo que no pueden ser objeto ellas mismas de explicación. Como lo único que hay es un solo universo perfectamente unificado, además, no es lícito tratar de explicar fenómenos puramente singulares.

Para defender la cooriginación dependiente y rechazar la causación, Nagarjuna muestra cómo, de un lado, los entes no se pueden concebir como dotados de “existencia inherente”, porque entonces existirían independientemente y no necesitarían ningunas condiciones para aparecer. De otro, tampoco se pueden concebir como desprovistos totalmente de existencia, dado que existen. Pero, concediendo que no existieran, lo que está claro es que no tendrían ningunas condiciones. Luego, los entes no son ni “existentes” (*sat*) ni “no-existentes” (*asat*) inherentemente.³⁶¹

Así pues, se da una conexión entre la visión realista de la causación (basada en poderes causales) y la concepción esencialista de los fenómenos, por una parte, como también se da entre la visión madhyamika del condicionamiento (basado en el aparecer dependiente) y la concepción convencional de los fenómenos, por otra. Si se piensa que los fenómenos tienen poderes causales y que provienen de ellos, se entiende que tienen esencia y que están conectados con las esencias de otros fenómenos. Sin embargo, desde un punto de vista último, esto es incoherente, pues obligaría a afirmar a la vez la existencia inherente de los fenómenos en virtud de su identidad esencial y su existencia dependiente en virtud su trayectoria causal, cuando la radical dependencia y la relacionalidad de los fenómenos es incompatible con su existencia intrínseca. Contra la metafísica reificacionista, por tanto, los fenómenos dependen solamente de condiciones, porque no tienen esencias ni poderes pero sí que existen dependientemente.

La fórmula budista de la verdad de la originación dependiente se justifica precisamente sobre la base de la negación de la realidad de unos poderes causales encarnados en entidades reales como los afirmados por el realismo. Si existieran entidades reales con poderes causales independientes, la cooriginación interdependiente perdería su sentido. La dependencia no puede significar que, cuando una esencia existe, otra esencia existe aparte de ella. Justo al contrario, significa que, porque ni una cosa dada ni otra existen como esencias, cuando la una existe, entonces existe también la otra. Es decir, la fórmula sólo expresa la regularidad que es propia de la naturaleza y del acontecer del universo.

Para el realista, la conclusión de que las cosas carecen de existencia inherente, ligada en Nagarjuna a la convicción de que carecen también de un sustrato independiente y extraída del convencimiento de la inexistencia de poderes causales, implica sencillamente la falsedad de la tesis de que los fenómenos aparecen de manera dependiente. Nada puede aparecer si no hay cosas. Si Nagarjuna llevara razón cuando opina que lo explicado no se encuentra potencialmente en aquello que lo explica, no podría haber explicación alguna de cómo lo primero haya de depender de lo segundo.

³⁶¹ “... Ni una cosa (inherentemente) existente ni (una cosa inherentemente) no-existente / es una condición propiamente. / Si una cosa es no-existente, ¿cómo podría tener una condición? / Si una cosa es ya existente, ¿qué haría una condición?” (MMK 4).

Para Nagarjuna, sin embargo, el mismo vacío del efecto, considerado no vacío por el realista, se debe al vacío de las condiciones y de sus relaciones con el efecto. Efectos que carecen de existencia inherente dependen de condiciones que también carecen de existencia inherente.

Nagarjuna propone, por tanto, una doctrina del “vacío de la causación”, que presenta de esta manera: “Ni con condiciones como esencia suya, / ni con no-condiciones como esencia suya hay ningunos efectos. / Si no hay tales efectos, / ¿cómo podrían ser evidentes las condiciones o las no-condiciones?”.³⁶² El realismo de las esencias cae en petición de principio cuando afirma la existencia genuina de los efectos como tales en los procesos de originación. Los efectos, las condiciones y el propio proceso de originación dependiente no son existentes desde el punto de vista último porque no tienen esencia en absoluto. Los efectos no necesitan ser producidos a partir de unas condiciones en el sentido de que su esencia se contenga potencialmente en unas causas que posean existencia inherente. Ni son siquiera necesarias unas condiciones que contengan en sí a los efectos. Cuando el reificacionismo acusa a la doctrina madhyamika de fracasar a la hora de determinar un nexo que conecte fenómenos que son reales en sentido último, la respuesta de Nagarjuna es que la razón por la que falta ese vínculo causal radica justamente en la inexistencia de esa clase de fenómenos.

La tesis del vacío de la causación, además, es equivalente con la doctrina de la cooriginación interdependiente a partir de condiciones. El camino intermedio entre los extremos del esencialismo reificacionista y el nihilismo pasa por hacer de las “convenciones” el fundamento de la ontología, negándose a la idea de lanzarse a la búsqueda de los fundamentos ontológicos de la convención. La tentación reificacionista consiste en sostener el no-vacío de la causación o su existencia incondicionada, fundamentando los modelos explicativos en unas fuerzas causales capaces de conectar causas y efectos. La nihilista, por su parte, supone que no hay posibilidad alguna de apelar a las condiciones para explicar los fenómenos e incluso que no existe ninguna originación dependiente. Al afirmar el vacío de la causación, empero, la enseñanza madhyamika acepta la utilidad del discurso y la explicación causal, pero negándose a considerarlos ya fundados por referencia a poderes causales esenciales. La originación dependiente no es otra cosa que la explicabilidad y coherencia del universo, y su vacío consiste en el hecho de que a este respecto no hay nada más que decir. Esta desmistificación nagarjuniana del vacío implícita en su visión de la originariedad dependiente, por lo demás, requiere también la deconstrucción de la concepción reificacionista de la causalidad, compartida por la metafísica y por el sentido común en un mismo círculo. De hecho, el sentido común se caracteriza para Nagarjuna por su profundo compromiso con la comprensión metafísica del mundo fenoménico, la cual, bajo la apariencia de veracidad filosóficamente asentada, no es a su vez sino el reflejo de la comprensión media del sentido común.

Tras el análisis de las condiciones, por otro lado, Nagarjuna aborda el análisis del cambio y el movimiento, siempre en su esfuerzo de atacar las tendencias reificacionistas que, en su opinión, socavan la justa comprensión de las verdades budistas fundamentales del aparecer dependiente y de la impermanencia. Si las cosas aparecen convencionalmente dependiendo de condiciones, entonces tiene que existir el cambio o el devenir. De no ser así, no podrían aparecer. Pero, si hay cambio, parece que éste ha

³⁶² Cfr. MMK 5.

de ser algo real, en el sentido de algo con independencia inherente, por mucho que los nexos entre las condiciones y las consecuencias del aparecer sean vacías. Nagarjuna prueba la inconsistencia de esta conclusión mostrando el absurdo de sus consecuencias. Así, de reificarse el movimiento, las cosas que ahora no se mueven pero que se movieron en el pasado o se moverán en el futuro tendrían que sufrir un cambio sustancial, convirtiéndose en cosas diferentes según sus cambios entre el movimiento y el reposo. Además, el movimiento mismo, como entidad inherente, estaría en movimiento, con lo que se caería en un regreso al infinito. El movimiento ocurriría sin que se movieran cosas. Sería imposible describir el instante en que se inicia o acaba el movimiento, ni existiría ningún tiempo en el que se pudiera decir que una cosa está en movimiento. Pero ni es verdad que el movimiento existe de manera intrínseca ni tampoco que no existe el movimiento. En consecuencia, el movimiento ha de ser fundamentalmente vacío.

El “vacío del movimiento” del que habla Nagarjuna, sin embargo, no significa que los movimientos y cambios del mundo sean ilusorios y que detrás de ellos haya una realidad última estática. Las cosas se mueven y cambian de hecho. Todos los fenómenos, incluido el movimiento, aparecen dependientemente. En realidad, el movimiento es convencional y condicionado, igual que los entes que se mueven. El movimiento existe, pero no como un ente sino como una “relación”. No hay ninguna realidad última que exista inherentemente ni como movimiento ni como estatismo. El vacío del movimiento (y también el de la estasis) consiste en la dependencia del movimiento (y de la estasis) respecto de lo movido (y de lo estático), o sea, en la dependencia del estatus de las cosas movidas (y estáticas) respecto de su movimiento (y de su estasis) y en la dependencia de todos ellos respecto de las convenciones de su individuación. La existencia del movimiento, en síntesis, es dependiente y convencional.

De manera similar, por otra parte, la percepción sensible del mundo tampoco se puede entender como un fenómeno autónomo, sino sólo como un proceso dependiente. La percepción, los perceptos y el sujeto preceptor no son entes con existencia inherente. Lo mismo vale para las demás facultades y “agregados” (*skandhas*) (los “montones” o “cargas” constitutivos del yo), como la introspección y la conciencia, que están también vacíos de existencia independiente, pero no de existencia convencional. Todos ellos son fenómenos interdependientes cuya existencia y características necesitan de los demás para ser ellos mismos. En general, una vez que se ha demostrado la vacuidad de un fenómeno o de una clase de fenómenos, su vacío de existencia inherente, eso significa para Nagarjuna que se ha demostrado también su aparecer dependiente y su realidad meramente convencional. La noción de existencia inherente es en sí una noción incoherente, de manera que el vacío es el único análisis válido de la existencia.

La concepción budista de la existencia humana y de la existencia del mundo empírico concede una importancia capital al “deseo” en la aparición del sufrimiento y afirma que es posible liberarse de ambos. El deseo (como caso particular y eminente de la aparición y cesación general de los fenómenos) aparece y puede ser cesado. Eso sólo resulta posible si el deseo, como los demás fenómenos, se origina dependientemente, ya que sólo entonces cabe la posibilidad de eliminar las condiciones que determinan su aparecer. La naturaleza del deseo y el modo de su existencia en el que desea han de ser mutuamente dependientes, si se quiere evitar la absurda conclusión de que pueden existir completamente por separado. No puede ser cierta la afirmación de que una y otro ocurren al mismo tiempo de hecho por una “simultaneidad contingente” de fenómenos

independientes, en vez de por una interdependencia de ambos. De hecho, si el deseo y quien desea aparecen simultáneamente, sólo caben dos posibilidades: o los dos son idénticos o son diferentes. Pero ambos casos son incoherentes, pues en una simultaneidad inherente no puede haber ni identidad ni diferencia.³⁶³ La noción de simultaneidad es, más bien, de carácter relacional. En efecto, si se afirma la simultaneidad, ésta debe predicarse de dos cosas diferentes que aparecen relacionadas al mismo tiempo. Ahora bien, nada es simultáneo consigo mismo. Y si, por el contrario, las cosas son de una naturaleza completamente distinta, no pueden ocurrir conjuntamente en el mismo lugar. Aplicado al caso concreto de la relación entre el deseo y el que desea, si éstos poseen esencias distintas, no pueden suceder en el mismo lugar al mismo tiempo. La simultaneidad exige asociación de algún tipo, pero la identidad es incompatible con la asociación. También la diferencia, entendida como diferencia esencial, es incompatible con la asociación, pues cosas totalmente diferentes e independientes entre sí no pueden mantener ninguna relación mutua.³⁶⁴ Por tanto, y en general, si los fenómenos surgen simultáneamente, no pueden ser ni idénticos ni diferentes. Es decir, o no son fenómenos simultáneos o es que están vacíos de existencia inherente.

En consecuencia, una vez que se admite que los entes y sus propiedades, incluido el sujeto y sus características, son cosas independientes, es imposible explicar cómo encajan temporal, lógica y ontológicamente. Los objetos con sus propiedades y los sujetos con sus estados deben estar unificados. Pero esa unificación se vuelve insostenible si en la ontología se introducen esencias y entidades. No es que con ello se esté negando la posibilidad de la simultaneidad de los fenómenos, ni la existencia del deseo y de la persona que desea, sino que lo que se está afirmando es que todos ellos pierden su sentido si se incluyen en el contexto de la existencia inherente.³⁶⁵

Después de examinar la relación de dependencia de los fenómenos y de analizar los principales componentes ontológicos de la realidad, que se muestran vacíos de esencialidad inherente, Nagarjuna hace confluir ambos análisis en una investigación sobre la naturaleza del mundo de los fenómenos condicionados en su globalidad. El punto de mira de su crítica es la posición de que el aparecer dependiente, junto con las cosas que aparecen dependientemente, o existen inherentemente o no existen en absoluto. En ese bicornuto, el cuerno reificacionista sostiene que, aun cuando los fenómenos sean vacíos en sí mismos por aparecer dependientemente, el aparecer dependiente como tal debe existir inherentemente, pues los fenómenos sólo pueden ser de verdad vacíos si de verdad aparecen de manera dependiente. El cuerno nihilista, por su lado, mantiene que, si el aparecer dependiente es vacío, entonces el aparecer, la estasis y la cesación son inexistentes, por lo que no puede haber fenómenos de ninguna clase, ya que un fenómeno es precisamente aquello que aparece, permanece y cesa.³⁶⁶

Todos los fenómenos, ciertamente, aparecen dependiendo de condiciones, permanecen en la existencia dependiendo ellas y dejan de existir según las mismas. Ese

³⁶³ “En la identidad no hay simultaneidad. / Una cosa no es simultánea con ella misma. / Pero si hay diferencia, / entonces ¿cómo habría simultaneidad?” (MMK 16).

³⁶⁴ “Si en la identidad hubiera simultaneidad, / entonces podría ocurrir sin asociación. / Si en la diferencia hubiera simultaneidad, / podría ocurrir sin asociación” (MMK 17).

³⁶⁵ “... El deseo y el que desea / no se pueden establecer ni como simultáneos ni como no simultáneos. / Así, igual que el deseo, absolutamente nada / se puede establecer ni como simultáneo ni como no-simultáneo” (MMK 17).

³⁶⁶ Cfr. MMK 159.

hecho está en la base de las doctrinas budistas de la cooriginación dependiente y de la impermanencia, que son, como sabemos, el corazón mismo de la vacuidad que propugna el budismo mahayana. Pero, como contraatacan los críticos de la posición madhyamika, si el aparecer dependiente mismo, igual que la permanencia y la cesación dependientes en cuanto tales, fueran producidos por unas condiciones, entonces habrían de tener ellos también esas tres características de “aparición”, “estasis” y “cesación” dependientes. El aparecer dependiente sería en sí impermanente, con lo que las cosas podrían en ocasiones no aparecer dependientemente. Si el aparecer apareciera, además, debería haber ya un aparecer en virtud del cual apareciera, con lo que se caería en un regreso al infinito. El aparecer dependiente, por tanto, no puede ser producido. Ahora bien, si eso es así, si el aparecer dependiente no depende de nada para existir, la consecuencia es que se entra en contradicción con la tesis inicial de que todo lo que existe aparece dependientemente, esto es, el aparecer dependiente sería en sí mismo un contraejemplo de la tesis afirmada.

Nagarjuna aborda este problema proponiendo un dilema deconstructivo, haciendo ver que, si el aparecer dependiente se caracterizara por la aparición, la estasis y la cesación, estas tres características tendrían que presentarse o bien separadas o bien juntas. Si lo primero, entonces unas partes del aparecer dependiente tendrían una de esas características y otras partes tendrían otras de ellas, es decir, unas aparecerían, otras permanecerían y otras cesarían, con lo cual se contradiría el hecho de que todos los fenómenos aparecen, se mantienen y desaparecen. Si lo segundo, tendrían que darse simultáneamente, pero eso es imposible porque se trata de características mutuamente contradictorias, de manera que en un mismo punto sólo podría haber una de ellas, ya que la misma cosa no puede a la vez y en el mismo sentido estar apareciendo, permaneciendo y cesando. En conclusión, el aparecer dependiente no puede existir inherentemente ni puede poseer sus tres características de manera inherente. Es decir, su existencia como naturaleza última de las cosas ha de ser convencional. Así se entiende que, a falta de una existencia inherente, los fenómenos puedan estar constantemente apareciendo en cierto sentido, permaneciendo en otro y desapareciendo en otro distinto.³⁶⁷

Podría pensarse aún en la posibilidad de que el aparecer dependiente tuviese unas características esenciales que fuesen diferentes de las que poseen los fenómenos en virtud suya, como también en la de que el aparecer, el permanecer y el perecer carecieran completamente de características. En el primer caso, responde Nagarjuna, cabría preguntarse qué características tendrían esas otras características y si son características que surgen, se mantienen y desaparecen, abriendo la puerta del regreso al infinito. En el segundo, no serían fenómenos en el sentido admitido y no podrían ser explicados de manera alguna. Así, y en conclusión, cuando se intenta explicar al aparecer dependiente como un fenómeno que existe inherentemente, hay que postular la existencia inherente de la aparición, la permanencia y la cesación acudiendo a una ontología *sui generis*, con lo que se cae paradójicamente en la ausencia de explicabilidad. En una versión de inherencia del aparecer dependiente, sus tres características o bien tendrían que ser propiedades esenciales permanentes de todos los fenómenos, lo que no puede ser el caso, o bien no serían propiedades en absoluto. Lo que produce todas estas incoherencias es el principio mismo de que tiene que haber una

³⁶⁷ Cfr. MMK 161.

base explicativa asentada en un ente o fenómeno independiente que tiene las tres características en cuestión y que eso es lo que explica el que éstas ocurran.

Otra opción sería pensar que el aparecer, el permanecer y el cesar que caracterizan al aparecer dependiente de los fenómenos no tuvieran ellos mismos ni unas características diferentes de las que poseen los fenómenos normales ni ningunas características en absoluto. Podrían tener las mismas tres características que tienen los fenómenos, que son ellas mismas. De un lado, éstas se convertirían en los mejores candidatos para convertirse en la esencia última de las cosas. De otro, sin embargo, no podrían ser esencias en sentido estricto, pues las esencias son aquello que carece precisamente de esas propiedades. En cualquier caso, el aparecer dependiente podría surgir de un aparecer más básico, que aparecería sin basarse en ninguna otra cosa. Habría entonces “dos niveles” de aparecer dependiente: uno “superficial”, que sería la relación de dependencia mutua entre todos los fenómenos, la cual redundaría en la impermanencia de éstos y aparecería ella misma dependientemente; y otro “básico”, que sería el hecho desnudo de la originación interdependiente, del que dependería el nivel anterior. Cuando se considerara el aparecer mismo en sí solo, se tendría el aparecer básico; y cuando hubiera aparecido ese aparecer, daría lugar al aparecer dependiente superficial y ordinario. De ese modo, el aparecer básico sería ontológicamente fundacional. A todo ello responde Nagarjuna preguntándose si ese aparecer básico y fundacional aparece de otro aparecer aún más básico o si se trata de un aparecer no apareciente que es eterno e inexplicable. Lo primero desembocaría una vez más en regreso al infinito y lo segundo en petición de principio.

En consecuencia, el aparecer no se puede entender como un ente que está en algo que todavía no ha aparecido, ni en algo que ya ha aparecido, ni en algo que está por aparecer. El aparecer no es un ente en absoluto y tiene que entenderse “relacionalmente”. Es más, el aparecer dependiente es fundamentalmente vacío, como lo son los fenómenos que aparecen dependientemente. La presuposición de que los entes aparecidos aparecen de un proceso de aparición dependiente que existe independientemente es incongruente en dos sentidos: primero, los fenómenos aparecen a partir de otros fenómenos, no del aparecer en sí mismo; segundo, si la existencia del proceso de aparición antecede a la existencia de lo aparecido, no puede ser una condición suficiente de lo aparecido, pues entonces lo aparecido ya existiría antes de aparecer.

Ignorando este “vacío del aparecer dependiente”, el pensamiento ordinario cree prerreflexivamente que las cosas son permanentes y que tienen esencias fijas. Una reflexión seria sobre la naturaleza convencional de los fenómenos muestra que son impermanentes y que se caracterizan por las tres propiedades de aparición, estasis y cesación. Desde el plano de lo último, sin embargo, los fenómenos ni tienen esencia ni pueden tener esas propiedades de manera esencial. En realidad, todos los fenómenos aparecen, pero aparecen como vacíos y dependientes. Y todo aparecer es un aparecer dependiente.³⁶⁸ No pueden aparecer fenómenos existentes inherentemente, pues entonces tendrían que existir eterna e independientemente. Los fenómenos no existentes esencialmente tampoco pueden aparecer porque entonces ya existirían y no serían no existentes. El aparecer sólo puede ser una propiedad de fenómenos que no existen esencial sino convencionalmente, esto es, el aparecer es una propiedad “convencional”.

³⁶⁸ Cfr. MMK 169.

Y el mismo esquema argumental es válido, según sus propios matices, para la permanencia y la cesación.³⁶⁹

En resumen, habiendo demostrado el vacío de las condiciones y de sus relaciones con sus efectos, del cambio y la impermanencia, de los elementos que constituyen el mundo físico, de los agregados que conforman la interioridad humana y de las características o propiedades de los objetos, es decir, de todas las categorías fundamentales de la ontología budista, Nagarjuna ha demostrado la vacuidad del mundo fenoménico convencional en su totalidad y del propio aparecer dependiente. Con ello no se quiere decir que no existe el mundo fenoménico condicionado, sino que la existencia debe ser repensada. La “existencia inherente” es una noción incoherente. La existencia sólo puede tener un sentido convencional o relativo. Así, las cosas que aparecen dependientemente son “como un sueño”, pues parecen existir de una forma, esto es, con existencia inherente, cuando en realidad existen de otra, es decir, como vacías de esa inherencia.

Desde la posición madhyamika, lo que “hay” o existe es un mundo convencional de objetos y sujetos que aparecen dependientemente con sus propiedades y relaciones. Es el mundo de la “verdad convencional”. Pero hay también una “verdad última” acerca de ese mundo, a saber: que está “vacío de existencia inherente”. Ninguno de sus objetos ni de sus sujetos existe “desde su propio lado”, es decir, con independencia de la convención. La cuestión es, entonces, qué conexión tienen ambas verdades. Pues existe el peligro, en el que según Nagarjuna han caído buena parte de las escuelas budistas, de desarrollar una teoría de “una verdad y una falsedad”, es decir, una teoría de la verdad en la que se reifican las entidades relacionadas con lo último, como son el vacío, la impermanencia, las cuatro nobles verdades o el propio Buda, considerándolos fenómenos con existencia real e intrínseca, mientras que lo convencional se devalúa en un mundo de pura ilusión al tratar las entidades supuestamente trascendentes como si tuvieran existencia inherente. Es para defenderse de ese peligro por lo que Nagarjuna propone su teoría de las “dos verdades”, afirmando la realidad convencional tanto del mundo fenoménico como del discurso sobre lo último.³⁷⁰

En el fondo, las realidades trascendentes están también vacías. Ese es el sentido del conocido tetralema negativo que propone Nagarjuna: “Lo ‘vacío’ no se debería afirmar. / Lo ‘no vacío’ no se debería afirmar. / Ni los dos ni ninguno se deberían afirmar. / Sólo se usan nominalmente”.³⁷¹ En otras palabras, nada se puede decir literalmente de las cosas desde el plano último, pues desde él no hay ningún ente del que se pueda predicar el vacío o el no-vacío. Ni se puede tampoco decir que las cosas no son ni vacías ni no vacías, ya que desde el plano convencional es correcto caracterizar a los fenómenos como vacíos. Así, toda afirmación verdadera lo es nominalmente. No hay más verdad que la verdad nominal, incluidas las verdades sobre el carácter último de las cosas. El vacío de los fenómenos significa justamente que en la perspectiva última no hay fenómenos que puedan estar vacíos.³⁷² La manera de eludir las paradojas de lo último y lo convencional es, pues, negar el dilema entre existencia y no existencia esenciales. Las cosas vacías existen convencionalmente, sin que se pueda afirmar nada

³⁶⁹ Cfr. MMK 171.

³⁷⁰ “La enseñanza de Buda acerca del Dharma / se basa en dos verdades: / una verdad de convención mundana / y una verdad última” (MMK 68).

³⁷¹ Cfr. MMK 61.

³⁷² Cfr. MMK 280.

coherente sobre su estatus último. Las verdades últimas del budismo son asimismo vacías y, por tanto, ni existen realmente ni no existen en absoluto.

Toda esta discusión sirve a Nagarjuna de marco para investigar la relación entre el “samsara” o existencia cíclica y el “nirvana” o liberación de ésta, siempre sobre la base de una correlación entre vacuidad, originación dependiente y convencionalidad. Si, como propugna el reificacionismo budista, los entes convencionales y el propio vacío fuesen no-vacíos, entonces sí sería cierta la acusación de nihilismo con la que el pensador esencialista ataca al pensamiento madhyamika. Y la correspondiente no-existencia de, por ejemplo, las cuatro nobles verdades o de la impermanencia de los entes que sostiene el nihilismo entraría, por su parte, en contradicción tanto con la verdad convencional como con la verdad última. Pero, en realidad, las dos verdades son lo mismo. No es que la “verdad convencional” (*samvrti-satya*) sea menos verdadera que la “verdad última” (*paramartha-satya*). La primera depende del acuerdo tácito según criterios humanos apropiados, mientras que la segunda denota el modo en que las cosas son con independencia de la convención humana.³⁷³ Por eso, reificacionismo y nihilismo se tocan y necesitan mutuamente. El nihilismo acerca del vacío desemboca en la reificación del mundo fenoménico; y el nihilismo acerca del mundo fenoménico redundante en la reificación del vacío. Los dos extremos presuponen que existir es existir inherentemente y sólo divergen en su respectiva adscripción de esa existencia inherente a los fenómenos convencionales o a la realidad última.³⁷⁴

En verdad, la liberación del samsara, que es la liberación del sufrimiento, solamente se puede alcanzar comprendiendo la naturaleza última de las cosas, que coincide con su vacío, y comprendiendo asimismo la naturaleza última de la vacuidad, que es también el vacío. Como dicha comprensión sólo se puede obtener a través del pensamiento y el lenguaje, que son fundamentalmente convencionales, el conocimiento de la naturaleza última de las cosas y de la vacuidad misma depende totalmente de la verdad convencional. Comprender la naturaleza última de las cosas no significa sino comprender que su naturaleza convencional es meramente convencional, y nada más. Por eso, la verdad convencional ha de ser afirmada y comprendida. Al decir que todo es vacío no se está diciendo, pues, que todo es irreal e inexistente, sino simplemente que todo aparece y desaparece en un proceso de cooriginación dependiente. La cooriginación dependiente, a su vez, es vacía o, mejor, el vacío mismo.³⁷⁵

La copertenencia de vacuidad, originación dependiente y convención verbal, nota fundamental de su camino intermedio, la expresa Nagarjuna con estos famosos versos: “Todo lo dependientemente cooriginado / se explica como vacío. / Esto, que es una designación dependiente, / es en sí mismo el camino intermedio”.³⁷⁶ Lo que aparece dependientemente es vacío. Así pues, el vacío y el mundo fenoménico no son dos realidades distintas, sino dos caracterizaciones de lo mismo. Lo que se coorigina dependientemente se establece verbalmente y su identidad depende de convenciones verbales. Lo que tiene una identidad meramente verbal está vacío y la vacuidad misma no es sino una designación dependiente con valor puramente nominal. La cooriginación dependiente del samsara y el vacío del nirvana, en definitiva, son dos perspectivas, ambas convencionales, de una sola realidad, que es la talidad. Más aún, la relación entre

³⁷³ Cfr. MMK 297-298.

³⁷⁴ Cfr. MMK 304.

³⁷⁵ Cfr. MMK 300.

³⁷⁶ Cfr. MMK 69.

el mundo convencional de los fenómenos que aparecen dependientemente y la vacuidad es en sí misma una relación vacía. Nada hay que carezca de la triple propiedad del vacío, la originación dependiente y la identidad convencional.

En conclusión, dada la identidad entre la originación dependiente y el vacío, por un lado, y de la independencia ontológica y la realidad intrínseca, por otro, fenómenos centrales en el pensamiento budista tales como la aparición y la desaparición, o el cambio, el sufrimiento y la iluminación sólo son posibles si son vacíos. La reificación del vacío convierte en fenómenos opuestos al vacío y a la existencia, mientras que con la identificación nagarjuniana de vacío y existencia convencional es el reificacionista quien, al negar el vacío de esos fenómenos, tiene que negar su existencia, cayendo en el nihilismo desde una perspectiva budista. Entrando en contradicción con la verdad última, así, el reificacionismo niega el vacío de los fenómenos en cuestión; y contradiciendo la verdad convencional, se ve obligado a negar su misma existencia. Toda reificación, de nuevo, ya sea de lo convencional o de lo último, termina negando, paradójicamente, aquello mismo que reifica, mientras que el análisis en términos de vacío, incluida la comprensión de la vacuidad del vacío mismo, hace inteligibles tanto al mundo fenoménico en su totalidad como al propio vacío en cuanto que existentes nominalmente, reales empíricamente y originados dependientemente.³⁷⁷

Afirmar el no-vacío de los fenómenos y de sus interrelaciones, lo cual equivaldría a negar la cooriginación dependiente misma, además de filosóficamente incoherente, es contradictorio con el sentido común.³⁷⁸ El sentido común no postula ni exige la realidad intrínseca de los fenómenos ni de los nexos causales. Contempla más bien el mundo como una red de fenómenos interdependientes. Y eso sólo puede tener sentido, según Nagarjuna, si el mundo se afirma en su vacuidad. De no ser así, el sentido común estaría contradiciendo la verdad convencional, que no es el caso. La afirmación de la vacuidad es compatible con la afirmación de la convencionalidad. Únicamente es incompatible con aquella posición filosófica que hace de lo convencional algo más que una realidad convencional.

Es más, el vacío mismo está vacío. Es la doctrina nagarjuniana de la “vacuidad del vacío”. En el pensamiento mahayana, según conocemos, el vacío es la naturaleza última de los fenómenos. Sostener que lo últimamente real está vacío de realidad, así pues, parece corresponder a una posición nihilista respecto de la verdad del mahayana. Ahora bien, si el vacío fuera no-vacío, es decir, un hecho esencial, independiente y eterno, no podría depender de convenciones particulares ni aparecer dependientemente, como sostiene la interpretación madhyamika del mahayana. Habría dos verdades completamente separadas y distintas o, mejor, una verdad, la verdad última, y una falsedad, la verdad convencional, con lo que se caería en pleno dualismo, que es lo que Nagarjuna quiere evitar. Pero, si analizamos el vacío de los entes convencionales, no encontramos nada más que la ausencia de existencia inherente de esos entes. No nos topamos ni con los entes convencionales en sí mismos ni con la vacuidad misma de los entes. Como es la vacuidad “de” los entes, ha de tratarse de una vacuidad dependiente y ha de estar ella misma vacía de existencia inherente. Y lo mismo habría que decir de la vacuidad de esta vacuidad, hasta el infinito. Por tanto, el vacío de los entes no es algo que esté más allá de la apariencia ilusoria de los entes en otra entidad más real. El vacío

³⁷⁷ Cfr. MMK 311-312.

³⁷⁸ “Si se niega el aparecer dependiente, / se rechaza el vacío mismo. / Eso contradiría / la totalidad de las convenciones mundanas” (MMK 72).

de los entes puramente consiste en el carácter convencional y dependiente de los entes. La vacuidad, en consecuencia, no es diferente de la realidad convencional, sino el hecho desnudo de que la realidad convencional es convencional. La vacuidad ha de aparecer dependientemente porque ella misma depende de la existencia convencional de fenómenos vacíos, de manera que el vacío mismo está vacío.³⁷⁹ La vacuidad del vacío, de este modo, sólo supone la identificación del vacío con la propiedad de estar originado dependientemente y con la propiedad de tener una identidad sujeta a designación meramente verbal y condicional. Así, la vacuidad del vacío implica la coherencia de la doctrina de las dos verdades en lo epistemológico. Desde un punto de vista ontológico, empero, es erróneo distinguir entre realidad convencional y última o, lo que es lo mismo, entre aparición dependiente y vacío. La vacuidad es el vacío de los fenómenos convencionales y dependientes. La diferencia entre ambos planos sólo es válida como diferencia en el modo de concebir los fenómenos: “como si” existieran inherentemente a escala convencional y como vacíos de esa existencia a escala última.

Todos los análisis anteriores confluyen, finalmente, en el examen del nirvana. De hecho, la comprensión del vacío es en el mahayana una condición capital para el ingreso en el nirvana. De igual modo que la verdad última se relaciona con la verdad condicional como la comprensión del modo en que las cosas son realmente frente al modo en que parecen ser, de manera paralela el nirvana se relaciona con el samsara como el estado de conciencia en el que las cosas se contemplan tal y como son frente al estado de conciencia que las contempla en su apariencia. El nirvana es aquel estado en el que cesa y se abandona la ilusión y la adherencia relativas al samsara y sus entes. Para el budista reificador, con la ausencia o vacío del yo y de los objetos, y de la ilusión y de la adherencia, resulta problemático determinar quién abandona qué y de qué modo, porque, entre otras razones, si desde el punto de vista último no hay aparecer ni pasar, no resulta inteligible cómo puede aparecer el nirvana ni pasar el samsara. Pero, para el pensador madhyamika, al nirvana no lo excluye el vacío del samsara sino sólo su supuesta existencia inherente, ya que entonces éste último no podría pasar ni sería posible abandonar la adherencia y la ilusión que le son propias. La consecución del nirvana exige dependencia, impermanencia y cambio, todos los cuales descansan, según se ha visto, en el vacío.

El nirvana es la forma auténtica de entender la cooriginación interdependiente, esto es, en cuanto que vacía de existencia inherente. Como tal, sólo se puede expresar con predicados negativos: “No abandonado, no alcanzado, / no aniquilado, no permanente, / no aparecido, no cesado: / así es como se describe el nirvana”.³⁸⁰ De considerarse al nirvana como algo independiente, añade nuestro autor, se seguiría necesariamente el siguiente tetralema, de cuyas cuatro alternativas se puede demostrar su incoherencia, a saber: el nirvana tendría que ser o existente (*bhava*) o no-existente (*abhava*) o ambas cosas o ninguna de ellas. Resumamos a continuación esa demostración.

Primero, si el nirvana fuera existente, tendría las características relativas al nacimiento y la muerte que afectan a todas las cosas del samsara, cuando resulta ser precisamente la liberación de ellas. Debería ser entonces un fenómeno compuesto, como todo lo que existe, con lo que habría de poseer ineludiblemente una existencia convencional, y no ya la pretendida existencia inherente. Debería asimismo ser un

³⁷⁹ Cfr. MMK 316.

³⁸⁰ Cfr. MMK 73.

fenómeno dependiente, como todo lo que existe, y nunca una realidad independiente, con la misma conclusión. Segundo, si el nirvana fuera no-existente, es decir, si tuviera la propiedad positiva de la no-existencia, no habría nada de lo que predicar el predicado “no-existente”. En la medida en que la no-existencia fuera un atributo positivo, tendría que ser un atributo de algo. Si no hay nirvana, no hay base para ninguna clase de predicación. El nirvana no podría ser, como no lo es, algo no-dependiente, porque lo que es no-dependiente no puede ser a la vez realmente no-existente. Si, por su parte, el nirvana fuera al mismo tiempo existente y no-existente, tampoco podría ser una realidad independiente. Como, según se ha visto, tanto los entes y fenómenos existentes como los no-existentes son dependientes, la afirmación simultánea de su existencia y su no-existencia sólo podría hacerlos doblemente dependiente. Además, habiendo demostrado que la existencia y la no-existencia del nirvana son imposibles individualmente, su mera conjunción tampoco podría ser coherente. Y si, finalmente, el nirvana no fuera ni existente ni no-existente, eso significaría que se trata de dos posibilidades que tienen sentido y que da la casualidad de que no llegan a ocurrir de hecho. Pero eso no es así, pues ni la existencia ni la no-existencia tienen sentido en sí mismas como realidades inherentes. Unir dos sinsentidos sólo redundaría en la reduplicación del sinsentido. En conclusión, no se puede afirmar ninguna de las cuatro posibilidades del tetralema sobre la existencia del nirvana.

En realidad, no hay diferencia entitativa entre el nirvana y el samsara, como no la hay entre vacuidad y cooriginación dependiente. El nirvana es el samsara desprovisto de reificación y el samsara es la caída en la reificación misma. Distinguir entre uno y otro supondría concederle a cada uno de ellos una naturaleza esencial independiente. Ambos son vacíos y por eso no puede haber una diferencia inherente entre los dos. El nirvana es la cesación de la ilusión y la adherencia, de la reificación del yo y los otros, de la confusión de fenómenos convencionales por fenómenos intrínsecamente reales. Es ver las cosas convencionales en su vacío y sin ninguna vacuidad separada como soporte. Por eso, el nirvana debe fundarse ontológicamente en lo convencional. Y estar en el samsara ha de consistir en ver las cosas según aparecen ante la conciencia presa de la ilusión y actuar en consonancia con ella, sin estar en otra parte ni ver algo distinto. En fin, el nirvana no es un lugar diferente, sino la forma auténtica de estar aquí.³⁸¹ La doctrina budista del nirvana, como sus demás doctrinas fundamentales, no debe ser reificada. El nirvana no puede equipararse a un ente, ni alcanzarse mediante entes, ni describirse con entes. Es el modo según el cual, por así decirlo, no-entes se relacionan con no-entes, es decir, una característica del yo vacío y de su relación con fenómenos vacíos.

Además, la metafísica se equivoca igualmente y en la misma proporción cuando propone una concepción del mundo tanto en términos de permanencia como en términos de no-existencia, pues presupone en ambos casos que es posible hablar coherentemente sobre los “límites inicial y final”, sobre el comienzo o el fin del tiempo y del mundo.³⁸² De hecho, en la disputa entre permanencia del mundo e inexistencia del mundo lo que cuenta es la consideración de la temporalidad. Pensar en las cosas y en el mundo como permanentes exige o bien postular un “comienzo del tiempo” a partir del cual existen o bien que el tiempo no tiene principio. Pero hablar de un tiempo pasado en que el mundo no existía presupone que es posible delimitar el punto en el que el mundo entró en la

³⁸¹ Cfr. MMK 331-332.

³⁸² “... La concepción de que el mundo es permanente ... / ... depende de un límite previo. / ... La concepción de que el mundo es limitado ... / ... depende de un límite final” (MMK 79).

existencia, lo cual es mucho suponer. De manera similar, pensar que las cosas y el mundo son contingentes exige postular un “final del tiempo” a partir del cual dejan de existir. Pero hablar de un tiempo futuro en el que nada existe presupone que habrá un punto final del tiempo y del mundo, lo cual no se puede comprobar. Sin embargo, como explica Nagarjuna, el tiempo no se puede concebir como un ente que sea susceptible de existir con independencia de los fenómenos temporales, sino que debe más bien ser considerado como un “conjunto de relaciones” entre dichos fenómenos. Eso implica el “vacío de la temporalidad”.

Para mostrar este vacío del tiempo, Nagarjuna lo divide en pasado, presente y futuro, argumentando que de ninguno de ellos se puede decir que tenga existencia inherente. Analíticamente, de hecho, el presente y el futuro tienen o bien que depender del pasado o bien que no depender de él. Si, por un lado, dependieran del pasado de tal forma que con ello se pudiera garantizar su existencia inherente, tendrían que emerger de algún modo a partir de él, en cuyo caso deberían haber existido ya de ese modo en el pasado, pues de lo contrario o no existirían cuando existe el tiempo del que dependen o no existiría el tiempo del que dependen cuando ellos existen. Pero si el presente y el futuro existieran en el pasado, se podría hablar de una existencia pasada del presente y del futuro, lo cual es absurdo en términos realistas, o de una existencia simultánea en el tiempo de ambos con aquél, lo que entrañaría la necesidad de una especie de “supertiempos” en el que se relacionaran las partes del tiempo, hasta el infinito. Si, por contra, el presente y el futuro no dependieran potencialmente del pasado ni coexistieran de cierta manera con él, no habría forma de entender la dinámica de la relación de dependencia. Cuando viniera el presente, el pasado no habría estado ahí para dar lugar a él; y cuando estuviera ahí el pasado, el presente no sucedería en modo alguno. Lo mismo valdría para la relación pasado-futuro y futuro-presente. Y si, incluyendo otra posibilidad, las tres partes del tiempo fueran independientes, no habría ningún sentido en el que se pudieran ordenar de manera determinada ni en el que pudieran ser partes de un mismo tiempo. En conclusión, o bien cada parte del tiempo depende de las otras dos, en cuyo caso es no-existente en sentido esencial, o bien es independiente de ellas, con lo que tampoco sería existente al no ser posible la temporalidad.³⁸³

Además, acudiendo a otro de los típicos dilemas destructivos de Nagarjuna, si el tiempo existiera inherente o entitativamente, sería él mismo o bien cambiante y mutable o bien estacionario y estático. Sería incoherente decir lo primero, pues se haría de nuevo necesario postular un supertiempos en el que ocurriera su cambio, dado que todo cambio se da en el tiempo. Tampoco sería coherente afirmar lo segundo, ya que sus tres partes tendrían que coexistir entonces en términos estrictos. El empeño de concebir una existencia inherente del tiempo, por tanto, se ve abocado al fracaso. No se puede tampoco suponer que el tiempo existe como un ente que depende de otro ente que le sirve de fundamento, habida cuenta de que existir en general es existir en el tiempo y que ninguno de los entes que existen en el tiempo existen inherentemente. Ningún ente que exista en el tiempo puede valer como base ontológica de un tiempo con existencia inherente. Ahora bien, sin entes relacionados temporalmente no puede haber tiempo. El tiempo es justo esa relación temporal entre los entes, una de las diferentes series de relaciones que se dan entre los fenómenos empíricos. Desaparecidos los fenómenos y sus relaciones, desaparece también el tiempo. La ausencia de existencia inherente de los fenómenos implica necesariamente la no existencia inherente del tiempo.³⁸⁴

³⁸³ Cfr. MMK 255-256.

³⁸⁴ Cfr. MMK 257.

Además, la pregunta por los límites temporales del mundo no puede ser tampoco una pregunta por lo que pueda haber más allá del mundo. Para Nagarjuna, ésa sería una pregunta sin sentido. Si se supone que el mundo es limitado, eso no puede querer decir que hay algo más allá de él, sino que no se ha llegado al final del mundo. Y si se supone que el mundo es ilimitado, eso no significa exactamente que no hay nada más allá de él, sino que todo lo que hay en el mundo está de hecho en el mundo. La cuestión de si el mundo posee unos límites temporales presupone injustificadamente que se trata de un ente particular que o bien existe eternamente o bien desaparece de la existencia. Pero el mundo es más bien una serie de acontecimientos momentáneos distintos, en la que cada evento existe puntualmente mientras que la serie continúa. No hay en él ningún ente que persista ni por el que se pueda decir que sea eterno o perecedero.³⁸⁵ El mundo sería finito si se acabara su estado actual y no surgiera nada más. Mientras eso no se dé, no hay ninguna base para postular su fin. La cooriginación dependiente testimonia más bien contra la postulación de un final del mundo en el tiempo. Por su parte, el mundo sería infinito si su estado actual se volviera permanente, pero, teniendo en cuenta la naturaleza del aparecer dependiente, ésa no es una posibilidad probable.³⁸⁶

En suma, según Nagarjuna, los fenómenos del mundo y el mundo mismo están vacíos, aparecen dependientemente y son convencionales. Su misma vacuidad aparece dependientemente y está también vacía. No hay ningún candidato verdadero para la permanencia ni tampoco para la impermanencia última. Sólo existe una cadena viva de acontecimientos condicionados e interdependientes que poseen carácter convencional, esto es, la cooriginación dependiente, que, entendida propiamente en su vacuidad última, coincide con el nirvana. Y en esto consiste el Dharma.

5.2.2.3. El Dharma del budismo zen

Damos ahora un salto en el tiempo y en el espacio y completamos las exposiciones anteriores sobre el Dharma como acontecer con una panorámica de cómo se entiende en el budismo zen. Partimos, según anunciamos, de Bodhidharma, continuamos con sus sucesores chinos y cerramos este tramo de nuestro camino con la noción de tiempo-ser en Dogen.

5.2.2.3.1. La mente original en Bodhidharma

Para Bodhidharma, todos los seres vivos comparten la misma “naturaleza verdadera”. Pero la verdadera naturaleza común a todos ellos no se aprecia a primera vista, porque está envuelta y oculta por las esferas de la sensación y del pensamiento ilusorio. Esta naturaleza verdadera de todo lo que aparece en el mundo posee un carácter básicamente mental.³⁸⁷ La misma enseñanza o transmisión del Dharma y la propia iluminación son acontecimientos propiciados “de mente a mente”. Son penetraciones de la mente universal en la mente del hombre. Antes de Bodhidharma, de hecho, ya se decía en la sutra *Avatamsaka*: “Los tres reinos son una mente”; después de él, Huineng, sexto patriarca del zen, dirá: “La mente es el reino y la naturaleza el

³⁸⁵ “Como el continuo de los agregados / es como la llama de una lámpara, / se sigue que ni (la) finitud (del mundo) / ni su infinitud tienen sentido” (MMK 82).

³⁸⁶ Cfr. MMK 350-351.

³⁸⁷ “Todo lo que aparece en los tres reinos proviene de la mente” (EZ 31).

señor”.³⁸⁸ Esta mente, además, “siempre está presente”. Es el “cuerpo verdadero o real”, que nunca ha cambiado durante los eones del devenir cósmico y que ni aparece ni desaparece como tal.³⁸⁹

La mente verdadera, que es la naturaleza original de todas las cosas, es informe y elusiva, actuando con total suavidad pero con resultados ciertos. Sólo se esfuerza por “no realizar” (el *wu-wei* taoísta), pero es también aquello que lo sostiene todo con su movimiento imparabile. Es el “espacio” de todo aparecer y de la trascendencia hacia el nirvana.³⁹⁰ Se trata, por tanto, de una “mente sutil” invisible y distinta de la “mente sensual” ordinaria. Bodhidharma la llama también “naturaleza del Dharma” o “liberación”. Como tal, recibe diferentes apelativos.³⁹¹ Es, por ejemplo, “irrefrenable”, sin que haya nada que pueda oponérsele; “incomprensible”, porque está más allá de todo conocimiento óntico; “incontenible”, porque todo lo desborda; “sagrada”, porque es la realidad máxima; e “inmortal”, porque trasciende la vida y la muerte.³⁹² Su capacidad es ilimitada y sus manifestaciones inagotables. Todo cuanto existe y cuanto experimentamos es manifestación de esa mente única, que está más allá del lenguaje porque trasciende el pensamiento representativo.³⁹³

Esta mente verdadera y única es la naturaleza original y auténtica del hombre.³⁹⁴ Es la mente iluminada, la mente que comprendió Buda y que comparten todos los budas.³⁹⁵ Por eso se la llama “mente de Buda”. Los budas son budas porque han llegado a recuperarla. La budeidad es, por tanto, la posibilidad más propia del hombre. No se trata aquí ya del ideal del hinayana, donde el *arhat* se concentraba en sí mismo para buscar su salvación individual “encogiéndose la mente en la nada”, sino del modelo mahayana del bodhisattva, que vincula su propia emancipación a la de los demás seres “expandiendo la mente hasta el infinito”, porque comprende que todos poseen la misma naturaleza búdica original.

La mente universal originaria es también el “Camino” (*Tao*). Bodhidharma emplea indistintamente el término chino *Tao* para traducir los términos sánscritos *Dharma* (ley cósmica) y *bodhi* (iluminación). Así, la mente es el camino del Dharma y el camino de la iluminación. La budeidad iluminada sólo se alcanza en el seno de la mente original, de la naturaleza verdadera. De este modo, mente, camino y budeidad se vuelven equivalentes y hasta se identifican con el mismo zen: “... (La) naturaleza es la mente. Y la mente es buda. Y buda es el Camino. Y el Camino es zen”.³⁹⁶ El zen no

³⁸⁸ Citado en *íd.*, nota.

³⁸⁹ “(La mente) nunca vivió ni murió, ni apareció o desapareció, ni aumentó o disminuyó. No es pura ni impura, buena o mala, pasada o futura. No es verdadera ni falsa. No es masculina ni femenina” (EZ 39).

³⁹⁰ “Se esfuerza por no realizar y no sufre *karma*. No tiene fuerza ni forma. Es como el espacio, no puedes poseerlo y tampoco perderlo. Sus movimientos no pueden ser detenidos por las montañas, ríos o paredes de roca. Su poder imparabile penetra la montaña de los cinco skandhas y cruza el río del samsara” (EZ 39-40).

³⁹¹ “Sus nombres varían, pero no su esencia” (EZ 41).

³⁹² Cfr. EZ 40-41.

³⁹³ “Allí donde no llega el lenguaje, ésa es tu mente” (EZ 41).

³⁹⁴ “Nuestra propia naturaleza es la mente. Y la mente es nuestra propia naturaleza” (EZ 42).

³⁹⁵ “Esta naturaleza es la misma que la mente de todos los budas. Los budas del pasado y del futuro sólo han transmitido esta mente. No hay buda más allá de esta mente” (*íd.*).

³⁹⁶ Cfr. EZ 44.

consiste sino en contemplar esa naturaleza verdadera, que es el Camino. Éste es, según Bodhidharma, “sublime”, lo más “perfecto”, aunque inefable, amorfo y “sutil”.³⁹⁷

El carácter mental de la budeidad o la copertenencia entre mente y buda cobra en Bodhidharma interesantes matices.³⁹⁸ Igual que se da una doble modalidad en la mente, la de la “mente ordinaria” y la “mente original”, la existencia posee dos modalidades paralelas, la primera samsárica y la segunda nirvánica: “mortalidad” y “budeidad”. Hay que abandonar la mente ordinaria y sus apariencias para alcanzar la percepción real de la mente verdadera. La mente ordinaria, ligada al samsara, es propia de la existencia mortal, mientras que la mente esencial pertenece propiamente al estado de budeidad del nirvana. Ahora bien, ambos planos están entrecruzados. De un lado, la budeidad proviene de la mente (original).³⁹⁹ Lograr la budeidad, empero, significa precisamente renunciar a la mente (ordinaria).⁴⁰⁰ De otro, mortalidad y budeidad están unidas, no van separadas. La mortalidad se debe a los “tres venenos” de la ignorancia, el odio y la codicia de la mente ordinaria, y la budeidad a las “tres liberaciones” correspondientes del no-yo, la no-forma y el no-deseo acaecidas con el retorno a la mente original.⁴⁰¹ No puede haber, por tanto, budeidad sin mortalidad.⁴⁰² Una y otra, además, comparten la misma naturaleza.⁴⁰³ En el fondo, la diferencia entre ambas es una diferencia ilusoria, como en general son ilusorias todas las diferencias.⁴⁰⁴ La mortalidad es la fuente de la budeidad y la budeidad está dirigida a la mortalidad.⁴⁰⁵ En este ciclo que va del samsara mortal afligido al nirvana búdico liberado para retornar de la budeidad nirvánica a la mortalidad del samsara se juega, pues, el camino de la iluminación.

Fiel al espíritu de las PP, Bodhidharma retoma el tema de la trascendencia con la imagen de las “dos orillas”. La orilla de la existencia caída es la ignorancia, y la conciencia verdadera está en la otra orilla, donde reina el vacío. En la trascendencia perfecta, añade, desaparece incluso la frontera entre las dos orillas. La conciencia del vacío disuelve las apariencias e ingresa en un ámbito que está allende el conocimiento y

³⁹⁷ “El verdadero Camino es sublime. No puede expresarse mediante el lenguaje. ... El Camino es básicamente perfecto. No requiere perfeccionamiento. El Camino no tiene forma ni sonido. Es sutil y difícil de percibir” (EZ 44-45).

³⁹⁸ “Sin la mente no hay buda. Sin buda no hay mente. De igual manera, sin el agua no hay hielo, y sin el hielo no hay agua” (EZ 66).

³⁹⁹ “La mente es el origen del buda. Pero aunque el buda provenga de la mente, la mente no proviene del buda, al igual que un pez proviene del agua, pero el agua no proviene del pez. Y cualquiera que vea un pez ve el agua antes que el pez. Y cualquiera que quiera ver un buda verá la mente antes que al buda” (íd.).

⁴⁰⁰ “Una vez que has visto el pez te olvidas del agua, y una vez que hayas visto al buda te olvidarás de la mente. Si no te olvidas de la mente, la mente te confundirá, al igual que te confundirá el agua si no te olvidas de ella (para ver el pez)” (íd.).

⁴⁰¹ “... Son como el agua y el hielo. Estar afligido por los tres venenos es la mortalidad. Estar purificado por las tres liberaciones es la budeidad” (íd.).

⁴⁰² “Elimina el hielo y no habrá agua. Si te deshaces de la mortalidad no habrá budeidad” (íd.).

⁴⁰³ “... La naturaleza del hielo es la naturaleza del agua y la naturaleza del agua es la naturaleza del hielo. Y la naturaleza de la mortalidad es la naturaleza de la budeidad” (EZ 66-67).

⁴⁰⁴ “Es sólo a causa de la ilusión sobre las diferencias por lo que tenemos las palabras ‘mortalidad’ y ‘budeidad’” (EZ 67).

⁴⁰⁵ “Los mortales liberan budas y los budas liberan mortales. ... Eso ... significa imparcialidad. ... Los mortales liberan budas porque la aflicción crea conocimiento y los budas liberan mortales porque el conocimiento niega la aflicción” (íd.).

la ignorancia.⁴⁰⁶ Eso se debe a que la verdadera trascendencia incluye y abre la talidad. Mientras que el hombre vulgar vive inmerso en la prisión de la existencia caída y el arhat o asceta hinayana se afana por cortar sus propias cadenas, el buda iluminado se ha liberado tanto de esa inmersión como de esa lucha. Sólo le acecha la tentación de instalarse en el olvido del mundo y recluirse en sí. Con la iluminación perfecta, sin embargo, es capaz de liberarse del mundo sin negarlo.⁴⁰⁷

Existe una conexión, de acuerdo con Bodhidharma, entre la mente y la budificación del mundo. La mente pura, la conciencia iluminada que es reflejo de la mente original, purifica también la esencia del mundo.⁴⁰⁸ Así se instaure la paz y la felicidad en él.⁴⁰⁹ Por la mente se accede al nirvana, pero también por ella se renace en la rueda del samsara. Todo, por tanto, acontece en la mente y pasa por ella: “La mente es la puerta de todos los mundos y ... el vado hacia la otra orilla” (EZ 92). Existen numerosas “puertas hacia la verdad”,⁴¹⁰ pero, en realidad, todas ellas son accesos diferentes de esa puerta única, “escondida” y misteriosa que es la mente original.⁴¹¹

5.2.2.3.2. Contribuciones de los maestros zen chinos

Hasta aquí lo aportado por Bodhidharma en sus escritos. Los maestros chinos posteriores complementan esta visión con diferentes añadidos. Así, Mazu distingue entre la ilusión y la iluminación en base a la apropiación de la mente original o esencial, a la que también hace coincidir con nuestra verdadera naturaleza.⁴¹² En el zen, como en todo el mahayana, ésta es esencialmente vacía. La vacuidad también afecta a los fenómenos, que “carecen de origen”. El hombre siempre está ya ahí en el Camino (o la Vía) de la liberación, ineludiblemente emplazado a la iluminación.⁴¹³ No es necesario ningún recurso especial, sino que sencillamente hay que “ponerse a caminar”.

Para Fayán, el Camino es ilimitado y todo lo abarca, recogiendo en sí todas las verdades y todos los puntos de vista.⁴¹⁴ Yangshan resalta la función del hombre en el acontecimiento de la originación interdependiente y su conexión íntima con el lenguaje.⁴¹⁵ Comprender el camino, como explica Fenyang, significa entender el vacío último, intelección que instantáneamente pone al hombre en “comunidad” con todo lo que existe y con la fuente misma de la existencia.⁴¹⁶

⁴⁰⁶ “Una vez que sabes que tu mente es vacío y no ves apariencias, estás más allá de la ignorancia y el conocimiento. Y una vez que estás más allá de la ignorancia y el conocimiento, no existe la otra orilla” (EZ 68).

⁴⁰⁷ “El *tathagata* no está en esta orilla ni en la otra. Y tampoco está en mitad de la corriente. Los arhats están en mitad de la corriente y los mortales en esta orilla. En la otra orilla está la budeidad” (id.).

⁴⁰⁸ “Si tu mente es pura, todas las tierras búdicas son puras. ... Si (las) mentes son impuras, los seres son impuros” (EZ 80).

⁴⁰⁹ “La eterna bienaventuranza del nirvana proviene de la mente tranquila” (EZ 92).

⁴¹⁰ “Muchas sendas conducen al Camino” (EZ 27).

⁴¹¹ “... La verdadera puerta está escondida y no puede ser revelada. Sólo (se roza) contemplando la mente” (EZ 93).

⁴¹² “La ilusión consiste en ignorar nuestra mente esencial. La iluminación, por el contrario, supone comprender nuestra verdadera naturaleza” (EZ 104).

⁴¹³ “Siempre has estado en la Vía y también lo estás ahora. Por consiguiente, no debes preocuparte por ella ni sentarte a meditar” (id.).

⁴¹⁴ “La Vía carece de márgenes y ... el agua de todos los ríos de la verdad tiene el mismo sabor” (EZ 119).

⁴¹⁵ “Sólo existe la interdependencia si alguien la nombra. Si no hay nadie para nombrarla, la interdependencia no existe” (EZ 115).

⁴¹⁶ “Cuando realices la vacuidad universal, ... te hallarás en comunión perfecta con lo que está más allá del mundo y abrazarás los reinos más profundos de la existencia” (EZ 125).

Huanglong expresa la vacuidad del “cuerpo universal de la realidad” subrayando el carácter elusivo de su esencia.⁴¹⁷ El Camino, además, coincide y se abre con la renuncia a la conceptualización. Con la trascendencia perfecta no hay que negar el mundo.⁴¹⁸ Más allá de la oposición entre lo profano y lo sagrado, entre ciencia y religión, el Camino (el “Ser”) se revela por sí mismo en su talidad pretérita.⁴¹⁹ Es la misma idea que apunta Wuzu cuando habla del carácter indescriptible del Camino, en el que todos los contrarios quedan trascendidos.⁴²⁰

Por su parte, Yuanwu hace ver que la meta del zen consiste en “volver al origen”, en alcanzar la mente originaria esencial en su completitud y perfección.⁴²¹ Esta mente es asimismo “luminosa y serena”, fluyendo espontáneamente en el tiempo desde sus inicios con independencia de los fenómenos.⁴²² Es en sí misma una mente trascendente y serenadora.⁴²³ En la senda de la mente original, que es el Camino, se pierde todo apoyo óptico y desaparece la conciencia egocéntrica, pero no la unidad de Tao y hombre. La mente original está más allá de la mente humana ordinaria, en la “esfera de lo absoluto”.⁴²⁴ La experiencia trascendente de unidad radical con ella, fruto de la iluminación, por lo demás, transforma la existencia entera del hombre, que se ve creativamente involucrada y reconocida en la actividad generadora que es propia del Tao.⁴²⁵ La iluminación es aquel acontecimiento singular por el que se llega al Camino trascendente.⁴²⁶ Según Yuanwu, además, el Camino tiene una “esencia” y una “actividad”. Su esencia se caracteriza por ser apertura y completitud, y su actividad consiste en la expansión y contracción de esa apertura plena.⁴²⁷ La acción esenciadora del Tao “infinito” consiste en una “fortaleza vacía y diáfana”, no sujeta a palabras ni pensamientos, que brota de la “fuente primordial” y se despliega como “inasible sabiduría innata”.⁴²⁸ De ella proceden todos los fenómenos, por encima de toda convención.

⁴¹⁷ “El cuerpo universal de la realidad es tan sutil que no podrás oírlo por más que escuches y no conseguirás verlo por más que te esfuerces” (EZ 131).

⁴¹⁸ “Cuando renuncies a la especulación no habrá mundo que trascender ni Vía que alcanzar” (EZ 132).

⁴¹⁹ “Cuando trasciendas los sentimientos sagrados y profanos, el Ser se revelará tal cual es, real y eterno” (EZ 133).

⁴²⁰ “En el mundo hay algo que no pertenece a la esfera de lo sagrado ni de lo profano, algo que está más allá del reino de lo verdadero y lo falso” (EZ 139).

⁴²¹ “El único objetivo (del zen) ... es el de clarificar la mente ... para ... alcanzar su origen. La mente esencial es perfecta y completa” (EZ 143).

⁴²² “La luz y la serenidad ... fluyen de continuo desde el principio de los tiempos. La mente verdadera, pura, espontánea e inefable, no depende de los objetos de los sentidos ni participa del séquito de los diez mil fenómenos” (id.).

⁴²³ “Cuando descubras el fundamento de la mente, ... lo trascenderás todo y alcanzarás el dominio de la paz y la tranquilidad verdaderas” (EZ 146).

⁴²⁴ “Cuando alcanzas la esfera de lo absoluto, no existe nada a lo que aferrarte. ... El Tao no es consciente de su unión con la humanidad. Cuando el hombre va más allá de su mente, se une al Tao” (EZ 148).

⁴²⁵ “... Cuando cese el discurrir de la mente compulsiva, ... alcanzarás la otra orilla. Entonces el zen se manifestará por doquier en todo su esplendor y, mires donde mires, no verás más que los signos de su gran actividad” (EZ 149).

⁴²⁶ “La iluminación es lo que nos permite alcanzar la Vía, ... pasar directamente de la esclavitud ... a la experiencia trascendental” (EZ 151).

⁴²⁷ “Completa, tranquila, abierta, silenciosa, así es la esencia de la Vía. Expandir, contraer, matar, dar la vida, ésa es su actividad sutil” (EZ 153).

⁴²⁸ Cfr. EZ 160.

Foyan traza una equivalencia entre la mente original y la mente de Buda. La mente de Buda, como esencia íntima del Camino o Tao, actúa con la propia actividad del Tao, se manifiesta con los fenómenos del universo y se expresa con los sonidos del mundo.⁴²⁹ No obstante, se requiere una finísima percepción para reconocerla.⁴³⁰ Además, el Camino es manifestación permanente e inagotable, por encima de los procesos de la razón.⁴³¹ Fuera de toda medida, es extremadamente poderoso y el culmen de la existencia, sin que nada pueda ponerle límites, salvo la caída del hombre.⁴³²

Dahui distingue entre la “esencia” y la “función” “naturales”, es decir, no caídas, de la mente originaria. La primera, vale decir, su esenciarse, es origen de la mente humana auténtica, y la segunda, esto es, su operatividad, consiste en una insólita flexibilidad que a todo se amolda y todo lo penetra.⁴³³ En esta mente natural se superan todas las diferencias, incluidas las tres dimensiones de la temporalidad, que nacen de ella y comparten su vacuidad, pero esto es algo que sólo se comprende cuando se renuncia a la temporalidad caída y a la dependencia de las cosas.⁴³⁴ Ello se explica porque, como indica Hongzhi, esa mente verdadera es completamente independiente de los entes y de nuestra racionalización de los mismos.⁴³⁵ Todo esto se traduce en un retorno al origen, que va más lejos del simple logro de la budeidad. Ese origen, el Tao, es “el reino de la verdadera paz”, “el dominio de la pureza” y “el sendero que conduce más allá de los budas”. Abarca “el centro y los extremos”, alcanza “lo más profundo y lo más elevado”, hace desaparecer “las aristas y los ángulos”, se contrae y expande libremente, otorgando vida y muerte.⁴³⁶ Su “luz primordial” revela lo infinito, que escapa a toda subjetividad.⁴³⁷ Como apostilla Ying-an, es “el misterio ... de todas las maravillas”.⁴³⁸ Su contemplación, que es lo más difícil justamente por su extremada sencillez, exige dar un “paso atrás” para salir de uno mismo.⁴³⁹ Mi-an aclara en este punto que, merced a ese paso-atrás, la comprensión del Tao redonda en la reposición sin rupturas de la visión integral del universo, saliendo de la absorción en el presente, comúnmente arrojada en las diferencias entre las cosas, para exponerse a los orígenes y abrir así la temporalidad auténtica. Ése es el “camino directo” del zen.⁴⁴⁰ Una vez reconstituido el punto de vista de la globalidad, además, todo se torna en novedosa

⁴²⁹ “La acción es la actividad de Buda. ... Los fenómenos son las enseñanzas de Buda. Los sonidos son las palabras de Buda” (EZ 170).

⁴³⁰ “(No) todos los sonidos reflejan la voz de la iluminación (ni) todas las formas evidencian la imagen de la iluminación” (id.).

⁴³¹ “La Vía se manifiesta de continuo al margen de toda explicación y demostración” (EZ 179).

⁴³² “El poder del Camino es inmenso. Para quienes han llegado, todo se convierte en Camino. El único límite a este poder es la incesante enfermedad de la falsa conciencia” (EZ 181).

⁴³³ “La “esencia” de la mente es el origen claro, puro y limpio de tu propia mente. Su “función” es la extraordinaria capacidad de cambio y adaptación que le permite adentrarse en la pureza y en la corrupción sin sentirse afectada ni identificada con (ellas)” (EZ 186).

⁴³⁴ “... Estrictamente hablando, en el zen no existen las diferencias. ... Sólo es posible comprender que el pasado, el presente y el futuro están vacíos cuando la mente deja de aferrarse a los objetos del pasado, no anhela los objetos del futuro y no mora en los objetos del presente” (EZ 192).

⁴³⁵ “La mente original es independiente de los objetos, la realidad está más allá de toda explicación” (EZ 193).

⁴³⁶ Cfr. EZ 195.

⁴³⁷ “... La iluminación auténtica refleja el infinito trascendiendo cualquier opinión subjetiva sobre lo que es y lo que no es” (EZ 198).

⁴³⁸ Cfr. EZ 203.

⁴³⁹ “Es muy sencillo contemplar la mente sutil del zen. Basta con dar un paso atrás y permanecer en ese estado” (EZ 210).

⁴⁴⁰ “El camino directo del zen consiste en abandonar el presente y experimentar directamente el estado anterior al nacimiento, el estado anterior a la fragmentación de la totalidad” (EZ 213).

oportunidad para esa reapropiación y ya no hay antagonismo entre budeidad y mundo.⁴⁴¹

Xiatang habla de la “luz infinita” del Dharma o la mente de Buda, de la que la naturaleza entera es un cántico de alabanza.⁴⁴² Explica que el mismo término “Buda” (*Buddha*) es un “término provisional” o convencional que trata de expresar lo inaprehensible y lo ilimitado del Camino.⁴⁴³ Buda es entonces lo omnipresente y omniabarcante.⁴⁴⁴ De la mente de Buda, como Camino y Dharma, proceden todas las formas de conciencia y sus variaciones, sobre las que ella siempre predomina. Es algo que, estando presente en todo, la razón instrumental del hombre no puede usar.⁴⁴⁵ Buda, en fin, es la mente trascendente de la sabiduría perfecta (la “espada de diamante”), donde reposa serena la verdad.⁴⁴⁶

Con Yuansou, por otro lado, la mente trascendente de Buda se muestra al alcance del hombre. El zen de Yuansou es una llamada a la fusión instantánea con ella. Con la iluminación, se disuelven las diferencias conceptuales, consecuencia de su olvido. Se trata de volver, pues, al instante del “estado anterior a la diferenciación” para “penetrar en la totalidad del universo”.⁴⁴⁷ Esta honda apertura mental que todo lo recoge recibe el nombre de “meditación suprema” y, como tal apertura, es la “joya” y la “puerta” en la que se tocan e interpenetran los planos de lo mundano y lo supramundano.⁴⁴⁸ Su contenido es la verdad última imperecedera, de la que el universo entero es su reflejo.⁴⁴⁹ Esta “verdad final” es la talidad, a la que Yuansou llama “Eso”, calificándola de “indestructible”. La talidad no se aprende en las escrituras ni mediante la práctica ascética, sino con esa apertura que conlleva la meditación suprema del instante.⁴⁵⁰ Su naturaleza oculta la ilustra con la imagen del pez que chapotea sin esfuerzo en el arroyo, eludiendo siempre a quien intenta apresarlos.⁴⁵¹ Es la fuente de toda significatividad y nominación, sin reducirse a ninguna de ellas, sobre las que impera en su señorío.⁴⁵² Es,

⁴⁴¹ “Cualquier fenómeno se convierte en una puerta abierta hacia la liberación. ... El budismo y el mundo devienen una misma cosa” (íd.).

⁴⁴² “Los ríos, lagos, pájaros, árboles y bosques invocan a Buda, al Dharma y a la comunidad (de los iluminados)” (EZ 215).

⁴⁴³ “*Buddha* ... designa lo que no puede verse por más que lo miremos, lo que no puede oírse por más que lo escuchemos, lo que no tiene principio ni fin por más que lo busquemos” (íd.).

⁴⁴⁴ “... Engloba la forma y el sonido, abarca el cielo y la tierra, penetra lo más alto y lo más bajo. No se trata de un fenómeno externo y, por lo tanto, no existe perspectiva, persona ni pensamiento aparte de él, y se halla presente en todo lugar y en cada cosa”.

⁴⁴⁵ “*Buddha* es la fuente original de la conciencia, siempre omnipresente e inmutable. ... Sin embargo, tú no puedes utilizar ... lo que está siempre presente” (íd.).

⁴⁴⁶ “No es mente, no es Buda, no es nada. ¿De qué se trata? ... Es la espada de diamante que corta todas las obsesiones” (EZ 216).

⁴⁴⁷ “Los auténticos adeptos abren ... su mente con un simple vistazo al estado anterior a toda diferenciación, al estado previo a toda concepción. En ese mismo momento penetran en la totalidad del universo y no existe la menor diferencia entre ellos, Buda y los antiguos patriarcas” (EZ 217).

⁴⁴⁸ “... La meditación suprema (es) la joya que refleja todos los colores, el tesoro inagotable, la puerta de acceso, ... la espada de diamante, ... el resplandor. Existen numerosos términos para referirse a este estado en el que no hay mundano ni supramundano que pueda suponer una oposición” (íd.).

⁴⁴⁹ “Las montañas, los ríos, la tierra, las plantas, los árboles y los bosques irradian continuamente, tanto de día como de noche, una luz hermosa y sutil, un sonido dulce y melodioso que expresa y evidencia por doquier la insuperable verdad final” (EZ 218).

⁴⁵⁰ “`Eso` no se aprende en las escrituras. ... Ninguna práctica común nos permitirá alcanzar `Eso`. ... Es un estado indestructible y carente de forma” (íd.).

⁴⁵¹ “Cuando lo buscas en el este, se esconde en el oeste, y si lo buscas en el sur, se va al norte” (EZ 219).

⁴⁵² “Puede nombrar todas las cosas pero nadie puede darle nombre. En todo tiempo y lugar es el señor de las diez mil formas y el maestro de los diez mil fenómenos” (íd.).

de nuevo, la realidad viva anterior a todas las diferenciaciones y a toda cosificación, a la cual se accede por el vasto camino de la trascendencia completa o perfecta (*paramita*),⁴⁵³ ajeno a “la ceguera de aquellos maestros que cosifican a Buda, el Tao, los misterios (y) las maravillas”.⁴⁵⁴ La talidad, como esencia de la mente y su apertura, “no mora en nada”. Es vacía e indefinible, sin que necesite de nada ni se deje poseer por nada.⁴⁵⁵

Finalmente, en el *Sin-sin-ming* (SSM), Seng-tsan profundiza en la extrema simplicidad y amplitud del zen y del Camino, de la mente original y de la naturaleza verdadera. El Camino (la “gran Vía”) es “perfectamente simple”. Sólo parece difícil por la abigarrada complejidad de nuestra mente, enredada en pensamientos y apegos contradictorios, cuando en verdad consiste en una visión lúcida y no dual de la realidad tal cual es.⁴⁵⁶ Nada es fácil ni difícil en su sencilla vastedad.⁴⁵⁷ Como el cielo sin nubes o como el espacio, que son vacíos, infinitos, sin límites, homogéneos y autógenos, sin ser provocados ni causados por nada, así es el Camino. Pero su perfección incólume lo incluye todo sin carencia alguna.⁴⁵⁸ Este “algo que no es algo”, realidad genuina pero no óptica, escapa a la causalidad, porque existe por sí mismo sin que nada pueda producirlo. Es la paz y el silencio anteriores a toda manifestación, de los que las manifestaciones fenoménicas son sus expresiones. Es, así, la “no-dualidad” originaria.

La no-dualidad como esencia del Camino está perfectamente conciliada con el mundo múltiple porque lo abarca todo sin excluir nada. Seng-tsan la llama “el Uno”, del que hablan tanto el vedanta indio como el taoísmo y el propio zen.⁴⁵⁹ Como de un mismo océano forman parte las olas incontables, el Uno no se opone a lo múltiple, sino que lo incluye y lo propicia. En sentido estricto, sin embargo, lo múltiple no existe. No es sino la “danza”, la manifestación de la creatividad y originalidad del Uno. El Uno es lo múltiple y lo múltiple es Uno. Es decir, no caben las perspectivas duales. Es absurdo oponer entre sí el océano y su infinidad de olas diferentes, la quietud del primero y el movimiento de las segundas, la permanencia de aquél y la fugacidad de éstas: el océano es y permanece en las olas y las olas son y permanecen en el océano. El Uno, siguiendo la analogía, es la unidad de océano y olas (de quietud y movimiento).⁴⁶⁰

Este Uno es la realidad suprema, la plenitud o “lo pleno” (*purnam*), que en sí es también “lo no-nacido, no-hecho, no-llegado a ser, no-compuesto”.⁴⁶¹ Es la esencia, la profundidad, el centro, por encima (o por debajo) de la apariencia, la superficie, la periferia. Es el principio, la fuente y raíz de cada manifestación interna o externa, de

⁴⁵³ “El ‘sendero que conduce más allá’ es diez veces más grande que el universo. No puede ser alcanzado con la mente ni sin ella. ... (Es) el camino que trasciende las alturas y las profundidades” (EZ 219).

⁴⁵⁴ Cfr. *id.*

⁴⁵⁵ “La esencia de la mente que no mora en nada ... no pertenece a nada ni a nadie, no es sagrada ni profana. Esa esencia no puede ser definida como Buda, zen, Tao, misterio, maravilla, ni cosa alguna” (EZ 222).

⁴⁵⁶ “La gran Vía no tiene nada de difícil. ... Libérate del odio y del amor: la Vía aparecerá entonces en toda su claridad” (SSM 22).

⁴⁵⁷ “La esencia de la gran Vía es vasta; en ella nada es fácil, nada es difícil” (SSM 86).

⁴⁵⁸ “Tan perfecta como el vasto espacio, nada le falta a la Vía, nada queda fuera de ella” (SSM 34).

⁴⁵⁹ Cfr. Kimpel, Ben: *A Philosophy of Zen Buddhism* (Student Outlines Comp., Boston, 1966); pp. 74-81.

⁴⁶⁰ “Si no se comprende la unidad de la Vía, el movimiento y la quietud conducen al fracaso” (SSM 46).

⁴⁶¹ Cfr. SSM 48.

donde nace todo sentido.⁴⁶² En cuanto que esencia última o “esencia de la esencia”, en él se tocan el Sí-mismo (*Atman*) del vedanta y la “naturaleza de Buda” del mahayana. Lo verdaderamente real es, así pues, “lo no-manifestado” que hay detrás de todo lo manifestado, pero nunca sin ello. Esta realidad única y en sí oculta se muestra en la forma de apariencias o, mejor, de apariciones múltiples que son la puerta hacia la misma. Así, la “realidad última” es neutra, como suprema no-contradicción y reconciliación auténtica de lo positivo y lo negativo, mientras que la “realidad relativa” es su expresión múltiple y mutable. El mundo parece sujeto a transformaciones porque, habiendo perdido el acceso a la “profundidad inmutable”, sólo vemos la superficie del devenir, cuando “en la esencia nada se mueve ni está quieto”.⁴⁶³ No es que la superficie cambiante sea falsa, sino que es imposible sin el fondo inalterable. Desde la perspectiva última, nada se mueve; desde el punto de vista relativo, nada está quieto. De igual modo, existe el cambio y, por eso, hay también tiempo. Si todo cambio se detuviese, cesaría el tiempo en la pura eternidad. Pero, igual que danza y danzante son una misma cosa, el tiempo es en verdad la eternidad y la eternidad es el tiempo.⁴⁶⁴

El Uno es, asimismo, “lo vacío” (*sunyam*), en cuya no-dualidad todos los extremos se funden más allá de la esquizoidia de sujeto y objeto. Según Seng-tsan, en el vacío de lo no-manifestado todas las posibilidades de lo manifestado se contienen en estado latente.⁴⁶⁵ Así, esta unidad vacía consiste al mismo tiempo en reservada contención y en explosión manifestativa, hasta el punto de que cada detalle de lo manifestado, que se halla siempre ligado a la manifestación total, encierra de algún modo la totalidad de lo en ella contenido.⁴⁶⁶ A nivel último, pues, todo es neutro. En sí mismo, cuanto existe en el mundo manifestado es perfectamente lo que estaba destinado a ser, así y no de otro modo. Simplemente “es”, como pura talidad por encima de cualquier calificación humana.⁴⁶⁷

Además, el Uno y su talidad están, en el más puro espíritu de la doctrina PP, “más allá, más allá, siempre más allá” de la mente humana. El intelecto ordinario (*citta*) e incluso la inteligencia objetiva (*buddhi*) no contaminada por emociones y proyecciones subjetivas deben ser superados para alcanzar la Gran Vía del Uno, a la que simplemente hay que “dejar estar” a fin de que “las cosas (sigan) su propia naturaleza”.⁴⁶⁸ En efecto, ni siquiera la inteligencia lúcida, la conciencia o mente objetiva, es capaz por sí misma de sondear la inmensidad de lo absoluto, que siempre está allende las categorías del espíritu.⁴⁶⁹ A lo infinito sólo se puede acceder, si acaso, con el descubrimiento de que es justo aquello que constituye nuestra esencia última. De cualquier modo, todas estas discriminaciones acerca de la talidad del Uno pertenecen todavía a la lógica dualista, porque el puro “ser” de la talidad se encuentra libre de todo pensamiento, siendo como es la perfecta evidencia, la patencia de la suma simplicidad.

⁴⁶² “Regresa a la raíz (y) obtendrás el sentido; corre tras las apariencias y te alejarás del principio” (SSM 54).

⁴⁶³ Cfr. SSM 88.

⁴⁶⁴ Cfr. SSM 62.

⁴⁶⁵ “En este vacío único, los dos se identifican; cada uno contiene las diez mil cosas” (SSM 80).

⁴⁶⁶ “Cada grano de polvo es a la vez único e infinito” (SSM 82).

⁴⁶⁷ “La manifestación ... es ‘así’. ... No es posible rehacerla de otra forma” (SSM 82-83).

⁴⁶⁸ Cfr. SSM 90.

⁴⁶⁹ “Lo absoluto no es un lugar mensurable por el pensamiento, el conocimiento no puede sondearlo” (SSM 130).

En sintonía con la posición mahayana, Seng-tsan afirma así la no distinción de lo relativo y lo absoluto en el plano último. La realidad suprema no está presente unas veces y ausente otras, sino siempre presente y, a la vez, siempre ausente.⁴⁷⁰ La enorme pluralidad de entes del universo son un “único océano” en el que una sola energía se expresa según formas infinitamente diferentes.⁴⁷¹ Dicho con lenguaje vedanta, “todo es el Sí-mismo y el Sí-mismo solamente”.⁴⁷² Esta identidad de todos los entes entre sí en el seno del Uno es un “misterio” que trasciende el ámbito de lo condicionado o la esfera samsárica de la causalidad.⁴⁷³ En este sentido de misterio, el olvido de la Gran Vía se resuelve y supera mediante el olvido de la condicionalidad fenoménica. Al otro lado del tiempo, el espacio y la causalidad, existe el Sí-mismo supremo, la naturaleza original del espíritu, que no nace ni muere, que no se produce ni deviene, que no se compone ni divide. No es algo que en sí se mueva ni se detenga, pero genera vida moviendo y deteniendo. Como “peonza” que gira tan rápido que parece inmóvil, la inmovilidad suprema, la esencia única, no es lo contrario del movimiento. Hay un movimiento de la detención y una detención del movimiento, que marcan el ritmo del despliegue manifestativo cósmico.⁴⁷⁴

La campaña de Seng-tsan contra el dualismo, por último, no es un constructo meramente especulativo, sino que posee una dimensión práxica. Sólo la práctica cotidiana de la “no-dualidad” puede conducir al “no-dualismo” de la Identidad Suprema.⁴⁷⁵ Para eso no hay más que “concordar” con aquélla, ser uno con ella viviendo la no-dualidad aquí y ahora mediante la adhesión a la realidad tal cual es, pues todo lo existente expresa esta identidad última y la no-dualidad lo incluye todo.⁴⁷⁶ El aterrizaje en la vida cotidiana reconduce asimismo la temporalidad inauténtica mediante la experiencia del “instante”, que inaugura nuevamente el primer inicio del Uno. En el aquí-y-ahora integral, como experiencia temporal de la totalidad, la medida del tiempo ordinario desaparece. El “ahora” auténtico no posee ya dimensión en sentido cronológico. Siendo infinitamente pequeño, es también rigurosamente infinito porque “es todo”. Este instante real de la conciencia despierta hace difuminarse la noción misma del tiempo, pues una suerte de ahora eterno absorbe en su expansión el pasado y el futuro ordinarios llevándolos al “principio”, en el que no hay apresuramiento ni dilación.⁴⁷⁷ El “instante puro” de la realidad última, que incluye y desborda los tres momentos de pasado, presente y futuro, está, en definitiva, más allá del tiempo ordinario.⁴⁷⁸

5.2.2.3.3. *El tiempo-ser en Dogen*

El tema del tiempo enlaza con la filosofía de la temporalidad de Dogen. En *Uji* (UJ), éste distingue dos sentidos del término japonés *uji*. En el discurso ordinario o

⁴⁷⁰ “Ni presente, ni ausente, y sin embargo en todas partes delante de nuestros ojos” (SSM 142).

⁴⁷¹ “Las diez mil cosas no son más que identidad única” (SSM 114).

⁴⁷² Cfr. SSM 115.

⁴⁷³ “Cuando captamos el misterio de las cosas en su identidad única, olvidamos el mundo de la causalidad” (SSM 116).

⁴⁷⁴ “Cuando la detención se pone en movimiento, deja de haber movimiento; cuando el movimiento se detiene, deja de haber detención” (SSM 118).

⁴⁷⁵ “Si deseas concordar con (la verdadera identidad), sólo hay que decir: no-dualidad” (SSM 134).

⁴⁷⁶ “En la no-dualidad todas las cosas son idénticas, no hay nada que no esté contenido en ella” (SSM 138).

⁴⁷⁷ “El principio no tiene prisa ni retraso; un instante es semejante a miles de años” (SSM 142).

⁴⁷⁸ “... No es ni pasado, ni presente, ni futuro” (SSM 154).

convencional, ese término significa “a veces” o “en un determinado momento”, es decir, el darse lugar en un punto particular del transcurso del tiempo. Eso supone pensar que el tiempo es un dominio separable de la existencia, “en la cual” los eventos se revelan como concebidos con oposiciones excluyentes. Su significado primordial, sin embargo, fruto de la profundización filosófica, consiste en la idea de que todos los “seres” (*u*) son en su origen “tiempo” (*ji*) y que el tiempo es ya los seres. Los seres, los entes, son invariablemente y sin excepción acontecimientos temporales. El ser y el tiempo son completamente inseparables, constituyendo dos aspectos de una misma realidad. Ésta no se concibe como una identidad en sentido monista, sino que representa la experiencia fundamental que genera la multiplicidad de la diferenciación. Los fenómenos no sólo tienen lugar en un determinado momento, sino que todas sus variadas expresiones son manifestaciones de su ser-tiempo: “El así llamado ‘a veces’ (*uji*) significa: el tiempo (*ji*) ya en sí mismo no es otra cosa que el ser (o los seres) (*u*); el ser (o los seres) (*u*) en su totalidad no son otra cosa que el tiempo (*ji*)”.⁴⁷⁹ *Uji* es el “tiempo-ser”.

Los “rasgos distintivos del Buda iluminador” (*komyo*), que según la doctrina Tendai, bien conocida por Dogen, coinciden con la Tierra Pura o el nirvana, están perfectamente integrados y en plena armonía con las manifestaciones multivariadas del tiempo-ser. Buda es el mundo nirvanizado y viceversa. Así, el *komyo* o “irradiación” no es algo que esté más allá de la existencia ni que sea el fundamento de ella, sino aquello que resplandece a través de todos y cada uno de los elementos y dimensiones de la “forma verdadera de todos los dharmas” (*shohojisso*) o de los fenómenos tal cual son. Es decir, la realidad verdadera del nirvana (el “cuerpo áureo de Buda”) es el tiempo y sus manifestaciones son irradiaciones del tiempo.⁴⁸⁰ El tiempo-ser irradia como cooriginación interdependiente.

Además, el tiempo-ser es, en su sentido primordial, inseparable del tiempo cotidiano diario. No se encuentra en otro lugar que “en el interior de estas veinticuatro horas”. La no-dependencia de nada que es propia de la iluminación y del nirvana se da en esas veinticuatro horas, en cada día, o no se da, consistiendo en la visión clara de la naturaleza de Buda. No obstante, aunque no existe ocasión alguna en la que las veinticuatro horas del tiempo diario no advengan, la mera medida del tiempo en veinticuatro secuencias idénticamente recurrentes y su equiparación con el tiempo-ser primordial, que caracterizan al punto de vista del hombre medio, perpetúa una concepción falsa en la que se pierde la verdadera naturaleza del tiempo. El tiempo lineal y secuencial parece tan evidente e indubitable que no es ni siquiera cuestionado. Pero esta ausencia de duda no es señal de una comprensión genuina del mismo, sino de que la visión convencional del tiempo se aparta de su significado primordial. Hasta la aparición de la duda es una manifestación del ser-tiempo. La propia duda, así como su supuesta ausencia o falsa certidumbre, está indefectiblemente conformada en el tiempo y es inseparable de él.⁴⁸¹ El tiempo-ser, en verdad, recoge en sí todas las posibilidades del universo, desde lo más alto a lo más bajo, con lo sagrado o lo sacrílego, con las cosas concretas, los hombres y el mismo mundo.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Cfr. UJ 155.

⁴⁸⁰ “El cuerpo áureo (de Buda) de dieciséis pies (de alto) es él mismo tiempo y, justo porque es tiempo, se da el brillo luminoso de la irradiación del tiempo” (íd.).

⁴⁸¹ “... El mismo dudar ... es ciertamente tiempo” (íd.).

⁴⁸² “A veces (*uji*) alzándose tan alto en la cumbre de la montaña; a veces bajando a las profundidades del fondo del mar; a veces (un demonio) de tres cabezas con ocho brazos; a veces un (Buda) de dieciséis u ocho pies; a veces un bastón de un maestro zen; a veces un pilar redondo o una linterna de piedra; a veces este hombre o aquel individuo; a veces la gran tierra o el vacío cielo” (íd.).

Aunque siguiendo en buena parte la ontología de la “totalidad” y de la “no-obstrucción” de la filosofía de la escuela Kegon (Hua-yen en chino), según la cual la totalidad (*immo* en japonés, *tathata* en sánscrito) es “la no-obstrucción mutuamente recíproca y armoniosamente interpenetrante de todos los fenómenos (*jiji-muge*) que se manifiesta en la simultaneidad de los diez períodos del tiempo” en los que se secciona el tiempo ordinario,⁴⁸³ Dogen sostiene que la totalidad de los fenómenos no se despliega “sin estorbos” por sí misma como si fuera un proceso puramente abstracto, sino que lo hace en virtud de la “proyección ejercedora” de la “configuración del sí-mismo” del hombre, la cual refleja y contiene todo el dominio del Dharma. La constitución del hombre y su actividad proyectiva son indisolubles de la realidad total. Cada cosa es en ésta un acontecimiento temporal en el que se concentran todos los infinitos momentos (“cada-todo-cualquier momento” (*jiji*)) del tiempo-ser.⁴⁸⁴ Sobre esta equivalencia entre la constitución ontológica del hombre y el ámbito de la verdad última, Dogen asume una especie de isomorfismo o simetría entre mentes y tiempos diferentes. Así se muestra en la siguiente proposición: “El despertarse de la aspiración en mentes (diferentes) a un mismo tiempo es el despertarse de la misma mente en tiempos (diferentes)” (*Kono yoheni doji ho(tsu)shin ari, doshin hotsuji ari*).⁴⁸⁵ Con el cambio de orden de los términos “tiempo” (*ji*) y “mente” (*shin*), se está sugiriendo aquí que los tiempos y las mentes son lo mismo en la medida en que el despertar de las intenciones espirituales más auténticas (la “aspiración”) de una mente en un tiempo dado despierta todas las mentes a veces, y que son distintos en cuanto que todas y cada una de las mentes son un evento único del tiempo-ser en cualquier momento.⁴⁸⁶ Esto mismo guarda conexión con el todo del ser y con cada uno de los fenómenos y entes particulares. En el todo manifestativo del tiempo-ser se alberga la plenitud de acontecimientos temporales de los fenómenos y entes generales y particulares (las “muchas hierbas” y cada “hoja de hierba”).⁴⁸⁷ Dogen enfatiza así que el sentido primordial del tiempo-ser está de acuerdo con la experiencia concreta, en la que no hay ente ni ocasión que pueda ser aislado, separado o abstraído de este mismo acontecer particular del ser-tiempo. En este momento dado están todos los momentos del tiempo y todos los entes están implicados en este mismo momento.⁴⁸⁸

Existe, por tanto, una mismidad primordial del tiempo-ser, que engloba la unidad entre el sí-mismo y el tiempo, entre el sí-mismo y el mundo, entre el presente proyectante y el futuro proyectivo, y entre un momento del tiempo y otro. Junto al tiempo original y el convencional, además, hay dos formas (*so*) básicas del mismo, el subjetivo y el objetivo (el “ir y venir” y el “no ir y venir”), mediante las cuales se manifiesta el tiempo-ser. Pero esa manifestación acontece siempre “ahora mismo”

⁴⁸³ Cfr. UJ 178-179

⁴⁸⁴ “La configuración del mí-mismo constituye el reino entero del Dharma, y se debe examinar cada ser (ente) y cada cosa en el reino entero del Dharma como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (UJ 155).

⁴⁸⁵ Cfr. *id.*

⁴⁸⁶ Cfr. UJ 179.

⁴⁸⁷ “... Es por esta misma razón por lo que existen todos los fenómenos y todas las muchas hierbas del mundo entero, así como cada hoja de hierba particular y cada fenómeno particular en su propio lugar del mundo entero” (UJ 156).

⁴⁸⁸ “... Es en virtud de este mismo tiempo por lo que el tiempo-ser (aparece) en todos los tiempos y por lo que ser-una-hierba y ser-un-fenómeno de igual modo son tiempo. Todos los seres del reino entero (del Dharma) son acontecimientos del tiempo en cada, todo y cualquier momento. Se debería considerar muy seriamente si cada ser del reino entero (del Dharma) se halla o no fuera de este momento del tiempo” (*id.*).

(*nikon*). El ahora-mismo es el “ahora eterno”, de mayor importancia en lo experiencial y más primordial en lo ontológico que el tiempo convencional subjetivo y objetivo, al que, como dice Dogen, “mastica” y “escupe”, es decir, al que abarca y sobrepasa.⁴⁸⁹ Además, el ayer y el hoy no son unidades separables de tiempo, una que haya pasado y otra que haya advenido, sino que las dos dimensiones se cruzan justo en el aquí-y-ahora del tiempo-ser del sí-mismo (*waga uji*), de manera parecida a como las diferentes cumbres son manifestaciones únicas, interconectadas y simultáneas de la misma cadena montañosa. El tiempo-ser no es sólo el tiempo que “corre y desaparece”, sino que durante todo su transcurso acompaña siempre al sí-mismo con la integridad de sus dimensiones. El hombre es tiempo-ser por obra del tiempo-ser.⁴⁹⁰ Así pues, la concepción convencional del tiempo, acuñada en la expresión “el tiempo vuela”, es ontológicamente incorrecta y existencialmente inauténtica cuando se la toma por su única interpretación, ya que introduce un foso entre los diversos momentos de la temporalidad, los cuales se consideran conectados a una serie de ellos que permanentemente pasa por el hombre con la supuesta consistencia de un ahora puntual. No obstante, esta visión posee una dimensión en la que se acerca a la verdad, ya que el movimiento incesante del tiempo-ser “nunca se detiene”.⁴⁹¹

Otra noción central de la filosofía del tiempo de Dogen es la de *kyoryaku* (“pasar a través”, “atravesar”). Es una idea que explica la “continuidad del tiempo” de un modo distinto de como lo hace la concepción convencional, para la cual unas unidades fijas de tiempo pasan y fluyen en una sucesión irreversible que se orienta hacia algún destino futuro. El *kyoryaku* o pasar del tiempo como atravesar, en cambio, es el proceso de un “viaje” que atañe activamente tanto al pasajero como al “pasaje” (o “paso”) mismo, así como al todo del contexto de la realidad experiencial y circundante de ambos. Es un proceso multidimensional, dinámico y flexible que se mueve simultáneamente en una pluralidad de direcciones y en consonancia con la proyección de la comprensión ontológica del hombre y de su experiencia iluminada del tiempo hacia el pasado, el presente y el futuro, los cuales terminan por igualarse como dimensiones del tiempo-ser sin perder sus diferencias a nivel de tal experiencia. Es el interpenetrarse, el influirse y el mutuo reverberar de todos los tiempos de la temporalidad. En el “pasaje totalizador” (*kyoryaku*), de hecho, se engloba esa simultaneidad de pasado, presente y futuro por la que se caracteriza la cooriginación condicionada interdependiente (*innen* en japonés, *pratitya-samutpada* en sánscrito). El pasaje es, así, la esencia temporal de la cooriginación interdependiente.⁴⁹² Como el tiempo no es una línea de puntos temporales sucesivos que puedan acumularse, incluso las vidas de los hombres del pasado no son algo que se suma hacia atrás en términos de secuencia cronológica, sino ocasiones entrelazadas de la transmisión aquí-y-ahora del verdadero paso o pasaje del Dharma. Y el tiempo futuro no se esfuma ni pasa, ni es tampoco algo simplemente estacionario,

⁴⁸⁹ “Si el tiempo no es en la forma del ir y venir, entonces el tiempo ... es el ahora-mismo del tiempo-ser. (Si) el tiempo se mantiene en la forma del ir y venir, entonces en mí mismo se da el ahora-mismo del tiempo-ser; éste mismo es tiempo-ser” (íd.).

⁴⁹⁰ “La verdad del ayer-y-hoy radica precisamente en el momento de salir montaña arriba para otear tantos picos diferentes. El (tiempo de ayer) pasa en mi tiempo-ser, no como si pueda aparecer ahí arriba, sino justo aquí-y-ahora. El (tiempo de hoy) pasa en mi tiempo-ser, no como si pueda aparecer ahí abajo, sino justo aquí-y-ahora. ... Si alguien no atiende al camino del tiempo-ser, es porque lo ve como algo que meramente corre (y desaparece). ... Por el tiempo-ser, yo soy tiempo-ser” (UJ 157).

⁴⁹¹ Cfr. UJ 180-181.

⁴⁹² “En el tiempo-ser se da la función distintiva del pasaje (totalizador); hay pasaje de hoy a mañana, pasaje de hoy a ayer, pasaje de ayer a hoy, pasaje de hoy a hoy y pasaje de mañana a mañana. Eso acontece porque el propio pasaje es la función distintiva del tiempo” (UJ 157).

sino que supone el verdadero aquí-y-ahora de la “posición-de-Dharma” o totalidad de las ocasiones del tiempo-ser que actúa vigorosamente por sí misma.⁴⁹³

Esta última noción de “posición (o morada) del Dharma” (*ju-hoi*), también fundamental en UJ, hace referencia al complejo situacional total de todas y cada una de las ocasiones del tiempo-ser, que abarca la continuidad del pasaje (*kyoryaku*) y la inmediatez del ahora-mismo (*nikon*), además de la simultaneidad de pasado, presente y futuro, y de la vida y la muerte. La posición-de-Dharma se caracteriza por poseer una “actividad vigorosa e incesante” que está siempre en movimiento sin ser “estable y fija” ni “caótica y abrasiva”.⁴⁹⁴ El ritmo de las horas y su armonía interna (su “arreglo”) procede de las “fluctuaciones ascendentes y descendentes” de las cosas en la morada del Dharma.⁴⁹⁵ Visto desde la morada o posición-de-Dharma, lo particular contiene la totalidad y la totalidad se manifiesta en-y-mediante todos y cada uno de los particulares. Cada experiencia plenamente “penetrante” en cada momento del tiempo-ser abraza la simultaneidad de las múltiples dimensiones de lo real. Nada se excluye de la totalidad, que no es una simple colección azarosa de piezas dispersas sino una unidad integral. Cada particular extraído del conjunto sigue siendo un acaecimiento único del tiempo-ser que encarna y refleja la totalidad, de manera que la mitad plenamente realizada de algo posee la misma importancia que el todo parcialmente realizado, dado que mitad y todo son términos relativos de esa totalidad de la morada del Dharma que siempre se está revelando en cada fenómeno como “manifestación espontánea aquí-y-ahora del tiempo-ser”.⁴⁹⁶ Todos los tiempos son todos los seres, sin que quede fuera ningún fenómeno, ni siquiera los no atendidos en la experiencia empírica concreta.⁴⁹⁷ En esta dinámica está incluida también la errancia, que no deja de ser tiempo-ser.⁴⁹⁸

La posición-de-Dharma es la “morada verdadera” de los dharmas particulares, los cuales poseen una energía activa en su morar en ella como tiempo-ser que en cuanto tal no es ni ser ni no-ser, siendo independiente de su comprensión o no por parte del hombre.⁴⁹⁹ Aun así, todos los reinos posibles del cielo y la tierra, de este u otro universo, de esta o la siguiente vida, dependen, según Dogen, de las “manifestaciones espontáneas aquí-y-ahora” (*genjo*) y del “pasaje totalizador” (*kyoryaku*) de la “ejecución suprema” (*jinriki*) del sí-mismo, esto es, de su esfuerzo sostenido o “poder exhaustivo”.⁵⁰⁰ En la temporalidad auténtica del tiempo-ser, cada experiencia y actividad individual está estrechamente unida a la manifestación universal.⁵⁰¹ Así pues, el tiempo-ser,

⁴⁹³ “Discerniendo solamente que pasa, no hay entendimiento del tiempo que todavía-no ha venido “ (UJ 158).

⁴⁹⁴ Cfr. UJ 182.

⁴⁹⁵ “El arreglo del (mediodía) y (las dos en punto) en el mundo se debe a las fluctuaciones ascendentes y descendentes de las cosas tal y como moran en sus posiciones-de-Dharma apropiadas. La (medianoche) es tiempo, las (cuatro en punto) es tiempo; los seres vivos y los budas son también tiempo” (UJ 157-158).

⁴⁹⁶ Cfr. UJ 182.

⁴⁹⁷ “La comprensión última y completa de todos los tiempos como todos los seres no ha de dejar fuera ningún fenómeno (*dharma*) porque el *dharma* dejado fuera es él mismo un *dharma*-dejado-fuera” (UJ 158).

⁴⁹⁸ “Un tiempo-ser (completo) a medio conocer es un medio tiempo-ser plenamente conocido. Cualquier paso en falso dado es aún tiempo-ser” (id.).

⁴⁹⁹ “La incesante actividad vigorosa de la morada de un *dharma* es ella misma tiempo-ser. No saltes a la conclusión de que es no-ser, pero no te veas forzado a asumir que es ser. ... Comprender esto es tiempo; el tiempo mismo no está condicionado por (el ser comprendido o no)” (id.).

⁵⁰⁰ Cfr. UJ 183.

⁵⁰¹ “Los reyes celestiales y su corte celeste que aparecen en el reino de la derecha y en el reino de la izquierda son en este momento el tiempo-ser de mi ejecución suprema. El tiempo-ser de las multitudes

incesantemente dinámico, no es un reino abstracto, sino que sólo se completa mediante el esfuerzo dedicado, aunque últimamente sin propósito en sentido teleológico, de cada ser. Esta dependencia del *jinriki*, no obstante, no implica en absoluto la adopción de un principio causal subjetivo, pues los esfuerzos propios dependen igualmente de las ejecuciones de todos los restantes seres. En cualquier caso, para Dogen, la “actividad implacable” de la “ejecución sostenida” (*gyo-ji*) ahora-mismo es la base de todos los yos y de todos los budas, de todos los momentos y de todos los fenómenos, siendo incluso más fundamental que la originación interdependiente.⁵⁰² La actividad auténtica del sí-mismo en el instante es necesaria, con su pasaje, para las manifestaciones del mundo fenoménico y sus pasajes.⁵⁰³

El pasaje no es separable de lo que pasa, sin que por eso sean idénticos, pues el pasaje acontece perpetuamente en cada y en cualquier momento del tiempo-ser. Al aparecer cada fenómeno de lo que pasa, el pasaje y lo que pasa se completan y realizan continuamente el uno al otro. Absolutamente todo en el mundo está en pasaje, sin que haya nada que no esté inmerso en un movimiento de avance o retroceso a través de él.⁵⁰⁴ Como lo ilustra Dogen, el pasaje se parece a la primavera: todas las manifestaciones de la primavera son pasaje y el pasaje o paso de la primavera es necesariamente aquello que pasa en-y-a-través de la primavera. Aunque el pasaje no es sólo primavera, siendo el pasaje “de” la primavera, es el pasaje lo que completa aquí-y-ahora el Camino y el Dharma en el tiempo preciso en que aparece la primavera. El *kyoryaku*, pues, no es algo respecto a lo cual el mundo objetivo se encuentre fuera, ni tampoco es el Dharma que “hace pasaje” algo que esté alejado en otros mundos ni en otras épocas.⁵⁰⁵ Por otro lado, Dogen también remarca la unidad indiferenciable del espacio y del tiempo-ser. La espacialidad y su dimensionalidad, ejemplificadas con la imagen del mar y la montaña, no son sino *uji*. Dependen esencialmente del tiempo y no se pueden manifestar separadas de él. El tiempo, a su vez, depende de ellas y no se manifiesta separadamente de las mismas.⁵⁰⁶ Además, tampoco se entienden los grandes logros de la budeidad sin la comprensión del tiempo-ser. El despertar de Sakyamuni Buda (la “estrella rutilante”), la recuperación de la talidad (propia del Tathagata o “así llegado” (*nyorai*)), el poder de la iluminación de Buda (el “ojo del Dharma”) o el nacimiento del zen (la “flor alzada”) son apariciones que ocurren simultáneamente como manifestaciones del tiempo-ser, sin

que están fuera (de ese universo) en la tierra y en el agua es la manifestación espontánea de mi ejecución suprema. El tiempo-ser de cada cosa singular de “este” mundo y de “aquel” mundo están todos en toda manifestación espontánea y en el pasaje de mi ejecución suprema” (UJ 158-159).

⁵⁰² Cfr. UJ 183.

⁵⁰³ “... Sin el pasaje de mi ejecución suprema en este mismo momento, no habría ni la manifestación de un *dharma* particular ni de un fenómeno singular, ni el pasaje de un *dharma* singular ni de un fenómeno particular” (UJ 159).

⁵⁰⁴ “No concibas este pasaje como algo parecido al viento y la lluvia, que se mueven del este al oeste. No hay nada en todo el mundo que no se esté moviendo, nada que no esté avanzando o retrocediendo, (nada que no esté en) pasaje” (UJ 159).

⁵⁰⁵ “Cuando hablan del pasaje quienes no se concentran ... en el Camino budista, tienden a pensar que es algo fuera de lo cual permanece el mundo objetivo; y el *Dharma* que hace pasaje se mal interpreta como alejándose hacia el este cien mil mundos y cien mil épocas” (id.).

⁵⁰⁶ “La montaña es tiempo; el mar es también tiempo. Si no fueran tiempo, no habría montaña ni mar. No se debe pensar que no hay tiempo ahora-mismo de la montaña y el mar. Si el tiempo se deteriora, la montaña y el mar se deteriorarán también; y si el tiempo no se deteriora, tampoco lo harán la montaña o el mar” (UJ 160).

el cual no habría apropiación, evaluación ni transmisión en todas las épocas de la experiencia búdica.⁵⁰⁷

Finalmente, Dogen señala que todos los factores de la experiencia “obstruyen”, es decir, “penetran y se realizan existencialmente”.⁵⁰⁸ La obstrucción no significa aquí, por tanto, un estorbo o impedimento para la manifestación, sino que más bien supone la no-obstrucción última de un “momento totalizador” que se genera, se completa y se renueva a sí mismo. Es un evento temporal que implica la dependencia, contención y reflejo mutuos de dharmas que se interpenetran armoniosamente. La obstrucción hace uso de los demás dharmas, igual que hacen todos los fenómenos interdependientes, pero sin obstaculizarlos nunca en el sentido convencional. La obstrucción es una acuñación momentánea de la no-obstrucción general.⁵⁰⁹ La naturaleza intensamente dinámica y existencial del tiempo-ser, en definitiva, queda reflejada por el uso verbal que Dogen confiere al término *uji* cuando escribe: “... Se debe comprender completamente (el tiempo-ser como) el temporalizar-y-ser (*uji subeshi*)”.⁵¹⁰

5.3. La convergencia del acontecimiento propiciante heideggeriano con el Tao y el Dharma orientales

Podemos comprobar que el tema heideggeriano del acontecimiento propiciante se desarrolla con un planteamiento afín al de los temas orientales del Tao y el Dharma, sin llegar por eso a ser idéntico a ellos. Aquí no enfatizamos sus diferencias porque el punto de partida del lector occidental es el de que son nociones completamente distintas que no admiten ninguna contrastación. Aunque se podrían detectar en mayor número y de mejor manera, sólo presentamos algunas de las afinidades que más llaman la atención y que apuntan a la convergencia entre unas nociones y otras.

Dinamismo del ser

En el segundo Heidegger, el acontecimiento propiciante responde a la cuestión del esenciarse del ser, remarcando el dinamismo fundamental del propio esenciarse por encima del fijismo de la concepción de un universo de esencias. El acontecimiento propiciante se debe comprender como acontecer-que-propicia. En el taoísmo, el Tao es fundamentalmente engendrador, alumbrando las cosas y sus transformaciones, y posee la fuerza eficaz de la virtud (*de*). Su capacidad para traer a la existencia es lo único permanente en un universo de impermanencias. En el budismo mahayana, el Dharma se esencia con la dinámica fluida de la cooriginación interdependiente. La naturaleza es una enorme malla de procesos continuos interdependientes. El tiempo-ser se entiende propiamente como temporalizarse-y-ser. La posición o morada del Dharma posee una actividad vigorosa e incesante que está siempre en movimiento.

Trascendencia del representacionismo y el conceptualismo

Para poner la mirada en el acontecimiento propiciante del esenciarse del ser, según Heidegger, hay que trascender más allá de la representación conceptual. Para el

⁵⁰⁷ “... La estrella rutilante aparece, el Tathagata aparece, el ojo (del Dharma) aparece, la flor alzada aparece. Todos éstos son tiempo. Si no hubiera tiempo, no serían tal y como son” (íd.).

⁵⁰⁸ Cfr. UJ 185.

⁵⁰⁹ “La obstrucción penetra por medio de la obstrucción y realiza la obstrucción. Todo esto es tiempo. (El hombre medio tiende a pensar que) la obstrucción puede ser usada por otros *dharmas*, pero nunca ha habido ninguna obstrucción que obstruya otros *dharmas*” (UJ 161).

⁵¹⁰ Cfr. íd..

taoísmo, la discriminación conceptual separa al hombre del Tao. De acuerdo con el mahayana, la sabiduría perfecta y trascendente se encuentra allende el intelecto, negándose la coherencia de la noción de esencia y afirmándose el vacío de los dharmas. El mundo en su talidad está libre de atribuciones conceptuales. La mente original está más allá del lenguaje porque trasciende el pensamiento representativo y el Camino del zen se abre con la renuncia a la conceptualización.

Superación del dualismo sujeto-objeto y de la primacía de lo ente

La comprensión del acontecimiento propiciante exige en Heidegger trascender la dicotomía sujeto-objeto y de la referencia a lo ente. El hombre es más que sujeto y la realidad más que objeto. Para el taoísmo, la sensación y la inteligencia alejan al hombre del Tao, destruyendo su unidad original e imposibilitando su intuición. Según el mahayana, el nirvana es un vacío de objetos y de yo allende la representación y el concepto. El bodhisattva alcanza el nirvana prescindiendo de toda percepción de un yo separado y de los dharmas como entidades últimas diferenciadas. El nirvana como comprensión de la vacuidad universal consiste en el punto de vista integral de la no-discriminación de sujetos y objetos. El contraste entre lo condicionado y el nirvana incondicionado se da sólo en la ignorancia. Lo condicionado deja de percibirse como tal con la comprensión no dual del Dharma. No existen dharmas separados o en sí fuera de la realidad total de la talidad. El mundo fenoménico no está compuesto por entes con identidad intrínseca y persistente en el tiempo. El aislamiento de fenómenos particulares se debe a motivos explicativos y a la dimensión convencional de la verdad humana. La mente verdadera del zen es independiente de los entes y la racionalización de los mismos. El intelecto ordinario y la mente objetiva deben ser superados para poder percibir al Uno.

Singularidad y maravilla del “es”

En Heidegger, el acontecimiento propiciante expresa la experiencia de la maravilla del “que es”. Destaca en él su carácter único y singular. En el taoísmo, el Tao la puerta de todas las maravillas. En el mahayana, la iluminación supone el milagro de una percepción integral de la realidad en su talidad. La talidad es el hecho de que las cosas son como son en su interdependencia, sin que se pueda aprehender nada en sí fuera de ésta. La realidad integral del nirvana es la talidad. El Camino se revela en su talidad con la trascendencia perfecta. La verdad final es el Eso indestructible. El puro “ser” de la talidad es la suma simplicidad de la patencia. La talidad es la no-obstrucción armoniosamente interpenetrante de todos los fenómenos en el tiempo-ser.

Misterio y ocultación

El acontecimiento propiciante de Heidegger contiene la dimensión del misterio, relacionada con su ocultación. El Tao taoísta es la puerta del misterio a través de la cual se regresa a la unidad original, sin que su sentido se manifieste jamás totalmente, ocultando los resultados de su acción y escondiendo su energía silenciosa. El Tao es la identidad enigmática y la hembra misteriosa que engendra, alumbra y alimenta al hombre y a las cosas mediante la energía también misteriosa de su virtud. El Tao es el misterio de los misterios como origen del ser y del no-ser y como clave de toda mudanza, ocultándose bajo los pequeños logros. Con la sabiduría perfecta del mahayana acontece el misterio de la fusión con el nirvana incomparable. La luz primordial del Camino es el misterio de todas las maravillas. La identidad de todos los entes en el Uno es un misterio que trasciende el ámbito de lo condicionado.

Plenitud y reserva

El acontecimiento propiciante es para Heidegger reserva insondable y abundancia de potencialidades manifestativas. La apertura contingente del esenciarse del ser es la expresión negativa de la inagotabilidad abismal del acontecimiento propiciante. El acontecimiento propiciante contiene la plenitud de las transformaciones del ser. El acceso al acontecimiento propiciante sólo puede brotar del ámbito de lo vivo y con pulso. Para el taoísmo, el Tao es plenitud viva siempre en mudanza y lo que vivifica, perfecciona y consume todas las cosas con su fuerza inagotable. El Tao es la totalidad primordial en la que se incluyen el ser y el no-ser. Para el mahayana, el Dharma como nirvana es el Todo sobreabundante, indiviso y vivo que, vasto e inagotable, lo penetra todo. El nirvana es lo que no deja nada detrás. El punto de vista del mahayana mira la realidad desde el ángulo de la interpenetración de todas las cosas en el interior del Todo. La vacuidad plena lo incluye todo sin carencia alguna y equivale a esa totalidad. La capacidad de la mente original es ilimitada y sus manifestaciones inagotables, recogiendo en sí todas las verdades. Buda es lo omnipresente y lo omniabarcante, de donde proceden todas las variaciones de las formas de conciencia. La realidad suprema del Uno se entiende como lo pleno. El tiempo-ser es el todo manifestativo en el que se alberga la plenitud de los acontecimientos temporales particulares.

Identidad y copertenencia

El acontecimiento propiciante heideggeriano se caracteriza por su identidad. Esa identidad se esencia en la copertenencia o conjunción esencial entre hombre y ser y en la re-resolución o conciliación de la diferencia entre ser y ente. En el taoísmo, el Tao es el Uno. Es la identidad indiferenciada, cuya perfecta simplicidad se convierte en la diversidad de los entes para volver a recogerlos en su unidad originaria. La relatividad y fugacidad del mundo fenoménico descansan en la identidad primordial del Tao, donde lo relativo y lo absoluto se unifican. En el Dharma del mahayana, que es idéntico a sí mismo e inalterable, se da una identidad última de samsara y nirvana, de las dos orillas. El vacío pleno es también el Uno, sin que existan dharmas separados. En el vacío pleno de la totalidad del nirvana prevalece la identidad del Sí-mismo consigo mismo. Hay un solo universo perfectamente unificado. La verdad convencional y última son idénticas, como también la mortalidad y la budeidad. En el zen, el Camino es el Uno en su coincidencia con lo múltiple. El Camino es perfectamente simple. El tiempo-ser recoge en sí todas las posibilidades temporales del universo en su mismidad primordial. En la morada del Dharma, lo particular y momentáneo contiene la totalidad del tiempo-ser y esta totalidad se manifiesta entera en lo particular y momentáneo.

Paso atrás para un nuevo comienzo

De acuerdo con Heidegger, el pensar esencial encuentra en el acontecimiento propiciante la salida de la metafísica con su olvido del ser. La época del dispositivo ha perdido el sentido del misterio, caracterizándose por la huida de dios. El pensar esencial ha de efectuar un paso-atrás desde la metafísica como preparación del salto hacia un nuevo comienzo. Según el taoísmo, el hombre debe regresar al origen para recuperarse de su pérdida del Tao y su caída en el pensamiento discriminativo egocéntrico. En el budismo mahayana, la sabiduría perfecta es la superación del alejamiento del Dharma. La contemplación de la mente original o naturaleza verdadera en su extrema sencillez exige dar un paso-atrás como alejamiento de la dualidad.

Camino del pensar

El pensar esencial del acontecimiento propiciante se entiende en Heidegger como camino. Es necesario que el camino del pensar se abra paso desde el primer inicio hacia otro inicio. El pensar esencial es pensar inicial. La “fuga” del pensar inicial contiene una ruta a seguir en la que sobresale la remembranza del primer inicio, el pasaje o tránsito hasta el otro inicio y el salto hacia éste. El acontecimiento propiciante siempre puede abrir el camino y dar el paso hacia una nueva época con una percepción renovada de ente, ser y hombre. El Tao es en el taoísmo el camino y el sentido del devenir cósmico. El hombre debe siempre regresar al inicio en el Tao. La existencia humana es un viaje de regreso a él. La sabiduría perfecta del mahayana es trascendencia hacia la otra orilla. Hay que ganarse el sendero hacia la talidad, apartándose de las obstrucciones de las cosas del mundo condicionado. La mente original del zen es el Camino. El hombre está siempre en el camino hacia la liberación, emplazado a ponerse a caminar. La budeidad consiste en el retorno a la mente original. El arreglo o armonía interna del tiempo procede de las fluctuaciones de las cosas en la morada del Dharma.

Salto al abismo

Pensar el acontecimiento propiciante implica para Heidegger un salto al abismo. El abismo es un no-fundamento. En el taoísmo, el Tao es la profundidad de las profundidades, un insondable y oscuro abismo en el que se hallan el ser y el no-ser y que cubre la anchura entera del mundo. El Dharma es para el mahayana la balsa que permite cruzar el abismo de la trascendencia hacia la otra orilla. El Uno es la profundidad inmutable que hay bajo la superficie del devenir.

Fundamento abismal

En Heidegger, el abismo del acontecimiento propiciante hace de éste un fundamento sin fondo. El fundamento no es fundamentación, sino un dejar ser al fundamento por parte del hombre. En el taoísmo, el Tao misterioso y abismal es la viga maestra sobre la que se sostiene el universo entero. La liberación budista consiste en afianzarse en la vacuidad del nirvana sin sustrato y sin apoyos.

Recepción del ente

Heidegger entiende que con el acontecimiento propiciante no sólo se hace posible un nuevo fundamento del hombre y la historia, sino también la recepción del ente en su verdad. En el acontecimiento propiciante se guarda la posibilidad de un cambio de la figura del ente, pasando de su disponibilidad a su custodia. La custodia del ente es un dejar-ser al ente como el ente que es. El taoísmo sostiene que el Tao y su virtud dejan ser a los entes para que se formen por sí mismos, pero sin que nada deje de hacerse. El Tao preserva la espontaneidad del mundo. El mahayana despoja a los entes de la deformación de la subjetividad para devolverlos en la pureza de la verdad de su vacuidad.

Finitud e infinitud

En el acontecimiento propiciante de Heidegger se conjugan la infinitud de su inagotabilidad con la finitud de su manifestarse. El Tao ilimitado y misterioso del taoísmo se manifiesta engendrando las cosas finitas, por lo que no es trascendente ni inmanente. El mundo de la cooriginación interdependiente budista no es ni finito ni infinito, consistiendo en una red permanente de fenómenos momentáneos pasajeros.

Dependencia del hombre respecto a lo originario

El hombre y el pensar existen, según Heidegger, desde su pertenencia al acontecimiento propiciante. De hecho, el hombre es “el-que-pertenece” al acontecimiento propiciante. El pensar inicial es una fuga que procede del encuentro del pensar con el acontecimiento propiciante. Éste consiste en la copertenencia de hombre y ser: el hombre depende del ser y el ser propende al hombre. De acuerdo con el taoísmo, el hombre depende del Tao, es uno con él y siempre se mueve en su interior, por lo que debe acomodarse y corresponder al mismo. La iluminación budista no puede ser producida por el hombre, sino que es el Dharma el que exalta y arrebató al hombre acercándose a él con la sabiduría perfecta. La constitución del hombre y sus capacidades proyectivas son indisociables de la realidad total del tiempo-ser. El hombre es tiempo-ser por obra del tiempo-ser.

Apropiación, desapropiación y reapropiación

El acontecimiento de Heidegger es propiciación, pero también apropiación. El acontecimiento lleva a su mutua propiedad y pertenencia al ser y al tiempo. Se apropia asimismo del hombre como lugar de su manifestación, aunque también le ayuda a llegar a lo más propio como hombre. Y es co-apropiación de hombre y ser en un mutuo entregarse para que cada uno cumpla con lo que le es propio. Al acontecimiento como apropiación le pertenece la desapropiación de su retirada como preservación de su propiedad y la de su llamada al hombre para que éste se trascienda. A través de esta desapropiación el acontecimiento propiciante se reapropia a sí mismo y el hombre se recupera para el acontecimiento. El Tao del taoísmo lo abarca todo, sin que exista nada que no sea posesión suya, dotando a las cosas de su naturaleza propia. Para el mahayana, tampoco existe nada fuera de la vacuidad del Dharma. En el nirvana, todo descansa en la propiedad de su verdad última. La iluminación es apropiación de la percepción de la talidad. La aceptación de la mente original supone la reapropiación de la naturaleza verdadera del hombre y las cosas.

Requerimiento

En Heidegger, el acontecimiento propiciante requiere (emplea y necesita) al hombre y a los entes para esenciarse. En el taoísmo, el Tao emplea a los entes en beneficio del despliegue vivo del universo y los necesita para manifestarse y generar las transformaciones. En el mahayana, la cooriginación interdependiente se esencia a través de los fenómenos particulares.

Presentarse y ausentarse, donación y rehusamiento

En el acontecimiento propiciante heideggeriano se da el juego de una presencia de la ausencia y de una ausencia de la presencia. Por el destinarse del acontecimiento propiciante, el ser se da y se niega al mismo tiempo al hombre manteniendo su reserva. La presencia no se puede entender sin el aparecer y el ausentarse. Al hombre no sólo le atañe lo presente, sino también el estar ausente. Según el taoísmo, la dinámica de presencias y ausencias en el seno del Tao dirige todas las transformaciones del mundo. La mirada del bodhisattva mahayánico contempla el aparecer y desaparecer de los dharmas en su vacuidad. Los fenómenos aparecen, permanecen y cesan dependiendo de condiciones. La realidad última está siempre presente y siempre ausente en un modo del aparecer y reservándose en él.

Nada: plenitud y reserva

Para Heidegger, el acontecimiento propiciante se esencia como una nada, pero esa nada debe entenderse como plenitud esencial. La nada del acontecimiento propiciante consiste sobre todo en el misterio de su rehusamiento, en el fondo de reserva de lo que en él no se manifiesta. La denegación del acontecimiento propiciante es lo que abre el claro de la manifestación del ser. El Tao es en el taoísmo el principio último que escapa a la experiencia directa y del que todo lo que existe es su efecto. Las manifestaciones de los seres son la superficie de un océano de ocultación. El Tao es lo oculto, caracterizándose por su ausencia de forma. Es un Todo que no es nada o una nada que lo es todo. No es sólo el ser ni sólo nada, sino el fondo oculto y vacío desde el que se engendra el ser. Los entes nacen del ser, pero el ser nace del no-ser. Ser y nada se hallan en íntima interdependencia por su engendrarse mutuo dentro del Tao. Para el mahayana, el Dharma y el nirvana no se pueden ver por su forma ni se pueden discernir. En el nirvana prima la detención del Absoluto, que no se asocia a nada y se reserva de todo. El vacío pleno es plenitud vacía. La mente original es informe y elusiva, aunque está siempre presente. Lo últimamente real es lo no-manifestado en que se sostiene lo manifestado. El tiempo-ser en cuanto tal no es ni ser ni no-ser.

Ocultación e iluminación

En Heidegger, la nada del acontecimiento propiciante se entiende como auto-ocultación de su iluminación e iluminación en su auto-ocultación. El ser se manifiesta iluminando y a la vez se retiene ocultándose. El acontecimiento propiciante consiste en la auto-ocultación de la iluminación del ser según oscilaciones expansivas. La ocultación es a la vez señal de la apertura del ser. En el acontecimiento propiciante de tiempo y ser se da una retirada del acontecimiento bajo la forma de la contención para la destinación del ser y de la recusación y retención del presente para la extensión del tiempo. Para el taoísmo, el Tao hace surgir lo oscuro y lo luminoso con sus diferentes movimientos. Las cosas alcanzan su retorno al aquietamiento original merced al incesante despliegue y repliegue del Tao. Existe una copertenencia entre el ocultarse y el manifestarse del Tao. De acuerdo con el mahayana, la iluminación de la sabiduría perfecta es el acontecimiento de la manifestación del nirvana en el seno de la vacuidad y como tal vacuidad. La verdadera naturaleza de todos los seres está oculta por el pensamiento ilusorio. La mente original única, siendo luminosa y serena, es también misteriosa y oculta. Su luminosidad y elusividad dimanan de su vacuidad. El Camino se esencia como expansión y contracción. En lo no-manifestado del Uno se contienen en estado latente las posibilidades de lo manifestado. El Uno es a la vez contención reservada y abundancia manifestativa.

Apertura de amplitud y tránsito en la trascendencia

El acontecimiento de la apertura del claro lo entiende Heidegger como el “entre” de la amplitud del mundo. En su “entre” se produce el pasaje o tránsito hacia el otro inicio. El Tao es para el taoísta la puerta y el umbral del mundo y sus transformaciones. En el mahayana, la sabiduría perfecta es la balsa y el vado que permiten cruzar a la otra orilla de la verdad de la vacuidad. La mente original es el lugar del aparecer dependiente y de la trascendencia hacia el nirvana, así como la puerta de todos los mundos. La meditación zen es la joya y el portal en los que se interpenetran lo mundano y lo divino.

Origen

La iluminación y la ocultación del acontecimiento propiciante son para Heidegger el origen del ahí, abriendo el espacio-tiempo de la historia. Según el taoísmo, el Tao es el gran comienzo y el principio originario del mundo y los entes. Es el origen vacío o la energía primera anterior al comienzo mismo. La generación y diversificación del mundo culmina siempre en un regreso al origen del Tao. Éste es origen de sí mismo, origen y fundamento de los entes y principio del devenir. Según el mahayana, el Dharma es el origen de todos los fenómenos a través de la cooriginación interdependiente. La mente original es en el zen el principio de todas las manifestaciones y de todos los budas. El Camino es la luz primordial por la que se manifiesta lo infinito, siendo la naturaleza entera su reflejo. El Uno es el principio de todas las manifestaciones y la fuente de todo sentido.

Cercanía

Heidegger explica que el acontecimiento propiciante permanece siempre en su nada como lo más extraño. Pero, a pesar de su ocultación, es siempre lo más cercano y la cercanía misma. La cercanía es la intimidad de la pertenencia del hombre a él. El acontecimiento propiciante es, pues, lo más lejano y lo más cercano al hombre. Su lejana cercanía ha de ser sostenida por el pensar inicial. El ser (*Sein*) se muestra como un misterio para el pensar justo por su esencial cercanía al mismo. El ser que se esencia en el acontecimiento propiciante abre la relación que constituye el “ahí”. También el taoísmo entiende que el Tao es lo más próximo y lo más lejano, sin que conozca ninguna frontera. Es el límite sin límites, la región sin principio ni fin y el espacio sin bordes de la gran igualdad, pero sólo se manifiesta en la cercanía de la naturaleza. En el mahayana, el Dharma es inconmensurable e ilimitable. La realidad trascendente del nirvana es lo infinitamente lejano y lo infinitamente cercano, no estando en ninguna parte pero no habiendo parte alguna donde no esté. El Camino abarca el centro y los extremos, haciendo desaparecer las aristas y los ángulos. La cooriginación interdependiente no es un ente sino una relación. Designa la íntima relacionalidad de todos los fenómenos, siendo la relación de todas las relaciones.

Correspondencia en el extrañamiento y la espera

A la nada del acontecimiento propiciante debe corresponder, según Heidegger, el pensar inicial con la paciencia durante el tránsito. La paciencia del pensar supone un coraje para el abismo y la decisión de aceptar su pertenencia al misterio. Esta correspondencia exige un enajenarse del hombre y también un estar a la espera. Su tonalidad emocional es la contención o retención para orientarse en referencia al acontecimiento propiciante y ser llamado por el mismo. En el taoísmo, con la aceptación del camino del Tao el hombre corresponde a sus designios. Para el mahayana, el bodhisattva ha tomado la resolución de posponer su liberación individual en beneficio de la liberación de todos los seres. La sabiduría trascendente es la correspondencia perfecta del hombre a la verdad del Dharma.

Inefabilidad

El acontecimiento propiciante es en Heidegger un término omniabarcante pero indefinible, en el que se recogen los demás términos rectores de la historia del pensamiento. La nada del acontecimiento propiciante y su misterio implica su inefabilidad última para el decir del hombre. Por ser oculto, el Tao es en el taoísmo también lo inefable. Por su vacuidad, el Dharma mahayánico no puede ser aprehendido ni enunciado por la mente humana separada. El discurso acerca del Dharma es

impensable e incomparable. El Dharma es la unidad inefable en la que se contienen todas las cosas. Del Dharma y de la realidad última de las cosas sólo cabe hablar mediante un lenguaje negativo. Las realidades trascendentes están vacías y sólo se afirman nominal o convencionalmente. La mente original es sutil e incomprensible. El término Buda es un término provisional y convencional para expresar la inaprehensibilidad e ilimitación del Camino. La talidad es la fuente de la significatividad y la nominación, pero no se reduce a ellas, siendo indefinible.

Seña y sustracción

Heidegger habla de un pensar esencial o inicial. El pensar inicial recibe la seña y sustracción del ser o del acontecimiento propiciante, con sus dimensiones de iluminación y ocultación. El acontecimiento propiciante se mantiene haciendo señas desde lo oculto. La destinación histórica del acontecimiento propiciante se hace palabra en el pensar de los pensadores esenciales. La enseñanza taoísta es un dedo que señala a la verdad última del Tao. El mahayana habla de una sabiduría perfecta y el zen de una mente original. La sabiduría perfecta del mahayana, completamente trascendente, se hace presente en el lenguaje como mantra. Los métodos del zen son meros signos que hay que olvidar una vez comprendida la verdad del vacío.

Donación de ser y tiempo

En Heidegger, el acontecimiento propiciante se esencia como donación de ser y tiempo. La donación del ser por el esenciarse del acontecimiento propiciante se entiende como apertura del espacio y del tiempo. El tiempo y el ser no “son” entes ni “están” en ninguna parte, sino que “se dan”. Según el taoísmo, el Tao es lo que da la existencia a todas las cosas del mundo y lo que sostiene sus transformaciones. Para el mahayana, el ser y el tiempo son inseparables, constituyendo dos aspectos de una misma realidad, en cuya identidad se genera la multiplicidad de la diferenciación.

Destino y temporalidad

Para Heidegger, el acontecimiento propiciante se esencia como destinación histórico-epocal. Su historicidad no es lineal sino por irradiaciones. Las diferentes épocas se deben al retenerse del acontecimiento propiciante. El destino permanece en lo oculto reservándose para que se manifieste lo desoculto. Según el taoísmo, la extrema adaptabilidad del Tao le hace imprevisible. Todas las cosas del mundo cambian y se mueven al ritmo de los destellos del Tao. El Tao es el gran hacedor que hace las transformaciones y que funde todas las cosas irrumpiendo con sus contracciones y expansiones. Él suelta los anillos de los tiempos, yendo y viniendo sin previo aviso y sin que nada lo refrene. Su incesante movimiento marca el destino del mundo como orden natural que el hombre está llamado a aceptar. El destinarse del Tao opera como retorno de la mutabilidad a la unidad primordial. En el mahayana, la verdad trascendente del nirvana irrumpe en la historia con la experiencia de Buda. La irradiación de Buda o del nirvana está en plena armonía con las manifestaciones multivariables del tiempo-ser. La irradiación no está más allá de la existencia ni es su fundamento, sino que resplandece a través de todas y cada una de las dimensiones de la forma verdadera de los dharmas. El tiempo-ser irradia como cooriginación interdependiente. La realidad verdadera del nirvana es el tiempo y sus manifestaciones son irradiaciones del tiempo.

Temporalidad extática e impermanencia

El tiempo auténtico no equivale en Heidegger al mero pasado y futuro remitidos al presente cronológico en una temporalidad lineal. En la temporalidad extática, la presencia es más bien un don que alcanza al hombre. La presencia es posible por el dejar-estar-presente del acontecimiento propiciante, que saca de lo oculto al ente para que se presente en lo abierto. El presente como presencia mienta también el dejar-estar-presente como permanecer y aguardar. En la visión taoísta, de la quietud e inmutabilidad primordiales del Tao emana una dimensión temporal, siendo la raíz del movimiento y de los cambios del mundo fenoménico como principio de eterna renovación. No se trata de representarse el ser de los entes, sino de atender a sus transformaciones y movimientos según los principios de coincidencia y de sincronidad. Todo lo que habita en el mundo está regido por la ley de una constante transformación, siendo el Tao lo único duradero. El Tao, como cuna de la temporalidad, no es atemporal sino supratemporal. Para el mahayana, el tiempo no existe como un ente, sino que está vacío de existencia inherente. Pero su existencia no se puede concebir con independencia de los fenómenos, siendo el conjunto de relaciones temporales entre los mismos. Existir es existir en el tiempo. La experiencia del instante inaugura nuevamente el primer inicio del Uno. En el aquí-y-ahora integral, como experiencia temporal de la totalidad, la medida del tiempo ordinario desaparece. El ahora auténtico es infinito porque “es todo”. En el instante real de la conciencia despierta, el ahora eterno absorbe el pasado y el futuro ordinarios llevándolos al principio. El instante puro de la realidad última incluye y desborda pasado, presente y futuro más allá del tiempo ordinario. El discurso ordinario supone que el tiempo es un dominio separable de la existencia, pero, en su sentido primordial, todos los “seres” son en su origen “tiempo” y el tiempo es ya los seres. Los entes son acontecimientos temporales.

Tiempo-ser

El tiempo-ser de Heidegger se destina al hombre con su alcanzar ofrendador como interpenetración de presencias y de ausencias. También impera entre los éxtasis temporales un ofrendarse recíproco como copertenencia en el espacio-tiempo. El acontecimiento propiciante de tiempo y ser se caracteriza por su ofrendar esclarecedor, en el que existe también la dimensión de ocultación porque su ofrendarse permanece como tal en lo oculto. La donación del tiempo-ser es ofrenda que esclarece y oculta. La donación del ser como destino se apoya en la donación del tiempo como extensión. En el taoísmo, las fuerzas primarias de la luz creativa y la tiniebla receptiva se hallan en un movimiento cíclico de devenir perpetuo en el tiempo. De los constantes cambios del movimiento del Tao surge un estado de tensión que reimpulsa la unión de las fuerzas primordiales en un reengendrarse inacabable de ser y no-ser. Las posibilidades futuras y la autenticidad del presente provienen de lo que estaba al principio. El advenir depende de lo ya sido y redundante en el regreso al origen. El Tao es a la vez un movimiento temporal de proyección hacia delante y retroacción al inicio que irrumpe en el presente. Es asimismo el principio del espacio y el tiempo, entrando y saliendo en lo abierto y propiciando ocasiones favorables y desfavorables con su provenir y advenir. Para el mahayana, el pasado, el presente y el futuro carecen de existencia inherente. En la mente original se superan todas las diferencias temporales con la renuncia a la temporalidad caída. El zen intenta recuperar la experiencia del instante como estado anterior a la diferenciación y como percepción global del universo en su totalidad. En la realidad total, cada cosa es un acontecimiento temporal en el que se concentran todos los infinitos momentos del tiempo-ser. La manifestación del tiempo-ser acontece siempre ahora mismo: en este momento dado están todos los momentos del tiempo y

todos los entes están implicados en este mismo momento. El ayer y el hoy no son unidades separables de tiempo, una que haya pasado y otra que haya advenido, sino dos dimensiones que se cruzan en el aquí-y-ahora del tiempo-ser del sí-mismo. El tiempo-ser no es sólo el tiempo que pasa, corre y desaparece, sino que durante todo su transcurso acompaña siempre al sí-mismo con la integridad de sus dimensiones. El pasaje totalizador del tiempo-ser es un proceso multidimensional, dinámico y flexible que se mueve simultáneamente en una pluralidad de direcciones y en consonancia con la apertura del hombre hacia el pasado, el presente y el futuro, los cuales mantienen una unidad como dimensiones del tiempo-ser sin perder sus diferencias. La posición o morada del Dharma es el complejo situacional total de todas y cada una de las ocasiones del tiempo-ser, que abarca la continuidad del pasaje totalizador y la inmediatez del ahora-mismo, además de la simultaneidad de pasado, presente y futuro.

Señorío de lo originario y servicialidad del hombre

El acontecimiento propiciante de Heidegger es el señor de la historia. El mundo técnico del dispositivo debe ser reconducido a al mundo poético de la cuaternidad, donde el hombre pasa de la condición de amo a la de siervo, pero eso no está en manos del hombre porque nunca es el dueño de su época. El hombre no es el señor del ente sino el pastor del ser. Para el taoísmo, el Tao es el señor de todos los entes, a los que favorece al esenciarse. El Tao es también señor y protector del hombre. La inmensidad omniabarcante del Tao muestra una protección imparcial en la que todo está contenido. Lo favorece todo con el desprendimiento de su sosiego sin apariencias. El Tao es el amo del universo y el hombre es el pastor del mundo. Un mundo que se olvida del Tao viola indefectiblemente la naturaleza de las cosas y perturba la ley del cielo. En el mahayana, el Dharma ayuda y favorece al hombre con la comprensión de la verdad trascendente del vacío. Buda es el señor. Buda es el Dharma y éste es el Absoluto que reina sobre el mundo. La talidad impera con su señorío vivo más allá de todas las diferenciaciones. El nirvana se experimenta como armonización y embellecimiento del mundo.

Ley originaria

El acontecimiento propiciante, según Heidegger, es la ley de la existencia. No es una norma o decreto, sino el recogimiento de lo que deja a las cosas venir a la presencia en lo suyo propio. Es una ley suave y escondida. Para el taoísmo, el Tao es la ley de la naturaleza y de la existencia humana. Hay un Tao cósmico, que es la ley universal de la transformación, y un Tao individual, que consiste en amoldarse a esa ley universal. La ley del Tao es la ley original de todos los fenómenos condicionados. Es ley interior del hombre y ley del destino del mundo. El Tao es la norma del cielo, éste es la norma de la tierra y la tierra es la norma del hombre. La gran ley del Tao es el eje en torno al cual giran los cambios infinitos entre ser, no-ser y poder-ser. También en el mahayana es el Dharma la ley del universo como verdad última. En el zen, el Camino es la ley sublime y perfecta, coincidente con la mente original.

El tema heideggeriano del acontecimiento propiciante, en resumen, converge con el pensamiento oriental sobre todo en su intento de superación del sustancialismo y el esencialismo de la metafísica. Como veremos, además, pasando por alto la convergencia en otros subtemas de interés (como la cuaternidad, la contrada y su transcontrarse, el dispositivo y la ciencia o la poesía y la meditación, entre tantos otros), los temas heideggerianos de la diferencia ontológica, el claro, el lenguaje y la serenidad, conectados todos con el dinamismo del acontecimiento propiciante, encuentran también

sus correlatos en el taoísmo y el budismo mahayana, con su atención al dinamismo del Tao y del Dharma. La diferencia ontológica entre el esenciarse del ser y los entes converge con la diferencia entre Tao y cosas y con la diferencia entre el Dharma y los dharmas. El claro converge con el vacío del Tao y la vacuidad plena del Dharma. El lenguaje silente del acontecimiento propiciante y su repercusión en el decir del hombre convergen con el hablar del Tao a través de los fenómenos del mundo y con el silencio del Dharma y del hombre iluminado. La serenidad de la quietud del acontecimiento propiciante y su influjo en el hombre por la correspondencia a él converge con la calma del Tao y con la pacificación de la liberación budista. Dedicaremos los próximos capítulos a estudiar con más detalle la convergencia de estos temas.

Capítulo 6 LA CUESTIÓN DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA EN HEIDEGGER Y SU CONTRASTE CON LA COMPRENSIÓN ORIENTAL

Seguimos estudiando en los siguientes capítulos las convergencias entre Heidegger y Oriente por temas acotados. Recorremos ahora la segunda etapa de nuestra contrastación hermenéutica. Nos mantenemos en el mismo “contexto” del contraste entre los temas fundamentales del segundo Heidegger y el pensamiento oriental, interpretando los mismos “textos” seleccionados para ese contraste y con el mismo “pretexto” de mostrar o aclarar la convergencia de ambos modos de pensar, pero enfocando ahora, según nuestra idea inicial, el problema de la diferencia ontológica.

6.1. La diferencia ontológica en Heidegger¹

Una de las constantes del esfuerzo filosófico de Martin Heidegger es la de rescatar al ser del olvido. Para avanzar en la dilucidación del problema del ser, a éste hay que pensarlo en su diferencia con el ente. El problema del ser supone el problema ontológico de la diferencia y relación entre ente y ser. Por lo general, la ontología tradicional se ha contentado con señalar que el objeto de su estudio no es otro que el “ser de los entes”, entendiendo por ser el fundamento, la sustancia o la esencia de lo ente y por ente todo aquello que “es”, pero sin preguntarse temáticamente por la diferencia entre ambos. Apoyándose inicialmente en la fenomenología de Husserl, que había destacado la importancia de la intencionalidad del sujeto cognoscente y reivindicando la vuelta “a las cosas mismas”, Heidegger pretende alcanzar, no ya la cosa en sí (el ente), sino el ser de los entes (diferencia ontológica). La ontología no ha de versar meramente sobre entes sino más bien sobre el ser de los mismos, que se ha visto tan dado por supuesto como olvidado por la metafísica tradicional. El problema genuino de la ontología es, pues, la “cuestión del ser” (*Seinsfrage*).² Ciertamente, para la fenomenología, el ente es lo que se muestra en sí mismo, es decir, el fenómeno. Pero distinto del estudio del ente como fenómeno es la “fenomenalidad” como tal, esto es, el mostrarse en sí mismo en su diferencia con el fenómeno mostrado. Ello exige estudiar el mostrarse o la fenomenalidad del ser en su diferencia con el fenómeno del ente o lo mostrado. La fenomenalidad del fenómeno traduce a lenguaje fenomenológico lo que tradicionalmente se entendía como el ser del ente. Aislar el fenómeno de la fenomenalidad para que se muestre en sí misma supone añadir una segunda reducción, una especie de reducción ontológica, a la reducción eidética fenomenológica de los

¹ Éstas son las siglas de los textos de Heidegger que se mencionan en el presente capítulo:

[BH] *(Brief) Über den Humanismus*
[GP] *Die Grundprobleme der Phänomenologie*
[ID] *Identität und Differenz*
[SD] *Zur Sache des Denkens*
[SF] *Zur Seinsfrage*
[SZ] *Sein und Zeit*
[US] *Unterwegs zur Sprache*
[WD] *Was heisst Denken?*
[WG] *Vom Wesen des Grundes*
[WM] *Was ist Metaphysik?*
[WW] *Vom Wesen der Wahrheit*

² Cfr. Rosen, Stanley : *The Question of Being. A reversal of Heidegger* (Yale University, New Haven, 1993); pp. 176 ss. (también caps. 6,7 y 8).

fenómenos.³ El problema del ser supone el problema del esclarecimiento de su modo de advenir a la presencia, el análisis del fenómeno mismo de la fenomenalidad en sí. La cuestión del ser consiste, pues, en ese mostrarse que es el sentido de lo mostrado.

En el fondo, lo que en buena medida está detrás de la génesis de la cuestión de la diferencia ontológica es el antiguo problema metafísico del sentido del *esse*. En efecto, en el contexto de la metafísica tomista y en relación con el problema de la deducción de los trascendentales, que Heidegger conocía bien, se introducía la distinción entre el *ipsum esse*, el ser mismo como acto irrecepto o la perfección pura del ser como existir por sí, indeterminable por el pensamiento, el *esse formale* del *ens qua ens*, el plano trascendental, y el *esse* del *ens particulare*, determinable por medio de las propiedades esenciales del ente concreto. El planteamiento heideggeriano del problema de la diferencia se plantea justo al nivel trascendental. Es el problema de la determinabilidad del ser formal. Lo que se trata de pensar es lo no pensado en el *actus essendi* en sí mismo y en cuanto que previo a todo *ens* finito o infinito. Lo que se pregunta es en qué sentido es el *esse* trascendental determinable o indeterminable. A Heidegger no le satisface ni la solución realista ni la solución idealista. El ser en sentido formal es algo distinto de la características de un objeto definible según unas cualidades esenciales para un sujeto cognoscente. No se trata tampoco de los atributos del ente en cuanto ente. No es ente, sino la forma anterior al ente. Pero la forma del *esse* se entiende como acto. No es una esencia sino una actividad, un esenciarse. El ser es activo. Para Heidegger, la actividad del ser, como acto de ser y no como ente, su *dýnamis*, sigue sin pensarse apropiadamente dentro de la metafísica. La metafísica sólo ve el ser del ente presente, no el ser en cuanto tal. No piensa el advenir a presencia o el presentarse mismo. Tampoco el ausentarse de lo ausente. Ni la relación entre la presencia y la ausencia. Ni mucho menos el retirarse del ser como posibilidad de todo encuentro con los entes. Por eso, hay que abandonar el pensamiento metafísico, hay que sobrepasarlo mediante un pensar más “esencial”, un pensar del ser en cuanto tal y en su esenciarse. Así, en la segunda filosofía de Heidegger la diferencia se entenderá desde el acontecimiento propiciante. En el acontecimiento propiciante se incorporan, según veremos, la diferencia entre ser y ente (o ser del ente y esenciarse del ser) y la copertenencia de ser y nada (o de desocultación y ocultación, de presencia y ausencia). El segundo Heidegger añadirá una tercera reducción a su reducción ontológico-existencial: la completa disolución del trascendentalismo y el subjetivismo para aislar la donación del acontecimiento propiciante en cuanto tal.⁴

Este proyecto de reconducción de la ontología, en cuanto que sobrepasamiento de la metafísica del conocimiento de los entes hacia el pensar del ser como acontecimiento, será abordado por Heidegger principalmente en dos momentos: en la ontología fundamental, mediante el análisis fenomenológico-existencial de la forma de ser del ser-ahí (*Da-sein*) como ente señalado entre los demás entes por su referencia constitutiva al ser de los entes; y, tras el viraje del segundo Heidegger, en un pensar esencial del acontecimiento propiciante, como sobrepasamiento de la metafísica y del primado de lo ente. El pensar esencial ha de pensar contra sí mismo, hasta superar las estrecheces antropológicas que impiden una experiencia de exposición auténtica a la irrupción epocal del ser. Si seguimos el desarrollo heideggeriano del problema de la diferencia ontológica a lo largo de su producción escrita, se pueden detectar tres pasos principales

³ Cfr. Marion, Jean-Luc: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (PUF, Paris, 1989) ; p. 304.

⁴ Cfr. *id.*, p. 305 (también caps. 1§ 7, 2 §§ 2-7, 4 y 6).

en la evolución de esos dos momentos: a) la etapa de incubación del problema, centrada en la diferencia entre existencia del ser-ahí y realidad de la cosa (hasta 1927); b) la etapa de consideración de la diferencia canónica de la metafísica entre ser y ente (años del viraje: 1928-1930); y c) la etapa de superación de la metafísica por parte del pensar esencial del acontecimiento propiciante (sobre todo durante los años 40 y 50).

6.1.1. La diferencia ontológica en la fenomenología existencial

Aunque el propio Heidegger afirma no haber nombrado la diferencia ontológica en cuanto tal hasta la aparición de *Vom Wesen des Grundes* (WG) en 1928,⁵ su problemática, no obstante, se venía incubando desde antes de SZ. La cuestión de la diferencia ontológica tiene, cronológicamente hablando, un arranque aletológico en la obra de Heidegger: es el problema de la verdad el que abre paso hacia la tematización de la diferencia ontológica como problema específico. En un sentido más originario, sin embargo, la bifurcación de la verdad en óptica y ontológica (en desvelamiento del ente y manifestación del ser) viene posibilitada por la diferencia previa entre ser y ente que se da de fondo en el único “ser del ente”. Entre ente y ser impera el “no” de su diferencia (del que se habla en WG y *Was ist Metaphysik?* (WM)). El ser no es el ente y el ente no es el ser, pero no hay ser sino del ente y todo ente es en el ser. Verdad óptica y verdad ontológica se copertenecen de manera esencial a partir de su mutua relación con la diferencia entre ente y ser.

Si la ontología tradicional ha trabajado profusamente la semejanza y diferencia entre ente y ente, es tarea de la ontología fundamental profundizar en la relación diferencial entre ente y ser. En efecto, en SZ, la cuestión del ser exige un modo propio de mostración que ha de ser necesariamente distinto del descubrimiento óptico.⁶ Ello coincide con los planteamientos expuestos en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GP), obra del año 1927 como la anterior y también inacabada, donde Heidegger distingue reiteradamente entre el “descubrimiento” de un ente y la “apertura” de su ser (*Entdecktheit des Seienden und Erschlossenheit des Seins*).⁷ En ambos textos, la diferencia entre ente y ser pertenece a la existencia como modo de ser del ser-ahí, que es el ente que se define por su referencia permanente al ser. Pero dicha pertenencia posee asimismo un carácter latente que necesita ser esclarecido de manera explícita mediante el análisis de la temporalidad del ser-ahí. Esta distinción preontológica (*Unterschied*) ha de ser mostrada como diferencia ontológica (*Differenz*). El problema consiste en cómo el pensamiento puede propiciar la apertura de tal mostración, cuestión que Heidegger deja sin responder ante el atascamiento de la cuestión del ser en los prolegómenos de la analítica existencial, lo que a su vez dará lugar al viraje.⁸ La transición de la diferencia implícita a la explícita acusa, así, su dependencia de la temporalidad del ser-ahí como ente óptico-ontológico.

La diferencia entre lo óptico y lo ontológico subyace en el proyecto entero de SZ.⁹ Es de notar que Heidegger emplea allí la expresión “diferencia ontológica” para designar, no exactamente lo que será la diferencia “canónica” entre ser y ente, sino la

⁵ Cfr. WG, *Vorwort* (1949), p. 5.

⁶ Cfr. SZ §§ 2, 7 y 44.

⁷ Cfr. GP § 22 (también §§ 9c y 12c).

⁸ Cfr. Lafont, Cristina: “Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger” (Alianza Universidad, Madrid, 1977); pp. 303 ss.

⁹ Cfr. SZ § 2.

“distinción” entre dos formas distintas de ser de los entes: el ser-en como existencial y el ser-ante-los-ojos como categoría (la existencia del ser-ahí y la realidad de las cosas).¹⁰ Pero, al mismo tiempo, la aclaración de la cuestión del ser, objetivo último de la ontología fundamental, entraña la articulación misma de la diferencia ontológica. En ésta se ven implicados aquí tres (y no sólo dos) términos fundamentales (*Er-*, *Be-*, *Ge-fragte*): el ser-ahí (al que se plantea la pregunta), el ser del ente (lo que se pregunta) y el sentido del ser en general (lo que se pretende conocer respondiendo a la pregunta). La tridimensionalidad de la pregunta por el ser se corresponde, pues, con la triple correlación de ser, ser-ahí y ente. El ser-ahí, a diferencia de los entes, posee una dimensión trascendental. Al comportarse con los entes, está orientado al ser. El ser, por su parte, no se puede explicar por el mero ente, sino que es el *transcendens* por antonomasia, el *esse* que traspasa a todo ente. Porque el ser no es un nombre para el ente en su totalidad sino el ser del ente en cuanto su aparecer, el aparecer mismo exige ser mostrado como manifestación (*Offenbarung*) del ser de una manera radicalmente distinta del descubrimiento o desvelamiento del ente. Al diferenciar ambos modos de presentificación, por tanto, se apunta de hecho ya a la separación esencial entre ser y ente que es la propia diferencia canónica. No obstante, aunque el ente “es” con independencia de su descubrimiento o no, el ser sólo “es” en la comprensión del ser-ahí: el ser como ser-del-ente sólo “es” en cuanto diferencia en el ser-ahí, el cual hace de bisagra entre ente y ser. El ser-ahí no es un ente más entre otros. Es justo el esclarecimiento del ser-ahí en su ser lo que origina en SZ el problema de la diferencia ontológica. Por eso, SZ no es una antropología sino un proyecto de ontología fundamental. La “diferencia” entre lo óntico y lo ontológico, entre entes y ser, no es lo mismo que la “distinción” entre entes y ser-ahí, pero la exige. El “problema de” la diferencia ontológica subyace, en suma, a la arquitectura entera de SZ, sin que eso signifique que se haya puesto en marcha la aclaración de “la” diferencia ontológica en cuanto tal.

La inexplicabilidad óntica del ser postulada en SZ se debe a que lo que allí se trata de clarificar no es la diferencia entre “entes”, sino la diferencia entre distintas maneras de “ser ente”.¹¹ Como el ser no es un ente sino la manera en que el ente es, ser y ente se hallan íntima e indisolublemente unidos, pero sin que el primero admita una explicación en base al mero segundo. La diferencia entre ser y ente es justo un problema ontológico en la medida en que se da una in-diferencia entre ambos en el plano óntico. Tal indistinción óntica obliga a abrir el acceso hacia el ser por el rodeo de una distinción que no es simplemente formal ni real, sino verdaderamente ontológica: precisamente porque el ser (ónticamente ausente) sólo es accesible en y desde el ente, es por lo que requiere ser diferenciado ontológicamente del ente por la comprensión. Abordar al ser como fenómeno (o a la fenomenalidad del fenómeno) supone interpretar al ente en su ser, es decir, moverse en el despliegue de la diferencia ontológica, pues el ser es siempre el ser-del-ente.

Una cierta tensión, pues, se vislumbra en el marco de SZ entre dos versiones de la diferencia ontológica que no se llegan a conciliar: la diferencia existencial-categorial entre dos entes (o dos modos de ser ente: ser-ahí y cosa) y la diferencia onto-lógica canónica entre ente y ser. El resultado es un desdoblamiento de la relación del ente con el ser, pues lo que se relaciona no es al ente en general con el ser en general, sino al ser de dos entes diferentes (el ser de la existencia y el ser de la cosa). La vertebración de la

¹⁰ Cfr. SZ §§ 12, 40, 63 y 83.

¹¹ Cfr. Krolick, Sanford: *Recollective Resolve* (Mercer University, Macon, 1987); pp. 3 ss.

cuestión del ser en SZ, además, no se atiene a lo que posteriormente será la diferencia canónica entre descubrimiento del ente en general y apertura del ser en general, sino que introduce como tercer término al sentido del ser en cuanto tal, convirtiendo lo que debiera ser un proyecto hermenéutico binario en una empresa de estructura ternaria (triplicidad que desaparecerá, por cierto, después de SZ). No se trata simplemente de partir de un ente dado (el ser-ahí) para esclarecer su ser en base a la diferencia ontológica, sino de apoyarse en el ser de dicho ente para abrirse al ámbito del ser en general (en concreto, de acceder desde la temporalidad del ser-ahí a la temporalidad del ser mismo). Así, la restricción del campo óntico de la cuestión del ser a un ente señalado limita inexorablemente el abordaje del ser como onticidad en general, entre otras cosas porque el ente se puede determinar en su ser sin que se llegue a conquistar explícitamente el sentido del ser en cuanto tal. Justo porque no se puede identificar sin más a la diferencia con la temporalidad como sentido del ser, Heidegger terminará, tras la *Kehre*, por situar al horizonte temporal mismo bajo el dominio del acontecimiento propiciante. La diferencia ontológica, pues, se resquebraja en SZ en dos diferencias, ninguna de las cuales corresponde a la diferencia canónica: la diferencia entre el ser-ahí y su ser y la diferencia entre el ser del ser-ahí y el sentido del ser. Esta adición del sentido del ser como tercer término de la cuestión del ser a través de la mediación de la analítica del ser-ahí pone a la diferencia ontológica entre ser y ente en un callejón sin salida. Más aún, una ontología fundamental universal sólo puede ser propiciada desembarazándose de la pura analítica existencial, ya que el sentido del ser en general no se puede deducir de ningún ente (aunque éste sea tan señalado como el ser-ahí), del que sólo se puede acceder a “su” ser, pero que no permite de por sí la franquía “al” ser. Sólo un acceso directo al fenómeno del ser, así, podría abrir la diferencia ontológica como tal, es decir, la diferencia ser-ente (*Differenz*), y no ya la “diferencia” o distinción existencia-cosa (*Unterschied*).

Si se atiende a su Prólogo de 1949, por otra parte, es en WG donde Heidegger introduce o, literalmente, “ nombra” la diferencia ontológica en sentido estricto (la canónica como *Differenz*), si bien sólo por vía negativa, esto es, como el “no” que se interpone entre ser y ente (y dentro del marco de la trabazón de los problemas del fundamento, la verdad y la trascendencia). El “no” que instaura la diferencia (al igual que la nada de lo ente de WM), no obstante, pertenece al esenciarse mismo del ser de los entes (y ya no al ser-ahí), esenciarse del ser en el que, según el tardío Prólogo, radica la verdadera tarea del pensar. De hecho, la diferencia ontológica no es el producto de una simple distinción del entendimiento (diferencia epistemológica o “de razón”), ni una distinción entre dos entes distintos (diferencia óntica o “real”), sino que, vista aún en el texto de WG desde la óptica de la existencia y la aletología, es el juego mismo de la trascendencia del ser-ahí como movimiento onto-lógico de rebasamiento del ente hacia el ser. Ahora bien, ningún comportamiento del ser-ahí puede hacer accesible al ente en sí mismo si no es porque siempre se encuentra ya bajo la luz de una determinada comprensión del ser del ente (de su esencia y de su modo de ser, esto es, de lo que es y de cómo es el ente). Es el desvelamiento del ser (la verdad ontológica) el que, según Heidegger, hace posible la manifestación del ente (la verdad óntica), pero ser y ente permanecen siempre imbricados. La desocultación del ser no es nunca sino la verdad del ser del ente y en toda desocultación óntica se da siempre una manifestación de su ser. Ente y ser se hallan, así, aunque de diferente manera, intrínsecamente implicados tanto en la verdad óntica como en la ontológica: la primera es la verdad del ente en su ser y la segunda es la verdad del ser del ente. Su mutua pertenencia es justamente el despliegue de la diferencia ontológica, ya que es el esenciarse mismo de la diferencia lo que

posibilita la bifurcación de la verdad. La reciprocidad entre manifestabilidad del ser y desvelamiento del ente se funda, por tanto, en la diferencia ontológica. No obstante, como lo característico del ser-ahí consiste en que se comporta con el ente según una comprensión del ser y la diferencia ontológica sólo se esencia mediante el fáctico poder de diferenciar del ser-ahí, la diferencia ha de fundarse de algún modo en la trascendencia del ser-ahí: la diferencia ontológica la mantiene abierta el ser-ahí, que constantemente diferencia entre ser y ente cuando, al relacionarse con lo ente, comprende su ser. Ese diferenciar es justo un trascender de lo ente al ser. Así, la cuestión de la verdad desemboca en la cuestión de la diferencia y ésta, a su vez, en la cuestión de la trascendencia.

Desmarcándose de la determinación de la trascendencia como relación desde el sujeto hacia el objeto (ya sea a lo Kant o a lo Husserl), aunque aún bajo cierto influjo del trascendentalismo, Heidegger la concibe en WG como rebasamiento del ente: de todo ente que el ser-ahí pueda desvelar, incluido el propio ser-ahí. Es trascendiendo el ente y trascendiéndose a él mismo como el ser-ahí puede llegar a ser sí-mismo. El ser-ahí es trascendencia. Por su parte, si lo sobrepasado en la trascendencia es el ente, el hacia dónde del tránsito es el mundo y, por eso, la trascendencia en cuanto que ser del ser-ahí se define como ser-en-el-mundo (con lo que el planteamiento sigue siendo deudor de la analítica de SZ). El mundo como totalidad referencial del proyecto del ser-ahí, como plexo de significados de su por-mor-de-qué, no es ningún ente sino el horizonte de todo encuentro posible con los entes (es el concepto “trascendental”). Los entes “son” (presentes y presentados), pero el mundo no “es” sino que “mundifica” (hace presente o presenta). La apertura de un mundo, que sólo se da en la simultaneidad del proyecto y la yección del ser-ahí, es la verdad ontológica como manifestación del ser y precede, posibilitándola, a la verdad óptica como desvelamiento del ente. Pero, dado que el mundo (aun siendo el “no” del ente transcendido o, mejor, aquello que no es ningún ente) no es aún el ser-en-general, que el ente se hace ente (ingresa en un mundo) según la manera de temporalizarse la existencia y que el rebasamiento del ente en dirección al mundo es en todo caso un movimiento exclusivamente restringido a la existencia del ser-ahí (más aún, que el mundo forma parte del ser-ahí como ser-en-el-mundo), la diferencia ontológica continúa, como en SZ, sin ser pensada en todas sus implicaciones.

6.1.2. La diferencia ontológica en el viraje¹²

Si WG nombra la diferencia ser-ente (y no ya la “diferencia” existencia-realidad), aunque sin llegar a pensarla propiamente, como el “no” que se incrusta, separándolos, entre el ente y el ser, la conferencia WM (1929), obra que marca el quicio de la *Kehre*, piensa la nada como el “no” de lo ente, como aquello que no es ente o como el ser experimentado a partir de la negación de lo ente. Sin nombrarla de manera explícita en la conferencia original (aunque sí repetidamente en las notas añadidas al texto con ocasión de la aparición del Epílogo de 1943 y de la Introducción de 1949), la reflexión sobre la nada, experimentada como negación de la totalidad del ente en cuanto que puerta para la reflexión sobre la fenomenalidad del ser, es en el fondo una meditación sobre y desde la diferencia ontológica. Contra la postura tradicional de la razón natural y la logística científica (cristalizada en Bergson, para quien la nada es un esquema puramente imaginativo), la nada no es una nada absoluta, sino la nada de algo, a saber,

¹² Complétese con lo dicho en 2.2.2.

la nada de lo ente. Conviene apuntar que Heidegger se afana por destruir los principios fundamentales de la ontoteología. Así, en WG critica el sustancialismo inherente a la formulación clásica del principio de razón suficiente (o del fundamento), atacando la acuñación original de Leibniz, al mostrar que la concepción del ser como esencia o como sustancia en la que se fundamenta el conocimiento del ente encubre y distorsiona el fondo abismático e indisponible sobre el que se desenvuelve todo desvelamiento y las verdaderas implicaciones de la finitud esencial del ser-ahí. El principio de identidad será reinterpretado en *Identität und Differenz* (ID) al ser abordado en su copertenencia con la diferencia y en relación con la co-propiciación de ser y pensar. Con WM, por su parte, al concebir el ser como la nada de lo ente, Heidegger socava y supera la supuesta consistencia del principio de no contradicción.

En efecto, la ontoteología y, con ella, la ciencia y la tecnología actuales (derivadas y cumplidoras de aquélla) insisten en la efectividad y eficacia de su conocimiento del ente y desprecian como nimiedad todo intento de indagación meta-óptica (metafísica). Concretamente, la ciencia escudriña las cosas en su “qué” y en su “modo de ser” en una permanente referencia al ente mismo. Al conceder importancia a las cosas y sólo a ellas (no ya al ser, ni al ente en cuanto ente, sino a este o aquel ente), rechazan la pregunta sobre qué significa el hecho de “que son”. Consideran digno de cuestión al ente y “nada más”, sin llegar a interrogarse qué inteligibilidad pueda haber de la nada de lo ente, a la que entienden como nada absoluta y, por tanto, como imposible por definición de ser pensada, pues el pensamiento es siempre pensamiento de algo. Ahora bien, si la nada no fuera una nada total, sino la manera negativa de designar al ser (al hecho de que las cosas “son”), tal vez hubiera mucho que pensar sobre cómo es eso de que el ente “sea” y qué significa el “que es” del ente. El problema del ser y la nada (con su esencia supuestamente contradictoria), por tanto, introduce de lleno el problema de la diferencia ontológica. Ser y nada no son contradictorios, sino “lo mismo”; ente y ser tampoco son contradictorios, sino diferentes en lo mismo. La ciencia desconoce que, cuando tan decididamente ignora el cuestionamiento de la nada limitándose al estudio y manipulación del ente, es decir, cuando define el campo de su investigación como conocimiento del ente “y nada más”, recurriendo así a la nada como un término de su definición, está moviéndose ya, aunque restringiéndolo, en el ámbito de la diferencia ontológica. La misma determinación del objeto del conocimiento científico sólo es posible desde el esenciarse de la diferencia. La ciencia trata sobre el ente, pero no sobre el ser, que es lo no-ente y que pertenece al dominio del pensamiento metafísico. Si decimos que la nada es aquello que no “es” porque es lo completamente “distinto” del ente (que es lo único que “es”), estamos hablando entonces desde la misma diferencia ontológica, que es la que instaura dicha distinción. La nada se diferencia del ente, no porque sea la pura vacuidad de la que es inútil hablar, sino porque equivale al ser, que es precisamente lo que necesita ser pensado.

Heidegger pretende pensar el sentido del *nihil* como diferencia ontológica, cosa que no ve la metafísica. La nada en cuanto negación de la totalidad del ente es, ciertamente, un sinsentido si se la intenta contemplar como objeto del conocimiento. Como puro no-ente, parece no ser sino un tipo entre otros de negación y, por eso, un mero acto del entendimiento sin correlato ontológico real o una simple abstracción ilusoria. Pero si la nada designa al “no” que separa al ser del ente (el “no” de la diferencia ontológica), o sea, si no es la pura privación de todo ente o el vacío óptico absoluto sino el sentido del ente que se da en el ente sin reducirse al ente mismo (pues una cosa es el ente presente en su pura presencia y otra qué sea o no sea ese ente

presente en su quiddidad y en su modo de ser), entonces, de manera inversa, no será la nada una entre muchas formas de negar sino que la negación será una entre diversas formas de manifestación de la nada o de las actitudes y comportamientos anonadantes. Si la nada fuese un simple acto mental (que en última instancia no significaría sino la postulación de que solamente hay entes), entonces sí sería absurdo tratar de aprehenderla como algo más que la negación intelectual de la omnitud del ente, entre otras razones porque, para un ente finito como el ser-ahí, no es posible capturar el vacío ni captar al ente en su totalidad. Pero si, por el contrario, el acto negativo de la inteligencia viene posibilitado por el anonadar o anular de la nada, entonces el territorio originario de la nada está de alguna forma expuesto a la experiencia del ser-ahí, que posee de hecho en la negación al menos un acceso a lo anonadante o anulante. Todavía más, la negación lógica no es ni el único ni el más señalado comportamiento del ser-ahí en lo referente al nadear de la nada (o, dicho en términos positivos, al esenciarse del ser). No es lo mismo la aprehensión de la totalidad de lo ente, que el encontrarse emocionalmente en el interior del ente en total.

En algunos templos de ánimo, como el aburrimiento profundo (en el que todas las cosas quedan niveladas en una sobrecogedora indiferencia) o la alegría ante la existencia del ser amado (que irradia un colorido singular sobre el todo óptico), la omnitud del ente se hace manifiesta al ser-ahí, pero sin llegar a hacerse patente la negación de la misma. En realidad, la apertura hacia la nada de lo ente en general es propiciada de manera radical en el encontrarse de la angustia, que no es en absoluto una captación de la nada sino la invasión de la nada en la existencia. En ella, no sólo las cosas sino también el propio ser-ahí pierden su sentido, se suspende la significatividad del plexo de relaciones ópticas y sólo queda un puro existir que ya no cuenta con “nada” a lo que aferrarse en su completa impotencia ante el ente en general. La nada que se descubre en la angustia no es ningún ente, pero “es” (sucede) de manera imperiosa, pues pone al ser-ahí en referencia con la totalidad del ente que se hunde y escapa. En este envolvente darse de la nada, pues, se aprecia el juego negativo de la diferencia ontológica, es decir, la patencia de algo no óptico pero indisponible e inexcusablemente “real” que impulsa la pregunta por el sentido del existir. Desde la experiencia de la nada, que nadifica pero que en ningún caso aniquila al ente, el ente mismo aparece con sorprendente extrañeza como lo completamente otro, permitiéndose así la pura patencia del ente como tal ente (esto es, no como tal o cual cosa sino en su carácter de ente y no de nada) y lanzando a la existencia más allá del ente en general (que es el salto auténticamente ontológico o metafísico). La nada no es el contraconcepto del ente sino que pertenece íntimamente al esenciarse del ser, ya que es en el interior del nadear de la nada como emerge con toda su desconcertante fuerza el ser del ente (su “que es”) como maravilla de las maravillas. En la admiración ante la patencia de la nada y la extraña alteridad del ente se funda, pues, la verdadera interrogación ontológica que se cuestiona qué es eso de “ser”. De esta forma, la cuestión metafísica fundamental de “¿por qué hay algo (ente) y no más bien nada?” ya no es, como en Leibniz, preludeo hacia la postulación del ente supremo como fundamento de todo fundamentar, con lo que se sigue sin salir del plano puramente óptico, sino impulso hacia el pensar que se pregunta por el acontecer y el esenciarse del ser.

Heidegger enfatiza en *Vom Wesen der Wahrheit* (WW), conferencia de 1930 publicada en 1943, que la determinación de la esencia de la verdad de la cosa depende de la interpretación, históricamente variable, que se tenga de la esencia del ser de todo ente (incluido el hombre). La concepción clásica de la verdad como adecuación

(concordancia, conformidad o correspondencia entre enunciado y cosa) se apoya, sobre todo tras el giro moderno, en la primacía de la representación como un dejar contraponerse la cosa en tanto que objeto para un sujeto, pero olvida que la aparición de la cosa contrapuesta puede hacerle frente al sujeto únicamente en el interior de un contorno abierto previo cuya apertura no es originada por el representar, sino que es éste quien ha de asumirla como espacio de relación si quiere comportarse veritativamente con los entes. Todo comportamiento del hombre (y, por tanto, su relación con la verdad de la cosa) está de alguna manera abierto al ente a la vez que se sostiene en la franquía de un ámbito de aperturidad dado, hasta el punto de que sólo dentro de ese ámbito puede el ente aparecer y ser expresado en lo que es y en su modo de ser. La verdad del enunciado y su rectitud respecto a la cosa, pues, vienen posibilitadas por la apertura del comportamiento en el interior del abrirse de un ámbito, pues todo ente habita en el ahí de una apertura de sentido. Además, la pregunta sobre qué es el ente como ente es una pregunta sobre el desocultamiento del ente en cuanto tal, sobre su advenir a presencia desde lo no manifiesto.

Pero el desvelamiento del ente solamente es posible por medio de un dejar-ser al ente (en lo que es y como él es) que precede, propiciándolo, a todo comportamiento óntico humano, el cual se halla a su vez en una dependencia última de la manifestación del ente en su totalidad. Esa totalidad misma, sin embargo, no se deja captar a partir del ente manifiesto en cada caso, sino que permanece, al contrario, completamente inaprehensible e indeterminada en su ocultación. La totalidad de lo ente ha de sustraerse del campo manifestativo a fin de darle al dejar-ser el espacio necesario para que pueda desvelar al ente del caso en un comportamiento particular. Así, el ocultamiento del ente en su totalidad (la ocultación del ser), en su resistencia al desocultamiento (como constancia en la no-desocultación), es anterior a cualquier manifestación o descubrimiento ónticos y al propio dejar-ser del ser-ahí, el cual sólo puede desvelar el ente relacionándose en cierta forma con la ocultación previa. La torsión hacia el ser del pensamiento heideggeriano, de esta manera, queda bien patente.

Además, el dejar-ser al ente en su totalidad simultáneamente desvela al ente y oculta al ser. Esta ocultación del ser, que queda ella misma oculta como tal ocultación, es el misterio originariamente preesenciante del dominio no experimentado de la verdad del ser en el desvelamiento del ente, que como tal misterio permanece sumido en el olvido. Debido a la primacía escondida del misterio y al consecuente errar del ser-ahí en su olvido, el desvelamiento del ente como tal supone a la vez la ocultación del ente en su totalidad (que aquí equivale al ser). Sólo la apertura hacia el misterio y el reconocimiento de la condición errática del hombre permiten, según Heidegger, reconducir en una única cuestión la pregunta por el ser del ente, que es en el fondo la pregunta por la diferencia ontológica: ¿qué es el ente como tal en su totalidad? Así, el pensar del ser (y no ya la metafísica del ente) no es sino aquel dejar-ser al ente-como-tal-en-su-totalidad (es decir, al ser según lo concibe la metafísica) que no se cierra al ocultamiento del mismo, al misterio.

En la importante Nota adicional de 1943 a WW,¹³ por su parte, Heidegger distingue la pregunta por la quiddidad o la realidad del ente manifiesto (la esencia) de la pregunta por el ser como acto de manifestación (el esenciarse), pensando con ello la diferencia que se alza entre ser y ente en su imbricación mutua. Esa distinción es la

¹³ Cfr. WW, *Anmerkung*, pp. 26-27.

diferencia ontológica, a la que Heidegger denomina ahora *Seyn* a fin de discriminar entre el ser que se diferencia del ente (*Sein*) y la diferencia en sí misma, así como para desmarcar la concepción ontoteológica del ser como presencia asistente de su propia visión del mismo en cuanto que ocultación que desvela, sustracción que abre y albergar que ilumina. Por el cobijar despejador del ser, que es en su origen una retirada encubridora, es por lo que se des-cubre el claro de luminosidad que con su emisión hace posible cualquier presencia.

(*Brief Über den Humanismus* (BH) (1947) aborda la elaboración del problema de la condición esencial del hombre como superación de la metafísica subjetivista, antropocéntrica y humanista por parte de un pensar que, porque ya es consciente de la diferencia ontológica, intenta hablar desde ella. Los resultados de la analítica fenomenológica del ser-ahí se contemplan ahora desde la perspectiva de la iluminación o el claro del ser. De hecho, el texto parte en un sentido del problema de la diferencia ontológica: la metafísica piensa el ser del ente representándose al ente en su ser, pero sin llegar a pensar nunca la diferencia entre ambos ni a preguntarse por la verdad misma del ser (ni tampoco, al interpretar al hombre desde el ente, por la forma en que el hombre pertenece a ella). Porque la metafísica no piensa al ser en sí mismo, contentándose con el conocimiento del ente como ente, no cae en la cuenta de que, cuandoquiera que acontece la captación del ente en su ser, ello se debe a que el ser se ha iluminado ya. Y es que el hombre no lleva la iniciativa en el desvelamiento del ser del ente, sino que es solicitado por el propio ser a ejercitar su esencia desveladora. La ek-sistencia misma del hombre, que no ha de entenderse en términos de la distinción tradicional de esencia como posibilidad y existencia como realidad sino en el sentido de que el hombre es el lugar del destinar iluminador del ser, no es más que el morar en ese destino del ser, en su destinación destinante. La iluminación destinal del ser, que es siempre histórico-epocal, además, es también la irrupción de un mundo lingüísticamente interpretado, porque el lenguaje, como morada que es del ser, es el advenimiento del ser mismo en su carácter de iluminación que se oculta. Cuando la metafísica efectúa en el ser del ente la distinción entre su esencia y su existencia, predominante a lo largo de la historia del pensamiento occidental, se olvida de preguntar a partir de qué destinación del ser aparece dicha diferenciación ante el pensar.

Es el ser el que invita al hombre, como pastor del ser en medio de los entes, a velar por su verdad a fin de que el ente llegue a aparecer como el ente que es (o sea, a la luz del ser). Así, el advenimiento del ente reposa permanentemente en el destinarse del ser. Éste, en su reinar invitador, no es el ente supremo ni el fundamento del mundo, sino que, estando más allá de todo ente, es en su morar como lenguaje lo más cercano al hombre, el cual sistemáticamente olvida la solicitud de esa cercanía en su atenerse exclusivamente a los entes. Por eso, el pensamiento representacional piensa siempre al ente en cuanto ente y nunca al ser en cuanto ser, haciendo de la pregunta por el ser irrepresentable una pregunta sobre el ente representado. Contempla el ámbito iluminado (lo ente), pero no puede mirar a la luz misma (el ser), y de ahí que la metafísica no pueda comprenderse a sí misma como epocalidad del ser. Afanada en la medición del ente presente (y midiéndose, además, según él), la metafísica de la presencia no atiende tampoco a la dimensionalidad en sí, que es el propio ser.

Asimismo, decir que “el ser es”, como hace la metafísica, es en sí un síntoma de su encapsulamiento en lo óntico, pues el ser no “es” sino que, en todo caso, “se da” (o “lo hay”), donde el “se” que “da” (o el “lo” que “hay”) se refiere al ser como acto de

donación de sí. El ser que da no es lo mismo que el ente dado: porque “hay” ser (aquello que da), “es” el ente (aquello que es). El reto del pensar esencial consiste, justamente, en hacer cuestión de esa donación del ser, todavía impensada en su destellar histórico-destinal, el cual, al mismo tiempo que se da, también se sustrae. Con ello, Heidegger ha de reformular en estos términos la posición inicial de SZ de que sólo hay ser en la medida en que el hombre es (existe):¹⁴ es el acontecer apropiante de la iluminación del ser como envío de sí mismo el que se entrega al hombre como propiedad suya. Es decir, el hombre es (ek-siste) sólo en cuanto que destinatario de la iluminación, que se alumbra al hombre, ciertamente, en su proyección extática, pero sin llegar nunca a ser creada por él. La verdadera morada del habitar histórico del hombre es, por tanto, la cercanía al ser. Con estos movimientos respecto a SZ, en fin, Heidegger deja claro que la relación entre el ser y el hombre no es en sí ni distinción (*Unterschied*) ni diferencia (*Differenz*) sino el acontecer de la diferencia misma. El ser es mucho más que un mero correlato de paridad.

6.1.3. La diferencia ontológica en el segundo Heidegger

La Introducción de 1949 y el Epílogo de 1943 a la conferencia WM aportan nuevos matices a la cuestión de la diferencia ontológica en conexión con la propuesta heideggeriana de efectuar un salto de la metafísica del ente como ente al pensar esencial del ser mismo. De acuerdo con el Epílogo,¹⁵ la objetivación calculante (*rechnende Vergegenständlichung*) de la racionalidad técnica actual postula la equivalencia del ente con lo único real y toma al ente por el ser.¹⁶ La propia metafísica, en su esfuerzo por conceptualizar la onticidad del ente, no es sino la historia de la verdad del ente. Pero el ente procede del advenir del ser y éste reposa en sí mismo, quedando a la sombra en el esenciarse de su verdad.¹⁷ Ninguna exploración exhaustiva del ente puede propiciar por sí misma la manifestación del ser, porque el ser no es ninguna condición óptica (*seiende Beschaffenheit*) que pueda afectar al ente. El ser no se deja representar ni producir objetivamente como el ente, puesto que es lo completamente otro de todo ente o la nada como lo no-ente.¹⁸ Esta nada no es la nulidad de lo que carece completamente de esencia sino la posibilidad de experimentar la dimensión aperturiente del ser que soporta toda aparición óptica, el fondo insondable sin el cual todos los entes permanecerían privados de ser.¹⁹ La nada como anonadamiento, extrañamiento y completa alteridad del ente es separación (diferencia) de lo óptico y, en ese sentido, “el velo del ser”.²⁰ el ser se oculta como nada y se desoculta en los entes. La misma privación del ser (*Seinlosigkeit*) no es nunca una nada nula y vacía, dado que el ser nunca “se esencia” sin el ente y que el ente jamás “es” sin el ser.²¹ Vuelve aquí a asomar, así, el tema de la diferencia ontológica en un punto capital: ser y ente se diferencian en el hecho de que el ente “es”,

¹⁴ Cfr. SZ § 6, p. 212.

¹⁵ WM, *Nachwort* (1943), pp. 46- 55.

¹⁶ Cfr. WM 46-47.

¹⁷ “... El ente procede del ser, ... el ser descansa él mismo en su verdad” (*Das Seiende dem Sein entstammt, ... das Sein selbst in seiner Wahrheit ruht*) (WM 47).

¹⁸ “... La nada ... (es) aquello que se distingue de todo ente y que llamamos ser” (... *Das Nichts ... (ist) das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das sein nennen*) (WM 48).

¹⁹ “(Lo) completamente otro de todo ente es lo no-ente. Pero esta nada (del ente) se esencia como el ser” (*Das schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-seiende. Aber dieses Nichts (vom Seienden) west als das Sein*) (WM 49).

²⁰ “La nada como lo otro del ente es el velo del ser” (*Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins*) (WM 55).

²¹ Cfr. id.

mientras que el ser “se esencia”, pero de tal forma que el primero no “es” sin el segundo ni el segundo “se esencia” sin el primero, es decir, el ente “es” porque el ser lo esencia y el esenciarse del ser es un esenciar al ente.²² La metafísica que considera la objetividad del ente ha de ser sobrepasada, por tanto, por un pensar que se abra, escuchándolo, a ese esenciarse manifestante del ser.²³ Si la esencia objetiva y disponible hace referencia a la quiddidad del ente, a lo que en él hay de presencia permanente y estática, el esenciarse expresa aquí, por el contrario, el acontecimiento dinámico e indisponible del advenir a la presencia, condición previa de toda quiddidad. De este modo, todo cálculo científico o metafísico del ente se mueve ya siempre en la incognoscible incalculabilidad previa del ser. El ser es “lo incalculable” (*das Unberechenbare*).

Tal y como expone Heidegger en la Introducción a WM,²⁴ por otra parte, toda representación metafísica del ente en tanto que ente (toda respuesta potencial a la pregunta de qué es el ente) sólo es posible merced a la iluminación (o el claro) del ser, sin que la propia luz sea susceptible jamás de ser objeto de representación.²⁵ En efecto, la luz que permite ver no es visible en sí misma. Todo lo que el pensar puede hacer es no olvidarse de ella (rememorarla) e intentar responder a su irradiación. El pensamiento metafísico, pues, debido justamente a su desconocimiento de la diferencia ontológica, se mueve en una mezcla confusa y permanente entre ente y ser: cuando nombra al ser, lo confunde bien con el ente en su totalidad o bien con el ente en cuanto que ente. Por eso, mientras que la metafísica representa al ente desde el punto de vista del propio ente, dando por suficientemente aclarada la fuente luminosa originaria con el mero recurso a un ente supremo autor de la iluminación, el pensar esencial, por el contrario, busca contemplar el ente intentando recuperar la luminosidad fontanal que posibilita su manifestación y abriéndose a la dinámica escondida de la diferencia ontológica. El esenciarse del ser como desvelamiento, así, es el fundamento oculto de la metafísica del ente.²⁶ El pensamiento representacional de la metafísica no atiende a aquello que siempre queda velado en la aparición del ente desvelado, pues olvida que, en el albor de cualquier desocultación del ente, lo que se esencia es el ocultamiento original del ser, que se retira para que lo velado pueda aparecer como ente.²⁷ Lo oculto en la patencia del

²² “... El ser nunca se esencia sin el ente, pero jamás un ente es sin el ser” (... *Das Sein nie west ohne das Seiende, aber niemals ein Seiendes ist ohne das Sein*) (id.).

²³ “... (El pensar) piensa a partir de la atención a la voz del ser hacia el disponer que proviene de esa voz, el cual reclama al hombre en su esencia para que aprenda a experimentar el ser en la nada. ... El hombre experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de las maravillas: que el ente es” (... *Das Denken*) *denkt aus der Achtsamkeit auf die Stimme des Seins in das aus dieser Stimme kommende Stimmen hinaus, das den Menschen in seinem Wesen in den Anspruch nimmt, damit er das Sein im Nichts erfahren lerne. ... Der Mensch ... erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: da□ Seiende ist*) (WM 50).

²⁴ WM, *Einleitung* (1949), pp. 7-25.

²⁵ “(La Metafísica) piensa el ente en tanto que ente. Dondequiera que se pregunte que sea el ente, se tiene a la vista al ente como tal. La representación metafísica debe esa vista a la luz (el claro) del ser. La luz ... misma no entra ya a la vista de ese pensar” (*Die Metaphysik*) *denkt das Seiende als das seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht (Lichtung) des Seins. Das Licht ... kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens*) (WM 7).

²⁶ “No se piensa ... el ser en su esencia desveladora. ... Porque la metafísica interroga al ente en cuanto ente, se mantiene junto al ente y no se gira hacia el ser en cuanto ser” (*Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen ... nicht gedacht. ... Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein*) (WM 8).

²⁷ “... En el despuntar del desvelamiento lo esenciante de éste, es decir, el velamiento, se retira por todas partes y ello en beneficio de que lo desvelado pueda aparecer así justo como ente” (... *Im Aufgehen der*

ente es precisamente la diferencia.²⁸ Por todo ello, la cuestión fundamental de la metafísica (por qué hay en general ente y no más bien nada)²⁹ adquiere un sentido nuevo: deja de ser una pregunta sobre el ente que apunta hacia la causa primera del mismo para pasar a aplicarse a aquello que no es ente sino verdad del ser. El pensar o recordar esencial se pregunta ahora a qué se debe la generalizada primacía del ente, que reivindica para sí todo “es”, y el preponderante olvido de lo que no es ente (de la nada entendida como el ser mismo).³⁰ Tan enigmático es, en suma, que el ente sea como que se esencie el ser, pues el verdadero misterio reside en el ser del ente, esto es, en el acontecimiento de la diferencia ontológica.³¹

Was heisst Denken? (WD) (1954) versa, entre otras cosas, sobre la cuestión del pensar esencial y, precisamente por ello, contiene algunas aportaciones en lo que a la diferencia ontológica se refiere. Heidegger está enfocando aquí la diferencia ontológica en cuanto tal, esto es, el ser “de” los entes, donde el “de” apunta hacia dos direcciones a la vez: del ser a los entes y de los entes al ser. Así, por diferencia ontológica se entiende ahora el necesario emparejamiento de ser y ente.³² El ser es siempre “el ser de los entes”, la duplicidad en cuanto tal. Esa dualidad es lo absolutamente primordial en el acontecer del pensar. Es la dualidad que desde el principio ha abierto el dominio en el que el saludo del ser se ha dirigido al hombre y en el que el pensar le puede responder. Así, la duplicidad consiste en que el ser es aquello por lo que los entes “son” en la presencia. Si se han de pensar los entes como entes, por tanto, en ellos ha de pensarse el presentarse mismo (*das Anwesen des Anwesenden*), por el que los entes son.³³ El ser en este sentido doble es, pues, lo más digno de ser pensado (*das Bedenklichste*). Es más, el ser necesita, a su manera, del pensar, en un necesitar peculiar que es a la vez un usar: su naturaleza indigente reclama que sea servido y guardado por el pensar del hombre. Se trata ésta de una necesidad (*Brauchen*) eficaz, porque en ella se esconde el mandato o e-vocación (*Heißen*) de un permanente dejar-ser al pensamiento que le conmina a responder desde su solicitud. Es el ser el que le con-cede al pensar lo que ha de ser pensado, de manera que su necesidad es en realidad un regalo del propio ser en su pensabilidad. El ser se

Unverborgenheit überall das Wesende in dieser, nämlich die Verborgenheit, ausbleibt, und zwar zugunsten des Unverborgenen, das so gerade erst als das Seiende erscheinen kann) (WM 12).

²⁸ “La Metafísica ... está por su propia esencia excluida de la experiencia del ser. ... La metafísica no presta jamás atención a aquello que precisamente en (el ente), en tanto que ha sido desvelado, ya se ha ocultado también. ... La cuestión sobre el ente ... revierte en cuanto que cuestión sobre aquello que se oculta en el (ente) (la diferencia)” (*Die Metaphysik ... ist ... von der Erfahrung des Seins durch ihr eigenes Wesen ausgeschlossen. ... Die Metaphysik achtet ... dessen nie, was sich gerade in (dem Seienden), insofern es unverborgen wurde, auch schon verborgen hat. ... Die Frage nach dem (Seienden) ... fragt in das zurück, was sich im (Seienden) verbirgt (der Unterschied)*) (WM 22).

²⁹ *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* (WM 23).

³⁰ “¿De dónde viene que el ente tenga la primacía en todas partes y reivindique para sí cada “es”, mientras que lo que no es un ente, la nada entendida de tal forma como el ser mismo, permanezca en el olvido?” (*Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches “ist” für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt?*) (WM 24).

³¹ “¿Qué resulta más enigmático: que el ente sea o que “sea” el ser? ... Con esta reflexión llegamos ... a la proximidad del enigma que ha acontecido con el ser del ente (la diferencia)” (*Was bleibt rätselhafter, dies, daß Seiendes ist, oder dies, daß Sein ist? ... (Wir) gelangen ... durch diese Besinnung ... in die Nähe des Rätsels, das sich mit dem Sein des Seienden ereignet hat (der Unterschied)*) (WM 25).

³² Cfr. Richardson, W. J.: op. cit., p. 606.

³³ “... A partir del presentarse de lo presente habla la duplicidad de ambos. A partir de ella habla el designio que convoca hacia la esencia del pensar, deja ingresar a éste en su esencia y lo custodia junto a sí” (*... Aus dem Anwesen des Anwesenden, spricht die Zwiefalt beider. Aus ihr spricht das Geheiß, das in das Wesen des Denkens heißt, dieses in sein Wesen einläßt und es bei sich verwahrt*) (WD 148).

otorga a sí mismo en lo digno-de-ser-pensado y se imparte como acontecimiento propiciante y apropiante. Su e-vocación al pensar es la regalía con la que el ser se dispensa al hombre y cuya donación descansa en el corazón de éste. El ser-de-los-entes reivindica que el hombre deje surgir los entes y acepte el cuidado de los mismos en su ser. Así, el pensar como aceptación y el ser (la diferencia) como ofrecimiento son correlativos.

Esta correlación entre el pensar humano y el ser-de-los-entes implica, en consecuencia, la copertenencia de pensar y diferencia ontológica. De hecho, el pensar del “ser” es siempre un pensar al “ser de los entes” y pensar a los “entes” significa pensar a “los entes según su ser”.³⁴ Por tanto, la correlación entre el ser y el hombre es la correlación entre el pensamiento y la diferencia ontológica, porque lo absolutamente primario es la ambivalencia o dualidad del ser mismo (al que Heidegger sigue denominando *Seyn*, esto es, el ser en su inevitable entrecruzamiento con los entes dentro de la diferencia ontológica y en su ocultación última), que es lo que desde el origen despliega el ámbito dentro del cual la llamada evocadora del ser se dirige al hombre y en el que el pensar esencial puede responder reconociendo la diferencia. La bidimensionalidad de este ser-como-diferencia que e-voca al pensar es, pues, resultado de dos correlaciones concomitantes: la que se da entre el ser y los entes (la diferencia), por un lado, y la que se da entre esa dualidad y el pensamiento, por otro. La unidad de ambas correlaciones, sin embargo, sólo explicable por un “tercero” (*ein drittes*) (“lo mismo”), que en realidad es un “primero” anterior a ellas, queda aquí sin determinar.³⁵ “Lo mismo” (*das Selbe*), en todo caso, sería el despliegue de la verdad de la historia del ser, que permite surgir tanto al ser-de-los-entes como al pensar para su encuentro mutuo.³⁶ De todas formas, en la e-vocación del pensar, el ser, que sólo puede dirigirse al hombre manifestándose a través de los entes, se retira de manera simultánea. Es ésta una retirada (*Entzug*) necesaria debido a la negatividad que anida en el interior del ser (el “no” de la diferencia), pero contiene también su cara positiva, ya que es justo dicha retirada o sustracción la que da a las manifestaciones ópticas concretas su intrínseca particularidad, pues de no ser así el fondo insondable ocuparía, recubriéndolo, el campo entero de posible manifestación. Por todo ello, la retirada del ser no es una nada absoluta. La retirada es el acontecimiento propiciante mismo, que instaura la diferencia ontológica y la constituye como la ambivalencia inherente al ser.³⁷ En suma, lo digno de ser pensado en el acontecimiento de la diferencia ontológica es justamente esta retirada.³⁸

El tema de la diferencia ontológica vuelve a aparecer en *Zur Seinsfrage* (SF) (1956), ahora en el contexto de la meditación sobre la esencia del nihilismo como culminación del error capital de la metafísica: el olvido del ser. Nihilismo es, para Heidegger, la primacía de lo ente. Se trata nuevamente de situar la cuestión del ser en tanto que no-ser (al que Heidegger escribe ahora con un ser “tachado”), esto es, en tanto

³⁴ “Si decimos ‘ser’, entonces eso significa: ‘ser del ente’. Si decimos ‘ente’, entonces eso significa: ente con respecto al ser. Hablamos constantemente ‘a partir de’ la duplicidad” (*Sagen wir ‘Sein’, dann heit dies: ‘Sein des Seienden’*. *Sagen wir ‘Seiendes’, dann heit dies: Seiendes hinsichtlich des Seins. Wir sprechen stets ‘aus’ der Zwiefalt*) (WD 174).

³⁵ Cfr. WD 147.

³⁶ Cfr. Richardson, op. cit., p. 607.

³⁷ “... En sí, el retirarse no es una nada. Retirada es acontecimiento propiciante” (... *Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis*) (WD 5).

³⁸ “... Esta retirada es lo que auténticamente da que pensar, es lo más digno de ser pensado” (... *Dieser Entzug ist das, was eigentlich zu denken gibt, ist das Bedenklichste*) (WD 55).

que distinta de la cuestión del ser entendida en términos de la esencia del ente presente, pues, en contra de la tradición ontoteológica, el problema del ser va más allá del problema del ente en cuanto ente. Ya desde los griegos (sobre todo con Platón), el ser se identifica con la inmutabilidad de la idea por oposición al devenir cambiante de la percepción sensible. El ser imperturbable, lo inalterable (*das Unverändliche*), se diferencia radicalmente del ente alterable.³⁹ Pero la diferencia entre ente y ser, concebida como la trascendencia que parte del primero con la mirada puesta en el segundo, es lo propiamente meta-físico. Esa diferencia no puede consistir en una escisión absoluta (*absolute Trennung*), porque, no en vano, el ente se presenta necesariamente en el advenir a presencia del ser. Más aún, la nada pertenece a la presencia (*Anwesenheit*) como una de sus posibilidades, a saber, como la posibilidad de la ausencia (*Abwesenheit*).⁴⁰ En realidad, la nada o retirada del ser queda oculta a la representación del nihilismo metafísico (la primacía del ente en detrimento del ser), para el que la consistencia (*Beständigkeit*) y permanencia (*Ständigkeit*) del ente presente se bastan a sí mismas, de manera que el venir a la presencia o el presentarse mismo del ente consistente se toma como una mera invención de una forma de pensar que insiste tanto en el ser que devalúa y amenaza la estabilidad del ente, al que se toma como única realidad. Para el nihilismo, la diferencia ontológica es pura fantasmagoría, pues no hay tal cosa como el “ser del” ente. Como el ser se convierte en una simple nada negativa (*nihil negativum*), se ausenta en una retirada que se vela a sí misma, consumándose de ese modo el olvido del ser.⁴¹ Ahora bien, el olvido sólo pertenece al hombre porque es consustancial al ser, que con su retirada protege el fondo originario de lo no desvelado en el que reposa en sí mismo y que constituye su “tesoro inexhumado”. El pensamiento metafísico occidental, pues, se sostiene solamente sobre la base del desvelamiento del ente presente, pero es ajeno al hecho de que ese desvelamiento se funda en el velamiento último del presentarse del ser, con lo que ignora toda consideración de la diferencia ontológica.⁴² Justo a ese hecho, por contra, es al que ha de permanecer fiel, según Heidegger, el pensar esencial. La diferencia ontológica debe pensarse en el ámbito del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante, pues el acontecimiento se esencia como diferencia.

La esencia de la metafísica, asimismo, ha de ser pensada, una vez liberada del olvido del ser (el olvido de la diferencia), como el sobrepasamiento del ser por encima del ente (*der Überstieg des Seins über das Seiende*). Pensada así, se vuelve problemática la distinción clásica efectuada dentro del ser trascendental, esto es, la diferenciación (*Unterscheidung*) entre la esencia (*Wesen, Was-sein*) (“lo que y como es” algo: *quidditas et modum essendi*) y la existencia (*Existenz, Da□-sein*) (“que es” algo: *esse*). Por mucho que se conozca la quiddidad y el modo de ser del ente como tal, sigue sin explicarse adecuadamente a qué se debe (qué y cómo es) el hecho de “que es”.⁴³ No cabe aquí, claro está, el recurso a ningún ente supremo o causa primera, cuyo hecho-de-ser también habría de ser explicado, pues toda explicación óptica queda vedada en la

³⁹ “El ser que reposa permanece para el pensamiento griego puramente distinto (diferente) frente al ente que cambia” (*Das ruhende Sein bleibt für das griechische Denken rein unterschieden (different) gegenüber dem veränderlichen Seienden*) (SF 16).

⁴⁰ “La nada pertenece al presentarse, también cuando sólo la consideramos en el sentido del completo no de lo presente, ausentándose como una de sus posibilidades” (*Das Nichts gehört, auch wenn wir es nur im Sinne des völligen Nicht von Anwesendem meinen, ab-wesend zum Anwesen als eine von dessen Möglichkeiten*) (SF 33).

⁴¹ Cfr. SF 34.

⁴² Cfr. SF 35.

⁴³ Cfr. SF 36-37.

medida en que lo que se trata de pensar no es otra cosa que lo completamente otro del ente. De esta manera, vuelve al primer plano la cuestión fundamental de la metafísica: ¿por qué hay algo en absoluto y no más bien nada? Es el interrogante en WM se reformulaba así: ¿a qué se debe que el ente tenga la primacía en todas partes y no más bien lo que no es ente, la nada, es decir, el ser? Ambas formulaciones preguntan en verdad por la diferencia ontológica como trascendencia o sobrepasamiento hacia el ser: ¿cómo explicar el “ser del ente”?⁴⁴

En ID (1957), a propósito de su diálogo con Hegel acerca de la relación entre ser y pensar, trata Heidegger de responder a esta última cuestión. En la primera de sus dos secciones, discutiendo con Leibniz, la obra vuelve a hacer remontar a la esfera de lo originario otro de los principios fundamentales de la metafísica, en este caso el principio de identidad, al que pone en relación con la copertenencia de ser y pensar. El segundo escrito de la obra, por su parte, versa directamente sobre el problema de la diferencia.⁴⁵ Empero, la nota inaugural del texto propone la necesidad de pensar juntas la identidad y la diferencia en su copertenencia (*Zusammengehörigkeit von Identität und Differenz*), terreno inexplorado para el pensar esencial del que Heidegger sólo sugiere allí dos afirmaciones escuetas pero fundamentales: que “la diferencia procede de la esencia de la identidad” (*die Differenz dem Wesen der Identität entstammt*) y que esa procedencia ha de ser meditada “en la armonía (*Einklang*) que impera entre el acontecimiento propiciante y la re-solución (*Austrag*)” de la di-diferencia.⁴⁶

Para Hegel, ciertamente, la cosa del pensar es el ser, aunque concebido como el ente pensado en el sentido del pensamiento absoluto, es decir, el concepto absoluto. De acuerdo con Heidegger, sin embargo, la cosa del pensar es también el ser, pero conscientemente tomado en su diferencia con el ente, esto es, la diferencia “en tanto que” diferencia (*die Differenz “als” Differenz*).⁴⁷ Pensar la diferencia que separa al ser y al ente exige dar un “paso atrás” (*Schritt zurück*) (y no una *Aufhebung* a la hegeliana) que va de lo impensado por la metafísica, la diferencia como tal, hacia lo necesario de ser pensado, el olvido de la diferencia (*die Vergessenheit der Differenz*). Es decir, es la aclaración del olvido lo que abre el camino hacia el despejamiento de la diferencia, pues el olvido forma parte de ella. No es que la diferencia sea algo previo a lo que después le sea añadido el olvido, sino que uno y otra se hallan íntimamente entrelazados desde el principio. El olvido consiste en el velamiento de la diferencia (*Verhüllung der Differenz*) misma y está, por eso, estrechamente vinculado a la ocultación. La diferencia del ser y el ente, por su parte, define el interior de la región (*Bezirk*) en la que toda pretensión de sentido, y muy especialmente la de la metafísica, puede ser lo que es.⁴⁸ El ser no puede entenderse como un género vacío al que pertenezcan como casos particulares las diversas doctrinas acerca del ente pergeñadas a lo largo de la historia de la metafísica (entre las que se incluye la acuñación (*Prägung*) vigente implicada en el dominio planetario de la técnica moderna actual), sino que el ser habla siempre históricamente.

⁴⁴ “Sólo “porque” la pregunta: “¿Qué es metafísica?” piensa de antemano hacia el sobrepasamiento, hacia el *transcendens*, hacia el “ser del” ente, puede pensar el no del ente, “aquella” nada que es originariamente lo Mismo con el ser” (*Nur “weil” die Frage: “Was ist Metaphisik?” im vorhinein an den Überstieg, an das transcendens, an das “Sein des” Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, “jenes” Nichts denken, das gleichurprünglich das Selbe ist mit dem Sein*) (SF 40).

⁴⁵ *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, pp. 35-73.

⁴⁶ Cfr. ID 10.

⁴⁷ Cfr. Kolb, David: *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (University of Chicago, Chicago, 1986), caps. 7 y 10.

⁴⁸ Cfr. ID 46-47.

Ninguna observación entorno al ser y al ente, pues, debe restringirse a la de una época aislada del acontecer histórico de la iluminación del ser ni a un catálogo de ellas.

El ser, en el cual consiste la tarea del pensar, quiere decir siempre ser “del ente” y el ente, con el cual se contenta el pensamiento metafísico, es en todos los casos ente “del ser”. Cada vez que se habla del ser del ente o del ente del ser, se está hablando, en ambos casos, de una diferencia (empleando un genitivo de diferencia).⁴⁹ Así, sólo es posible pensar plenamente el ser si se lo medita en esa diferencia que lo distingue del ente y, al mismo tiempo, si se medita al ente en su diferencia con el ser. Pero dicha diferencia no es una simple distinción (*Distinktion*) que se pueda representar como una relación (*als eine Relation vorstellen*) que el pensamiento añada al ser y al ente, ya que no es posible ni siquiera definir al ser sin el ente ni al ente sin el ser. En efecto, el ente es “aquello que es” y el ser es “el ser que el ente es”, de modo que el pensamiento se topa ya siempre con el ente y el ser en su diferencia (*Seiendes und Sein in ihrer Differenz*) y sólo puede descubrirlos, cada uno a su manera, a partir de la misma.⁵⁰ El propósito del pensar, en consecuencia, se traduce en un encarar directamente al ser como diferencia y a ésta como aquello que requiere ser pensado. Ahora bien, al decir que el ser-del-ente equivale al ser-que-el-ente-es (*Sein, welches das Seiende ist*), la forma verbal “es” ha de entenderse en un sentido transitivo si se quiere hacer justicia a la verdad del ser, porque el ser se esencia siempre en el modo del rebasamiento, esto es, como un sobrepasar que se dirige hacia el ente.⁵¹ La trascendencia, clave en el planteamiento heideggeriano de la diferencia, queda así vuelta del revés: ya no se trata de la trascendencia del ser-ahí, que sobrepasa al ente en dirección al ser, sino de la trascendencia del ser mismo, que rebosa en su sobreabundancia hacia los entes, ya sean las cosas o el hombre. Eso no significa que el ser abandone su lugar para desplazarse hacia el lugar del ente, como si hubiera una dicotomía originaria que el ser estuviese obligado a volver a reunir o como si el ente pudiera estar ahí previamente sin el ser y separado de él.

Sobre-pasando, el ser sobre-viene en la manifestación de lo que sólo puede advenir (*ankommen*) como lo desocultado por medio de ese mismo sobrevenir (*überkommen*). Así, porque el sobrevenir pertenece al ser, puede el ente advenir, al tiempo que, en el advenir del ente, el ser sobreviene. Advenir, que supone un albergarse en la desocultación (*sich bergen in Unverborgenheit*) perdurando en la presencia, significa ser ente. Sobrevenir, ese descubrir iluminador que trae a la presencia, sólo es aplicable al ser. Porque el ser se revela como sobrevenida descubridora (*entbergende Überkommnis*), puede aparecer el ente en el modo del advenimiento que se resguarda (*sich bergende Ankunft*) en la desocultación. El sobrevenir y el advenir expresan, pues,

⁴⁹ “ ‘Ser’ quiere decir siempre y en todas partes: ser ‘del ente’, expresión en la que el genitivo se debe pensar como *genitivus obiectivus*. ‘Ente’ quiere decir siempre y en todas partes: ente ‘del ser’, expresión en la que el genitivo se debe pensar como *genitivus subiectivus*. ... Hablamos con reservas de un genitivo dirigido al objeto o al sujeto; pues esos términos, sujeto y objeto, resultan ya por su parte de una acuñación del ser. ... Se hable del ser del ente o del ente del ser, se trata cada vez de una diferencia” (“*Sein*” *hei*□ *t* *stets und überall: Sein* “*des Seienden*”, *bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus obiectivus zu denken ist. ‘Seiendes’* *hei*□ *t* *stets und überall: Seiendes* “*des Seins*”, *bei welcher Wendung der genitiv als genitivus subiectivus zu denken ist. Wir sprechen ... mit Vorbehalten von einem Genitiv in der Richtung auf Objekt und Subjekt; denn diese TitelSubjekt und Objekt sind ihrerseits schon einer Prägung des Seins entsprungen. ... Es (handelt) sich beim Sein des Seienden und beim Seienden des Seins jedesmal um eine Differenz*) (ID 59).

⁵⁰ Cfr. ID 60.

⁵¹ “El ‘es’ habla aquí transitivamente, sobrepasando” (*Das ‘ist’ spricht hier transitiv, übergehend*) (ID 62).

el “trascender” del ser, de tal modo que el ser-ahí pasa a convertirse del polo activo de la “trascendentalidad” al elemento o medio del acontecer de la “trascendencia”, que es el acontecimiento de la diferencia. El sobrevenir descubridor del ser y el advenir albergante del ente, así pues, se esencian como lo diferenciado a partir de “lo mismo”, al que Heidegger identifica aquí con lo que denomina “di-ferencia” (o di-mensión) (*Unterschied*). Eso significa que la “diferencia” (*Differenz*) entre el ser y el ente nace de esta di-ferencia que sostiene a la pertenencia recíproca de sobrevenida y advenimiento abriendo el “entre” de su encuentro por medio de una separación entre ambos que es al mismo tiempo una referencia mutua. La diferencia entre ser y ente ha de contemplarse desde la di-mensión (di-ferencia) única del abrazo íntimo entre sobrevenir y advenir. La diferencia como di-ferencia, asimismo, es la re-solución o conciliación descubridora y albergadora (*entbergend-bergende Austrag*) de uno y otro, es decir, el reconciliarse de lo diferente en el manifestar que cobija. El resguardar desvelador del sobrevenir del ser y del advenir del ente, que es la re-solución misma como esencia (o esenciarse) de la diferencia, sólo es posible, sin embargo, por el predominio de lo absolutamente primario y primigeniamente posibilitante: el claro (*Lichtung*) resultante de aquello que se cierra y se vela (*das sich verhüllend Verschließende*) en su resistencia a toda determinación imaginable.⁵² Di-ferencia, re-solución y claro son ahora los términos rectores de la reflexión sobre la diferencia (y no ya sólo ser, ente y ser-ahí): en el círculo iluminado del claro se da la re-solución descubridora-ocultadora en la que surge la di-ferencia sobreviniente-adviniente que posibilita la diferencia de ser y ente que a su vez abre el camino hacia la cuestión del ser. La superación del olvido de la diferencia consiste, por tanto, en pensarla como la re-solución del sobrevenir que descubre rebosando (trascendencia) y del advenir que se alberga en la presencia (desocultación).⁵³ De esta forma, la esencia del ser se convierte en el esenciarse del juego del claro, de la apertura de lo que se cierra, más allá de cuya frontera el pensar ya no puede ingresar, porque en ninguna parte puede hallar ente alguno que le sirva de ejemplo en el que apoyarse para iluminar dicho esenciarse, el cual no es sino el alumbramiento mismo.

La dilucidación del habla emprendida en *Unterwegs zur Sprache* (US) (1959) constituye en muchos de sus pasajes una hermenéutica del lenguaje en clave de diferencia ontológica.⁵⁴ El lenguaje poético, en contraste con el lenguaje declarativo (que habla en el modo de la constatación de lo existente), habla fundamentalmente en el modo de la invocación. Es ésta una invocación que llama a las cosas a venir a una presencia que se resguarda ella misma en la ausencia. Con el poema, las cosas resaltan en un mundo, un mundo poético, en el cual destella la unidad primordial y el mutuo pertenecerse de la cuaternidad de cielo y tierra, mortales e inmortales. Las cosas gestan o configuran (*gebärden*) mundo y el mundo consiente o protege (*gönnen*) las cosas. La invocación poética, así, es una realidad auténtica porque supone una invitación a un recíproco venir del mundo a las cosas y de las cosas al mundo, que es lo propio del acontecimiento propiciante. Mundo y cosas (mejor que ser y entes), sin embargo, no están separados por un abismo, sino que, al contrario, se atraviesan mutuamente, pues ambos miden un medio (*Mitte*) en el que concuerdan e intiman. Pero su intimidad (o cordialidad) (*Innigkeit*) no redundan en una fusión con la que los dos hayan de quedar disueltos, sino que ella misma ampara la distinción con la permanencia de lo diferente. Es decir, el mundo y las cosas conforman un medio único en el que, no obstante, predomina la separación: uno y otras son íntimos en el inter-medio (*Zwischen*) de la di-

⁵² Cfr. ID 62-63.

⁵³ Cfr. ID 65.

⁵⁴ Cfr. US 25 ss.

ferencia, que mantiene separado ese medio en el que las cosas y el mundo concuerdan.⁵⁵ La raíz de la interpenetración de la di-ferencia como cordialidad de mundo y cosa reside, según Heidegger, en la re-solución o gestación que todo lo atraviesa (*das durchtragende Austrag*) llevándolo a su término. Por esa re-solución, la di-ferencia engendra tanto el “mundear” (*Welten*) del mundo como el “cosear” (*Dingen*) de las cosas y remite el uno hacia el otro.

Así pues, no es que la di-ferencia enlace las cosas y el mundo mediante una mediación que fuera posterior a éstos, sino que ella es, por el contrario, el medio mismo que lleva a su término la unidad esencial de ambos. Tampoco es la di-ferencia una separación de objetos producida por la representación humana, sencillamente porque no es en última instancia ni una distinción ni una relación. La di-ferencia de mundo y cosa (o de ser y ente) es para uno y otra la e-vocación o encomendación (*Heißen*) que, al unísono, impulsa a la cosa a gestar o conformar mundo y al mundo a proteger o cobijar la cosa. La di-ferencia, como di-mensión (*Dimension*) para mundo y cosa, es la dimensionalidad misma. De igual modo, esa di-mensión no es tampoco un ámbito previo en cuyo interior se pueda después establecer algo, sino que es lo que mide (*ermessen*) al mundo y a la cosa con un abrir que los separa a fin de que sean el uno para el otro.⁵⁶ En definitiva, a lo que apunta la invocación que llama a las cosas y al mundo en el hablar del habla es a la di-ferencia. Algunas imágenes de US, por otro lado, ilustran poéticamente el esenciarse de la di-ferencia como di-mensión. La diferencia es como un umbral (*Schwelle*) que, con la viga sobre la que descansa el portal entero, sostiene el medio (el entre) en el que exterior e interior se atraviesan sin que él ceda hacia ninguno de los dos lados. La diferencia es también como el dolor (*Schmerz*) desgarrado y largamente sostenido, cuyo desgarrar es un separar lo junto que lo reúne todo en sí. Igual que el umbral y que el desgarro del dolor, la di-ferencia es la separación (*Schied*) que reúne en el medio el gesto de las cosas y el favor del mundo, dejando que se atraviesen y midan mutuamente. Así, la brecha (*Riß*) de la diferencia deja brillar la luz que dispensa el claro del mundo e irradia en las cosas y, al revés, el claro del mundo y la irradiación de las cosas atraviesan la grieta de la diferencia. La silenciosa y serena esencia de la diferencia, en suma, es lo que deja a las cosas descansar en el favor del mundo y al mundo alcanzar su suficiencia en las cosas.⁵⁷

El diálogo con el interlocutor japonés incluido en US contiene también algunas referencias a la diferencia. Heidegger aclara que la tentativa de su pensamiento recorre el camino de la diferencia entre el ser entendido como el ser-de-lo-ente (la diferencia ontológica canónica) y el ser entendido en su sentido propio, al que hace coincidir con el claro de luz.⁵⁸ Éste es la diferencia como di-ferencia, ahora denominada también duplicidad o pliegue (*Zwiefalt*).⁵⁹ En su segunda acepción, el ser es lo indeterminado que determina. No es ya el ser de lo ente representado a la manera de la metafísica, sino su verdadera esencia, que consiste en la duplicidad misma de ser y ente. El ser es en este sentido el presenciar de lo presente o, mejor, la simplicidad de la duplicidad de la presencia y de lo que está presente, con la cual el hombre se relaciona

⁵⁵ “En el medio de los dos, en el inter-medio de mundo y cosa, en su *inter*, en este *unter* reina la separación” (*In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrer inter, in diesem Unterwaltet der Schied*) (US 24).

⁵⁶ Cfr. US 25-26.

⁵⁷ Cfr. US 27-28.

⁵⁸ Cfr. US 109-110.

⁵⁹ Cfr. US 118.

hermenéuticamente, custodiándola, mediante el habla. El prevalecer de la duplicidad, que despliega el claro en el que se disciernen lo presente y el presentar, es la verdadera esencia del ser.⁶⁰

Ciertas observaciones de importancia para nuestro estudio se pueden extraer, por fin, de *Zur Sache des Denkens* (SD) (1969), especialmente en las páginas dedicadas a la relación de tiempo y ser.⁶¹ Heidegger se propone definitivamente pensar el ser sin considerar su fundamentación a partir de lo ente (*Sein ohne das Seiende zu denken*). El pensamiento occidental ha identificado al ser con el estar presente o el asistir de la presencia, subrayando con ello el privilegio del tiempo presente. Que las cosas son temporales lo demuestra su propia mutabilidad, impermanencia y contingencia. Sin embargo, el ser no es una cosa (*Sein ist kein Ding*), por lo que no puede estar en el tiempo como los entes.⁶² Es más, el ser no “es”, de forma que no puede ser encontrado como un ente entre los demás entes. Ninguna búsqueda entre las cosas puede por sí sola dar el ser.⁶³ Como el ser no es ninguna cosa, no es temporal como las cosas, esto es, no es pasajero (*vergängliche*), pero como presencia, constancia o asistencia está determinado por el tiempo. Tampoco el tiempo es cosa (*Zeit ist kein Ding*), por lo que no es temporal ni asistente como lo ente, aunque permanece constante en su pasar.⁶⁴ El ser y el tiempo, de hecho, se copertenecen de manera singular, si bien de tal forma que ni el ser es algo temporal ni el tiempo es algo ente. No obstante, el ser y el tiempo, en su unidad, constituyen una “índole” (*Sachverhalt*) que pertenece a la “cosa del pensar”. Pero, propiamente hablando, ninguno de los dos son “cosa” (*Ding*), sino el “asunto” (*Sache*) del pensar: el ser es un asunto que no es nada ente y el tiempo es un asunto que no es nada temporal. Así, del ente se dice que “es”, pero de la trabazón de ser y tiempo hay que decir que “se da” (*es gibt*).⁶⁵ El asunto del pensar (*die Sache des Denkens*), por tanto, consiste precisamente en experimentar este darse del tiempo-ser.

En el “se da”, lo dado es el ser y el tiempo, pero queda indeterminado en qué pueda consistir el “se” o “ello” (*es*) que “da” (*gibt*) y cómo se genera esa donación. El ser, que es aquello por lo que se señala al ente como ente, significa el estar-presente del ente o, mejor, un dejar-estar-presente (*Anwesen-lassen*) al ente. Pero lo propio de ese dejar es sacar de lo oculto, es decir, la donación de un des-ocultar que trae a lo abierto. Así, en el “es” de lo ente traído a la presencia se oculta la donación del “se da”. Esa donación originaria se retira en favor de lo donado, que es el ser como estar-presente, el cual resulta a su vez conceptualizado por su referencia a los entes presentes. Queda, de este modo, completamente en la sombra la donación como tal.⁶⁶ A este dar que otorga su dádiva reservándose en su retirada, Heidegger lo llama el destinar (*das Schicken*). El ser que es dado en la donación es, entonces, lo destinado (*das Geschickte*) y, como tal, sujeto a transformaciones epocales. El tiempo donado, a su vez, es el regalo de una región de presencia iluminada que se caracteriza por la tetradsimensionalidad del espacio-tiempo (la unidad de los tres éxtasis temporales más el espacio). Empero, tanto

⁶⁰ Cfr. Pöggeler, O.: op. cit, pp. 170-178.

⁶¹ *Zeit und Sein*, en SD 1-25.

⁶² “El ser no es nada ente” (*Sein ist nichts Seiendes*) (SD 8).

⁶³ “En ningún lugar entre las cosas encontramos al ser” (*Nirgends unter den Dingen finden wir das Sein*) (SD 3).

⁶⁴ “De igual modo, en ningún lugar nos encontramos al tiempo en cuanto que algo ente como una cosa” (*Gleichwohl finden wir die Zeit nirgends vor als etwas Seiendes wie ein Ding*) (id.)

⁶⁵ “El ser no ‘es’. El ser Se da como el desocultar del presentarse” (*Das Sein ‘ist’ nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen*) (SD 6).

⁶⁶ “En el ésti (el ‘es’) se oculta el Se da” (*In dem ésti verbirgt sich das Es gibt*) (SD 8).

el “dar” (*Geben*) en su destinar como el “se” que da destinando rehúsan la manifestación de sí mismos. Uno y otro se retienen para que se manifieste lo epocalmente destinado: el ser concebido en su referencia a la fundamentación de lo ente y el tiempo experimentado como la extensión de la espacio-temporalidad.⁶⁷ Por otro lado, mientras que el “dar” de la donación de ser y tiempo se muestra como destinar, el “se” donador es el acontecimiento propiciante (*Ereignis*), que propicia lo donado y lo lleva a lo más propio de sí.⁶⁸ Que “se da” ser y tiempo significa, en definitiva, el destinarse del acontecimiento propiciante. La verdadera índole de lo ente no se deja representar simplemente, entonces, como la cosa-que-está-presente, porque la presencia como tal se experimenta desde la donación de tiempo y ser por parte del destino del acontecimiento propiciante. Llegados a este punto, callan los enunciados del pensamiento metafísico, pues lo más propio del acontecimiento es su retirarse en el desocultamiento, hasta el extremo de que del acontecimiento propiciante no puede afirmarse en realidad ni que “es” ni que “se da”. Todo lo que puede decirse es la tautología de que “el acontecimiento propiciante acontece propiciadoramente” (*das Ereignis ereignet*), proposición que resulta, según Heidegger, tan vacía para el pensamiento lógico como instigante para la experiencia del pensar esencial.⁶⁹ La verdadera diferencia estriba, en fin, en la diferencia entre ser-ente y el destinarse del acontecimiento propiciante.⁷⁰

6.2. La comprensión oriental de la diferencia ontológica

En Oriente no se tematiza la cuestión de la diferencia ontológica en cuanto tal. No obstante, es esencial al taoísmo la diferencia entre el Tao y las cosas. También es importante en el budismo mahayana la diferencia entre el Dharma universal y los dharmas particulares. Presentaremos ahora estas dos últimas formas de diferencia y después ensayaremos un contraste entre las mismas y la tematización de Heidegger.

6.2.1. La diferencia entre el Tao y las cosas en el taoísmo

Tanto en el *Dao-de-jing* (DDJ) como en los anteriores *Zhuang-zhi* (ZZ) e *I-jing* (IJ), el Tao contiene a la vez la identidad de ser y nada y su diferencia con las cosas y fenómenos del mundo. Nos centramos en los diversos aspectos de esa identidad y diferencia en el DDJ y los completamos con aportaciones del ZZ y el IJ.

6.2.1.1. En el “*Dao-de-jing*”

El tema heideggeriano de la diferencia ontológica entre ser y ente también aparece, si bien de manera latente o implícita, en distintos momentos del DDJ.⁷¹ Los entes (“las cosas”) (*wan wu*) se hallan presentes en el ámbito del ser (*you*). Proviene de él, pero no son ese ámbito.⁷² La región del ser, por su parte, en el cual se dan los entes, pertenece al Tao, que es esencialmente vacío y se esencia como una nada.⁷³ En consecuencia, como

⁶⁷ Cfr. SD 8-9.

⁶⁸ Cfr. SD 20.

⁶⁹ Cfr. SD 24.

⁷⁰ Cfr. Richardson, W. J.: op. cit., pp. 10-15, 215 nota, 363-365.

⁷¹ Sobre todo, en los capítulos 4, 5, 6, 14, 25, 28, 29 y 32 del *De jing*; y en los capítulos 45, 46, 48, 49, 58, 60, 64, 65, 69, 78 y 79 del *Dao jing*.

⁷² “Las cosas del mundo nacen del ser” (DDJ 86).

⁷³ “El ser nace del no-ser (*wu*)” (id.).

origen del ser, el Tao es también origen de los entes y de su múltiple variabilidad.⁷⁴ En el fondo, según sostienen comentaristas taoístas posteriores (como Wang Bi), *you* y *wu* son dos aspectos complementarios del Tao,⁷⁵ y los entes existen por la interacción de ambos (el *wu* parece hacer referencia al ser invisible y el *you* más bien al mundo de lo sensible). La copertenencia de ser y nada en su común diferencia de los entes queda reflejada en las siguientes palabras (donde “lo que no tiene nombre” hace referencia a la nada y “lo que tiene nombre”, al ser): “Lo que no tiene nombre (*wu ming*) es principio de todos los seres. Lo que tiene nombre (*you ming*) es madre de los seres todos”.⁷⁶ En la ontología taoísta, no obstante, la nada posee una clara preponderancia. Las cosas mismas, a pesar de su consistencia y solidez, están imbuidas de no-ser.⁷⁷

El Tao, identidad de ser y nada, mantiene a los entes en su unidad,⁷⁸ y lo hace por medio de su virtud o virtualidad (*de*). Mediante ésta, el principio universal que es el Tao se particulariza en los entes individuales. Hay una especie de contradicción elemental entre la verdadera naturaleza del Tao y la manera en que se manifiesta y oculta a través de la virtud. Así, aunque el Tao es completamente abarcante e indeterminado como una nada, se esencia siempre de modo concreto y determinado en los entes. La determinación que es propia de las cosas diferenciadas, en cualquier caso, es del todo extraña a la esencia última del Tao. Las cosas siempre tienen alguna forma específica, pero no así el Tao. Mientras que las cosas son perceptibles y experimentables en sí mismas, el Tao elude como tal toda aprehensión sensible y exige un modo superior de acceso a sí. La misma expresión *Dao* es sólo una imagen (suprema, ciertamente) para aludir a su extrema falta de concreción.⁷⁹ El énfasis del DDJ en la diferencia entre la ausencia de forma del Tao y el ente sensible es especialmente notable.⁸⁰ En el Tao ilimitado e informe y por su virtud limitadora y formadora, empero, los entes adquieren su límite y su figura: “¡Confuso y nebuloso, en él están contenidas las formas! ¡Nebuloso y confuso, en él las cosas están contenidas!” No en vano, el Tao “es padre de todas las cosas”.⁸¹

Según el DDJ, los entes ingresan en el ser, reciben un ser, por influjo de una triple acción concertada. Para que haya entes tiene que haber materia, y merced a ella pueden adoptar una forma particular. La materia puede adquirir una forma sólo si está activada de energía (el *de*), que es lo que conserva en el ser a los entes y el principio de su evolución y de sus transformaciones. La materia y la energía que dan forma y vida a los entes son siempre proporcionadas y enviadas desde el fondo insondable del Tao, que todo lo fecunda. El Tao fecunda los entes en la realidad material con la semilla de su virtud.⁸²

⁷⁴ “El Tao engendra ... los diez mil seres” (DDJ 87).

⁷⁵ Correspondientes a los arcaicos principios del *yin* y el *yang* de la escuela del IJ.

⁷⁶ DDJ 129.

⁷⁷ “El no-ser penetra donde no existe el menor resquicio” (DDJ 88).

⁷⁸ Cfr. Watts, A., op. cit., pp. 107-108.

⁷⁹ “La gran imagen (*da xiang*) no tiene forma” (DDJ 85).

⁸⁰ “Lo miras y no lo ves, su nombre es ‘‘incoloro’’. Lo escuchas y no lo oyes, su nombre es ‘‘insonoro’’. Lo tientas y no lo tocas, su nombre es ‘‘incorpóreo’’. Los tres (nombres) no se pueden descifrar, se confunden en el uno” (DDJ 143). O también: “Nómbrenlo forma sin forma, figura sin cuerpo. Es su nombre vaguedad” (íd.). E incluso: “¡Cuán grande es su vaguedad, que no conoce límites!” (DDJ 150).

⁸¹ DDJ 152.

⁸² “El Tao engendra, la virtud alimenta, la materia da forma, y así se hacen las cosas todas” (DDJ 96).

El mundo del ser de los entes es el único mundo cognoscible. El fondo náutico del Tao, que envuelve al ser (al entorno del aparecer y la presencia) como gigantesca e ilimitada esfera, es esencialmente inaprehensible. Por eso, el conocimiento del plano óntico no es ninguna garantía del conocimiento de la verdad del Tao. Más bien al contrario, para la ontología y la gnoseología taoístas, cuanto más se experimenta con los entes presentes en la región del ser, mayor alejamiento se da de la vida del Tao, mayor dificultad existe de dar el salto al nivel de lo ontológico. El mundo cognoscible de lo particular sensible y el Tao total incognoscible son básicamente contradictorios. El conocimiento sensible, al afirmarse en las cosas externas y olvidarse del Tao, termina por anularse y por conducir a la ignorancia. Y es que el Tao, pese a poseer de algún modo una dimensión material, no puede ser percibido directamente con los sentidos.

Que una cosa son los entes y otra bien distinta el Tao, entrecruzamiento de ser y nada, es un punto sobre el que el DDJ vuelve a menudo. Así, el Tao abarca a todos los entes reales o posibles, sirviendo a todos a la vez que reinando sobre todos ellos. El Tao es, en ese sentido, la verdadera “casa del ser”. Todo lo que es nace, se nutre y se forma a partir del Tao y en el interior del Tao.⁸³ Si las cosas pueden volver a su origen en el Tao es porque, siendo generadas por él, no son lo mismo que él y se han separado de él.⁸⁴ El Tao es como un enorme río del que los entes son sus innumerables afluentes y como un misterioso mar al que todos los seres desembocan.⁸⁵ El Tao cósmico es definitivamente diferente a todo.⁸⁶

La diferencia entre ente y Tao se aprecia también en el plano de la temporalidad. Los entes son pasajeros; el Tao, permanente e inalterable. Los entes son de naturaleza temporal; el Tao es la llave de la temporalidad, la clave de las incesantes mutaciones de todas las cosas. Los entes (con el cielo, la tierra y el hombre) se rigen por la norma de la impermanencia o de la “constante transformación sin nada permanente” (*bian hua wu chang*); la energía del Tao jamás se debilita con el paso de los siglos. Los entes del mundo nacen y mueren, aparecen y desaparecen dentro de la rueda de la generación y la corrupción, pero el Tao inmemorial es la fuerza con la que esa rueda gira. Como ley de la Naturaleza, sólo a él le cabe engendrar y dar muerte.⁸⁷ Las cosas, antes o después, regresan al Tao, pues “a él acuden todos los seres”,⁸⁸ pero del Tao “no se puede decir que retorne a ningún sitio” (*tian xia pian*).⁸⁹ La actividad es propia de los entes, pero lo propio del Tao es el no-actuar.

De este modo, el Tao no es la Naturaleza (el ser) ni los objetos de la Naturaleza (los entes), sino la ley de sus movimientos y transformaciones.⁹⁰ Ningún ente contingente, ni siquiera el hombre, puede disponer omnímodamente del Tao necesario.⁹¹

⁸³ “El Tao (es el) hogar de todos los seres” (DDJ 107).

⁸⁴ “La virtud misteriosa ... junto con las cosas retorna al Tao” (DDJ 111).

⁸⁵ “¿Por qué el Gran Río y el Mar pueden ser reyes de cientos de ríos? Porque saben estar por debajo de ellos, y así pueden reinar sobre cientos de ríos” (DDJ 112).

⁸⁶ “... Soy ... tan grande que a nada me asemejo. Sólo porque a nada me asemejo, puedo ser grande. De asemejarme a algo, tiempo ha que fuera ya pequeño” (DDJ 115).

⁸⁷ Cfr. Idoeta en DDJ 218.

⁸⁸ DDJ 168.

⁸⁹ DDJ 253.

⁹⁰ “El Tao del cielo semeja al que tensa un arco; abaja lo que está arriba y levanta lo que está abajo, quita de donde sobra y añade donde no basta” (DDJ 125).

⁹¹ “De nada depende y no sufre mudanza; puede ser tenido por madre de cielo y tierra” (DDJ 156).

Al revés, es el Tao quien dispone de los entes en beneficio de su propia manifestación.⁹² Una vez presentes en el mundo, los entes parecen existir y evolucionar por sí mismos, pero en realidad son y se transforman por influjo del Tao.⁹³ El Tao oculto, abismo proceloso, es su verdadero sustento.⁹⁴

Finalmente, el conocimiento de la diferencia entre las cosas y el Tao posee una importancia crucial para la existencia humana. El hombre auténtico es el “caminante” (*xing*), el que ama el camino (*dao*), el sabio virtuoso que se adentra en el sendero del Tao. El hombre vulgar, en cambio, se detiene en las cosas, aferrándose y perdiéndose en ellas, extraviándose de la verdadera senda. Todos somos esencialmente caminantes, pero pocos son los que hacen de verdad camino.⁹⁵ La alegría que provoca la unión con el Tao, de este modo, nada tiene que ver con los placeres sensoriales y la satisfacción de los planes ónticos, siempre pasajeros. Es una alegría honda, contenida, duradera, asentada en el Tao, que colma plenamente.

6.2.1.2. En el “Zhuang-zhi” y el “I-jing”

En los otros clásicos taoístas también se aprecia con claridad el juego de diferencias entre ente, hombre y Tao. Existe una diferencia entre ente y hombre, si bien, vista desde el Tao, se trata de una diferencia más bien ilusoria. Es una diferencia que es preciso trascender para recuperar la unidad con el todo y la unión con el Tao. Cuando se toma conciencia de que todos los entes se funden en uno, desaparecen las diferencias entre yo y cosas. Cuando, por el contrario, se opta por una posición subjetivista y dualista, el hombre se afirma en oposición a los entes y se convierte en norma de lo ente, que queda desfigurado en su propia naturaleza.⁹⁶ En su verdad, sin embargo, las cosas tienen un “rostro verdadero” o “no absurdo” (*wu wang*), esto es, una verdad o realidad íntima, no aparente, compartida con los demás entes y con el hombre.⁹⁷ Todo está vinculado a todo y unas cosas se transforman en otras según infinitas apariencias.⁹⁸ Lo único constante es la unidad de todas las cosas y el hombre en el Tao.

Junto a la diferencia entre cosas y hombre, también se da la diferencia entre hombre y Tao, que asimismo es necesario trascender. El Tao es el “hacedor” de cosas y hombres. Dota al hombre de su naturaleza original.⁹⁹ El Tao del Cielo no es el Tao del hombre. El primero es la ley de la naturaleza, a menudo en conflicto con el segundo,

⁹² “... Para (él) los seres sólo son perros de paja” (DDJ 133).

⁹³ “Desarrollanse por sí mismos los seres todos, y no tienen comienzo (en sí mismos)” (DDJ 130).

⁹⁴ “El Tao, ... un abismo, parece raíz de todos los seres” (DDJ 132).

⁹⁵ “Dulces sonos y ricos manjares, los caminantes se detienen. Mas hablando del Tao, se dice: ‘‘Insípido, sin ningún sabor. ... Lo escuchas, y no lo puedes oír’’” (DDJ 169).

⁹⁶ “La principal causa de que el hombre no pueda acomodarse a la naturaleza de los seres es la oposición seres-yo; sobre ella, el hombre se afirma a sí mismo como criterio para medir las cosas” (Xu Fuguan, en ZZ 40-41, nota).

⁹⁷ “... Me muevo en medio de los innumerables seres, por ver de contemplar el verdadero rostro (*wu wang*)” (ZZ 146). “Más de un millón es el número de los nombres de los diferentes seres, y el hombre no es más que uno entre ese millón” (ZZ 209).

⁹⁸ “... Zhuang Zhou soñó que era una mariposa ... contenta de sí misma, ignorante ... de ser Zhou. Despertóse ... y vio, asombrado, que era Zhou. Mas ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O era la mariposa la que estaba ahora soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa había sin duda una diferencia. A esto llaman ‘‘mutación de las cosas’’” (ZZ 63).

⁹⁹ “El Hacedor de las cosas dota a los hombres ... de su naturaleza original. Ésta es la que hace que los hombres sean como son” (ZZ 404).

apartado de él.¹⁰⁰ Pero la dualidad de ambas formas de Tao es algo necesario para la manifestación cósmica. El Tao como ley universal de la naturaleza es lo “otro” (*bi*) del hombre. Lo otro del Tao es principio de identidad para el hombre y, a la vez, la identidad del hombre es esencial para la manifestación del Tao (como el ser-ahí lo es para la manifestación del ser en SZ).¹⁰¹ Por encima de la multiplicidad de los entes, empero, el hombre está llamado a la comunión con el Tao primordial.¹⁰²

La diferencia ente-hombre y hombre-Tao se completa con la diferencia Tao-ente. En primer lugar, se da una unidad radical del todo del ente. Las diferencias entre las cosas aparecen sobre el fondo de una igualdad primordial en su ser cosas. Así, la identidad y la diferencia se copertenecen.¹⁰³ Existen numerosísimos entes en el universo, los “diez mil seres” o el “millón de seres” (*wan wu*), es decir, la totalidad incalculable de los entes. Pero todas las cosas son Naturaleza y ocupan su lugar en la dinámica del Tao, en la que se reabsorben.¹⁰⁴ La pluralidad de formas del mundo, con sus tránsitos del ser al no-ser, se debe contemplar con la mirada puesta en el Todo, donde están unidas y cobran su sentido.¹⁰⁵

¹⁰⁰ “¿A qué nombran Cielo? ... ¿A qué nombran hombre? ... Que el búfalo y el caballo tengan cuatro patas, eso es el Cielo. Poner la cabezada a un caballo y horadar la nariz de un búfalo, eso es el hombre. Por eso se dice: No destruyas el Cielo por el hombre” (ZZ 216).

¹⁰¹ “Si no hay otro (*bi*), no hay yo; si no hay yo, no hay nada que pueda manifestarse” (ZZ 49).

¹⁰² “El hombre perfecto ... ha llegado a comprender la verdadera naturaleza de las cosas. ... Por eso trasciende el Cielo y la Tierra, abandona el millón de seres. ... Ha penetrado el Tao, se ha unido a la Virtud” (ZZ 179). “¿Que el Tao y su Virtud sean vuestra sola morada” (ZZ 248).

¹⁰³ “La gran igualdad y la pequeña igualdad son diferentes, y a eso se llama ‘pequeña diferencia entre iguales’; los millones de seres son completamente iguales y completamente diferentes, y a eso se llama ‘gran diferencia de iguales’” (ZZ 424). “Esta tesis ... toca el problema de la relación entre especie y género. Los seres del mismo género tienen una naturaleza común; esto es la ‘gran igualdad’. Las diferentes especies dentro de un mismo género también tienen cada una su naturaleza común; esto es la ‘pequeña igualdad’. Deduciendo a partir del género, los millones de seres pertenecen a un mismo gran género, todos tienen una naturaleza común y por eso se dice que ‘en último término son iguales’. Deduciendo a partir de la especie se llega hasta los seres individuales. Cada ser individual tiene sus características propias, no pueden ser completamente iguales, y por eso se dice que ‘en último término son diferentes’ ... Las diferencias entre los seres son relativas, no son absolutas” (Feng Zhisheng en ZZ 424- 425, nota).

¹⁰⁴ “Tener por igualdad las diferencias, he ahí la grandeza” (ZZ 152). “La unidad de todos los seres (es) el principio capital. ... El Gran Tao puede abarcarlos, mas no puede hacer diferencias entre ellos” (ZZ 419). “... (Se) puede abarcar al millón de seres (*wan wu*) en su unidad primordial” (ZZ 43). “Los millones de seres son uno” (ZZ 54). “Todos los seres son uno solo” (ZZ 153). “... Los seres todos no son sino uno solo” (ZZ 275). “Todas las cosas son Naturaleza, de ahí la perfecta unidad” (Guo Xiang en ZZ 203, nota). “... El espacio infinito, sin límites ni fronteras, ... a todos los seres abarca en su seno. ... Todos los seres son uno y lo mismo” (ZZ 214). “... El universo mundo es un pulgar y el millón de seres un caballo blanco. ... Una yerbecilla y un gran árbol, una sarnosa y la bella Xishi, así como cuanto hay de raro y asombroso, todo en el Tao se hace uno. Divídese la unidad y toman forma los seres; toman forma los seres, y al tiempo se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, que todas retornan a la originaria unidad” (ZZ 53).

¹⁰⁵ “Amad a todos los seres sin excepción; el Cielo y la Tierra son un todo único” (ZZ 425). “Si se consideran las cosas desde sus diferencias ..., el hígado y la vesícula están tan lejos el uno del otro como el estado de Chou del de Yue; mas si desde su semejanza, todas las cosas son una. Quien alcanza a comprender esto ya no se cura de lo que conviene a sus oídos o a su vista. ... Considerando todas las cosas desde su unidad, ya no se advierte ninguna pérdida” (ZZ 85). “Aunque innumerables los seres del universo mundo, uno es el orden al que se atienden. ... Si se considera todo desde el Tao, los millones de seres siempre se corresponden de manera adecuada” (ZZ 151). “Si se mira lo grande desde lo menudo no se ve el todo ...; si se mira lo menudo desde lo grande no se ven los detalles” (ZZ 211). “Si lo consideramos desde el Tao ..., en los seres no se da ... diferencia ...; si lo consideramos desde los seres, ... sí. Cuando se comprende que el Cielo y la Tierra son un granito de mijo, y que la punta de un pelo es toda una montaña, entonces se puede saber cómo calcular las diferencias. ... Todas las cosas

En la diferencia coperteneciente entre Tao y cosas, cada uno posee su especificidad. Lo específico del Tao es su condición de hacedor de las cosas. Se le conoce por sus obras, pero, a diferencia del ente, no por su forma.¹⁰⁶ El Tao existe y se temporaliza, pero sin estar atado a ningún espacio ni tiempo concretos. Está más allá de las palabras y de las distinciones del entendimiento.¹⁰⁷ Es la “perla misteriosa” oculta en la inapariencia de lo que no se manifiesta con figura (lo contrario de la apariencia o el aspecto del ente). En sí mismo, posee siempre un fondo no manifiesto que es más rico que lo por él manifestado.¹⁰⁸ El Tao es la “sustancia” de las cosas, su “sustancia original” (*yuan zhi*) y su “sustancia verdadera” (*zhen zhi*). Es también la matriz de todos los movimientos ópticos, sin que nunca cambie en su generar cambios (el Tao es el mover y los entes, lo movido). En ese sentido, es “quietud en la agitación”.¹⁰⁹ Como Tao “de” los entes, es lo más cercano a las cosas y, a la vez, el límite ilimitado de éstas. Es el “gran mar” en el que desembocan como ríos la pluralidad de los entes.¹¹⁰ Es el “gran ojo” que todo lo contempla, más allá del campo de visión de los diferentes entes.¹¹¹ El hombre se olvida del Tao y atiende regularmente al ente, cuando más le conviene olvidarse del ente, esto es, dejar de efectuar distinciones ópticas (“elogiar y

existirán en tanto en cuanto a cada una juzguemos existente por lo que hay en ella de ser, y no existirán en la medida en que a cada una estimemos inexistente por lo que hay en ella de no-ser. ... El este y el oeste, siendo opuestos, no pueden existir el uno sin el otro” (ZZ 212). “Todos los seres del universo poseen una naturaleza común, y ... habiendo comprendido esta universal unidad, (se considera) todo bajo esa igualdad” (ZZ 265).

¹⁰⁶ “Lo que hace que las cosas sean cosas (el Tao), no es cosa” (ZZ 286). “No hallaremos de él indicio alguno. Podemos reconocer su obra, mas su forma no es visible; es real, pero sin forma” (ZZ 50). “El Tao no se puede oír ..., lo que se oye no es el Tao. El Tao no se puede ver, lo que se ve no es el Tao. El Tao no se puede declarar con palabras, lo que se declara con palabras no es el Tao. ... Lo que engendra las cosas que tienen forma, él mismo no tiene forma” (ZZ 283). “El Tao es real y verdadero. No actúa ni tiene forma. ... Se puede comprender, pero no ver”. (ZZ 101). “Cuando se escucha, no se oye su sonido; cuando se mira, no se ve su forma” (ZZ 187). “... Hace que las cosas tengan un principio y un final, aunque él no ha tenido un principio ni tendrá un final” (ZZ 281-282).

¹⁰⁷ “Existe, mas en ningún lugar está. Dura, pero no tiene principio ni fin. Aquello de donde los seres salen sin que se vea orificio existe realmente” (ZZ 298). “... Se extiende y fluye por las cuatro direcciones y no hay parte que no alcance, que por arriba llega al Cielo y por abajo envuelve la Tierra; transforma y alimenta a los seres todos, siendo invisible su forma” (ZZ 201). “... (El Tao,) ... que no se puede tratar con palabras, ni el entendimiento (lo) puede alcanzar, está más allá de lo fino y lo grueso” (ZZ 211). “... (Es preciso) usar primero de (la) inteligencia para obtener una mente que todo lo distingue, y después, basándose en esa mente, retornar a la ‘mente inmutable’ que no establece distinciones” (ZZ 85).

¹⁰⁸ “En el camino de retorno perdió su perla misteriosa. Despachó a Inteligencia para que la buscara, mas no la pudo encontrar. ... Entonces envió a buscarla a Inapariencia (*xiang wang*), y éste sí la encontró” (ZZ 154). “El Tao que se manifiesta no es Tao” (ZZ 57).

¹⁰⁹ “... Quisiera preguntaros por la esencia sutil de ese Tao supremo. ... Lo que deseas conocer ... es la sustancia (*zhi*) de las cosas” (ZZ 143). “El Tao del Cielo es movimiento y nunca se detiene, y así los seres nacen y crecen” (ZZ 169). “Mueve según medida a todos los seres, sin que nada le falte” (ZZ 279). “En medio del inmenso caos de los infinitos seres, hay algo que no cambia” (ZZ 323). “Su nombre es ‘quietud en la agitación’ ... en medio del alborotado surgir y desaparecer de los incontables seres” (ZZ 103).

¹¹⁰ “... El Tao no se aleja de las cosas. ... Lo que hace que las cosas sean cosas no tiene un límite que de ellas lo separe; mas las cosas sí tienen un límite, es el llamado límite de las cosas” (ZZ 281). “Cuando llegan las crecidas de otoño los cien tributarios vierten sus aguas en el Río” (ZZ 207). “... (Al mar) retornan los miles de ríos sin que se sepa que paren; mas con eso nunca lo ves colmado” (ZZ 208).

¹¹¹ “... El Gran Ojo (del Tao) todo lo observa (ZZ 323). “... La vastedad de (su) visión ... (puede) ver lo que los seres no pueden ver” (Lin Xiyi en ZZ 323, nota).

condenar”), y fundirse con el Tao.¹¹² La comprensión del Tao permite al hombre conocer el origen y orden del universo por encima de la confusión de las contingencias. La inutilidad pragmática del Tao, finalmente, es más útil para el hombre que la utilidad del ente. Es la fuente de sentido de todo posible discurso sobre éste.¹¹³

Por su parte, lo específico del ente es su posesión de forma o apariencia, así como su estar sujeto a cambios y transformaciones frente a la inmutabilidad del Tao. Aunque es preciso conocer las “inexcusables mudanzas” de las cosas, el conocimiento perfecto es el que trasciende el mundo de la forma y la mutación.¹¹⁴ Las diferencias formales o aspectuales entre las cosas son a nivel último ilusorias. Ningún ente está por delante o por encima de otro, sino que todos comparten un mismo existir en el interior del Tao. Aunque todos son distintos en su apariencia, todos son iguales en su existir como tránsito entre el ser y el no-ser. En el interior del Tao, ya no hay diferencias entre “es” y “no es”.¹¹⁵ Característica fundamental de las cosas es su impermanencia. La plenitud e inmutabilidad del Tao, que todo lo penetra, contrasta con el vacío y la impermanencia de las cosas, siempre frágiles ante la fuerza del Tao. Las cosas poseen un ser, una “naturaleza verdadera y original” distinta de sus apariencias, que procede del Tao. Volviendo a la raíz del Tao, todas ellas recuperan su naturaleza simple en la indistinción primordial.¹¹⁶ El lenguaje y el conocimiento ónticos, por su parte, no valen para la

¹¹² “Cuando el hombre no olvida lo que es menester olvidar, y olvida lo que forzoso fuera no olvidar, a eso dicese verdadero olvido” (ZZ 92). “Antes que elogiar la virtud de Yao y condenar a Jie ..., más valdría olvidarse de ambos y fundirse con el Tao” (ZZ 99-100).

¹¹³ “Quien conoce el Tao ... comprenderá el orden del universo; quien comprende el orden del universo no dejará de ver con claridad las contingencias” (ZZ 215). “... Tomando por vehículo el Tao y su Virtud, te mueves libremente por encima de las cosas” (ZZ 248). “El sabio se remonta al origen de la gran belleza del Cielo y de la Tierra, y comprende la razón de todos los seres” (ZZ 276). “Sólo conociendo lo que no tiene utilidad se puede hablar ... de lo que la tiene” (ZZ 344). “Tener al principio original por la esencia sutil, a las cosas por lo grosero, ... esto se halla en el arte del Tao de los antiguos” (ZZ 421).

¹¹⁴ “El Tao no tiene fin ni principio; las cosas, en cambio, nacen y mueren, y no pueden apoyarse en una existencia temporal. Ora vacías, ora llenas, carecen de forma permanente. ... La vida de los seres es cual galope de veloz corcel, que cambia con cada movimiento y a cada instante se desplaza” (ZZ 215). “... Todo ... está dentro del movimiento del Cielo y de la Tierra, y de la incesante mudanza de los seres ... dentro de la universal transformación” (ZZ 256-257). “... Se producen uniones y separaciones. Son ... realidades que se pueden distinguir, y esencias sutiles que se pueden registrar. Obedecen a la ley de un orden temporal, nacen y se transforman en su movimiento; llegando a su término retornan y cuando acaban vuelven a empezar: tal es la existencia de los seres. Lo que ... el entendimiento (puede) alcanzar se halla limitado al ámbito de los seres” (ZZ 336).

¹¹⁵ “Todo cuanto tiene apariencia y forma, y sonido, y color, es un ser. Y ¿por qué tamaño es la diferencia entre un ser y otro? ¿Cómo pueden unos seres llegar a situarse delante de los demás, no siendo otra cosa que formas? Mas el hombre perfecto llega al estado en que ya no manifiesta forma alguna y en el que cesa toda transformación; ... y así comunicará con lo que hace todas las cosas” (ZZ 233-234). “... Será menester ... conocer las inexcusables mudanzas de los seres” (ZZ 51). “Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro, sino que se sabe desde uno mismo. De ahí que se diga: el otro surge del sí mismo, aunque también este depende de aquél. Nacen ambos al mismo tiempo, ... el nacer es morir y el morir nacer, y ... el poder es no poder y lo imposible posible. Razones para afirmar lo son también para negar, razones para negar lo son también para afirmar. ... Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. ... Los cambios del ‘‘es’’ son infinitos, e infinitos los cambios del ‘‘no es’’” (ZZ 52).

¹¹⁶ “... (La) condición (de las cosas) no es permanente; y su principio y su fin no dejan de mudar su orden. ... Descubre la razón de la plenitud y del vacío de los seres, y ... conoce que la condición de los seres no es permanente” (ZZ 210). “El Tao todo lo penetra. Todas las cosas se dividen y se completan, se forman y se destruyen” (ZZ 297). “Las cosas no pueden con el Cielo” (104). “... Lo que tiene forma es semejante a lo que no la tiene (al Tao)” (ZZ 298). “Todos los seres del mundo poseen una verdadera y original naturaleza” (ZZ 123). “Infinita es la variedad del millón de seres, mas todos retornan a su raíz ..., manteniéndose en la indistinción primordial” (ZZ 147). “Imagina el mundo que por las formas y colores,

indeterminación del Tao. Nociones como las de existencia o no-existencia sólo tienen sentido para las cosas. Los límites del Tao y de las cosas (de la diferencia ontológica) tampoco se pueden expresar con esos medios. Por eso, el discurso sobre los entes es por sí mismo erróneo en su incapacidad ante la verdad del Tao.¹¹⁷ Los entes nacen y mueren, se presentan y se ausentan, pero no es posible experimentar el presentarse y el ausentarse mismos, “la raíz y la puerta” de la llegada y la salida de los entes.¹¹⁸ La variedad de formas, principios, posibilidades y orientaciones de lo ente, además, se subsume siempre en la ecuanimidad del Tao.¹¹⁹

A pesar de su respectiva especificidad, el Tao y los entes se copertenece por el hecho de que los entes son generados por el Tao. Sin el Tao, los entes no se manifestarían en el mundo de la forma; sin entes, el Tao no sería engendrador ni existiría el mundo. Lo entes son los instrumentos del Tao, cuyo golpear o tañir arranca de ellos el sonido del ser. Son lo esculpido por el cincel del Tao.¹²⁰ Éste es el soplo vital que da vida a las cosas, lo que soporta al ente vacío como el viento que penetra en todas las oquedades.¹²¹ Está unido a los entes como su “hacedor” (*zao wu zhe*), como “el que hace las cosas (*wu*)”.¹²² Es el Tao “de” las cosas (el ser “del” ente), presente en todas ellas y anterior a todas ellas (ser y nada a la vez), principio de la naturaleza.¹²³ La actividad de los entes, de hecho, se origina en la quietud y la armonía (el no-actuar) del Tao. El Tao es, así, la norma última de la vida y la muerte de todas las cosas.¹²⁴

por los nombres y sonidos, es posible conocer la realidad de las cosas. Pero ... por las formas y colores, por los nombres y sonidos, no es posible conocer la realidad de las cosas. Mas ¿podrá comprender esto el mundo?” (ZZ 180).

¹¹⁷ “`Hay algo que mueve y dirige` y `no hay nada que actúe` ... (son afirmaciones que) empiezan y terminan con los seres mismos. El Tao no puede entenderse en la existencia, ni tampoco puede entenderse en la no-existencia. ... (Ambas afirmaciones) se limitan al pequeño rincón de los seres; ¿cómo podrían decirse del Gran Tao? ... Los límites del Tao y de los seres ... no (se) pueden expresar” (ZZ 338). “... (Las) afirmaciones que ... se basan en los seres ... al final no dejan de ser erradas. ... Tener nombre y realidad pertenece al ámbito de los seres; no tener nombre ni realidad está en el vacío de los seres” (ZZ 337).

¹¹⁸ “Los millones de seres tienen un nacimiento mas nadie puede ver su raíz; tienen una salida mas nadie puede ver la puerta” (ZZ 332).

¹¹⁹ “Diferentes son los principios rectores dentro del millón de seres; el Tao no favorece a unos más que a otros. ... Cada ser tiene su propia y particular dirección. ... Parejos a un gran bosque, en el que los diversos géneros de árboles tienen cada cual su particular uso; o ... también una gran montaña, donde árboles y riscos forman un conjunto” (ZZ 335). “Todas las cosas por fuerza tienen su `es` y por fuerza todas las cosas tienen su `puede ser`. Nada hay que no tenga su `es`, ni nada que no tenga su `puede ser`” (ZZ 350).

¹²⁰ “Antes de que existiese el Cielo y la Tierra, el Tao ya existía. ... Engendró ... a los dioses, engendró al Cielo y la Tierra” (ZZ 101). “Cubres el cielo y sostienes la tierra, tallas y esculpes todas las formas” (ZZ 171). “Sin él los instrumentos de metal o piedra no podrían sonar. Estos instrumentos suenan, mas sólo si se los golpea” (ZZ 153).

¹²¹ “Penetra el viento (del Tao) por las cavidades y produce diversidad de sonidos. ... Toda la variedad de sonos que el viento hace brotar de la innúmeras y diversas oquedades ... débese al propio natural de cada una de las cavidades. Mas ¿acaso hay alguien que es origen de todo esto?” (ZZ 48).

¹²² “¡Grande es el Hacedor!” (ZZ 105). “... (El Tao) puede engendrar las cosas ..., puede formar la esencia sutil. Por eso el Tao está unido a los seres” (ZZ 153).

¹²³ “El Tao, en lo grande no tiene fin; y de lo pequeño nada se le escapa. Por eso está presente en todos los seres” (ZZ 179). “El gran principio (*tai chu*) fue la nada; no había ser, ni había nombres. De ella surgió el Uno. Había el Uno, pero no había formas corpóreas. Participando de él nacieron los seres, y a esto nómbrese Virtud. Lo que no tenía forma corpórea se dividió (en Yin y Yang), y de ahí surgió un incesante movimiento. ... (La energía primordial) en su alternancia de movimiento y reposo engendró los seres. Constituyéronse éstos de muy diversas maneras, y a esto se nombra forma. La forma corpórea guarda el espíritu, y cada uno tiene sus propias leyes, y a esto llaman naturaleza” (ZZ 158).

¹²⁴ “(La) quietud vacía, calma, silencio, no actuar (del Tao), he ahí el origen de todos los seres” (ZZ 170). “... Armonízanse Cielo y Tierra en su no-actuar y los millones de seres se transforman. ... Infinita es la

La cosas se mueven entre el ser y la nada, pero existen y dejan de existir siempre dentro y según los ritmos del Tao. La nada y el ser se dan en el interior del Tao. En sí mismo, el Tao es “el lugar que no existe” (*wu jing*). La nada es, hasta cierto punto, más primordial en el Tao que el ser. En el fondo, sin embargo, prevalece la indistinción entre ser y nada.¹²⁵ La unidad del ser y la nada en el seno del Tao opera según los principios de lo creativo y lo receptivo. El Tao genera ser a partir de la nada primordial, hace mundo y sus entes desde su vacío último, con su fuerza creativa y su sustento receptivo, engendrando y alumbrando así todas las cosas. Éstas contienen en su naturaleza distintas semillas de transformación, a menudo antitéticas, provenientes del Tao como su Imagen y Sentido.¹²⁶ Pero todas ellas existen por el “efecto vivificante” del Tao.¹²⁷

variedad de los seres y todos nacen del no-actuar (del Tao)” (ZZ 225-226). “El Cielo y la Tierra son el padre y la madre de todos los seres. Su unión forma los cuerpos; su separación es el retorno al origen” (ZZ 233). “... Yin (y) ... Yang, ... Cielo y ... Tierra ... se mezclan y comunican y se forma la armonía; y así se engendran los seres. Algo hay que es norma de esto, mas su forma no se ve” (ZZ 246). “Lo que tiene forma nace de lo que no la tiene. El espíritu nace del Tao. Las formas materiales nacen de la esencia sutil (*qi*), y los millones de seres se engendran mutuamente según sus diferentes formas” (ZZ 278). “¿Hubo cosas antes de que existieran el Cielo y la Tierra? ... Las cosas no pudieron salir de lo anterior al Tao. A partir de él hubo cosas, y este engendrarse de las cosas a partir de él ya no cesó” (ZZ 286).

¹²⁵ “Unos dicen que en el origen del universo estaba el ser (*you*); otros, que la nada (*wu*); otros, que la nada anterior a la nada; otros, que la nada anterior a esa nada anterior a la nada. Aparecen improvisamente el ser y la nada, mas ignoramos si ese ser y esa nada son realmente ser y nada” (ZZ 56). “Lo uno de todos los seres y la palabra con que lo expreso son ‘dos’; estos ‘dos’ y ‘uno’ son ‘tres’. ... Si desde la nada hasta el ser han aparecido tres, ¡cuánto más no aparecerá si vamos al ser desde el ser!” (ZZ 56). “Toda distinción encierra indistinción” (ZZ 57). “... Entre el ‘es’ y el ‘no es’ no hay distinción” (ZZ 211). “... Olvida las distinciones (entre ‘es’ y ‘no es’); antes viaja hasta el lugar que no existe (*wu jing*) y aposéntate en él” (ZZ 63). “Óyese a menudo decir: ‘Es menester guiarse por el ‘es’ y negar el ‘no es’, guiarse por el orden y negar el desorden’. Eso es no haber comprendido el orden del universo, ni la realidad de los seres. Es como guiarse por el Cielo y no guiarse por la Tierra, como guiarse por el Yin y no guiarse por el Yang” (ZZ 213-214). “Todos los seres salen del No-ser. El Ser no se puede engendrar a partir del Ser, sino que por fuerza ha de salir del No-ser; mas el No-ser absolutamente no es” (ZZ 298).

¹²⁶ “El comienzo de todas las cosas reside ..., por así decirlo, en el más allá, en forma de ideas que aún deben llegar a realizarse. Pero en lo creativo reside también la fuerza destinada a dar forma a estas imágenes primarias. ... Pasan las nubes y actúa la lluvia y todos los seres individuales penetran como una corriente en las formas que les son propias” (IJ 80). “Lo Creativo obra ... el engendramiento de todos los seres” (IJ 82, nota). “(La) riqueza (de lo Receptivo) consiste en el hecho de alimentar a todos los seres y su grandeza en el hecho de otorgar belleza y magnificencia a todas las cosas. ... Mientras que lo Creativo engendra las cosas, éstas son paridas por lo Receptivo” (IJ 87). “... Todos los seres sobre la tierra están constituidos por lo firme y lo blando” (IJ 351). “Todos los seres surgen y se manifiestan en ... lo Suscitativo. ... Llegan a su plenitud en ... lo Suave. ... Plenitud significa que todos los seres devienen puros y plenos. Lo Adherente es la claridad en medio de la cual todos los seres se perciben mutuamente con la mirada. ... Lo Receptivo significa la Tierra. Ella cuida de que todos los seres sean alimentados” (IJ 356).

¹²⁷ “... (Al) efecto vivificante (del Tao) ... todos los seres deben su existencia. ... No existe nada que no sea posesión del Sentido (el Tao); ... todo lo que es, tiene su ser dentro de él y en virtud de él” (IJ 387). “El cielo es el escenario del mundo espiritual, la tierra el escenario del mundo físico. En estos dos mundos se mueven las cosas que se desarrollan y se transmutan todas conforme a las reglas (del Tao)” (IJ 391). “Lo que en forma visible se muestra lo denominaron Imagen; lo que se configura corpóreamente, lo denominaron cosa” (IJ 406). “... Lo que se encuentra por encima de la forma, se llama el Sentido; lo que se encuentra dentro de la forma se llama el objeto’. ... Las fuerzas que constituyen el mundo visible son fuerzas del más allá. El Sentido, Tao, se entiende ... en su significado de ‘entelequia de integridad’. Se encuentra por encima del mundo de la espacialidad, pero actúa ... sobre el ámbito de la visibilidad; y lo que ahí surge son los objetos (las cosas). ... Un objeto queda espacialmente definido mediante su delimitación corporal, pero no puede ser concebido sin el conocimiento del Sentido, que le sirve de fundamento” (IJ 411).

6.2.2. La diferencia entre el Dharma y los dharmas en el budismo mahayana

Lo que para Heidegger es diferencia entre ser y entes y en el taoísmo es diferencia entre Tao y cosas, en el mahayana se expresa como diferencia entre el Dharma o ley universal y los dharmas o fenómenos últimos particulares. Uno y otros están vacíos, y en eso coinciden. Pero la vacuidad en sentido último radica, como veremos, en un plano diferente del vacío de los dharmas particulares. Esa diferencia de planos es lo que aquí nos interesa mostrar.

6.2.2.1. En las sutras “Prajña-paramita”

El problema de la diferencia ontológica aparece de manera transversal en las sutras PP, implicado fundamentalmente en el tema mismo de la sabiduría perfecta o trascendencia completa (*prajña paramita*). La reflexión sobre el Dharma y los dharmas particulares es justo la denominada sabiduría trascendente.¹²⁸ Según su discurso, la impresionante pluralidad de entes (o “seres”) que pueblan el universo se recoge en la unidad del nirvana, que es el verdadero ser en sentido originario.¹²⁹ El bodhisattva es justo aquel que trasciende la noción misma de ente para abrirse a la realidad última del nirvana.¹³⁰ Orienta así todo lo ente hacia éste. Sobre todo, deja atrás la visión de sí mismo como un ente, la noción de yo.¹³¹

El camino del bodhisattva hacia la sabiduría perfecta es, pues, un camino sin apoyatura óptica: “Un bodhisattva ... no debería estar sostenido por ninguna cosa (*vastu*) ni debería sostenerse en ningún lugar. ... No debería estar sostenido por objetos de la vista, ni por sonidos, olores, sabores, tactos ni objetos mentales”.¹³² “Cosa” es aquí lo que se da en el acto de dar, que es lo propio del bodhisattva, cuando se aparta de la actitud iluminada del genuino vacío, la cual debe caracterizarse por la ausencia de todo pensamiento de donador, donación y receptor. Sobre todo, el sabio perfecto trasciende la noción y hasta la percepción de los objetos de la experiencia ilusoria, de la falsa percepción. Éstos son denominados “signos” (*nimitta*), y coinciden con aquellas “cosas” (*vastu*) que son producto de la mera imaginación o que están falsamente construidas, especialmente los objetos de la sensibilidad interna y externa.¹³³ Las cosas separadas, desgajadas de la verdad del todo manifestado, se reconocen y quedan marcadas por sus signos. Quienes “corren en signos” toman los datos de la experiencia fenoménica por signos de realidades que existen en acto. “Signo” es aquí, por tanto, lo mismo que ilusión o engaño y lo opuesto a “lo sin signo”, que es un atributo de la realidad absoluta, irreconocible por vacía. Por su parte, de modo paralelo a como las cosas ilusorias se captan por sus signos, el cuerpo del iluminado se distingue de los demás hombres por

¹²⁸ “(El) discurso acerca del dharma ... se llama ‘‘sabiduría que ha ido más allá’’” (PP 49).

¹²⁹ “... Alguien que ha partido en el vehículo del bodhisattva debería producir un pensamiento de este tipo: ‘‘Tantos cuantos seres hay en el universo de los seres - nacidos de huevo, nacidos de seno, nacidos de humedad o nacidos milagrosamente; con o sin forma; con percepción, sin percepción y ni con percepción ni no-percepción - tan lejos como se conciba cualquier forma concebible de los seres: a todos éstos debo conducir al Nirvana, dentro de ese Reino del Nirvana que no deja nada detrás’’” (PP 15-16).

¹³⁰ “Y, sin embargo, aunque innumerables seres han sido conducidos así al Nirvana, ningún ser en absoluto ha sido conducido al Nirvana” (PP 16).

¹³¹ “Si en un bodhisattva se diera la noción (*samjña*) de ‘‘ser’’ (ente), ... en el que tuviera lugar la noción de yo o de ser (ente), o la noción de alma viva o de persona, ... no podría ser llamado ‘‘ser-de-iluminación’’ (*bodhi-sattva*),” (id.).

¹³² PP 18.

¹³³ “El bodhisattva, el gran ser, ... no se apoya en la noción de signo” (id.).

las “marcas” de su logro del nirvana. Pero, si en el mundo que nos rodea no se deben buscar signos, en Buda no se deben buscar sus marcas.¹³⁴

Para los mahayanistas, existen en principio dos clases de realidad, la de las cosas múltiples, condicionadas e ilusorias, y la realidad verdadera del Dharma (la vacuidad, el nirvana).¹³⁵ Al propio Buda se le sitúa equivocadamente entre las cosas condicionadas y falsas cuando la visión se concentra en sus rasgos distintivos y perceptibles, siendo en realidad como es el “absoluto incondicionado”. El propósito último de las sutras PP consiste, precisamente, en “proteger al absoluto contra las falsas interpretaciones” que tienden a cosificarlo. Al Absoluto se le defiende “comprendiendo su verdad”, y esta comprensión se traduce en una “percepción verdadera”, que deshace las falsas percepciones de la conciencia, que confía en la solidez de las cosas de la experiencia condicionada. Por eso, esta percepción verdadera es en realidad una “no-percepción”.¹³⁶

Un *dharma* es un fenómeno o una cosa realmente existente. Pero, según el mahayana, la experiencia ordinaria confunde la verdadera naturaleza de los dharmas, que es esencialmente vacía, cayendo en falsas interpretaciones al dotarlos de esencia. Contra la doctrina Abhidharma del budismo tradicional, que postula la existencia de una multiplicidad de dharmas separados, de realidades y hechos irreductibles como entidades últimas, la posición PP niega la existencia de los mismos. La negación de esta pluralidad de dharmas abre un vacío que es más real que aquéllos, pero que no es objeto de ninguna percepción posible. El no-dharma no es una pura negación lógica, sino que expresa la afirmación de un vacío real que se halla “entre” la afirmación y la negación del “es” y el “no es”. En un sentido, el bodhisattva no tiene percepción en general, porque ésta es algo que normalmente asigna propiedades a las cosas, y él sabe que eso es una convención que no se funda en la realidad. En otro, no posee una no-percepción, ya que sigue percibiendo las cosas como los demás hombres, aun a sabiendas de que esas percepciones y cuanto se da por descontado asumiéndolas carecen de realidad última. En suma, para abrirse al absoluto, que es el único *Dharma* verdadero, la verdad real, es necesario dejar de aferrarse a los *dharmas* comprendiendo la vacuidad de todos los fenómenos.¹³⁷

El símil de la balsa, conocido desde antiguo en las escrituras de los sarvastivadins y en el canon pali, donde se aplicaba sobre todo a la vida moral, se recoge en las PP en el plano ontológico. Los dharmas y los no-dharmas no son ya las “virtudes” y los “vicios” que hay que trascender en una especie de ética originaria, sino los “entes” y los “no-entes” (la negación de los dharmas), que han de ser tratados como algo provisional,

¹³⁴ “Lo que ha sido enseñado por el Tathagata como la posesión (*sampad*) de marcas ... es verdaderamente una no-posesión (*asampad*) de no-marcas. ... Dondequiera que hay posesión de marcas, hay fraude; dondequiera que hay no-posesión de no-marcas, no hay fraude. Por tanto, el Tathagata ha de ser visto desde las no-marcas como (si fueran) marcas” (PP 20).

¹³⁵ “Todas las cosas condicionadas son inútiles, insustanciales, fraudulentas, engañosas y sin confianza. ... Sólo el nirvana, la realidad suprema, está libre de decepción” (PP 21).

¹³⁶ “... En estos bodhisattvas no tiene lugar ninguna percepción de un yo, ninguna percepción de un ser (ente), ninguna percepción de un alma, ninguna percepción de una persona. Ni poseen estos bodhisattvas una percepción de un dharma, ni una percepción de un no-dharma. En ellos no tiene lugar ninguna percepción ni no-percepción” (PP 26).

¹³⁷ “Este Dharma ha sido demostrado como contrario a los modos del mundo entero. Enseña a no aferrarse a los dharmas, pero el mundo está deseoso de aferrarse a cualquier cosa” (PP 28).

es decir, como medios para el fin de alcanzar la sabiduría perfecta.¹³⁸ Por eso, el Dharma enseñado por Buda no es una doctrina definida sobre hechos definidos. Consiste más bien en una formulación ontológica de la conexión entre la carencia de “marcas” de todas las cosas, su vacío y su talidad. En primer lugar, los dharmas no tienen una naturaleza definida, una esencia.¹³⁹ En segundo lugar, la ausencia de una naturaleza de los dharmas radica en su vacuidad.¹⁴⁰ Y, en tercer lugar, la vacuidad de los dharmas equivale a su talidad.¹⁴¹

La realidad última (el Dharma) no se puede captar ni en su cara subjetiva ni en la objetiva. Es algo tan elevado y trascendental que resulta inaprehensible. No es ni un dharma ni un no-dharma, es decir, ni un ente o evento separado accesible al pensamiento discriminativo ni la negación de ese ente o evento, sino la realidad última universal e incondicionada.¹⁴² Por eso, “ganarse el Camino” de la iluminación y del nirvana supone un distanciamiento de las cosas condicionadas, pues las cosas del mundo obstruyen la visión del nirvana. El nirvana es lo incondicionado y el absoluto como aquello que no admite discriminación ni relación algunas. Su contemplación, inversamente, revela la insignificancia y trivialidad de las cosas relativas del mundo. Por ello, como no es ni un ente ni un no-ente, el Dharma no se puede captar ni enseñar. El Dharma, a diferencia de las cosas particulares, es un regalo “inmensurable e incalculable”, “inconcebible e incomparable”, y es lo único que permite la relación o actitud correcta con los entes del universo. Tampoco se puede aprehender ningún dharma en sentido óntico, pues la naturaleza verdadera de los objetos es la vacuidad incondicionada y la suposición de un sujeto separado sustancial es errónea. En el fondo, sencillamente no hay tal cosa como los dharmas. De manera similar, los dharmas específicos de los budas, considerados desde el punto de vista último, no pueden ser propiedades atribuibles a ellos sino algo que yace más allá de las categorías del pensamiento reflexivo, porque en el plano absoluto del nirvana no existe la menor distinción entre sujeto y atributo, entre Buda y sus dharmas.¹⁴³

La realidad posee en PP una naturaleza dialéctica volcada hacia la trascendencia. Los dharmas, las partículas de polvo, los sistemas de mundos y la misma sabiduría perfecta son no-dharmas, no-partículas-de-polvo, no-sistemas-de-mundos y no-sabiduría-perfecta.¹⁴⁴ El universo mahayana es, de hecho, un universo vacío tanto a

¹³⁸ : “... Un bodhisattva no debería agarrarse ni a un dharma ni a un no-dharma. ... Para quienes conocen el discurso acerca del dharma como sobre una balsa, los dharmas deberían ser abandonados, todavía más así los no-dharmas” (id.).

¹³⁹ “Es justo por su propia naturaleza esencial por lo que (los) dharmas no son algo definido. Su verdadera naturaleza es una no-naturaleza, y su no-naturaleza es su verdadera naturaleza; pues todos los dharmas poseen una marca solamente, a saber, ninguna marca. ... No hay dos naturalezas del dharma, sino sólo una es la naturaleza de todos los dharmas, ... su no-naturaleza” (PP 30-31).

¹⁴⁰ “... Debido al vacío de todos los dharmas, no existe ningún dharma que sea capaz de ganarse la iluminación. Si todos los dharmas están vacíos, entonces tampoco puede existir aquel dharma que, como resultado de la demostración del Dharma, estemos destinados a abandonar” (PP 31).

¹⁴¹ “Fuera de la Talidad no se puede aprehender ningún dharma separado. La misma Talidad ... no se puede aprehender, cuánto menos lo que pueda asentarse firmemente en ella. ... La Talidad no demuestra el dharma y, en el plano dhármico, no se puede encontrar a nadie que pueda demostrarlo” (PP 31-32).

¹⁴² “(El Dharma) que el Tathagata ha conocido y demostrado completamente ... no se puede captar, no se puede hablar de él, no es ni un dharma ni un no-dharma” (PP 30).

¹⁴³ “... Los dharmas especiales de los budas no son dharmas especiales de ningún Buda” (PP 35).

¹⁴⁴ “Justo aquello que el Tathagata ha enseñado como la sabiduría que ha ido más allá, justo eso lo ha enseñado como no ido más allá. ... ¿Hay algún dharma que haya enseñado el Tathagata? ... Ciertamente no. ... Lo que fue enseñado como partículas de polvo por el Tathagata, como no-partículas fue enseñado por el Tathagata. Y este sistema de mundo el Tathagata lo ha enseñado como no-sistema” (PP 50).

escala macro como a escala micro.¹⁴⁵ En general, el camino mahayana de la trascendencia pasa por la superación de la experiencia fenoménica condicionada.¹⁴⁶ La trascendencia perfecta, así pues, asume completamente la falta de fundamento óntico.¹⁴⁷ En sentido último, la percepción de los entes y los entes mismos están vacíos.¹⁴⁸ De ahí que el discurso sobre la realidad última, la doctrina del vacío, se salga sin admitir límites del marco de la consideración de los entes, de esos seres que son “tantos como los granos de arena que hay en el gran río Ganges”.¹⁴⁹ Sin ese apoyo óntico, además, la verdad del Dharma ha de ser forzosamente indemostrable.¹⁵⁰ En la sabiduría perfecta, la pluralidad y variedad de los entes se reúne en una identidad también perfecta.¹⁵¹ Pero esa identidad que acoge a todos los entes posibles según su verdadera naturaleza (los dharmas “sanos”) es de carácter vacío, como los mismos entes.¹⁵² Como el Dharma y los entes son vacíos, no se puede hablar de Buda ni del Dharma como de un objeto, lo que sí cabe hacer, aunque erróneamente, con los entes.¹⁵³ La visión profana, la que desconoce el Dharma de la vacuidad universal, cree captar lo que en realidad no se puede captar. Cree que es posible “agarrar a un objeto material” (*pinda-graha*), cuando los objetos materiales no son más que puras convenciones, fundamentalmente lingüísticas. El logro de la iluminación, no obstante, no consiste en la supresión de los objetos materiales, ya se trate de átomos o de sistemas de mundos, sino en eliminar las falsas concepciones acerca de su naturaleza última. No es posible ganarse la iluminación suprimiendo el yo y los dharmas, porque ninguno de ellos existe. La afirmación y la negación de sujeto y objeto, del yo y los dharmas, proviene de la postulación de la existencia de algo que no es últimamente real.¹⁵⁴

El absoluto incondicionado que es la vacuidad, en definitiva, no se puede revelar de manera directa. Sólo se ilumina indirectamente adoptando la actitud correcta respecto a las cosas condicionadas. La dialéctica de identidad y diferencia afecta en lo más íntimo a la relación entre el mundo condicionado del samsara y la realidad incondicionada del nirvana.¹⁵⁵ En el mismo instante en que se alcanza una comprensión completa y sin engaños de la verdad de las cosas condicionadas, en ese mismo momento se llega al estado del nirvana. El nirvana es la verdad de lo condicionado, su vacuidad. Vistos desde él, los entes condicionados, los elementos del samsara, son distantes e

¹⁴⁵ “... Una colección de cantidades atómicas (es) una no-colección. ... El sistema de mundo de cien mil millones de mundos ... (es) un no-sistema” (PP 65).

¹⁴⁶ “... El ser-iluminación (*bodhi-sattva*), el gran ser, después de haberse librado de todas las percepciones, tendría que elevar su pensamiento a la iluminación suprema, correcta y perfecta. Tendría que producir un pensamiento que no se soporta en formas, sonidos, olores, sabores, tactos ni objetos mentales, que no se soporta en dharma, que no se soporta en no-dharma, que no se soporta en nada” (PP 53).

¹⁴⁷ “Ningún soporte posee realmente soporte” (id.).

¹⁴⁸ “Esta percepción de un ser ... es justamente una no-percepción. Todos esos seres de los que el Tathagata ha hablado son en verdad no-seres ... de acuerdo con la realidad” (id.).

¹⁴⁹ “... Impensable e incomparable es este discurso acerca del Dharma” (PP 54).

¹⁵⁰ “No hay ningún dharma que pudiera tomarse como demostración del Dharma” (PP 61).

¹⁵¹ “(En) la iluminación perfecta ... ni siquiera el menor dharma se encuentra o se alcanza. Por eso se llama ‘suprema’ (*anuttara*), correcta (*samyak*) y perfecta iluminación (*sam-bodhi*)”. ... Idéntico a sí (*sama*) es ese Dharma, y nada hay en él que varíe (*vishama*)” (id.).

¹⁵² “... La iluminación suprema, correcta y perfecta se conoce plenamente como la totalidad de todos los dharmas sanos. Los ‘dharmas sanos’ ..., sin embargo, como no-dharmas han sido enseñados por el Tathagata. Por eso se llaman ‘dharmas sanos’ ” (PP 62).

¹⁵³ “Quienes por mi forma me vieron y quienes me siguieron por la voz ... a mí esa gente no me verá. Desde el Dharma se debería ver a los budas. ... Pero la naturaleza verdadera del Dharma no se puede discernir, y nadie puede ser consciente de él como un objeto” (PP 63).

¹⁵⁴ Cfr. PP 66-67.

¹⁵⁵ “Lo Incondicionado es ... diferente de lo Condicionado, aunque idéntico con él” (PP 69).

inalcanzables, insignificantes ante el vasto fondo del vacío, fugaces e impermanentes, evanescentes como gotas de rocío, perceptibles sólo en la oscuridad de la ignorancia, desapareciendo con el conocimiento verdadero y no dual del Absoluto. El mundo del samsara es como una alucinación y las cosas de que se compone son como las manchas de un ojo enfermo, como lámparas encendidas ante el viento, como pompas que enseguida estallan, de existencia ilusoria y precaria, carentes de sustancia. Son pura ilusión (*maya*) cuando se las compara con la realidad última del nirvana.¹⁵⁶ Nada real se produce ni se destruye; ningún evento real tiene lugar con una esencia propia. La existencia encadenada cree en la realidad consistente de unas cosas que no existen. La iluminación, por el contrario, es la conciencia de su falta de realidad. Como imágenes de un sueño, los dharmas se ven y se oyen, pero no existen. Sus formas cambian constantemente como nubes de un cielo de verano, pero, por lo que a la iluminación se refiere, igual vale una forma que otra.¹⁵⁷

El mundo consistente de la experiencia ordinaria se aprecia en su realidad vacía cuando se contempla desde la sabiduría perfecta, la que ve “desde lo alto”.¹⁵⁸ La sabiduría elevada trasciende todo lo sensorial y mundano, pero “sin dejar nada detrás”, porque encarna la fusión última de lo condicionado y lo absoluto, del mundo y el vacío, más allá de todas las divisiones. El camino mahayana de la trascendencia consta de tres pasos preliminares: el primero consiste en comprender que no hay personas ni seres vivos, sino meros agregados o “cargas” (montones, fardos) (*skandhas*); el segundo, en comprender que no hay en el mundo hechos últimos consistentes, sino simples “eventos impersonales” (*dharmas*); y el tercero, en comprender que el mundo mismo no es una realidad fija e incondicionada, sino puro “vacío” (*sunyata*). Esta penetración en el “ser propio” del mundo y de lo que en él habita sólo es accesible al “ojo de la sabiduría”, que tiene al nirvana por objeto. En las PP, ser-propio y vacío son lo mismo. Ver las cosas, las personas y los eventos en su propio ser, como realmente son en sí mismos, equivale a dejar de ver las cosas, las personas y los eventos por referencia a un yo. No hay yo, sino skandhas vacíos. A su vez, cuando la mirada de la sabiduría ve los skandhas en su ser propio, lo que ve es una aparición y desaparición constante de sucesos impersonales. Y eso vale para las demás cosas y fenómenos. No hay hechos últimos, sino dharmas vacíos. Nada posee una esencia irreductible, pues todo depende de todo lo demás. Si los dharmas están vacíos, no hay nada que pueda existir como entidad separada. El ser es la vacuidad.¹⁵⁹

Con los tres pasos anteriores, además, se abre el ámbito de la verdadera vacuidad, el “vacío pleno” (lleno o completo). Las PP abordan este vacío pleno mediante una dialéctica de tres estadios de comprensión. El primer estadio consiste en la negación de la diferencia y separación entre eventos o dharmas condicionados e incondicionados. Los dharmas sólo tienen un rasgo en común: que están “igualmente marcados por el vacío”.¹⁶⁰ El segundo estadio consiste en la afirmación de que la vacuidad plena es omniabarcante, incluyéndolo todo en su interior. El tercer estadio cierra el círculo

¹⁵⁶ Cfr. PP 70-71.

¹⁵⁷ “Como estrellas, una enfermedad de la vista, como una lámpara, un juego de magia, gotas de rocío o una burbuja, un sueño, un relámpago o una nube, así se debería contemplar lo que es condicionado” (PP 69).

¹⁵⁸ “... Moviéndose en el curso profundo de la Sabiduría que ha ido más allá, ... miró hacia abajo desde lo alto ... y vio que en su propio ser (las cosas) estaban vacías” (PP 82).

¹⁵⁹ Cfr. PP 84-86.

¹⁶⁰ Cfr. PP 92.

dialéctico negando la existencia misma de los dharmas, contra la doctrina Abhidharma primitiva (la enseñanza PP comienza, en efecto, donde ésta terminaba).¹⁶¹

El primer estadio de la dialéctica del vacío parte de la relación entre los skandhas (forma, sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia) y el vacío mismo.¹⁶² Los cinco skandhas son en principio los elementos constituyentes de la supuesta “personalidad” humana, pero son también coextensivos en este contexto con el mundo condicionado en general. “Skandhas” y “sucesos condicionados”, por tanto, son sinónimos. La forma, en concreto, significa el aspecto material o físico del mundo, incluyendo los cuatro elementos básicos del universo y los cinco órganos y objetos de la sensación. Así, los entes están vacíos porque no son sino agrupaciones (“montones”) de skandhas. El vacío de los skandhas, su negación última, manifiesta, por su parte, la identidad y a la vez la diferencia de nirvana y samsara, que son lo mismo sin ser iguales.¹⁶³ El vacío es la negación de los skandhas, pero, trascendiendo el principio de contradicción, el cual sólo tiene validez en el plano óptico, este vacío no excluye lo que niega, sino que lo incluye porque es idéntico a él y está lleno de él. Por eso es el “vacío pleno”.¹⁶⁴

El segundo estadio de esta dialéctica enfoca la relación de equivalencia entre el vacío y los dharmas, que comprenden no sólo los skandhas, es decir, el mundo de lo condicionado, sino también los hechos últimos supuestamente incondicionados.¹⁶⁵ Todos y cada uno de los dharmas¹⁶⁶ están vacíos. También las tres “marcas” que según la doctrina tradicional afectan a todas las cosas de este mundo, a saber, impermanencia, sufrimiento y ausencia de yo, están vacías.¹⁶⁷ La sabiduría perfectamente trascendente va más allá de la oposición entre lo condicionado y lo incondicionado, de modo que el esquema abhidharmico se queda corto según la verdad última. No hay dharmas producidos ni cesados, manchados ni inmaculados, deficientes ni completos. No existe un “ascenso y caída” de los dharmas en un mundo de impermanencias que se opone a un nirvana permanente y eterno donde los eventos condicionados han cesado definitivamente. No hay cosas “enfermas” que dependan del deseo y que poseen las tres “manchas” (*mala*) de la ambición, el odio y el engaño, en oposición al nirvana puro e inmaculado. No existen ningunos dharmas que posean atributos propios y que se definan en su naturaleza propia por diferencia a los demás, excluyendo de sí mismos las restantes e incontables facetas de la realidad. Los dharmas no son “algo aparte” (*prthak*) ni nada finito que pueda ser “incompleto” o deficiente, lo opuesto a la realidad incondicionada “completa” e inclusiva: “Solamente podemos decir: No-dos. Uno en Todo, Todo en Uno”.¹⁶⁸

¹⁶¹ Cfr. PP 97.

¹⁶² “Aquí (en la sabiduría perfecta,) ... la forma (*rupa*) es vacío y el mismo vacío es forma; el vacío no difiere de la forma, la forma no difiere del vacío; todo lo que es forma es vacío, todo lo que es vacío es forma; lo mismo es verdad de sentimientos, percepciones, impulsos y conciencia” (PP 86).

¹⁶³ Cfr. PP 87-88.

¹⁶⁴ Cfr. PP 90-91.

¹⁶⁵ “Aquí, ... todos los dharmas (*sarvadharmah*) llevan la marca del vacío; no son producidos ni cesados, ... ni deficientes ni completos” (PP 91).

¹⁶⁶ No “todas las cosas”, sino todos los eventos, sucesos y hechos que el análisis basado en las convenciones del Abhidharma proponía como reales en sentido último, es decir, los setenta y cinco “últimos” divididos en las categorías de lo incondicionado – el “espacio” y dos tipos de “nirvana” – y lo incondicionado – once clases de “forma”, el “pensamiento”, cuarenta y seis clases de hechos “mentales” y quince clases de hechos “varios”.

¹⁶⁷ Cfr. PP 91-93.

¹⁶⁸ PP 96.

En el tercer estadio dialéctico, el vacío pleno, que se ha demostrado como lo máximamente comprensivo, no contiene ningún dharma.¹⁶⁹ No obstante, el vacío pleno incluye todos los dharmas (convencionales), porque de él sólo se excluye la mera ignorancia (*avidya*). El mismo vacío que contiene la múltiple pluralidad entera del mundo es el Uno vacío que no contiene nada de lo que se supone que es un dharma separado más o menos fijo, ya sea condicionado o incondicionado. La ignorancia arroja sobre la realidad un velo de “entidades manufacturadas”, caracterizadas por la falsa idea de un “yo” o identidad esencial, que tapan, obturan y ocultan con su multiplicidad la unidad última del nirvana. Es tarea de la sabiduría perfecta “dispersar la oscuridad de la ilusión que cubre el ser-propio de los dharmas”, des-cubriéndolos en lo que realmente son. Para el Espíritu, el Buda que hay en nosotros, los objetos internos y externos son obstáculos y falsos apoyos que impiden el libre flujo de la sabiduría trascendente. El pensamiento óntico debe cesar para que el Pensamiento mismo se encuentre a sí, sin referencia alguna a nada definido y sin conducir a ningún sitio concreto.¹⁷⁰

Con este tercer estadio de la dialéctica del vacío pleno se completa el discurso de estas sutras sobre la sabiduría trascendente. La sabiduría perfecta es el Dharma, es decir, el Conocimiento (*vidya*) y la Verdad (*satya*), sinónimos ambos del nirvana, lo que existe en sentido último. Es el Camino de la unidad verdadera en contraste con la variedad múltiple del error. Es lo que “es” justamente así como es, lo que es Sí-mismo, la talidad, contra la duplicidad imaginaria que atraviesa al samsara.¹⁷¹ El Más-allá (*para*) de la verdadera trascendencia sobrepasa a lo No-más-allá (*apara*) del mundo condicionado, que comprende la esfera del sufrimiento, la rueda de las encarnaciones en la que éste se basa, los skandhas como *locus* donde el mismo tiene lugar y el deseo que le sirve de causa. La ignorancia de la reclusión en lo óntico es como un río que hay que cruzar con la balsa salvadora del Dharma. Con la “iluminación completa” (*sam-bodhi*) se da el salto que arriba a la otra orilla, la que está “completamente más allá” (*para-sam*).¹⁷² Es el famoso mantra del final de la “Sutra del Corazón”: “Ida, ida, ida más allá, ida completamente más allá. Esto completa el Corazón de la sabiduría perfecta (*iti prajñāparamita-hridayam samaptam*)”.¹⁷³

6.2.2.2. En la “Mula-madhyamika-karika” de Nagarjuna

En MMK, Nagarjuna analiza la relación entre lo convencional y lo último, sosteniendo que no es posible efectuar afirmaciones positivas acerca de la naturaleza fundamental de las cosas, de lo que él llama “lo dependientemente aparecido”. Sólo es lícito un lenguaje negativo acerca de ellas.¹⁷⁴ Al negarse a decir nada sobre la esencia de nada, la filosofía madhyamika niega también la coherencia y utilidad del concepto mismo de esencia. Los predicados negativos anteriores han de entenderse como

¹⁶⁹ “Por tanto, ... en el vacío no hay forma ... ni conciencia; no (hay) ojo ... (ni) mente; no (hay) formas (exteriores) ... ni objetos de la mente; no hay órgano de la vista ... (ni) ningún elemento de la conciencia mental; ... no hay decadencia ni muerte, ni extinción de la decadencia y la muerte. No hay sufrimiento, originación, cesación ni camino. No hay cognición, logro ni no-logro” (PP 97).

¹⁷⁰ Cfr. PP 106.

¹⁷¹ Cfr. PP 117-118.

¹⁷² Cfr. PP 119.

¹⁷³ PP 113.

¹⁷⁴ “Todo lo que es dependientemente aparecido es / no cesante, no nacido, / no aniquilado, no permanente, / sin venir, sin ir, / sin distinción, sin identidad, / y libre de construcción conceptual” (MMK 2).

provenientes de un punto de vista último, como resultado del análisis filosófico. No son aseveraciones que dependan de las convenciones ordinarias. Para Nagarjuna y su escuela, es imposible afirmar nada en sentido último, de modo que toda verdad es relativa y condicional.¹⁷⁵

Nagarjuna defiende la existencia convencional de los fenómenos a la vez que su inexistencia última. Ningún fenómeno existe con independencia de la convención y con una identidad o naturaleza que pueda poseer en sí mismo. Lo que aparece dependientemente es impermanente. Los fenómenos ingresan en la existencia cuando se cumplen las condiciones de que dependen y dejan de existir cuando dejan de cumplirse esas condiciones. Esa impermanencia entraña su no existencia desde la perspectiva última. No hay ninguna manera señalada de atribuirle a los fenómenos criterios de identidad que los distinguan relevantemente de sus condiciones. Los criterios de identidad son todos de naturaleza convencional. Y lo mismo vale para las diferencias sustanciales entre las cosas. Esta impermanencia y esta falta de identidad intrínseca suponen la imposibilidad de una existencia última, pero no es equivalente a la pura aniquilación. La realidad empírica de las cosas no se niega por afirmar su vacuidad.¹⁷⁶ El mundo fenoménico, sencillamente, no contiene ningunas entidades intrínsecamente identificables que persistan de modo independiente con sus identidades a lo largo del tiempo. No tiene sentido, desde el análisis, decir que, con independencia de la convención, un ente cualquiera entra en la existencia, permanece en ella o sale de la misma. Los fenómenos convencionales son meras designaciones conceptuales, y su identidad y existencia dependen de esa designación, por lo que ese estatus suyo meramente putativo es su naturaleza última. La naturaleza que ingenuamente imputamos a las cosas, su existencia inherente, es, sin más, errónea.

Los fenómenos, en concreto, surgen según condiciones. Pero estas condiciones deben pensarse como vacías de existencia inherente, sin que se conecten con los fenómenos a los que condicionan ni por una diferencia absoluta ni por una identidad perfecta. No hay causación, sino condicionamiento. Los entes ni se causan a sí mismos ni aparecen por el poder causal de otros entes.¹⁷⁷ El análisis de la relación de las condiciones con lo condicionado no implica atribuirle a las condiciones ni una existencia inherente ni un poder causal. Hay cuatro clases fundamentales de condiciones según Nagarjuna: “eficientes”, “de objetos perceptivos”, “dominantes” e “inmediatas”. Las condiciones eficientes son eventos destacados que explican la aparición de eventos posteriores. Las condiciones de objetos perceptivos son los objetos del entorno que sirven de condición para que una mente los perciba. Las condiciones dominantes son el propósito o la finalidad por la que una acción dada se emprende. Y las condiciones inmediatas son los innumerables fenómenos intermedios que emergen con el análisis exhaustivo de la cadena causal convencional. Ninguna de ellas hace referencia a poderes causales o a relaciones de necesidad algunos. Al decir que no surgen de ningún modo fenómenos que posean existencia inherente y que no hay ninguna producción inherentemente existente de los mismos, Nagarjuna no está negando que haya una dependencia convencional ni que haya fenómenos que aparezcan de manera dependiente. Nagarjuna no dice que las cosas no aparezcan, sino que no lo hacen por

¹⁷⁵ Cfr. Hsueh-li Cheng: *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources* (Philosophical Library, New York, 1984); pp. 33-53.

¹⁷⁶ Cfr. MMK 101-102.

¹⁷⁷ “Ni de sí mismo ni de otro, / ni de los dos, / ni sin una causa, / surge nada en ninguna parte” (MMK 3).

medio de un proceso causal con existencia inherente. Las relaciones de la cooriginación dependiente no juegan con esencias ni en lo que origina ni en lo que de ello resulta.

Cuando se examinan los fenómenos y sus relaciones con las condiciones, se aprecia que en esas condiciones no se hallan contenidos potencialmente los fenómenos. El examen de las series de condiciones que dan lugar a un determinado ente o fenómeno jamás produce de por sí el efecto consecuente, sino que más bien el ente o fenómeno en cuestión aparece siempre como consecuencia de la colocación de esas condiciones. Dado que los fenómenos dependen para existir de sus condiciones, que no hay nada que responda a una esencia de los fenómenos localizado en éstas y que de ninguna otra parte puede proceder una esencia, todos los fenómenos que surgen a partir de condiciones están sin esencia. Las esencias, a diferencia de los fenómenos, no pueden depender de condiciones, porque son por definición eternas y fijas, es decir, in-dependientes, incondicionadas y necesarias. Por tanto, de condiciones no pueden aparecer ni esencias ni fenómenos con esencias. Ni pueden tampoco las cosas y los fenómenos recibir su esencia de otras cosas o fenómenos (la llamada “esencia por otredad” (*parabhava*)), pues éstos también carecen de ella.¹⁷⁸ Sin esencias individuales, no puede haber tampoco base alguna para trazar las distinciones esenciales y absolutas que son imprescindibles a la hora de establecer una diferencia intrínseca entre los fenómenos y sus condiciones. Sin esencias individuales no hay diferencias sustanciales. Si se quiere caracterizar a los fenómenos diferenciándolos esencialmente de sus condiciones, habría que poder caracterizarlos de manera independiente, pero los fenómenos son esencialmente dependientes. Como no tienen naturaleza intrínseca, no pueden ser esencialmente diferentes; como no son diferentes, tienen que ser interdependientes. En definitiva, las condiciones sólo son simples *explanans* útiles para el discurso ordinario.

Cuando Nagarjuna ataca la idea de fenómenos “existentes” (*sat*) y “no-existentes” (*asat*), se está refiriendo a una existencia y una no-existencia inherentes, lo opuesto a la existencia e inexistencia en sentido convencional. Poseer una existencia inherente es existir en virtud de la posesión de una esencia, con independencia de otros entes y de la convención. No existir inherentemente es no existir en absoluto, ni tan siquiera convencional o dependientemente. Si los entes existieran de manera inherente, existirían independientemente y no necesitarían condiciones para aparecer, lo que no es el caso. Si, por contra, las cosas no existieran en absoluto, está claro que tampoco tendrían condiciones ni aparecerían. Luego, las cosas no pueden ni existir ni no existir inherentemente. Su aparecer y desaparecer, su “ser” y “no ser”, sólo puede poseer un carácter convencional, dependiente y relacional.¹⁷⁹ El significado de expresiones del tipo “esto depende de aquello” o “si esto existe, entonces existe eso” no puede consistir en que cuando una esencia existe, entonces existe otra esencia aparte de ella, sino en que, al contrario, es justo porque esto y eso no existen como esencias por lo que cuando esto existe, entonces eso otro también existe. Ni las condiciones ni sus efectos poseen esencia o existencia inherente: efectos que carecen de existencia inherente dependen de condiciones que también carecen de existencia inherente.¹⁸⁰

En un universo de impermanencias, el examen de las condiciones del aparecer ha de ir de algún modo ligado al examen del cambio y el movimiento. Los fenómenos

¹⁷⁸ “La esencia de los entes / no está presente en las condiciones. / ... Si no hay esencia, / no puede haber esencia por otredad” (MMK 3).

¹⁷⁹ Cfr. MMK 116.

¹⁸⁰ Cfr. MMK 121.

impermanentes cambian y se mueven. Pero el cambio y el movimiento mismos no pueden ser un ente, ni una propiedad que exista con independencia de aquello que se mueve o cambia, ni tampoco una parte de la naturaleza de las cosas movibles o cambiantes. Ni el movimiento y el cambio son fenómenos que existan inherentemente ni la impermanencia misma existe de manera inherente. Así, las propiedades que según la filosofía budista ortodoxa caracterizan a todas las cosas del mundo, o sea, su aparición condicionada y su impermanencia, no existen inherentemente en sí mismas.¹⁸¹ El movimiento sólo se puede entender en relación con lo que mueve según su posición en tiempos diferentes. Y lo que mueve sólo se puede entender como tal en relación con el movimiento así entendido. Esto no significa una reificación del movimiento y lo que mueve, como fuga del problema de su identidad y diferencia.¹⁸² El movimiento y lo que mueve son interdependientes. Lo que mueve es lo que mueve en virtud de su moción y esa moción es moción en virtud de ser realizada por lo que mueve. La identidad de lo que mueve depende de la moción y la identidad de la moción depende de lo que mueve. Ninguno de los dos tiene una identidad intrínseca y los dos están vacíos de existencia inherente. Ni lo que mueve lo hace de manera intrínseca ni no hay moción. La moción y lo que mueve existen, pero sólo existen convencionalmente. Todos los fenómenos, incluido el movimiento y los entes que se mueven, son dependientes y vacíos de existencia inherente. El movimiento no existe como un ente sino como una relación, la que se da entre las posiciones de un ente en tiempos diferentes, una relación de dependencia respecto de ese ente y sus posiciones. Sólo se puede decir que algo mueve en la medida en que se toma la decisión de identificar como entidades singulares cosas que difieren entre sí según su posición a lo largo del tiempo y que se parecen al formar parte de una misma cadena causal. La dependencia de la moción respecto de lo movido, del estatus de las cosas movidas respecto de su moción y de los dos respecto de las convenciones de su individuación son lo que constituye su vacío.¹⁸³

Los análisis anteriores de la convencionalidad del condicionamiento y del movimiento (de la originación dependiente y de la impermanencia) se aplican también a la percepción sensible y los objetos perceptibles, ejemplificados por Nagarjuna en el caso de la visión. La visión no existe inherentemente. Si lo hiciera, tendría una esencia, con lo que sería independiente de condiciones y objetos externos. Si la visión puede ver objetos externos, eso no puede deberse a que contenga la propiedad inherente de percibirlos, porque entonces se podría dar sin ellos. No es que la visión sea imposible, sino que sólo se puede explicar por referencia a cosas que están fuera de la facultad visual misma. La visión es relacional, y no un fenómeno identificable intrínsecamente. No es necesario postular la facultad visual como si fuera un ente que estuviese por encima de la serie de fenómenos interdependientes que favorecen la visión. No hay ningún imperativo sustancialista que obligue a poner un sustrato independiente como soporte de cada una de las capacidades y de las propiedades perceptivas. Tampoco hay un sujeto autónomo de la percepción visual. La visión y su sujeto son relacionales, fenómenos dependientes que no son entidades sustanciales. Ni el ver, ni el que ve ni lo visto son entes con existencia inherente. La percepción, visual o no, no es en modo alguno un fenómeno autónomo, sino sólo un proceso dependiente.¹⁸⁴ Las facultades sensibles y los “agregados” (*skandhas*) de la personalidad, incluyendo la introspección

¹⁸¹ Cfr. MMK 126.

¹⁸² “... Ni en identidad / ni en diferencia pueden ellos ser establecidos / (como entidades existentes)” (MMK 9).

¹⁸³ Cfr. MMK 134-135.

¹⁸⁴ Cfr. MMK 139-140.

y la conciencia, están vacíos de existencia inherente y existen todos convencionalmente. No es que no haya percepción ni facultades, órganos u objetos sensibles, sino que ninguno de ellos se puede analizar como si fueran entes independientes. Son todos fenómenos interdependientes cuya existencia y carácter dependen de los demás.

Respecto al estatus ontológico de los individuos y sus propiedades, de lo caracterizado y sus características, Nagarjuna defiende su existencia mutuamente interdependiente y, por tanto, su vacuidad en términos de existencia independiente, sustancial o fundamental. Los elementos primarios del cosmos no se deben entender ni como entes de existencia inherente ni como características (“marcas”) inherentemente existentes de los entes. No hay descomposición ontológica de los fenómenos en ningunos elementos constitutivos primarios dotados de esencia o de existencia inherente. El espacio, por ejemplo, que es en la ontología budista uno de esos elementos primarios del universo, no puede existir como un ente completamente sin caracterizar que sólo después y de algún modo adquiere características. Todo lo que existe posee ciertas propiedades, sin que pueda ser identificado o caracterizado con independencia de ellas. Las características no pueden existir inherentemente con independencia de las cosas a las que van asociadas. Si fuera así, entonces podrían darse o en un objeto sin caracterizar o en un objeto caracterizado. Pero lo primero es imposible, pues no hay objetos sin características, y lo segundo sería espúreo, pues un objeto ya caracterizado no necesita caracterizarse. Así, no tiene sentido pensar en los individuos y las propiedades como si existieran independientemente y después se juntaran de manera misteriosa. Tampoco se deben eliminar completamente las características, pues entonces desaparecerían tanto los objetos actuales que poseen características como las características que comparten los objetos actuales. En resumen, no hay características ni entes caracterizados con existencia inherente. Los entes y sus propiedades son mutuamente dependientes. Los particulares se pueden pensar como entes caracterizados, pero sin que ello entrañe la existencia independiente de los entes particulares y de sus propiedades.¹⁸⁵

Los entes no existen inherentemente, pero tampoco son inherentemente inexistentes. La existencia y la no-existencia son también características “de” los entes. De este modo, y visto lo anterior, ni la existencia ni la no-existencia existen independientemente, por lo que tampoco caracterizan inherentemente a nada. Una y otra son ellas mismas dependientes y relacionales. No es que nada exista ni deje de existir en ningún sentido, sino que nada lo hace en virtud de una propiedad de la existencia que exista independientemente ni de la propiedad de la no-existencia.¹⁸⁶ Las cosas no se pueden analizar ontológicamente como particulares que existen con independencia de sus propiedades, lo que no significa que no existan cosas individuales. No poseen propiedades con existencia independiente, pero eso no quiere decir que las cosas no tengan ninguna propiedad. Si se reifican los fenómenos, incluidas sus características, y se cree que las cosas o existen o dejan de existir en términos absolutos, se pierde completamente el sentido tanto para la existencia como para la no-existencia.

Un sujeto y sus propiedades (como en el caso del deseo y el que desea) no pueden surgir simultáneamente como fenómenos independientes. De aparecer así, tendrían que ser o bien fenómenos idénticos o bien fenómenos diferentes. La simultaneidad es en sí

¹⁸⁵ Cfr. MMK 151.

¹⁸⁶ “Si no hay ninguna cosa existente, / ¿de qué habrá no-existencia? / Aparte de cosas existentes y no existentes, / ¿quién conoce la existencia y la no-existencia?” (MMK 15).

misma un fenómeno relacional. Si hay simultaneidad, tiene que predicarse de dos cosas distintas que surgen al mismo tiempo. Ninguna cosa puede aparecer simultáneamente consigo misma, de modo que no puede haber identidad en la simultaneidad. Además, la simultaneidad exige asociación y la pura identidad es incompatible con ella. Pero, si se trata de cosas de naturaleza o esencia completamente diferente, no pueden ocurrir al mismo tiempo en el mismo lugar. La diferencia total es también incompatible con la asociación. Las cosas absolutamente independientes entre sí no pueden establecer una relación mutua, ni siquiera de simultaneidad. En relaciones simultáneas, por tanto, las cosas inherentemente existentes no pueden ser idénticas ni diferentes. En consecuencia, en el caso general, el sujeto y sus propiedades han de ser o no simultáneos o vacíos de existencia inherente.¹⁸⁷ Como el sujeto y sus propiedades (en este caso, el que desea y el deseo) no pueden ser sustancialmente diferentes, no es posible que surjan como fenómenos distintos pero simultáneos. No son dos fenómenos que sirvan de *relata* de una diferencia. Una vez que se piensa en las cosas y sus propiedades como entes caracterizados independientemente, deja de ser posible su vinculación temporal, lógica y ontológica. Si se introducen esencias y entes en la ontología, los objetos y sus características, con las personas y sus estados, pierden su unidad.¹⁸⁸

Igual que las cosas condicionadas en general no son ni existentes en sentido inherente ni inexistentes en absoluto, el mundo entero de las cosas condicionadas (el todo del ente o el aparecer dependiente mismo) ni es verdad que no existe ni que existe necesariamente. No porque los fenómenos estén vacíos por aparecer dependientemente ha de tener el aparecer dependiente como tal una existencia inherente. Éste es también vacío, lo que no significa que no existan la aparición, la estasis y la cesación, sino que su existencia es condicional y convencional. Todos los fenómenos están constantemente apareciendo en un sentido, permaneciendo en otro sentido y cesando en otro más, de modo que sus propiedades de aparición, estasis y cesación carecen de existencia inherente. El aparecer dependiente mismo no vale como candidato para una esencia última de las cosas. Las esencias carecen precisamente de las propiedades de aparición, estasis y cesación que caracterizan al aparecer dependiente. La presuposición de que los entes que aparecen surgen de un proceso de aparición dependiente que existe independientemente es inconsistente. Los fenómenos surgen de otros fenómenos, no del aparecer dependiente mismo.

A nivel prerreflexivo y como resultado de una ontología errónea, las cosas parecen tener una esencia fija y ser permanentes. El análisis filosófico fino demuestra, sin embargo, que la naturaleza de los fenómenos es convencional y que son impermanentes, caracterizados por las propiedades de aparición, estasis y cesación. Pero, como los fenómenos no tienen esencia, tampoco pueden tener estas tres propiedades esencialmente. No pueden aparecer (ni permanecer ni cesar) inherentemente fenómenos existentes porque tendrían que existir eterna e independientemente; ni pueden aparecer (ni permanecer ni cesar) fenómenos no existentes porque entonces existirían y ya no serían no-existentes en sentido esencial. El aparecer (y el permanecer y el cesar) no existe inherentemente. No es un ente en absoluto, sino una relación. Ha de ser, por tanto, una propiedad de fenómenos que no existen inherente sino convencionalmente. Al afirmar que un ente está vacío, que aparece dependientemente, no se está contrastando su estatus con el de otros entes que existen inherentemente, ni se está afirmando que

¹⁸⁷ “En la identidad no hay simultaneidad. / Una cosa no es simultánea con ella misma. / Pero si hay diferencia, / entonces ¿cómo habría simultaneidad?” (MMK 16).

¹⁸⁸ Cfr. MMK 158.

depende de otros entes independientes más fundamentales, ni se está suponiendo que en lugar de una esencia independiente los entes tienen como esencia a la dependencia o al vacío. El análisis sólo muestra que los entes son dependientes, relativos y vacíos. De ahí no se sigue que sean inexistentes el vacío, el aparecer dependiente o los fenómenos convencionales, sino más bien que hay que repensar completamente la existencia. Los entes que aparecen dependientemente parecen existir de una forma, con existencia inherente, pero existen de otra, como vacíos. Cuando la existencia se entiende en términos de vacío y cuando a los entes se les confiere un carácter meramente relacional, la identidad y la diferencia sólo se pueden comprender relacional y no intrínsecamente. Como no hay identidades inherentes, porque la existencia inherente es una ilusión, no hay ninguna base real para establecer diferencias inherentes. Esto tiene aplicación para la diferencia aparente entre entes distintos, para la relación diferencial entre las partes y el todo, para las cosas y sus atributos, para los sucesos y sus causas y para las relaciones entre el sujeto y los objetos. La identidad y la diferencia estrictas sólo se pueden concebir desde el incoherente punto de vista de la existencia inherente.¹⁸⁹

Una vez caracterizados los entes o fenómenos como vacíos, hay que caracterizar al vacío mismo en su relación con los entes de la realidad convencional. El vacío, que es el verdadero ser de los entes, es la ausencia de esencia. Su carácter es fundamentalmente negativo. No es ninguna esencia que los entes puedan tener como sustituto de la que el sentido común y la reificación sofisticada les atribuyen. El vacío es la completa falta de esencia y existencia inherente de los entes. El hecho de que lo que existe esté de hecho vacío no tiene por qué significar que el vacío exista inherentemente. El vacío está también vacío de existencia inherente. Es la tesis nagarjuniana de la “vacuidad de la vacuidad”.¹⁹⁰ La vacuidad no es una de las muchas propiedades que un ente puede o no tener. No es que algunas cosas sean vacías y otras no-vacías, ni que ocurra que todas las cosas sean vacías cuando podrían ser de otra manera. El vacío es la única forma en que los entes pueden existir. No es un fenómeno distinto con el que están relacionados los demás fenómenos. No es ningún ente, sino la vacuidad de todos los entes, la naturaleza convencional de los entes convencionales. Lo que Nagarjuna sostiene no es que los entes existen en virtud de poseer la propiedad de la vacuidad como su esencia, sino que son vacíos justo porque no tienen ninguna esencia. Cuando la metafísica pretende caracterizar la esencia de una cosa, lo que hace es postular un ente no convencional y atribuirle una propiedad esencial. Pero esos entes no existen, ni hay posibilidad de que existan en el interior de la originación dependiente. No hay, igualmente, ninguna forma última, verdadera o falsa, en que el mundo es o existe que pueda ser caracterizada esencialmente. De aquí no se infiere que no haya nada inteligible en el universo, sino sólo que la idea de existencia inherente es en sí misma ininteligible. Ningún fenómeno existe inherentemente, pero la naturaleza real de los fenómenos y la propia vacuidad sí que son inteligibles como convenciones relacionales y dependientes.¹⁹¹

El análisis que efectúa Nagarjuna de la naturaleza fundamental de las cosas y de la relación última que se da entre vacuidad y existencia rechaza la noción de esencia y sus ramificaciones en las nociones de ente, no-ente y existencia inherente, con la intención de eliminar las lecturas reificacionistas de la cooriginación interdependiente; y, a la vez, ese mismo análisis se esfuerza por explicar la profunda conexión existente entre el análisis de los fenómenos como vacíos de esencia y la demostración de la posibilidad de

¹⁸⁹ Cfr. MMK 195.

¹⁹⁰ Cfr. MMK 209.

¹⁹¹ Cfr. MMK 213.

la realidad empírica, a fin de deslegitimar las interpretaciones nihilistas de la posición madhyamika y de defenderla como el “camino intermedio” entre nihilismo y reificacionismo.

La esencia es por definición eterna e independiente, de modo que no puede aparecer dependientemente. Como todos los entes aparecen dependientemente, ninguno de ellos puede tener esencia.¹⁹² Las esencias y los entes que supuesta o pretendidamente existan gracias a su esencia no tienen causa, son independientes de las demás esencias y entes, y no pueden ser fabricados por otros entes. Cuando Nagarjuna argumenta que todos los fenómenos se originan dependiendo de condiciones, que son interdependientes y que “se fabrican” tanto por estar compuestos de partes como por adquirir su identidad particular mediante una atribución conceptual, lo que está defendiendo es su vacío de esencia inherente.¹⁹³ Como no hay esencias individuales, tampoco hay diferencias esenciales, porque las segundas presuponen las primeras. Hablar de diferencias esenciales es reificar la diferencia.¹⁹⁴ La noción de ente con existencia inherente es la noción de ente con esencia. Sin esencia, no hay entes que existan inherentemente.¹⁹⁵

Un no-ente, por su parte, es algo competa e inherentemente diferente de los entes existentes. Habría que establecer la existencia como una propiedad existente inherentemente para poder establecer el estatus de la no-existencia y de los no-entes. Pero la existencia no se puede establecer de ese modo, así que no hay no-entes o no-existentes que se puedan establecer inherentemente. Aunque pueda parecer que el análisis en términos de vacuidad sólo deja fenómenos no-existentes, no lo hace inherentemente, sino que deja una multitud de existentes y no-existentes en términos convencionales.¹⁹⁶

Si la única forma de pensar en los fenómenos fuera concebirlos como cosas que poseen una naturaleza inherente y concebir como no-existentes a las cosas que no poseen tal naturaleza, las doctrinas budistas de la impermanencia y del vacío perderían su sentido y el propio budismo dejaría de ser el camino de la liberación.¹⁹⁷ Afirmar que las cosas existen inherentemente o con calificación esencial (el “es”) es caer en el reificacionismo; y afirmar que las cosas no existen en absoluto o sin calificación alguna (el “no es”) es caer en el nihilismo. El camino intermedio es el de ni afirmar sin calificativos que las cosas existen ni afirmar sin calificativos que las cosas no existen. La reificación se deriva de una falta de atención a la impermanencia; y el nihilismo viene motivado por una falta de atención a la realidad empírica de los fenómenos condicionados.¹⁹⁸

¹⁹² “Una esencia que aparezca de / causas y condiciones no tiene sentido. / Si la esencia viniera de causas y condiciones, / entonces se fabricaría” (MMK 39).

¹⁹³ “¿Cómo podría ser apropiado / que la esencia fabricada llegue a ser? / La esencia misma no es artificial / ni depende de otro” (MMK 39).

¹⁹⁴ “Si no hay esencia, / ¿cómo puede haber diferencia en los entes? / La esencia de la diferencia entre entes / es lo que se llama entidad de la diferencia” (íd.).

¹⁹⁵ “Sin tener esencia ni esencia-por-otredad, / ¿cómo puede haber entes? / Si hay esencias y entes, los entes se establecen” (íd.).

¹⁹⁶ “Si el ente no se establece, / un no-ente no se establece. / Un ente que se ha hecho diferente / es un no-ente” (MMK 39).

¹⁹⁷ “Quienes ven esencia y diferencia esencial / y entes y no-entes, / no ven / la verdad enseñada por Buda” (MMK 40).

¹⁹⁸ “El Victorioso, / mediante el conocimiento / de la realidad y la irrealidad, / ... refutó tanto el ‘es’ como el ‘no es’ ” (íd.).

Por lo demás, si existir significara ser un ente determinado por una esencia, no habría ningún ente que dejara de existir ni que pudiera cambiar o transformarse de ningún modo. Las propiedades esenciales son propiedades necesarias, de manera que ningún ente podría perderlas.¹⁹⁹ Si la esencia determinara la permanencia en el tiempo, el cambio sería imposible.²⁰⁰ El cambio sólo puede explicarse, pues, mediante la existencia convencional en el tiempo. Decir que, si algo existe, existe en virtud de una esencia y que por eso no puede cambiar ni dejar de existir sería caer en el absurdo de que todo es eterno. Decir que ese algo existía esencialmente en el pasado pero que ya no existe sería también absurdo, porque, si existir es existir inherentemente y resulta que ahora no existe, nunca podría haber sido. Como todo lo que existe es impermanente, si la única existencia posible fuera la existencia inherente, nada podría existir en absoluto y llevaría razón el nihilismo. En definitiva, el concepto mismo de esencia y de ente inherentemente existente es incoherente. La única concepción coherente del mundo fenoménico es aquella que afirma la existencia de los entes convencionalmente.²⁰¹

En este contexto es donde encaja el famoso tetralema nagarjuniano sobre la existencia. En su forma positiva, dice así: “Todo es real y no es real, / a la vez real y no real, / ni real ni no real. / Ésta es la enseñanza de ... Buda”.²⁰² Todo es real convencionalmente. Todo es irreal últimamente. Todo es al mismo tiempo convencionalmente real y últimamente irreal. Nada es últimamente real ni completamente inexistente (es decir, hay un sentido en el que todo es no-real y otro en el que no es no-real). Este mismo tetralema puede adoptar también una formulación negativa: “Nada es real. / Nada es no-real. / Nada es a la vez real y no-real. / Nada es ni real ni no-real”.²⁰³ Nada es real últimamente. Nada es no-real convencionalmente. Nada es al mismo tiempo real y no-real en un mismo sentido. Nada es a la vez ni real ni no-real.

Con independencia de la atribución conceptual, no hay objetos, identidades ni distinciones. El análisis cuidadoso de la realidad de las cosas da como resultado su indefinibilidad, de modo que no es posible hablar coherentemente de la identidad última de los entes. No hay ninguna manera de poder pensar la realidad, porque es inconcebible; y, a pesar de ello, es necesario reconocer que esa imposibilidad de ser concebida es la verdad última de las cosas.²⁰⁴ El análisis de la dependencia de los fenómenos y de la realidad convencional y no-existencia última de lo dependiente es al mismo tiempo una caracterización convencional correcta de la naturaleza de los fenómenos y una demostración del hecho de que esa caracterización sólo supone una designación convencional de una naturaleza que permanece últimamente incaracterizable.²⁰⁵ Si se piensa que los entes existentes tienen que existir

¹⁹⁹ “Si la existencia fuese mediante la esencia, / entonces no habría no-existencia. / Nunca sería sostenible / un cambio de esencia” (id.).

²⁰⁰ “... Si hay esencia, / ¿qué podría convertirse en otro?” (MMK 223).

²⁰¹ “Decir ‘es’ es aferrarse a la permanencia. / Decir ‘no es’ es adoptar la visión del nihilismo. / Por tanto, una persona sabia / no dice ‘existe’ ni ‘no existe’. // ‘Nada que exista mediante su esencia / puede ser no-existente’ es eternalismo. / ‘Existía antes pero ahora no’ / encierra el error del nihilismo” (MMK 40).

²⁰² MMK 49.

²⁰³ MMK 251.

²⁰⁴ “No dependiente de otro, pacífico y / no fabricado con fabricación mental, / no pensado, sin distinciones, / ése es el carácter de la realidad (talidad)” (MMK 49).

²⁰⁵ “Lo que llega a ser dependiendo de otro / no es idéntico a esa cosa. / Ni es diferente de ella. / Por lo tanto, no es ni no-existente en el tiempo ni permanente” (id.).

inherentemente, no hay más remedio que abrazar a la vez el nihilismo y el reificacionismo. Hay que reificar porque los entes que existen de manera inherente tienen que ser permanentes. Y hay que “nihilizar” porque, dada la impermanencia empíricamente observable de los fenómenos, su impermanencia supone una falta de existencia inherente y, en consecuencia, su completa inexistencia según la posición realista.²⁰⁶

A esta altura es donde Nagarjuna introduce su doctrina de las “dos verdades”: “La enseñanza del Dharma de Buda / se basa en dos verdades: / una verdad de convención mundana (*samvrti-satya*) / y una verdad última (*paramartha-satya*)”.²⁰⁷ Hay una verdad convencional que pertenece al mundo de los objetos que aparecen dependientemente, un mundo con identidades dotadas de propiedades y relaciones. Hay también una verdad última respecto a ese mundo: que está vacío de existencia inherente, de modo que ninguno de sus objetos existe con independencia de la convención ni existen en sentido último sus identidades, sus propiedades ni sus relaciones. Estas dos verdades, además, están entrelazadas. No es que una de ellas sea verdadera y la otra falsa o ilusoria, sino que ambas son dos facetas de lo mismo. No se deben reificar, obviamente, los entes ligados a la realidad convencional, pero tampoco se debe caer en la tentación de reificar (lo que no es tan obvio dentro de la tradición budista) las entidades relacionadas con lo último, tales como el vacío, la impermanencia o el mismo Buda, como si fueran fenómenos con existencia realmente intrínseca o entes trascendentes.²⁰⁸

Según la verdad última, todas las cosas son vacías. Pero también es cierto que desde esa perspectiva última no se puede decir nada en sentido literal acerca de las cosas, porque, visto desde allí, no hay ningún ente del que se pueda predicar la vacuidad ni la no-vacuidad. Ni se puede decir tampoco que los entes no son ni vacíos ni no-vacíos, ya que eso contradiría el hecho de que, desde el plano convencional, es correcto caracterizar a los fenómenos como vacíos. El discurso acerca de la realidad última en general y acerca del carácter último de las cosas posee el mismo alcance que todo discurso: que toda afirmación, si es verdadera, es como mucho nominalmente verdadera. La predicación requiere siempre un ente respecto al cual el predicado pueda ser verdadero. Y la vacuidad de los fenómenos garantiza que no hay fenómenos que puedan ser vacíos desde el punto de vista último. En suma, los entes carecen de una naturaleza fundamental o, lo que es lo mismo, la vacuidad es la naturaleza final de todos los entes, desde los objetos físicos hasta los budas.²⁰⁹

Las aseveraciones efectuadas desde el punto de vista de la verdad convencional acerca de la naturaleza última de las cosas no son literalmente ciertas desde el punto de vista de la verdad última. Los objetos de la comprensión convencional correcta no son más inherentemente existentes que los de una comprensión incorrecta. La verdad no se funda en su referencia a entes sustancialmente reales que existan independientemente. Es cierto que, cuando se abandona el error y se entienden las cosas correctamente, desaparece la ignorancia acerca de la naturaleza verdadera de las cosas. Pero eso no se

²⁰⁶ “Si se acepta la existencia (inherente) de los entes, / la permanencia y la visión de la completa no-existencia se siguen. / Pues esos entes / deben ser a la vez permanentes e impermanentes” (MMK 58).

²⁰⁷ MMK 68.

²⁰⁸ “El ‘vacío’ no se debería afirmar. / El ‘no-vacío’ no se debería afirmar. / Ni ambos ni ninguno se deberían afirmar. / Sólo se usan nominalmente” (MMK 61).

²⁰⁹ “Cualquiera que sea la esencia del Tathagata, / ésa es la esencia del mundo. / El Tathagata no tiene esencia. / El mundo es sin esencia” (MMK 62).

debe a que se aprehendan las cosas mismas y su naturaleza verdadera, sino que lo que se aprehende es más bien que no hay cosas en sí y que las cosas que se admiten convencionalmente carecen de una naturaleza aprehensible.²¹⁰

La diferencia entre verdad convencional y última no es una diferencia entre apariencia y realidad. La primera no es una no-verdad en relación a la segunda ni queda absorbida por ésta. Las dos son “verdad” (*satya*). La una no es superior a la otra, compartiendo ambas una unidad a nivel ontológico. La diferencia radica en que la verdad última es más significativa epistemológica y, sobre todo, soteriológicamente hablando que la verdad convencional.²¹¹ La comprensión de la naturaleza última de las cosas depende completamente de la comprensión de la verdad convencional. La verdad última de las cosas consiste justamente en comprender que su naturaleza convencional es meramente convencional. Además, para explicar el vacío último de los fenómenos hay que echar mano de fenómenos convencionales, como impermanencia o interdependencia, y a palabras y conceptos convencionales.²¹²

La diferencia ontológica, por decirlo así, la ubica Nagarjuna en la diferencia entre vacuidad y ente. Si se concibe la existencia como existencia real de entes discretos con esencias, la realidad del vacío ha de implicar necesariamente su comprensión como un ente que existe inherentemente. Y si el vacío existe así, entonces ha de ser radicalmente diferente de la realidad fenoménica convencional. Lo convencional sería entonces ilusorio y el vacío sería la realidad detrás de la ilusión. El vacío tendría una superrealidad especial, independiente y aconvencional. En un dualismo insoluble, las cosas ordinarias serían no existentes y el vacío lo sustancialmente existente. Así pues, el nihilismo sobre la realidad de los entes exige la reificación del vacío; y, al revés, el nihilismo sobre el vacío exige la reificación de los entes. La realidad de ambos a la vez, entes y vacío, exige la no reificación de ninguno. En consecuencia, los entes y el vacío han de ser ellos mismos vacíos, han de existir convencionalmente. El vacío y el mundo fenoménico no son dos cosas distintas, sino dos caracterizaciones de una misma cosa. Decir de un ente que aparece dependientemente es decir que es vacío y decir de un ente que es vacío es decir que aparece dependientemente. Toda reificación termina negando la existencia de aquello que reifica. Si se reifican los entes, no pueden aparecer, porque un ente es un fenómeno que aparece y lo que aparece no tiene jamás una existencia inherente. Y si se reifica el vacío, deja de ser vacío, porque ha de poseer entonces una existencia inherente. El reificacionismo, por tanto, conduce necesariamente al nihilismo. En cambio, el análisis en términos de vacío que incluye la vacuidad del vacío es lo único que puede hacer comprensible la realidad del mundo fenoménico y la realidad del vacío mismo, reales en cuanto que existentes nominalmente, esto es, reales pero sin esencia.

De acuerdo con Nagarjuna, en definitiva, es un error distinguir la realidad convencional de la última en el plano ontológico. El vacío es la vacuidad de los fenómenos convencionales. La diferencia entre lo convencional y lo último es sólo una diferencia en el “modo” como se conciben los fenómenos. Los fenómenos convencionales se representan típicamente como fenómenos que existen inherentemente

²¹⁰ “Así, con la cesación del error / cesa la ignorancia. / Cuando cesa la ignorancia, / cesan los fenómenos compuestos” (MMK 66).

²¹¹ “Sin una fundación en la verdad convencional, / la significación de la (verdad) última no se puede enseñar. / Sin comprender la significación de la última, / la liberación no se alcanza” (MMK 68).

²¹² Cfr. MMK 299.

con una identidad intrínseca y sustancial. Ésa es la manera en que se experimentan en la experiencia ordinaria, su modo convencional. Pero experimentarlos así es justo no tenerlos por convencionales. Verlos como meramente convencionales es tratarlos como vacíos, y ése es su modo último. De esta manera, los fenómenos existen convencionalmente y lo que se afirma de ellos es verdadero en términos cotidianos; y no existen últimamente y no se puede afirmar nada de ellos en sentido último. Las dos verdades, aunque a nivel convencional parecen diferentes como el ser y el no-ser, en el plano último son la misma cosa.²¹³

6.2.2.3. En los escritos del budismo zen

Bodhidharma distingue entre la naturaleza aparente de los entes, producto de las ilusiones de la sensibilidad y del pensamiento, y su “naturaleza verdadera”, que es la misma para todos los entes (la “esencia”) porque todos ellos están vacíos. La comprensión de esa diferencia “conduce al Camino”.²¹⁴ Todos los fenómenos que se manifiestan (las “apariencias” o lo que aparece) están vacíos, y en ello consiste la verdad última o Dharma.²¹⁵ El término *dharmā*, que proviene del verbo sánscrito *dhri* (“asirse”), se refiere a lo que es real, tanto en sentido provisional o convencional como en sentido definitivo o último, pudiendo traducirse como “cosa”, “realidad” e incluso “enseñanza” verdadera, según los casos. El Dharma o verdad última consiste, pues, en que los dharmas o fenómenos están vacíos a pesar de la apariencia (la “impureza”) de que poseen una esencia sustancial. Las cosas parecen poseer un ser en sentido metafísico. Por eso, el ser pertenece de alguna manera a la verdad del Dharma. Pero como el vacío es su verdad última, a pesar de las apariencias, el no-ser o la ausencia de esencia sustancial es lo más propio del Dharma.²¹⁶

Es tarea del zen recuperar la verdadera naturaleza de las cosas, deformada por la mente del hombre en su afán de alcanzar la permanencia. Es naturaleza verdadera la “naturaleza propia” (*svabhava*), lo que “es por sí mismo” sin apariencias, es decir, sin depender de ninguna especie de sustancia o característica que pueda existir en los fenómenos o separada de ellos. La propia naturaleza está vacía de atributos, incluido el vacío, pero es lo que de verdad define a la realidad.²¹⁷ Se llama también “naturaleza búdica” o “naturaleza de Dharma” y constituye el “cuerpo real” de las cosas y del hombre. El cuerpo real, como está vacío, no está sujeto a la rueda de nacimiento y muerte, a aparición y desaparición, a diferencia del cuerpo falso, el empíricamente perceptible, que está en continua transformación. Pero la naturaleza propia incluye el cuerpo real y el cuerpo ilusorio. Al comprender su naturaleza verdadera, es la naturaleza aparente del hombre la que se ve a sí misma en su verdad.²¹⁸ Esto que aquí se aplica al caso del hombre, vale también para los demás seres vivos y para los entes en general.

²¹³ Cfr. MMK 319-320.

²¹⁴ “Muchas sendas conducen al Camino, pero básicamente ... (entrar en él) significa comprender la esencia ... y creer que todos los seres ... comparten la misma verdadera naturaleza, que no es aparente (es decir, que está oculta) porque está envuelta por la sensación y el pensamiento ilusorio” (EZ 27).

²¹⁵ “El Dharma es la verdad de que todas las naturalezas son puras. Por esta verdad, todas las apariencias están vacías” (EZ 29).

²¹⁶ “El Dharma incluye el no-ser porque está liberado de la impureza del ser” (íd.).

²¹⁷ Cfr. Hsueh-li Cheng, op. cit., pp. 55-69.

²¹⁸ “Quien ve su naturaleza (verdadera) es un buda” (EZ 34). “... Cualquiera que vea su propia naturaleza es un buda; cualquiera que no la vea es un mortal. Pero tal vez creas que puedes encontrar tu naturaleza búdica separada de tu naturaleza mortal; ¿dónde la encontrarás? Nuestra naturaleza mortal es nuestra

La pluralidad de formas y aspectos particulares del mundo fenoménico es producto de la mente, en concreto del pensamiento y la percepción discriminativos, pero la mente misma es vacía e ilimitada.²¹⁹ Bodhidharma establece un contraste, así pues, entre el vacío de la mente y las formas fenoménicas. Es la mente misma la que, cuando no comprende su naturaleza vacía, proyecta formas ilusorias sobre un mundo que en realidad es también vacío de forma.²²⁰ El Camino (*Tao*) es en el zen la superación del mundo de la forma. Los fenómenos, que son siempre apariencias (tanto en el sentido de que son aquello que aparece como en el de que son ilusiones, pues todo lo que aparece es ilusorio), carecen de existencia propia y deben ser trascendidos en su diversidad para alcanzar la unidad de la “mente de Buda”, vacía e indiferenciada.²²¹

Para Bodhidharma, el Camino o la verdad del Dharma se identifica con la supresión de la adherencia a las cosas y la comprensión de su vacuidad.²²² El mundo fenoménico es un mundo de impermanencias, donde todo está en movimiento. Pero, siendo como es producto de una errónea percepción y concepción mentales, ciegas a la realidad del vacío último, la impermanencia misma es una ilusión. Hay una diferencia entre el movimiento y la mente, pero siempre dentro de una íntima vinculación, donde movimiento y mente equivalen al ámbito de los entes aprehensibles y del vacío inaprehensible respectivamente.²²³ La verdad última de la talidad vacía aparece cuando se trasciende la verdad fenoménica.²²⁴ Captar los fenómenos o apariencias como no-fenómenos, es decir, comprender que los fenómenos están vacíos, es algo que traspasa la esfera de la experiencia fenoménica.²²⁵ Logrado ese objetivo, lo que queda es la pura vacuidad.²²⁶

naturaleza búdica. No hay buda más allá de esta naturaleza. El buda es nuestra propia naturaleza. No hay buda separado de esta naturaleza, y no hay naturaleza separada del buda” (EZ 37).

²¹⁹ “La capacidad de la mente es ilimitada y sus manifestaciones son inagotables. Ver formas con los ojos, oler olores con la nariz, probar gustos con la lengua, todos los movimientos o estados son siempre tu mente. ... Las formas de un tathagata son ilimitadas. Y así también es su conciencia. La ilimitada variedad de formas es debida a la mente. Su habilidad para distinguir cosas ... es la conciencia de la mente. Pero la mente no tiene forma, ni límite su conciencia” (EZ 41).

²²⁰ “Nuestra mente es vacío y no contiene ... formas. Aquellos que se aferran a las apariencias ... se apartan del Camino. ¿Por qué venerar ilusiones nacidas de la mente? ... Todas las apariencias son ilusorias. No te aferres a las apariencias” (EZ 42-43).

²²¹ “... Las apariencias ... no cuentan con existencia propia ni forma constante. Son impermanentes. No te aferres a las apariencias y serás una única mente con Buda. ... Buda es lo que está libre de toda forma” (EZ 43).

²²² “... Los mortales, ... mientras permanezcan apegados a las apariencias, serán inconscientes de que sus mentes son vacío. ... Al aferrarse equivocadamente a las apariencias de las cosas, pierden el Camino” (EZ 45).

²²³ “Todo movimiento es movimiento de la mente. El movimiento es su función. No hay mente separada del movimiento, y no hay movimiento separado de la mente. Pero el movimiento no es la mente, y la mente no es el movimiento. El movimiento básicamente carece de mente. Y la mente es básicamente inmóvil. Pero el movimiento no existe sin la mente, y la mente no existe sin movimiento. ... Aún así, la mente ni se mueve ni funciona, porque la esencia de su funcionamiento es la vacuidad y la vacuidad es esencialmente inmóvil. El movimiento es lo mismo que la mente, y la mente es esencialmente inmóvil” (EZ 54).

²²⁴ “Cuando ves que todas las apariencias no son apariencias, entonces ves al tathagata” (EZ 71).

²²⁵ “El aspecto de la apariencia como no-apariencia no puede apreciarse visualmente sino que únicamente puede conocerse mediante la sabiduría ... (del) Gran Vehículo. ... (Por eso,) el objetivo de aquellos que practican (el Camino) es liberarse de las apariencias” (EZ 55).

²²⁶ “Nada cuenta con una naturaleza propia” (EZ 61).

Mortalidad, ignorancia, forma y mundo fenoménico o samsara son sinónimos o están en el mismo plano, que es el ámbito de lo óntico. Budeidad, sabiduría, mente y realidad última o nirvana son también términos equivalentes que pertenecen al ámbito de la verdad ontológica. Ambos niveles mantienen entre sí una relación dialéctica, de identidad a la vez que de diferencia, relación que Bodhidharma expresa de manera negativa.²²⁷ Lo óntico y lo ontológico se afirman y niegan mutuamente, se necesitan y dependen entre sí.²²⁸ A nivel último, en cualquier caso, el ser exige el no-ser y el no-ser exige el ser.²²⁹ En comparación con la verdad óntica (la visión de los mortales), la verdad última (la verdadera visión búdica) es esencialmente negativa.²³⁰ En el seno de la verdad última, así pues, no caben discriminaciones ni determinaciones.²³¹ En definitiva, de acuerdo con Bodhidharma, la misma diferencia entre estos dos niveles de realidad (las “dos orillas”) se diluye en la negatividad de la visión verdadera.²³²

Otros maestros chinos insisten a su manera en similares observaciones. Así, Linji distingue entre la “mente esencial” y el juego de realidad y convención desde su interacción mutua.²³³ La diferencia entre fenomenalidad y vacuidad se halla en la base misma de la iluminación.²³⁴ Fenyang, por su parte, recoge la idea de que todos los entes comparten la misma naturaleza vacua y de que sólo el error conceptual obstaculiza el que así se reconozca.²³⁵ Huanglong distingue entre la sutileza elusiva de esa esencia o naturaleza universal y la aparente consistencia del mundo perceptible.²³⁶ Bajo la superficie de la existencia sensible fluye la profundidad de la mente real.²³⁷ Hay una “búsqueda externa” que deambula y una “búsqueda interna” que encadena. El zen consiste justo en salirse de ambas búsquedas zafándose de las distinciones entre

²²⁷ “La ignorancia significa mortalidad. Y el conocimiento significa budeidad. No son lo mismo y tampoco son diferentes” (EZ 57).

²²⁸ “La forma no es simplemente forma, porque la forma depende de la mente. Y la mente no es simplemente mente, porque la mente depende de la forma. Mente y forma crean y niegan la una a la otra” (EZ 59).

²²⁹ “Lo que existe lo hace en relación con lo que no existe. Y lo que no existe no existe en relación a lo que existe” (EZ 59-60).

²³⁰ “Ésta es la verdadera visión. Mediante dicha visión nada es visto y nada es no visto. Dicha visión penetra en las diez direcciones sin ver: porque nada es visto; porque no es visto, se ve; porque es visto, no se ve. Lo que ven los mortales son ilusiones. La verdadera visión está desapegada del ver” (EZ 60).

²³¹ “La realidad no tiene alto ni bajo. Si ves alto o bajo, entonces no es real” (EZ 65).

²³² “Es sólo a causa de la ilusión sobre diferencias por lo que tenemos las palabras ‘mortalidad’ y ‘budeidad’ ” (EZ 67). “... Cuando se vive en la ignorancia se está en esta orilla. Cuando se está consciente se está en la otra orilla. Pero una vez que sabes que tu mente es vacío y no ves apariencias, estás más allá de ignorancia y conocimiento. Y una vez que se está más allá de ignorancia y conocimiento, no existe la otra orilla. El tathagata no está en esta orilla ni en la otra” (EZ 68).

²³³ “La mente esencial puede profundizar en lo sagrado y en lo profano, en lo puro y en lo impuro, en lo real y en lo convencional. Pero eso no significa que podamos apropiarnos de lo ‘real’ (y) de lo ‘convencional’. ... La mente esencial puede designar lo real (y) lo convencional, ... pero desde lo real (y) desde lo convencional ... no puede atribuirse categoría alguna a la mente esencial” (EZ 108-109).

²³⁴ “... Los iluminados son (capaces) de entrar en el reino de la forma sin ser confundidos por la forma, de entrar en el reino del sonido sin ser confundidos por el sonido, ... de entrar en el reino de la sensación sin ser confundidos por la sensación y de entrar en el reino de los fenómenos sin ser confundidos por los fenómenos” (EZ 112-113).

²³⁵ “La naturaleza búdica se halla presente en todos los seres vivos como la luna brillante en el firmamento nocturno. Son las densas nubes lo único que enturbia su presencia” (EZ 123).

²³⁶ “El cuerpo universal de la realidad es tan sutil que no podrás oírlo por más que escuches y no conseguirás verlo por más que te esfuerces en ello” (EZ 131).

²³⁷ “El fundamento y la fuente de toda existencia sensible es el océano del conocimiento. La sustancia del flujo de la conciencia es el cuerpo mismo de la Realidad” (id.)

extroversión e introspección, entre realidad y apariencia y entre ser y nada.²³⁸ Todas las distinciones del mundo de las impermanencias han de ser superadas para poder reconocer la talidad última.²³⁹ La comprensión verdadera de la vacuidad universal difumina incluso el abismo mismo entre el mundo empírico y el Camino.²⁴⁰ También Yangqi distingue entre la naturaleza verdadera y la experiencia fenoménica, ligada a la relación sujeto-objeto o mente-fenómeno.²⁴¹ Y Wuzu habla sencillamente de un “algo” que se halla allende el dominio de las distinciones.²⁴²

Yuanwu establece una diferencia entre la conciencia búdica (la “mente verdadera”), trascendente y vacía, y la conciencia representacional, sometida al magnetismo de la experiencia sensible.²⁴³ La verdad de Buda es la trascendencia del mundo.²⁴⁴ Es la verdad de la “experiencia trascendental”, la cual, como el mismo añade, consiste en “dominar la cuestión fundamental”.²⁴⁵ Es ésta una experiencia que va más allá del conocimiento intelectual.²⁴⁶ Es asimismo un desprenderse de todo que sin embargo conduce al verdadero arraigo, en una dimensión donde ya se queda corta la distinción entre el ser y la nada.²⁴⁷ La solidez superficial y limitada de los objetos, en fin, contrasta con la fluidez profunda y sin límites de la mente verdadera o esencial.²⁴⁸ A su vez, Foyan diferencia entre la comprensión de la verdad última y el conocimiento perceptible ordinario, sugiriendo que la primera requiere a la vez aceptar y superar al segundo. Por un lado está lo que no puede ser percibido ni discriminado y por otro lo perceptible y discriminable, pero sobre una imbricación mutua de fondo.²⁴⁹ El secreto está en admitir la verdad de los entes sin aferrarse a ella.²⁵⁰ La verdad del Camino no es la verdad de los objetos, aunque se encuentra en el interior del mundo.²⁵¹ Los entes

²³⁸ “El zen no reside dentro ni fuera, en el ser o en el no-ser, en lo real o en lo ilusorio” (EZ 132-133).

²³⁹ “Cuando trasciendas los sentimientos sagrados y profanos, el Ser se revelará tal cual es, real y eterno” (EZ 133).

²⁴⁰ “Cuando renuncies a la especulación no habrá mundo que trascender ni Vía que alcanzar” (EZ 132).

²⁴¹ “La mente es la facultad; los fenómenos, los datos. Ambos son como simples rasguños en la superficie de un espejo. ... En el momento en que olvides la mente y los fenómenos, resplandecerá (la) verdadera naturaleza” (EZ 136).

²⁴² “En el mundo hay algo que no pertenece a la esfera de lo sagrado ni de lo profano, algo que está más allá del reino de lo verdadero y lo falso” (EZ 139).

²⁴³ “La mente verdadera, pura, espontánea e inefable, no depende de los objetos de los sentidos ni participa del séquito de los diez mil fenómenos. ... La frase “la mente es Buda” significa que la mente ... trasciende las ilusiones efímeras propias de la rueda del nacimiento y la muerte” (EZ 143).

²⁴⁴ “Cuando descubras el fundamento, ... desaparecerán todos los obstáculos y desecharás las opiniones y juicios basados en los conceptos de ... yo y otros, de verdadero y falso. De este modo lo trascenderás todo” (EZ 146). “... Podrás trascender el mundo” (EZ 151).

²⁴⁵ “No es nada sencillo pasar directamente de la esclavitud en que se halla la gente común a la experiencia trascendental de los sabios. Para ello ... es necesario ... dejar de considerar a los fenómenos como si fueran externos o internos” (EZ 151).

²⁴⁶ “... (Los sabios) se despojarán de cualquier tipo de interpretación intelectual y descubrirán la ilusoriedad de todas las cosas” (EZ 160).

²⁴⁷ “Todos los fenómenos son impermanentes. ... No te aferres a nada. ... Apenas mores en algo, tu crecimiento se detendrá y te quedarás estancado. ... Es imprescindible que te desidentifiques del apego y del rechazo, del ser y del no-ser” (EZ 162).

²⁴⁸ “... La ilimitada plenitud y fluidez de la mente esencial ... no depende de los objetos. ... La mente esencial ... carece de límites” (EZ 163).

²⁴⁹ “Debes ser consciente de la mente no discriminativa sin prescindir de la mente discriminativa y de lo que no puede ser percibido sin renunciar a la percepción” (EZ 166).

²⁵⁰ “Si te aferras ... al reconocimiento de que “esto es eso”, quedarás cautivo. ... Esto es parecido a construir un bote y equiparlo para emprender un largo viaje en busca de un tesoro lejano. Si no llevas el ancla, seguirás junto a la orilla por más que remes” (EZ 170-171).

²⁵¹ “La Vía siempre está entre la gente, pero las personas persiguen los objetos” (EZ 173).

están en el Ser, mas el Ser no se reduce a los entes, si bien se descubre a través de ellos. Para lograr la iluminación, es necesario invertir la relación con las cosas sin negarlas.²⁵² La verdad trascendente de la iluminación (la “verdad fundamental”), en todo caso, sólo se hace presente cuando se traspasan las fronteras de la separación entre sujeto y objeto, inevitable en el conocimiento óptico, renunciando así a toda forma de conocimiento conceptual.²⁵³

Dahui también introduce la distinción entre la budeidad y la manifestación de los fenómenos perceptibles. La iluminación es sabiduría interna y la manifestabilidad de los fenómenos se apoya en propiedades exteriores.²⁵⁴ La budeidad lo penetra todo, sin que nada se le escape, mientras que los fenómenos son siempre particulares.²⁵⁵ Con el salto de la trascendencia búdica, en la imperturbabilidad del vacío, los fenómenos se aprecian en su carácter de representaciones subjetivas parciales e impermanentes.²⁵⁶ En el mundo último del nirvana, además, desaparece la diferenciación óptica.²⁵⁷ Hongzhi establece una separación entre los fenómenos y la realidad última, a la que denomina “mente original”.²⁵⁸ Los objetos van ligados al “lastre” del pensamiento condicionado, mientras que a la mente original sólo se accede a través de una “conciencia panorámica” incondicionada.²⁵⁹ Los fenómenos nacen de la mente ordinaria samsárica y en la mente original nirvánica se borran todas las apariencias fenoménicas.²⁶⁰ Los fenómenos finitos quedan trascendidos en la vacuidad infinita.²⁶¹ En Ying-an, la experiencia fenoménica aparece como intrínsecamente limitada, mientras que la experiencia de la vacuidad es la apertura hacia lo ilimitado.²⁶² Lo fenoménico es provisional y lo último es definitivo pero carente de atributos ópticos.²⁶³ Mi-an, por su parte, relaciona el zen con la visión integral y el conocimiento ordinario con una visión fragmentaria de la realidad.²⁶⁴ Xiantang sitúa la budeidad allí donde no alcanza la experiencia fenoménica habitual,

²⁵² “Si puedes poner las cosas del revés obtendrás la iluminación. ... Las apariencias son ilusorias. Cuando seas capaz de discernir entre las apariencias y la realidad, sabrás de dónde proviene la iluminación. ... Si niegas las apariencias jamás podrás averiguar de dónde proviene la iluminación” (EZ 173).

²⁵³ “Quienes alcanzan la iluminación trascienden el sujeto y el objeto. Ésta es la única verdad fundamental” (EZ 179).

²⁵⁴ “El reino del iluminado no pertenece al mundo de los atributos manifiestos externos. La budeidad es el reino de la sabiduría sagrada que mora en nuestro interior” (EZ 183).

²⁵⁵ “Contempla a Buda en todas partes y no trates de hallarlo sólo en un fenómeno, en una experiencia, en un cuerpo, en un ser (ente). ... No existe momento, lugar, fenómeno, acontecimiento o experiencia en la que Buda no se halle presente” (EZ 184).

²⁵⁶ “Los sentidos son receptáculos creados por tu propia mente. Los objetos son la manifestación de las representaciones subjetivas de las formas concebidas por la mente. Estas manifestaciones, como la corriente de un río, ... se hallan sometidas al cambio continuo” (EZ 189).

²⁵⁷ “... Estrictamente hablando, en el zen no existen diferencias” (EZ 192).

²⁵⁸ “La mente original es independiente de los objetos” (EZ 193).

²⁵⁹ “Cuando seas capaz ... de un discernimiento carente del lastre del pensamiento condicionado, ... entonces estarás más allá del ser y del no-ser” (EZ 194).

²⁶⁰ “Todos los fenómenos brotan de la mente. Cuando la mente permanece en reposo se disipan todas las apariencias. ... Desaparecerán las diferencias, cesarán las distinciones y se desvanecerán todos los pensamientos ... en el estado que precede al nacimiento y es posterior a la muerte” (EZ 196).

²⁶¹ “Cuando comprendas la vacuidad de los fenómenos serás independiente de todos los estados mentales (EZ 197). ... La iluminación auténtica refleja el infinito trascendiendo cualquier opinión subjetiva sobre lo que es y lo que no es” (EZ 198).

²⁶² “Cuando seas uno con la Vía desaparecerán todos los límites internos, externos e intermedios, y experimentarás una vacuidad ... independiente” (EZ 201-202).

²⁶³ “... Todo lo creado tiene un final y es, por consiguiente, provisional. ... No hables de la realidad absoluta con la mente puesta en lo que ha sido creado y es, por tanto, transitorio” (EZ 206).

²⁶⁴ “El camino directo del zen consiste en ... experimentar directamente el estado anterior al nacimiento, el estado anterior a la fragmentación de la totalidad” (EZ 213).

mientras que aquella siempre toca a ésta.²⁶⁵ Y Yuansou propone también dos niveles de realidad, uno diferenciado y otro indiferenciado o global.²⁶⁶ La talidad vacía es “eso” que, aunque oculto, reina sobre el mundo de las formas experimentables y cambiantes.²⁶⁷ Critica asimismo a quienes “cosifican” el Camino y la budeidad, defendiendo esa “esencia de la mente” que “no mora en nada”, en contraste con la cual la discriminación subjetiva es lo que “arrastra hacia los diez mil objetos”.²⁶⁸

Por su parte, Seng-tsan se mueve en el SSM siempre en la diferencia entre los fenómenos y el Camino o Vía. El mundo fenoménico es el mundo de la dualidad, de las contradicciones y los pares de opuestos (*dvandvas*), mientras que el Camino es esencialmente no-dual, la salida del dualismo. En la verdad suprema del Tao se superan todos los contrarios (ser y no-ser, bien y mal, felicidad y sufrimiento, atracción y repulsión, amor y odio...)²⁶⁹ El olvido de la Vía es la consagración del error dualista.²⁷⁰ La realidad suprema es el Uno. Así, el mundo fenoménico relativo o “mundo de las cosas” es el mundo manifestado en la multiplicidad, resultado de la ruptura de la unidad primordial. El Sí-mismo supremo sólo se manifiesta cuando se conoce la “profunda significación de las cosas”, es decir, cuando se afina la comprensión de la realidad relativa por encima de su apariencia superficial deformada por las proyecciones de la mente discriminadora. En el mundo manifestado se esconde el secreto del esenciarse por detrás de las apariencias.²⁷¹ Todos los entes están dentro del Camino y el Camino incluye todos los entes.²⁷² Las cosas y fenómenos pertenecen a la esfera de la causalidad. No existen por sí mismos, sino que son producidos u originados. El Uno es lo que escapa a la causalidad, lo que existe de por sí, lo que es anterior a toda manifestación. No obstante, el Uno sólo se manifiesta por medio de los entes, conciliándose con el mundo múltiple. El mundo manifestado es la expresión o manifestación misma del Uno, del Camino.²⁷³ No hay ni que perseguir el mundo de las causas y efectos ni que excluir completamente los fenómenos.²⁷⁴ Por lo tanto, el Uno no es lo opuesto a lo múltiple, sino que lo incluye sin identificarse con él. La relación entre el Uno y lo múltiple es como la relación entre el océano y las olas. Mejor dicho, el Uno es a la vez el océano y las olas.²⁷⁵

La realidad relativa es producto del hombre, de su percepción y conceptualización. Aunque reclama para sí el título de realidad absoluta, cuando se descubre

²⁶⁵ “Buda es ... lo que no puede verse por más que miremos, lo que no puede oírse por más que escuchemos, lo que no tiene principio ni fin por más que lo busquemos. ... No se trata de un fenómeno externo, ... no existe perspectiva, persona ni pensamiento aparte de él, y se halla presente en todo lugar y en cada cosa” (EZ 214).

²⁶⁶ “Los auténticos adeptos abren ... su mente con un simple vistazo al estado previo a toda diferenciación, al estado previo a toda concepción. En ese momento penetran en la totalidad del universo” (EZ 217).

²⁶⁷ “`Eso` es un estado indestructible y carente de forma. Puede nombrar todas las cosas pero nadie puede darle nombre. En todo tiempo y lugar es el señor de las diez mil formas y el maestro de los diez mil fenómenos” (EZ 218-219).

²⁶⁸ “Esta esencia no pertenece a nada ni a nadie, no es sagrada ni profana. ... No puede ser definida como ... cosa alguna” (EZ 222).

²⁶⁹ “Libérate del odio y del amor: la Vía aparecerá entonces en toda su claridad” (SSM 22).

²⁷⁰ “Si uno se aleja de ella, ... es como un abismo profundo que separa el cielo y la tierra” (SSM 26).

²⁷¹ Cfr. SSM 31-32.

²⁷² “... Nada le falta a la Vía, nada queda fuera de ella” (SSM 34).

²⁷³ “No persigas el mundo sometido a la causalidad, no te entretengas en una Vacuidad que excluye los fenómenos. ... En el Uno, estas perspectivas duales desaparecen por sí mismas” (SSM 38).

²⁷⁴ “Si te arrancas del fenómeno, éste te engulle; si persigues el vacío, le das la espalda” (SSM 46).

²⁷⁵ Cfr. SSM 41.

verdaderamente en su esencia última se muestra en su vacío. Esta vacuidad es la marca de la realidad suprema e incondicionada, que existe en sí sin depender de los hábitos perceptuales y conceptuales del hombre. Los perceptos y los conceptos que tomamos como entes dotados de esencia (cada “nombre-y-forma” (*nama-rupa*)) se revelan entonces en su falta de sustancia individualizadora propia. La realidad verdadera está “vaciada de” ellos (*sunyam*) sin perder por eso la plenitud de su unidad. Los entes son, por tanto, constructos humanos. Todas las manifestaciones ópticas comparten una esencia única, que es la naturaleza-de-Buda o el Sí-mismo, el principio y el sentido de las apariencias.²⁷⁶ La esencia aparente de los fenómenos múltiples es la puerta abierta a la verdadera esencia, que es el esenciarse mismo de la realidad única. No hay una diferencia absoluta entre el vacío y la forma, entre nirvana y samsara. El nirvana es el samsara y el samsara es el nirvana. La realidad última, vacía y neutra, es la reconciliación de lo positivo y lo negativo, del ser y la nada, junto con los demás opuestos; y la realidad relativa es la expresión múltiple y cambiante de esa realidad última. Pero la dualidad inherente al mundo de los fenómenos sólo tiene validez en la medida en que se desconoce la realidad vacía última que subyace a los mismos, que es justo la ausencia de dualidad. Recuperada la comunión con el mundo tal cual es, incluida la alternancia de los contrarios, la impermanencia fenoménica se convierte en vía hacia lo que no cambia. Cuando se deja de solidificar lo que en sí es evanescente, la verdad de lo real aparece en su simplicidad y unicidad.²⁷⁷ Más allá de los pares de opuestos, lo que existe es una reconciliación perfecta (el “estado natural” o *sahaja samadhi*) de lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo impermanente, lo eterno y lo temporal, como aspectos complementarios de una misma realidad.

El mundo es un flujo perpetuo y es sólo el hombre quien lo coagula en fenómenos sólidos. Otorgándole consistencia a los objetos, el hombre se afirma a sí mismo como sujeto separado de la corriente fluctuante del mundo. La auténtica liberación implica la superación de esta escisión ficticia entre un sujeto limitado y los objetos limitados de los que es consciente. Con el paso de la dualidad a la unidad, sólo queda un testigo atento, neutro e impersonal, que se diluye como entidad distinta en beneficio de la pura “luz de la percepción”.²⁷⁸ En el “vacío único”, todo está contenido en estado latente. Todas las formas manifestadas, al estar indefectiblemente unidas al todo manifestativo, contienen en sí mismas la totalidad de la manifestación. Cada mota de polvo, cada grano de arena es a la vez único e infinito.²⁷⁹ Desde el punto de vista último, nada se mueve; desde el punto de vista relativo, nada está inmóvil. Pero esta misma discriminación aún está afectada por las atracciones de la lógica dualista. La talidad es la perfecta evidencia y la suma simplicidad.²⁸⁰ En la realidad única, “las cosas no conocen distinciones”, sino que “éstas nacen de nuestro apego”,²⁸¹ porque “todas las oposiciones son fruto de nuestras reflexiones”,²⁸² las cuales permanentemente velan la percepción de la profunda unidad de lo real. Como comenta Desjardins, el mensaje del SSM se resume en “... una palabra: Uno. Dos palabras: no-dualidad. Tres palabras: ser uno con. Cinco: de lo

²⁷⁶ “Regresa a la raíz: obtendrás el sentido; corre tras las apariencias, y te alejarás del principio. ... (Volviendo a la raíz), iremos más allá del vacío de las cosas de este mundo” (SSM 54).

²⁷⁷ “La dualidad existe en función de la unidad” (SSM 70).

²⁷⁸ “El sujeto desaparece tras el objeto; el objeto se desvanece con el sujeto” (SSM 74).

²⁷⁹ “En este vacío único, los dos (sujeto y objeto) se identifican; cada uno contiene las diez mil cosas” (SSM 80).

²⁸⁰ “Déjala estar (a la Vía), y las cosas seguirán su propia naturaleza; en la esencia, nada se mueve ni está quieto” (SSM 88). “... Obedeciendo a la naturaleza de las cosas, estarás de acuerdo con la Vía” (SSM 92).

²⁸¹ SSM 104.

²⁸² SSM 108.

múltiple al Uno”.²⁸³ Dicho con el propio Seng-tsan: “Si el espíritu no se pierde en las diferencias, las diez mil cosas no son más que identidad única”.²⁸⁴ Cuando vemos las cosas en sí mismas, sin proyecciones subjetivas, las dejamos regresar a su talidad verdadera, donde recuperan su naturaleza original en el seno de la realidad única infinita.²⁸⁵ En la pura talidad, a su vez, las cosas pueden expresar por fin la identidad suprema, sin perder su peculiaridad ni excluir a las demás cosas.²⁸⁶ La talidad es precisamente la no distinción de realidad relativa y absoluta y la indistinción de vacío y forma.²⁸⁷ El vacío no está presente, porque es ausencia, y una ausencia no puede ser estrictamente una presencia; pero el vacío está también presente, porque es real, subyacente bajo el velo de las formas múltiples, en la visión iluminada. Así pues, en el SSM la diferencia entre los entes y el todo se mantiene a la vez que se supera en la no-dualidad última del Uno. Los entes son la expresión de esa sola realidad que se muestra en la sabiduría perfecta.²⁸⁸ La negación de la dualidad es, en definitiva, el mensaje último de la sabiduría perfecta (*prajña-paramita*), llamada por Seng-tsan el “espíritu de fe”.²⁸⁹

Finalmente, Dogen emplea la diferencia entre los seres o entes (*u*) y el tiempo-ser (*uji*) para explicar justamente su identidad última. Los entes son tiempo y el tiempo es los entes, y ambos en su unidad son el tiempo-ser. En éste se reúnen todas las distinciones y posibilidades ópticas.²⁹⁰ Todos y cada uno de los entes son instancias en las que se particulariza el único tiempo-ser.²⁹¹ Al discurso convencional ordinario corresponde una concepción de la temporalidad de los entes en la que éstos aparecen como cosas que tienen lugar en puntos particulares del continuo temporal cronológico. Los entes aparecen “dentro del” tiempo. En su significado primordial, sin embargo, los entes son puros acontecimientos temporales. No hay separación alguna entre tiempo y entes ni ninguno de ambos se da en el interior del otro.²⁹² Los entes y el tiempo son en su igualdad el doble aspecto de una misma realidad, la del tiempo-ser, por el que se genera la plena multiplicidad de la diferenciación en la convergencia de las tres dimensiones temporales.²⁹³

En cada ente se cruzan los tres éxtasis de la temporalidad y cada éxtasis temporal entraña la totalidad de los entes.²⁹⁴ El tiempo-ser primordial está en consonancia con la experiencia concreta, pues no hay ente ni ocasión que pueda ser propiamente aislado o

²⁸³ Cfr. Desjardins en SSM 113.

²⁸⁴ SSM 114.

²⁸⁵ “Cuando captamos el misterio de las cosas en su identidad única, ... todas las cosas ... regresan a su naturaleza original” (SSM 116).

²⁸⁶ “En la no-dualidad todas las cosas son idénticas, no hay nada que no esté contenido en ella” (SSM 138).

²⁸⁷ “... Ni presente ni ausente, y sin embargo en todas partes delante de nuestros ojos” (SSM 142).

²⁸⁸ “Una cosa es a la vez todas las cosas, todas las cosas no son más que una cosa. ... Comprender esto es ... (el) conocimiento perfecto” (SSM 150).

²⁸⁹ “El espíritu de fe no es dual, lo que es dual no es el espíritu de fe” (SSM 154).

²⁹⁰ “A veces un pilar redondo o una linterna de piedra; a veces este hombre o ese individuo; a veces la gran tierra o el cielo vacío” (UJ 155).

²⁹¹ “... Se debe examinar cada ser (ente) y cada cosa del reino entero (del Dharma) como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (id.).

²⁹² “El pino es tiempo y también lo es el bambú” (UJ 157).

²⁹³ Cfr. UJ 177-178.

²⁹⁴ “... Todos los seres (entes) del reino entero (del Dharma) están conectados como acontecimiento del tiempo en cada, todo y cualquier momento” (UJ 157).

desgajado de cada acontecer particular del mismo.²⁹⁵ Los entes y momentos particulares contienen la totalidad del tiempo-ser y la totalidad del tiempo-ser se manifiesta en cada ente y momento particular y mediante ellos. Nada puede quedar excluido, según Dogen, de la totalidad del tiempo-ser. Por mucho que se intente separar un ente o momento particular, sigue siendo un acontecer único del tiempo-ser que refleja y cristaliza esa totalidad.²⁹⁶ Y el tiempo-ser siempre se está manifestando sin cesar en todos y cada uno de los fenómenos o dharmas.²⁹⁷ En el tiempo-ser, por tanto, lo particular y la totalidad, lo individual y lo universal, el fenómeno concreto y el principio general, “se encuentran” (*ho*), esto es, se concuerdan todos en un mismo y mutuo encuentro. Todos “salen” (*shutsu*) de sí en la interpenetración sin obstrucciones de la totalidad de manifestaciones simultáneas del tiempo-ser.²⁹⁸

6.3. La convergencia de la comprensión heideggeriana y oriental de la diferencia ontológica

Hemos visto en este capítulo la evolución del tema de la diferencia ontológica en Heidegger, desde su incubación en la etapa de la fenomenología existencial, pasando por los movimientos del viraje, hasta su tratamiento en el segundo Heidegger en el marco del acontecimiento propiciante. Después hemos presentado las versiones más significativas y cercanas del mismo tema en las tradiciones orientales taoísta y mahayana. Conviene ahora cruzar las distintas perspectivas en busca de la mostración de su afinidad de fondo por encima de sus diferentes matices.

En general, para el segundo Heidegger, la diferencia ontológica es la diferencia entre ser y ente depurada de toda interpretación metafísica del ser y del ente. La diferencia ontológica no es una relación conceptual entre el concepto de ser como la presencia en general y el concepto de ente como lo presente en general. Es una relación entre el esenciarse del ser como acontecimiento propiciante y cada una de las manifestaciones históricas del acontecimiento, entre el claro del ser y lo que aparece y desaparece en su interior, entre el juego de ocultación y desocultación con el que el ser se esencia como acontecimiento y el ente desoculto en el que se manifiesta y a la vez se sustrae el acontecimiento del ser. El ser se esencia como el acontecimiento propiciante del claro, con sus aperturas de mundos. Pero el claro se abre porque la diferencia acontece histórico-destinalmente como lo destinado por el acontecimiento. El claro es, en cierto sentido, lo generado por el acontecimiento propiciante de la diferencia. La diferencia misma entre el ser y los entes y también la diferencia entre la anterior y el acontecimiento propiciante se resuelven en la identidad última del acontecimiento, que irrumpe en la historia mediante diferentes acuñaciones epocales de la diferencia. El acontecimiento del esenciarse del ser de los entes como diferencia es asimismo la fuente de la temporalidad. El acontecer de la diferencia se da como identidad de tiempo y ser.

En el taoísmo, por su parte, la unidad primordial del Tao recoge en sí todas las oposiciones contingentes del universo. La fuerza o virtud del Tao genera las apariciones de las cosas y fenómenos del mundo. El Tao contiene el ser y el no-ser. Está escondido pero se manifiesta con los seres y sus transformaciones. No obstante, su plenitud no se

²⁹⁵ Cfr. UJ 179.

²⁹⁶ “La comprensión última y completa de todos los tiempos como todos los seres no ha de dejar fuera ningún dharma porque el dharma dejado fuera es él mismo un dharma” (UJ 158).

²⁹⁷ Cfr. UJ 182.

²⁹⁸ “... El encontrarse (o salir) se encuentra con el encontrarse (o salir)” (UJ 161).

agota en la incontable pluralidad de formas manifestativas. El Tao, aunque es el Uno, la identidad anterior y superior a toda diferenciación en la cual todas las cosas se igualan, su origen y destino, se diversifica de distintas maneras. Hay un Tao del cielo y un Tao de la tierra. El hombre y las cosas tienen su Tao. El Tao es, además, la fuente de la temporalidad, a cuya ley todas las cosas se someten.

El budismo mahayana, igualmente, distingue entre los fenómenos o dharmas, que son vacíos en su naturaleza última, y la verdad última del Dharma, la verdad de la vacuidad. El Dharma es un misterio oculto que se revela en la iluminación del vacío e interdependencia de todos los fenómenos. Pero el misterio del Dharma, la verdad de la vacuidad, no es algo aparte o en sí. La vacuidad no es sino vacuidad de los dharmas, de las cosas y fenómenos, no habiendo otra vacuidad más allá o distinta del vacío de éstos. Los fenómenos, apariencias o dharmas poseen, por su cooriginación dependiente, una naturaleza convencional. Están vacíos de esencia inherente. La verdad convencional de los dharmas y la verdad última del Dharma coinciden a nivel ontológico, sin negar por ello su diferencia epistemológica. Además, el Dharma es el Uno vacío, el Buda, Camino, naturaleza verdadera o mente original del que todas las formas fenoménicas son apariencia ilusoria a la vez que manifestación de su verdad. En el tiempo-ser por el que se rige la cooriginación interdependiente, samsara y nirvana se copertenecen desde su diferencia. Las cosas todas son tiempo y manifestaciones del tiempo-ser en una única dinámica temporal. Todos los momentos del tiempo están presentes de diferentes maneras en cada cosa que aparece y todas las cosas ocurren a su modo en cada momento. La diferencia entre momentos y cosas se integra en la identidad de la temporalización manifestativa del tiempo-ser. Veamos las afinidades de estas tres versiones de la diferencia con algún detalle, aun sin agotar las posibilidades de su contraste.

Superación del olvido de la diferencia

Para Heidegger, de lo que se trata es de rescatar al ser del olvido en su diferencia con el ente. Para el taoísmo, hay que regresar al Tao en su diferencia con las cosas. Para el mahayana, la iluminación consiste en experimentar la verdad del Dharma como vacuidad de los fenómenos. El ser es en Heidegger ser de los entes. El Tao es en el taoísmo Tao de las cosas. El Dharma es en el mahayana Dharma de los fenómenos. Distinta del estudio del ente como fenómeno, según Heidegger, es la fenomenalidad en cuanto tal, esto es, la cuestión del ser en cuanto que el mostrarse en sí mismo en su diferencia con el fenómeno mostrado. Distinta de los conocimientos y habilidades sobre las cosas, según el taoísmo, es la sabiduría acerca del Tao, la comprensión de lo que da origen a todas las cosas y a todo posible conocimiento sobre ellas. Distinta de la verdad convencional acerca de los fenómenos, según el mahayana, es la vacuidad como verdad del Dharma, conocida sólo mediante la sabiduría trascendente perfecta.

Diferencia y copertenencia

De acuerdo con Heidegger, el pensar ha de dirigirse hacia el acontecimiento propiciante de la diferencia. En el acontecimiento propiciante se incorporan la diferencia entre ser y ente y la copertenencia de ser y nada: la diferencia entre ser del ente y esenciarse del ser va implícita en la copertenencia de desocultación y ocultación, de presencia y ausencia, en el acontecimiento. De acuerdo con el taoísmo, se debe destacar el carácter engendrador y sustentador del Tao como origen de las cosas. La diferencia Tao-cosas va unida a la dialéctica de ser y no-ser y de todos los opuestos en el seno del Tao. De acuerdo con el mahayana, hay que descubrir la vacuidad de la

cooriginación interdependiente. La diferencia entre la vacuidad y las apariencias fenoménicas se supera en la identidad última del nirvana.

Trascendencia de lo ente hacia lo originario

Heidegger entiende que la tridimensionalidad de la pregunta por la diferencia ontológica, que es la pregunta por el ser, se corresponde con una triple correlación de ser, ser-ahí y ente. La diferencia ontológica es lo que soporta la trascendencia del ser-ahí ek-sistente como rebasamiento del ente hacia el ser. El taoísmo sostiene que hay una diferencia entre Tao y hombre, entre hombre y cosas y entre cosas y Tao. El sabio trasciende las cosas para remontarse a su origen en el Tao. El mahayana reconoce una equivalencia entre el vacío de los fenómenos, el vacío del yo y la vacuidad última. La trascendencia de la sabiduría perfecta alcanza la orilla del nirvana al otro lado de los fenómenos samsáricos.

Ocultación de lo originario y manifestación de lo ente

En Heidegger, el desvelamiento o manifestación del ser (la verdad ontológica) hace posible el descubrimiento del ente (la verdad óptica), pero ser y ente permanecen siempre imbricados en ambas verdades. El retirarse del ser es la posibilidad de todo encuentro con los entes. En el taoísmo, las cosas son la manifestación del Tao. La ocultación del Tao impera sobre las cosas y el mundo. En el mahayana, en los dharmas se manifiesta el Dharma. El vacío es la posibilidad de la cooriginación interdependiente.

Nada y diferencia

En la nada, experimentada no como una nada absoluta sino como negación de la totalidad del ente, se muestra, según Heidegger, la diferencia ontológica. Para pensar la diferencia ontológica no valen los principios ontoteológicos de razón suficiente, identidad y no contradicción. Ser y nada no son contradictorios, sino “lo mismo”, ni tampoco son contradictorios ente y ser, sino diferentes en lo mismo. La diferencia con las cosas aparece, según el taoísmo, en la prioridad del no-ser en el interior del Tao. La experiencia del Tao en su diferencia con las cosas desafía las leyes de la lógica. El ser y el no-ser se identifican en el Tao y se diferencian de las cosas. La vacuidad última es, según el mahayana, la negación de la diferencia aparente entre fenómenos y vacío. La iluminación que comprende el Dharma sólo es posible con el vaciado o detención del pensamiento ordinario. La cooriginación interdependiente y la vacuidad, junto con el samsara y el nirvana, se identifican en el Dharma en su diferencia con los fenómenos o dharmas.

Nada y maravilla del “es”

De acuerdo con Heidegger, en la experiencia de la nada, las cosas, el ser-ahí y el mundo pierden su sentido, suspendiéndose la significatividad del plexo de relaciones ópticas y quedando un puro existir sin nada a lo que aferrarse. La nada pertenece íntimamente al esenciarse del ser, ya que es en el interior del nadear de la nada como emerge con toda su fuerza la maravilla del ser del ente. De acuerdo con el taoísmo, el misterio del Tao es inabarcable pero es el sentido de las cosas del mundo. Las cosas se ven privadas de sentido si se apartan del Tao. Es el misterio del Tao oculto lo que abre y cierra las transformaciones de apareceres y ausencias de las cosas. De acuerdo con el mahayana, la sabiduría perfecta de la vacuidad es trascendencia sin apoyatura alguna, ni en el sujeto ni en los objetos. El Dharma escondido y vacío coincide con la talidad de los fenómenos interdependientemente cooriginados.

Ocultación de la ocultación de lo originario

Heidegger piensa que el ocultamiento del ente en su totalidad u ocultación del ser, su resistencia al desocultamiento como no-desocultación, es anterior a cualquier comportamiento óntico, el cual sólo puede desvelar el ente relacionándose de algún modo con la ocultación previa. La ocultación del ser, que queda ella misma oculta como tal ocultación, es el misterio de la verdad del ser en el desvelamiento del ente, que como tal misterio permanece en el olvido. El taoísmo afirma que el misterio del Tao es más originario que la aparición y desaparición de las cosas, que devienen de él. El Tao misterioso se esconde en el olvido. El mahayana sostiene que la vacuidad de todos los fenómenos es lo que hace posible su aparecer, permanecer y cesar a través de la cooriginación dependiente. Los misterios del Dharma permanecen ocultos en la existencia ordinaria, que ha de ser trascendida por la sabiduría perfecta.

Ocultación para el desvelamiento

Para Heidegger, el ser se esencia en cuanto que ocultación que desvela, sustracción que abre o albergar que ilumina y su cobijar despejador es a su vez una retirada encubridora de sí por la que se hace posible cualquier presencia. Siempre que acontece la aprehensión del ente en su ser, ello se debe a que el ser se ha iluminado ya. De acuerdo con el taoísmo, el Tao se esconde y se manifiesta al mismo tiempo con las formas del mundo. Si el hombre puede vivir en armonía o desarmonía con las cosas es porque se ha abierto o cerrado ya a la manifestación previa del Tao. Según el mahayana, la talidad vacía, oculta en cuanto tal y sólo experimentable con la iluminación, es la forma auténtica de los apareceres fenoménicos. La verdad convencional de los fenómenos se apoya en la verdad última de la vacuidad, es decir, sólo porque el vacío es la verdad pueden aparecer codependientemente los fenómenos.

El hombre, lugar de la iluminación

En Heidegger, el hombre no lleva la iniciativa en el desvelamiento del ser del ente, sino que es solicitado por el propio ser a ejercitar su esencia desveladora. El hombre es el lugar del destinar iluminador del ser y su existencia consiste en morar en su destino como pastor del ser y guardián del ente. En el taoísmo, el hombre no lleva la iniciativa en las transformaciones del mundo, sino que depende del Tao para habitar entre el cielo y la tierra y cuidar del mundo. El hombre es el lugar de la manifestación del Tao y está destinado por el Tao para cuidar del mundo. En el mahayana, el hombre necesita de la luz del Dharma para alcanzar la verdad última. El hombre es el lugar de la iluminación y está llamado a alcanzar el nirvana llevando como bodhisattva a los seres a su verdad.

Cercanía de lo originario

Heidegger señala que el ser, que no es el ente supremo ni el fundamento del mundo, estando más allá de todo ente, es lo más cercano al hombre, el cual olvida esa proximidad al atenerse fundamentalmente a los entes. El taoísmo subraya que el Tao, que no es ninguna cosa superior ni fundamental, siendo anterior todo ente, es lo más cercano al hombre, que se olvida de su proximidad ocupándose de las cosas. El mahayana enfatiza que el Dharma, que no es un fenómeno entre otros, siendo la verdad de todos los fenómenos, es lo más cercano al hombre, pero éste se olvida en su condición samsárica de su proximidad adhiriéndose a los fenómenos aparentes.

Donación de lo originario

El ser, de acuerdo con Heidegger, no “es” sino que “se da” o “lo hay” como donación de sí. El ente procede del advenir del ser y éste reposa en sí mismo, quedando

oculto en el esenciarse de su verdad. El Tao, en el taoísmo, se da al mundo a través de su virtud. Las cosas provienen de la irrupción del Tao, que se basta a sí mismo y permanece escondido en cuanto tal. El Dharma, para el mahayana, no es como los fenómenos sino que se entrega al hombre que lo busca acaeciendo con la experiencia de la iluminación. Los fenómenos condicionados se generan por aparición interdependiente, que se oculta tras la ilusión de las apariencias en su talidad.

Lo originario como lo otro de lo ente

En Heidegger, el ser es lo completamente otro de todo ente o la nada como lo no-ente. La nada no es la nulidad absoluta de lo carente de esencia sino la apertura del ser que con su esencia insondable posibilita toda aparición óptica. La nada como anulación, extrañamiento y completa alteridad del ente es separación y diferencia de lo ente y también el velo del ser, el cual se oculta como nada y se desoculta en los entes. La privación del ser no es nunca una nada absoluta, pues el ser nunca “se esencia” sin el ente y que el ente jamás “es” sin el ser. En el taoísmo, el Tao es lo completamente otro de las cosas y, por eso mismo, el vacío como no-cosa. El vacío del Tao no es vacuidad absoluta sino plenitud insondable de vida que posibilita la emergencia del mundo fenoménico. En el vacío del Tao, en su diferencia con las cosas del mundo, coexisten el no-ser y el ser, los cuales están sujetos junto con las cosas a las fluctuaciones y transformaciones del Tao. El ser y el no-ser siempre afectan a las cosas y las cosas nunca pasan del uno al otro sin el impulso del Tao. En el mahayana, el Dharma del vacío es lo otro de la existencia inherente de los dharmas, esto es, la vacuidad como no-dharma. La vacuidad del Dharma es vacuidad plena o completa, exuberancia manifestativa como posibilidad de aparición codependiente. El vacío del Dharma, verdad última de los fenómenos del mundo, es la fuente escondida del aparecer, con el que coincide, y se manifiesta en los fenómenos del samsara. Vacuidad y cooriginación interdependiente son la verdad de los dharmas, por lo que los dharmas poseen una existencia real pero convencional.

“Ser” del ente y “esenciarse” del ser

Ser y ente se diferencian, para Heidegger, en el hecho de que el ente “es”, mientras que el ser “se esencia”, pero de tal forma que el primero no “es” sin el segundo ni el segundo “se esencia” sin el primero, es decir, el ente “es” porque el ser lo esencia y el esenciarse del ser es un esenciar al ente. El ente sólo se muestra merced a la iluminación o el claro del ser, pero la luz o el claro mismos no son susceptibles de ser objeto de experiencia directa. Tao y cosas se diferencian, en el taoísmo, porque las cosas existen y dejan de existir, mientras que el Tao eterno las engendra, de tal forma que no hay cosas ni mundo sin el Tao ni el Tao puede exhibir su fuerza protectora sin las cosas del mundo, es decir, las cosas existen en la medida en que el Tao las engendra y sostiene y el engendrar del Tao es siempre alumbramiento de cosas y mundo. Las cosas se mueven entre el ser y el no-ser por la energía vital de la virtud del Tao, aunque el Tao y su virtud no son objeto de experiencia por su esencial indeterminación. El Dharma y los dharmas se diferencian, de acuerdo con el mahayana, en que los fenómenos aparecen y desaparecen, en tanto que el Dharma es el aparecer dependiente mismo, de manera que los dharmas no aparecen y desaparecen sin el aparecer dependiente ni éste se puede manifestar sin aquéllos, o sea, los dharmas existen dependiente y convencionalmente por la vacuidad de la aparición dependiente y el aparecer dependiente es aparecer vacío de dharmas vacíos. Los fenómenos sólo aparecen en el mundo condicionado gracias a la vacuidad, pero la vacuidad misma no puede ser experimentada en cuanto tal como si fuera un objeto.

Remembranza y retorno

Heidegger piensa que el ser necesita-y-empieza al pensar en la medida en que reclama ser guardado por éste. El verdadero pensar es un recordar que responde a la e-vocación del ser. El ser le concede al pensar lo digno de ser pensado y se otorga a sí mismo al pensar. El taoísmo entiende que el Tao usa al hombre y a las cosas del mundo para desplegarse, esperando del hombre su respeto y obediencia. El sabio aspira al retorno al Tao acatando su ley protectora. La liberalidad del Tao beneficia al hombre y al mundo, a los que sustenta y alimenta. El mahayana afirma que el Dharma se entrega al hombre en la iluminación para que éste lo guarde y transmita. La iluminación es un salto a la verdad del Dharma y a la existencia en el nirvana. El Dharma se entrega al hombre como verdad última de la existencia.

Dejar ser al ente y corresponder al ser

De acuerdo con Heidegger, el ser de los entes reivindica al hombre que deje surgir los entes en lo que son y acepte el cuidado de los mismos en su ser. El pensar como aceptación del ser y el ser como ofrecimiento de sí son correlativos. La bidimensionalidad del ser como diferencia, que evoca al pensar, es resultado de dos correlaciones: la que se da entre el ser y los entes (la diferencia) y la que se da entre esa dualidad y el pensamiento. La unidad de ambas correlaciones se explica por su coincidencia en “lo mismo”, que queda indeterminado. Para el taoísmo, el Tao exige del hombre el cuidado de las cosas y los seres, a quienes debe dejar en libertad. El respeto del hombre al Tao y los beneficios del Tao al hombre son correlativos. La bidimensionalidad del Tao, anterior al ser y al no-ser, implica dos correlaciones: la que se da entre el Tao y los seres y la que se da entre ambos y la acción del hombre. Todas las correlaciones posibles se funden en la unidad del Tao indeterminado. Según el mahayana, la liberación exige del hombre el reconocimiento de la talidad y el cumplimiento de su normatividad hasta llevar a todos los seres al nirvana. La existencia nirvánica como aceptación de la vacuidad y la entrega del Dharma vacío son correlativas. La bidimensionalidad del Dharma como aparecer dependiente en el samsara y vacuidad en el nirvana se muestra en dos correlaciones: la que se da en la diferencia entre él y los dharmas particulares y la que se da entre ésta y la iluminación. La unidad de ambas correlaciones coincide en el Uno vacío e indeterminado.

Metafísica de la permanencia del ente y pensar histórico del ser

El nihilismo consiste, para Heidegger, en el olvido del ser y la primacía de lo ente, conduciendo la existencia histórica hacia la penuria. La inmutabilidad y permanencia metafísicas del ser y del ente presente resultan superadas por la temporalidad e historicidad del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante. Según el taoísmo, el olvido del Tao y la alteración de las cosas redundan en los males del mundo y el caos social. El Tao es lo único permanente en un universo de mutaciones. El olvido nihilista del Dharma y la adherencia reificacionista a lo ente están, de acuerdo con el mahayana, en la raíz del sufrimiento del samsara. La característica principal del aparecer dependiente y de lo que así aparece es la impermanencia.

Identidad y armonía

Heidegger indica que la diferencia procede de la esencia de la identidad y esa procedencia se basa en la armonía imperante entre el acontecimiento propiciante y la resolución de la diferencia. El taoísmo señala que la diferencia entre Tao y cosas se resume en la identidad primordial del Tao, la cual reina como armonía entre éste y la

superación de los contrarios. El mahayana apunta que las diferencias se superan con la iluminación en la identidad de la vacuidad y que se da una armonía entre la cooriginación interdependiente y el Dharma.

Paso atrás desde el olvido de la diferencia

Pensar la diferencia que separa al ser y al ente exige, según Heidegger, dar un paso atrás desde lo no pensado en la metafísica, la diferencia como tal, hasta lo necesario de ser pensado, el olvido de la diferencia. La aclaración del olvido abre el camino hacia el despejamiento de la diferencia, pues el olvido forma parte de ella. El olvido como velamiento de la diferencia misma está estrechamente vinculado a la ocultación del ser. Pensar la diferencia que separa al Tao y a las cosas exige, en el taoísmo, un retorno al origen, al Tao mismo, y dejar atrás el olvido del Tao. Del olvido del Tao forma parte la escisión injustificada y nociva entre Tao y cosas. El olvido del Tao, aunque no como instauración de esa ruptura, descansa en la ocultación primordial del Tao. Pensar la diferencia que separa al Dharma y a los fenómenos exige, para el mahayana, dar un paso atrás desde el mundo condicionado hasta cruzar a la otra orilla del nirvana y la vacuidad. La iluminación del Dharma acaba con todas las distinciones una vez reconocida la verdad del vacío. La caída en los sufrimientos del samsara se experimenta como olvido del Dharma, pero la iluminación consiste en la aceptación del misterio del Dharma como verdad universal de la vacuidad.

Trascendencia del hombre y sobreabundar de lo originario

En Heidegger, la trascendencia verdadera, que sólo es posible por la verdad de la diferencia, no es únicamente la trascendencia del ser-ahí, que sobrepasa al ente en dirección al ser, sino que ésta se funda en la trascendencia del ser mismo, que rebosa en su sobreabundar hacia los entes, ya sean las cosas o el hombre. En el taoísmo, la fusión con el Tao por encima de la multiplicidad del mundo, meta última de la existencia, no es una más de las conquistas del hombre, que domina con sus saberes y habilidades a las cosas y al mundo, sino que es el Tao el que se dirige al hombre rebotando de vida en su sobreabundar hacia el mundo, las cosas, los seres y el hombre. En el mahayana, la sabiduría trascendente o perfecta, la que ve en su verdad los fenómenos del universo, no es sólo una trascendencia del hombre por la que éste sobrepasa al samsara en dirección al nirvana, sino que se basa en la verdad del vacío pleno, cuya riqueza manifestativa se derrama como talidad en el aparecer dependiente.

Sobrevenida y advenida

Heidegger defiende que, mientras que el ser sobreviene, el ente adviene como lo desocultado por su sobrevenir. Por el sobrevenir del ser puede el ente advenir y en el advenir del ente el ser sobreviene. Advenir del ente significa albergarse en la desocultación para perdurar en la presencia. Sobrevenir del ser significa descubrir iluminando para traer a la presencia. El ser se manifiesta como sobrevenida descubridora y el ente aparece como advenimiento que se resguarda en la desocultación. El taoísmo afirma que el Tao se manifiesta engendrando los seres del mundo y al mundo mismo. Por la manifestación del Tao pueden los seres existir y en la existencia de los seres el Tao se manifiesta. La vida de los seres se desarrolla en el mundo atravesando transformaciones temporales. El manifestarse del Tao rige las transformaciones de los seres para sustentar la vida. El Tao es manifestación protectora y los seres lo manifestado y protegido por él. El mahayana sostiene que, mientras que el Dharma se manifiesta en la iluminación, los dharmas aparecen en la cooriginación interdependiente. Por la vacuidad del Dharma pueden aparecer los dharmas y en el

aparecer dependiente de los dharmas el ser se manifiesta la verdad del Dharma. El aparecer de los dharmas supone dejarlos ocupar su lugar en la talidad. La vacuidad del Dharma supone la verdad de ese aparecer en la talidad de unos dharmas que son impermanentes y dependientes. El Dharma se manifiesta como fuente de luz y de verdad y los dharmas aparecen como aquello en lo que destella esa luminosidad.

Conciliación de la diferencia

Según Heidegger, en el círculo iluminado del claro se da la re-solución descubridora-ocultadora en la que surge la di-ferencia sobreviniente-adviniendo que posibilita la diferencia de ser y ente. La superación del olvido de la diferencia consiste en pensarla como la re-solución o conciliación de la trascendencia, del sobrevenir que descubre rebosando, y de la desocultación, del advenir que se alberga en la presencia. Para el taoísmo, en el vacío del Tao se da la conciliación de todos los contrarios con la que aquél se manifiesta y a la vez se oculta y de la que surge la posibilidad misma de la diferencia entre Tao y cosas. La superación del olvido del Tao pasa por reconocer en él la conciliación entre su sobreabundancia y sus manifestaciones particulares en el mundo fenoménico. En el mahayana, la vacuidad resplandeciente del Dharma es misterio oculto y manifestación lumínica en los que se concilian el aparecer dependiente y lo aparecido como dharma. La liberación del samsara o del olvido del Dharma es la sabiduría trascendente, en la que se concilian la vacuidad y la talidad como verdad del dharma y la cooriginación interdependiente de todo aparecer.

Gestación de mundo y favorecimiento de las cosas

En Heidegger, las cosas resaltan en un mundo, en el cual destella la unidad primordial y el mutuo pertenecerse de la cuaternidad de cielo y tierra, mortales y dioses. Las cosas gestan mundo y el mundo protege las cosas. Según el taoísmo, las cosas se engendran en un mundo, en el cual se cruza la unidad primordial de cielo y tierra, hombre y Tao. El Tao gesta mundo y cosas y el mundo y las cosas son protegidos por el Tao. Para el mahayana, los dharmas aparecen en el mundo condicionado, en cuya verdad descolla la unidad primordial de la talidad y la pertenencia mutua de nirvana y samsara, mortales y budas. Las dharmas manifiestan la talidad y la talidad recoge a todos los dharmas.

Separación y Todo

Heidegger cree que mundo y cosas no están separados, sino que se atraviesan mutuamente, concordando e intimando sin anular su diferencia. El mundo y las cosas conforman un medio único en el que predomina la separación. El inter-medio de la di-ferencia mantiene separado el medio en el que las cosas y el mundo concuerdan. La interpenetración de la di-ferencia como cordialidad de mundo y cosa descansa en la resolución o gestación que los atraviesa llevándolos a su término. La di-ferencia engendra tanto el mundear del mundo como el cosear de las cosas, remitiendo el uno al otro. El taoísmo mantiene que mundo y cosas no están separados, sino que se atraviesan mutuamente en el Tao desde su diferencia. El mundo y las cosas conforman un Todo único en el que predomina la separación. La inter-polaridad de yin y yang mantiene separado el espacio en el que las cosas y el mundo se alumbran y transforman. La interpenetración de mundo y cosas reposa en gestación del Tao, que los llevan a su consumación. La dinámica de ser y no-ser en el seno del Tao engendra tanto al mundo como a las cosas, remitiendo el uno a las otras y viceversa. El mahayana postula que el mundo del nirvana y los fenómenos del samsara no están separados, sino que conforman dos caras diferentes de una sola realidad. El nirvana integral y el samsara

fragmentario, aunque conforman un universo único, se separan en dos modos de existencia. La verdad de la vacuidad mantiene separadas las dos orillas de la existencia cíclica y la liberación. La interpenetración de mundo fenoménico y talidad se cimenta en la dinámica del aparecer dependiente. La vacuidad posibilita tanto la talidad del mundo como la aparición de los dharmas, remitiéndolas entre sí.

El umbral de la diferencia

Según Heidegger, la diferencia es como un umbral que, con la viga sobre la que descansa el portal entero, sostiene el medio o entre en el que exterior e interior se atraviesan. La di-ferencia es la separación que reúne en el medio el gesto de las cosas y el favor del mundo. La brecha de la diferencia deja brillar la luz que dispensa el claro del mundo e irradia en las cosas y, al revés, el claro del mundo y la irradiación de las cosas atraviesan la grieta de la diferencia. En el taoísmo, el Tao es la viga maestra sobre la que se sostienen los ciclos del universo y el trazo principal con el que se separan y se unen los contrarios. La bidimensionalidad del Tao reúne en su interior las mutaciones de las cosas y su acogida en el mundo. La puerta del Tao deja pasar la energía vital al mundo y a las cosas y, al mismo tiempo, el mundo y las cosas retornan a la unidad del Tao. Para el mahayana, la iluminación es como cruzar un río dejando atrás la orilla de la ilusión de la esencia inherente y la permanencia y arribando a la orilla de la verdad de la vacuidad y la impermanencia. La vacuidad es la separación que mantiene unidos el aparecer dependiente del samsara y la talidad del nirvana. La vacuidad deja brillar la luz que dispensa la existencia de múltiples mundos e irradia en la pluralidad de los fenómenos y, a la inversa, el resplandor de los mundos y de las cosas refulge en la transparencia de la vacuidad.

Diferencia y duplicidad

El pensar heideggeriano recorre el camino de la diferencia entre el ser entendido como el ser-de-lo-ente y el ser entendido en su sentido propio, como di-ferencia o duplicidad de ser y ente. El ser es lo indeterminado que determina en la simplicidad de la duplicidad de la presencia y de lo que está presente. La sabiduría taoísta considera que el Tao es el Camino en el que la diferencia entre el mundo y las cosas se recoge en la identidad y duplicidad de ser y no-ser. El Tao es lo indeterminado que determina y el límite ilimitado en la simplicidad de la identidad última de ser y no-ser. La iluminación mahayana entiende que el camino de la sabiduría perfecta va desde la consistencia ilusoria de las apariencias del mundo fenoménico hasta el vacío como verdad última de los apareceres y del aparecer dependiente. El Dharma es lo indeterminado que determina en la simplicidad y sencillez de la talidad.

Copertenencia de tiempo y ser y de ser y nada

El ser y el tiempo, en Heidegger, se copertenecen de tal forma que ni el ser es algo temporal ni el tiempo es algo ente. El ser y el no-ser, para el taoísmo, se copertenecen en los ciclos temporales asignados por el Tao, sin que éste, sus ciclos, el ser y el no-ser sean cosas. El aparecer y el tiempo, según el mahayana, se copertenecen en la vacuidad de la cooriginación interdependiente de los dharmas como tiempo-ser.

Desocultación y dejar ser

De acuerdo con Heidegger, el ser significa el dejar-estar-presente al ente, al que saca de lo oculto en la donación de un des-ocultar que trae a lo abierto. De acuerdo con el taoísmo, el Tao concede el ser y el no-ser a las cosas y seres del mundo desde lo oculto de sí. De acuerdo con el mahayana, el aparecer dependiente significa dejar

concurrir a los fenómenos y a los momentos en sus entradas y salidas en el Todo único de la manifestación universal.

Donación y destinación

Heidegger dice que en el “es” de lo ente traído a la presencia se oculta la donación del “se da”. El dar que otorga reservándose en su retirada es la destinación. El ser es lo destinado en transformaciones epocales. Y el tiempo donado es el regalo de una región de presencia iluminada que se caracteriza por la tetradimensionalidad del espacio-tiempo. El taoísmo dice que en el ser y no-ser de cosas y seres alienta la donación del Tao. El Tao misterioso se otorga al mundo destinándose en ciclos cósmicos e históricos. El ser y el no-ser se destinan en transformaciones pendulares. El tiempo del mundo proviene de la temporalidad originaria de los cambios generados por el Tao. El mahayana dice que en el aparecer de los fenómenos se oculta la donación de la talidad. La cooriginación interdependiente posee una naturaleza vacía y rige al mundo con la ley del Dharma. El aparecer y desaparecer es lo destinado en transformaciones condicionadas de nacimiento y muerte. El tiempo y el aparecer son regalo del tiempo-ser.

Ocultación de la donación

Tanto el “dar” en su destinar como el “se” que da destinando, de acuerdo con Heidegger, rehúsan la manifestación de sí mismos a fin de que se manifieste el ser en su referencia a la fundamentación de lo ente y el tiempo en cuanto que extensión de la espacio-temporalidad. Tanto el darse de la virtud del Tao en su alumbramiento de mundo como el Tao mismo, según el taoísmo, operan en cuanto misterio a fin de que se manifiesten el ser y el no-ser en las mutaciones de las cosas y el tiempo de los ciclos vitales. El tiempo-ser, en el mahayana, rechaza manifestarse como tal a fin de que los fenómenos aparezcan y los momentos del tiempo ocurran en una simultaneidad integral.

Manifestación de la destinación

Heidegger concluye que, mientras que el “dar” de la donación de ser y tiempo se muestra como destinar de mundo y cosas, el “se” donador es el acontecimiento propiciante mismo. El darse de ser y tiempo significa el destinarse del acontecimiento propiciante. El taoísmo certifica que lo engendrado es la duplicidad de ser y no-ser en las transformaciones cíclicas temporales de las cosas y del mundo y que quien engendra es el Tao con la fuerza de su virtud. El ocurrir de ser y no-ser en el tiempo manifiesta la plenitud del Tao como ley del universo y de la historia. El mahayana apostilla que la donación del tiempo-ser, que coincide con el Dharma y el Uno, otorga la talidad y la cooriginación dependiente. El darse del tiempo-ser en la talidad significa el destinarse de la vacuidad y del nirvana en el mundo fenoménico.

Con las contrastaciones anteriores, susceptibles de mayor afinamiento y desarrollo, queda al menos suficientemente establecido que existe un notable grado de afinidad entre las versiones heideggeriana, taoísta y mahayana de las respectivas diferencias entre ser y ente, Tao y cosas y Dharma y dharmas. La convergencia de las tres posiciones radican sobre todo en el intento compartido de superar de manera original (además del sustancialismo y el esencialismo) el cosismo y el dualismo de la metafísica. Una vez sugerida la convergencia entre el segundo Heidegger y destacadas visiones del pensamiento oriental en los importantes temas del acontecimiento propiciante y la diferencia ontológica, pasamos a introducir a continuación el tema fundamental del

claro y el vacío, donde las interpretaciones heideggeriana y oriental de la nada cobran un relieve significativo a la luz de las consideraciones ya expuestas.

Capítulo 7 EL CLARO EN HEIDEGGER Y EL VACÍO EN LA FILOSOFÍA ORIENTAL

El tema del vacío es un punto central para esta investigación sobre la nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente. Cuando el segundo Heidegger habla del vacío, que para él es sinónimo de la nada, el ser y el acontecimiento propiciante, lo hace fundamentalmente en el marco de su noción de “claro”, donde se conjugan los aspectos de luminosidad y vacuidad en consonancia con su tratamiento de la nada y del esenciarse del ser como ocultación y desocultación. También en Oriente es la vacuidad del Tao o, en su caso, del Dharma la realidad última u originaria. Los temas de la vacuidad y de la iluminación son probablemente los más característicos y conocidos de la filosofía oriental. El Tao es un vacío que engendra y el Dharma es la verdad de la vacuidad comprendida en la iluminación.

En este capítulo, presentamos la noción heideggeriana de claro en el camino que va desde su comprensión de la *Lichtung* como la claridad de la iluminación en la desocultación hasta el vacío del claro como el acontecimiento propiciante de lo abierto del mundo. Acudimos después a las obras fundamentales de la tradición taoísta y mahayana para estudiar la vacuidad oriental, presentando la visión taoísta del vacío del Tao y haciendo lo propio con la vacuidad y luminosidad de la sabiduría perfecta, de la cooriginación interdependiente según la interpretación madhyamika y de la mente original o naturaleza verdadera del zen. Abrochamos el capítulo cruzando las visiones anteriores y exponiendo entre sí las ideas fundamentales del segundo Heidegger y de Oriente para dejar que se muestre por sí misma la convergencia que postulamos entre ambas comprensiones del vacío.

7.1. La *Lichtung* en Heidegger: de la claridad como iluminación al claro como vacío

El tema del claro (*Lichtung*) se puede considerar como una ampliación y profundización de la respuesta heideggeriana al problema del ser y la verdad, desarrollado, como sabemos, en su meditación acerca del acontecimiento propiciante y la diferencia ontológica. La verdad originaria u ontológica es la desocultación (*alétheia*) del ser. Inicialmente, Heidegger piensa la desocultación en términos de “iluminación”, como luz del ser (*Licht des Seins*). La cuestión de la desocultación supone, entre otras cosas, un intento de repensar la metáfora de la luz de la metafísica occidental, desde sus orígenes en Platón. Para el idealismo platónico, en efecto, la luz de la Idea del Bien es lo que confiere el ser y su verdad a las cosas. Para Agustín de Hipona, siguiendo a Platón a través de Plotino, la verdad no se realiza en las cosas sino el interior del alma, pero no proviene de ésta, que es mudable, sino que se explica por la iluminación divina, por ese “secretísimo sol divino” que resplandece en el entendimiento y hace inteligibles a todas las cosas. Para el realismo aristotélico-tomista, aunque las cosas son reales y verdaderas ellas mismas, su realidad y verdad se fundamentan últimamente en un ente supremo que es autor de su forma real y de la luz con la que el entendimiento percibe el aspecto verdadero de la cosa. Para la mística cristiana, como en Juan de la Cruz, es el vaciado de las potencias del alma lo que hace posible su llenado mediante la iluminación divina. En la modernidad, especialmente en el iluminismo, la luz natural de la razón desplaza a la luz divina y se sitúa como *fundamentum inconcussum*. Heidegger, sin embargo, intentará esclarecer la luz misma en la que adviene el ser sin escaparse hacia la Idea ni

recurrir a un Dios creador ni caer en el subjetivismo moderno. Ni la esencia separada ni el ente divino ni la pura razón humana explican por sí solos la complejidad del problema del ser, la relación entre lo real y lo verdadero ni la auténtica dinámica de la iluminación del ser de los entes. Es preciso considerar cómo el ser viene a la luz para el hombre en los entes del mundo.

Así, los esfuerzos de Heidegger por pensar la verdad del ser como desocultación y a ésta como iluminación, como la claridad en la que lo oculto sale a lo libre, marcarán el camino de su reflexión hasta BH, donde temas de obras anteriores son ya interpretados según las claves y el nuevo lenguaje de la verdad como iluminación, ganados sobre todo en los análisis de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del ser-en-el-mundo en SZ y de la apertura (*Offenheit*) del ser en WW.¹ La importancia de esa aperturidad y de esa apertura, precisamente, impulsará a Heidegger a abandonar, según veremos, la metáfora de la claridad de la luz como soporte de la *Lichtung*, con sus raíces demasiado apegadas a la tradición metafísica de Occidente, en favor de la imagen del claro, que se irá imponiendo en la segunda filosofía de Heidegger hasta ocupar un lugar central. Aunque el tema de la claridad como claro del ser, y no ya como mera iluminación, aparece en pasajes de *Der Ursprung des Kunstwerkes* (en *Holzwege* (HW)) o en la Nota adicional a WW y se emplea en las obras posteriores, donde sobresaldrá con especial relieve será en el ensayo *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* de SD, en el que se recogen las principales claves de los trabajos anteriores.²

Por eso, expondremos primero el tránsito heideggeriano de la luz en SZ a la claridad o iluminación en BH y después el camino que va de ésta al claro en SD. La luz es en SZ la *lumen naturale* del ser-ahí, al resol del ser de lo ente.³ Es la luz de la aperturidad del ser-en-el-mundo como verdad trascendental u ontológica (y no óptica, sólo posible por la anterior). Contra la metafísica onto-teo-lógica, donde el ente supremo (Dios o el *cogito*) es el soporte de la luz que ilumina tanto a la cosa iluminada como al hombre iluminante, Heidegger propone en SZ una nueva estructura trascendental en la que la luz se entiende como aperturidad del *Da-sein* y ésta como desocultación. En el viraje, por su parte, la luz no es tampoco la luz del ente divino ni de la razón autónoma sino la luz del ser de lo ente o, mejor, su claridad o despejamiento. En general, la metáfora de la luz no permite incluir satisfactoriamente la cuestión de la sustracción y ocultación del ser, fundamental para entender la desocultación, ni tratar el esenciarse del ser como advenimiento (*Anwesenung*) y acontecimiento propiciante

¹ Nos referimos a las obras de Heidegger aludidas en este capítulo mediante las siguientes siglas:

[BH] *(Brief) Über den Humanismus*

[HD] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*

[HW] *Holzwege*

[ID] *Identität und Differenz*

[SD] *Zur Sache des Denkens*

[SZ] *Sein und Zeit*

[VA] *Vorträge und Aufsätze*

[WM] *Was ist Metaphisik?*

[WW] *Vom Wesen der Wahrheit*

[US] *Unterwegs zur Sprache*

² Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 58-59, 200-201, 217, 386 y 569. También Gignon, Charles B. (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge University, Cambridge, 1993); pp. 13, 21-22, 33, 35, 63, 66, 106, 241-243, 250, 259 y 282. Y también Cerezo Galán, P.: "El claro del mundo: Del lógos al mito" en "Nuevo Romanticismo: la actualidad del mito" (Fundación Juan March, Madrid, 1988); pp. 35-79.

³ Cfr. SZ 19 y 177. (Citaremos a partir de aquí SZ sólo según la paginación de GA:2).

(*Ereignis*). La *lumen naturale* del ser-ahí, tras las críticas del trascendentalismo fenomenológico husserliano y del antropologismo y subjetivismo sartrianos de BH, ha de ser superada por claridad y la apertura del ser en cuanto tal, que es lo que la hace posible. La claridad es el “ahí” del ser, constituido mediante el estar iluminado del hombre por el ser y el estar abierto del hombre al ser. Por eso, en el segundo Heidegger, la metáfora de la luz irá desapareciendo y se introducirá la metáfora del claro, más apta para expresar la negatividad de la *Lichtung*. Será el claro lo que dará cuenta de la iluminación o claridad. Y la claridad de la apertura del ser será lo que abroche el claro con la luz natural. Es decir, la luz proviene de la *claritas* del claro. La complementariedad de los vectores de la aperturidad del ser-ahí y de la apertura del ser se recogerá ahora, por decirlo así, como una prefiguración del tema del claro. Veamos ahora estos movimientos en sus textos fundamentales.

7.1.1. La desocultación como iluminación

Ya en SZ, la pregunta que interroga por el ser exige la diafanidad del “ver a través” (*Durchsichtigkeit*) de ella. Más en concreto, la aclaración del sentido del ser implica la dilucidación de los distintos modos del “dirigir la vista” (*Hinsehen*) hacia el ser en los que se apoya toda comprensión del mismo. El ser ha sido dado por supuesto por la ontología tradicional. Pero incluso esa presuposición del ser como algo comprensible de suyo, afirma Heidegger, sólo es posible sobre la base de un previo “echar la mirada” (*Hinblicknahme*) al ser. Esta mirada es lo que hace del ente previamente dado un ente articulado provisionalmente en su ser. La mirada significa ya, por tanto, una cierta precomprensión del ser, una determinada comprensión de “término medio” en la que el ser-ahí siempre se está moviendo, porque la comprensión del ser es inherente a su constitución esencial. Así, de lo que se trata con la pregunta fenomenológica por el sentido no es de demostrar ese ser que presupone el ser-ahí acudiendo a una fundamentación según los primeros principios a partir de los cuales se han de deducir las proposiciones necesarias que lo definen, sino que se trata de abrir el horizonte originario del mirar preontológico, de poner en libertad el fondo no pensado en el que se basa la precomprensión humana del ser, como condición necesaria para el esclarecimiento (*Klären*) o mostración del fenómeno del ser mismo.⁴

Fenómeno significa “lo que se muestra en sí mismo” (*das Sichzeigende*) o “lo manifiesto” (*das Offenbare*), donde el mostrarse (*sich zeigen*) o manifestarse equivale, en su sentido originario, a venir a la luz en el sentido de “poner o sacar a la claridad” (*in die Helle stellen*). El fenómeno es lo que se muestra de tal forma que queda manifiesto, patente, visible (*sichtbar*). El fenómeno visible, patente, manifiesto, comporta, así pues, la visibilidad, la patencia, la manifestabilidad mismas. Si el fenómeno se deja ver, si se muestra, es porque hay una luz (*Licht*) en la que puede aparecer como el fenómeno que es. Los fenómenos son, de hecho, “la globalidad de lo que puede traerse a la luz” (*die Gesamtheit dessen, was ans Licht gebracht werden kann*), en la cual se incluye tanto lo que está ya a la luz como lo que puede venir a ella. Así es como hay que entender originariamente, según Heidegger, lo que en los comienzos de la ontología significaba la noción de ente. El ente es aquello que por sí mismo se hace patente en la luz, es decir, el fenómeno (*Phänomen*).⁵

⁴ Cfr. Schatzki, Theodore R.: *Early Heidegger on Being, The Clearing, and Realism*, en Dreyfus, Hubert y Hall, Harrison (eds.): *Heidegger: A Critical Reader* (Blackwell, Cambridge Mass., 1992); pp. 81-98.

⁵ Cfr. SZ 38.

Por su parte, el discurso, incluido el del método fenomenológico, es un “dejar ver” (*Sehenlassen*) a través del lenguaje la cosa de la que se habla partiendo de ella misma y haciéndola así patente, visible. Puede haber lenguaje enunciativo o declarativo porque el *lógos* es originariamente apofántico, es decir, en sí mismo anunciador y aclarador. El *lógos* deja ver algo como algo, es decir, al ente como ese ente que él es, al fenómeno como ese fenómeno y no otro. El discurso apofántico tiene pretensiones de verdad porque aspira a dejar manifiesto el fenómeno, a hacerlo visible, como el fenómeno que es. La misma verdad consiste en la patencia de la cosa que resulta del esfuerzo por dejarla ver, por traerla a la luz, tal y como ella es. La visión fenomenológica del fenómeno, sin embargo, no coincide con una intuición directa e ingenua del mismo, sino que tiene en cuenta los encubrimientos dominantes con los que el fenómeno viene ya interpretado en el mundo público. Porque la cosa que está ahí puede aparecer encubierta, mostrarse o ser mostrada de manera diferente a lo que en realidad es, el discurso puede también ser falso. La verdad es aquel decir que deja al descubierto sin distorsiones al ente de que se habla. Es, en un sentido fundamental, des-ocultación (*alétheia*).⁶ La distinción kantiana entre el plano nouménico y fenoménico ha de ser superada, como veremos, por la dinámica de la ocultación y la desocultación.

Si el ente es el fenómeno y éste es lo que se muestra o lo que se deja ver en sí mismo, y si, además, lo específico del discurso es dejar ver al fenómeno que se muestra, al ente que es, a partir de sí mismo, entonces tiene que darse un discurso en el que se haga luz sobre lo que es el venir mismo a la luz, esto es, el mostrarse como ente o fenómeno. Ésa es la fenomenología, que se pregunta por el ser del ente o la fenomenalidad del fenómeno, es decir, por la mostrabilidad del surgir ante la vista y de la visibilidad misma. Ahora bien, tanto el dejar ver lo que se muestra (el lenguaje) como el fenómeno mostrado (el ser de los entes) sólo son posibles porque el ser de los entes está ya abierto (*erschlossen*). Sin esa apertura (*Erschließung*) del ser, los entes no se podrían mostrar “según su ser” ni habría posibilidad de dejar que se vean como los entes “que son”. La pregunta por el ser (la fenomenalidad, la visibilidad), así pues, ha de entenderse como una pregunta por la “aperturidad” (*Erschlossenheit*), que es la verdad trascendental.⁷

Pero ambas preguntas, una misma en el fondo, son en SZ, como tales, preguntas para el ser-ahí, quien sólo puede tratar de responderlas partiendo de su conocimiento del mundo, porque en él se halla ya siempre arrojado hacia fuera (*draußen*).⁸ El ser-ahí es ser-en-el-mundo, pero el mundo no es algo separado con una esencia completamente diferente de la del ser-ahí, sino que pertenece de manera esencial a su propia constitución. Por eso, el mundo no es susceptible de convertirse en mero objeto de contemplación (*Betrachtung*) para la mirada separada de un sujeto espectador puro, sino que el ser-ahí desde siempre está ya inmerso en él. La visión teórica es, de hecho, el producto de una modificación operada en la mirada con la que el ser-ahí dirige cotidianamente la vista hacia el mundo de que se cura. Sólo porque suspende su inmersión en las cosas, el ser-ahí puede detenerse en ellas para verlas en sí mismas, en su ser, y no ya en función de sus intereses e intenciones y de la visión culturalmente

⁶ Cfr. SZ 44.

⁷ Cfr. SZ 51.

⁸ “... El ser-ahí ... es, según su forma de ser primaria, siempre ya ‘afuera’ junto a unos entes que encuentra en el mundo en cada caso ya descubierto” (... *Das Dasein ... ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‘draußen’ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt*) (SZ 83).

heredada del ser de las cosas con la que las comprende. El ser-ahí puede entonces detenerse en ellas y dejar que hagan frente en su puro aspecto (*Aussehen*), en vez de utilizarlas y manipularlas. Dirigir la mirada hacia el aspecto de los entes es, así, una privación del mirar-en-torno, de la circunspección (*Umsicht*) que es habitual en la vida cotidiana.

En cualquier caso, en la separación que es propia de la mirada teórica y en la implicación del ser-ahí en las cosas que es característica del mirar-en-torno, lo que se anuncia es justamente el mundo como entramado de plexos de referencia (*Verweisungszusammenhänge*) sobre los que ambas formas de mirar se dan. El mundo, que siempre está ahí implícito, resplandece (*aufleuchten*) explícitamente en su mundaneidad (*Weltlichkeit*) cuando se produce de algún modo una ruptura (*Bruch*) del sistema de significados de la practicalidad cotidiana (por ejemplo, cuando el útil deja de funcionar). El ser-ahí circunspecto, entonces, “tropieza con el vacío” (*ins Leere stoßen*).⁹ Pero el mundo sólo puede resplandecer de alguna manera si está también abierto (*erschlossen*).¹⁰ De hecho, que un útil sea o no conforme con los “por-mor-de-qué” cotidianos del ser-ahí, con los intereses de que se cura, es algo que sólo se puede medir si previamente ha quedado libre una totalidad referencial de conformidad, sobre cuyo fondo se puede dar libertad (*Freigabe*) a su vez al ente a-la-mano.¹¹ Ese fondo, empero, no es algo que se descubra de la misma forma que los entes intramundanos: si a éstos les pertenece su descubribilidad (*Endecktheit*), al todo referencial le pertenece la aperturidad (*Erschlossenheit*). Los entes se descubren sobre la base de un mundo abierto. El descubrimiento del ente viene condicionado por la apertura de un mundo. De hecho, descubrir los entes es darles libertad poniéndolos en referencia con una totalidad respeccional abierta.¹²

La apertura del mundo, como aquello sobre cuyo fondo se libera cuanto hace frente dentro de él, es algo que corresponde al ser-ahí, que es justamente ser-en-el-mundo. El ser-ahí abre el mundo respecto al cual ya siempre se conduce por medio de su comprensión, de su capacidad de comprender. El dar libertad a los entes remitiéndose a lo circummundano se funda en un comprender previamente la significatividad del mundo. Más aún, al ser-ahí le es tan específica la comprensión del mundo que incluso se comprende a sí mismo desde ella. Y no sólo el comprender, sino también el encontrarse y el habla, son los comportamientos abiertos del ser-ahí, aquellos radicales o existenciales con los que se abre hacia el mundo de que se ocupa. El ser-ahí es ser-en-el-mundo porque el mundo es el ahí en el que se encuentra arrojado y desde el que proyecta las posibilidades de su existencia. Justo esta penetración del mundo en el ser del ser-ahí, empero, es lo que constituye a éste en el “ahí” de la manifestación del mundo.

El ser-ahí posee preeminencia ontológica entre los demás entes porque su esencia consiste en estar abierto al ser. Como propone Heidegger, “el ser-ahí es su aperturidad” (*das Dasein ist seine Erschlossenheit*).¹³ Es aquel ente que “ostenta en su más peculiar

⁹ Cfr. SZ 100.

¹⁰ “... Si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de estar en general abierto” (*Wenn die Welt ... in gewisser Weise aufleuchten kann, muß sie überhaupt erschlossen sein*) (SZ 102).

¹¹ Cfr. SZ 113.

¹² Cfr. SZ 114-115.

¹³ SZ 177.

ser el carácter de no-estar-cerrado (*Unverschlossenheit*)”.¹⁴ La aperturidad de este no-estar-cerrado está relacionada con el hecho de que lo que a él le va esencialmente en su ser es ser el “ahí”, es decir, ser ser-en-el-mundo. Eso le convierte en el lugar de la apertura del mundo y de manifestación de la verdad del ser. Así, en la aperturidad del ser-ahí como ser-en-el-mundo se da la iluminación del ser. Esa aperturidad explica su “iluminabilidad” (*Gelichtetheit*).¹⁵ El ser-ahí, entonces, está esencialmente “iluminado” (*erleuchtet*), pero no porque su “luz natural” sea el reflejo de la luz verdadera del ente ideal o divino, sino porque “él mismo es la iluminación” (*es selbst die Lichtung ist*).¹⁶ Lejos de ser el proyector de la iluminación, empero, el ser-ahí se ilumina en su existencia en interacción con un mundo previamente abierto, un mundo ya iluminado e interpretado.¹⁷ Por tanto, la iluminación del ser es la apertura del mundo para la existencia del ser-ahí. En la iluminación del ser, que se da en un mundo abierto para un ser-ahí que se abre existencialmente hacia él,¹⁸ mundo y ser-ahí quedan iluminados. Heidegger matiza aquí, además, que el término “iluminado” ha de entenderse mejor en el sentido de “aclorado, aligerado, (podado)” (*gelichtet*) cuando se refiere al ser-en-el-mundo.¹⁹ El ser-ahí está aclarado o aligerado en sí mismo en la medida en que existe como aperturidad. De este modo, él mismo es “aligeramiento” y su claridad (*Helligkeit*) cobra el sentido de apertura-de-un-claro (*Lichtung*).²⁰ Esta pequeña indicación constituye, tal vez, el primer atisbo del tema del claro por parte de Heidegger, aunque se mantiene aún en el contexto de una concepción de la *Lichtung* que dialoga con la metáfora tradicional de la luz.

Con el viraje de los años 30, sin embargo, Heidegger busca el acceso a la pregunta por el sentido del ser, no ya desde la comprensión del ser que es característica del ser-ahí, sino intentando, como buen fenomenólogo, abrir acceso para que el ser pueda mostrarse por sí mismo.²¹ El ser-ahí está arrojado en la facticidad, caído en lo público, pero, más originariamente que eso, está también arrojado por el ser mismo a ek-sistir en la verdad del ser. Así, el tratamiento de la aperturidad del ser-en-el-mundo de SZ se ve completado y superado en WW con la consideración de la “apertura del ser” (*Offenheit des Seins*). Como explica en esta obra, en la teoría de la verdad como adecuación de enunciado y cosa, el enunciado sirve al intelecto para re-presentarse la cosa y adecuarse a ella. No obstante, el re-presentar y la adecuación sólo son posibles sobre la base de un anterior dejar que la cosa misma se presente y contraponga al intelecto como objeto. El dejar-contraponerse la cosa en cuanto que objeto recibe, asimismo, su posibilidad de un “enfrente abierto” (*offenes Entgegen*) previo sobre el que trazar la contraposición. Sólo ante ese enfrente aparece la cosa en lo abierto (*das Offene*). La re-presentación del intelecto, por tanto, no crea la apertura en la que aparece la cosa contrapuesta, sino que, al revés, la apertura misma es la que constituye el ámbito de relación en el que la cosa que se muestra puede ser re-presentada y puesta en frente. De este modo, la relación del enunciado representante con la cosa representada es un comportamiento del hombre que, como sus demás comportamientos, puede atenerse a lo manifiesto sólo porque ya se

¹⁴ SZ 176.

¹⁵ Cfr. SZ 195.

¹⁶ Cfr. SZ 177 y 226.

¹⁷ Cfr. SZ 177, nota b.

¹⁸ Cfr. id., nota c.

¹⁹ “Es ‘iluminado’ quiere decir: aligerado en sí mismo ‘en cuanto’ ser-en-el-mundo” (*Es ist ‘erleuchtet’, besagt: an ihm selbst ‘als’ In-der-Welt-sein gelichtet*) (SZ 177). Cfr. también SZ 464.

²⁰ Cfr. SZ 177, nota a.

²¹ Cfr. Gardiner, Frederick S.: *Die Abstraktheit des Todes* (Peter Lang, Frankfurt a. M., 1984); pp. 31-36 y 69-78.

mantiene antes en lo abierto. Respecto a lo cerrado, el único comportamiento que al hombre le cabe no es el enunciar, sino el guardar silencio. El hombre se comporta con el ente que se le muestra, así pues, siempre en lo abierto.²²

El comportamiento del hombre es de por sí apertura al ente. Todo comportamiento humano se mantiene en lo abierto de un ámbito en el que el ente aparece. La apertura del comportamiento es lo que permite que la cosa se dé como medida del representar. Pero el comportamiento abierto del hombre se funda en la posibilidad que éste tiene de liberarse para lo que se manifiesta en lo abierto. En esa posibilidad radica la esencia de su libertad. Libertad significa, de hecho, ser libre para lo manifiesto de lo abierto. Esa libertad del hombre que deja que lo abierto se manifieste consiste en un dejar-ser (*seinlassen*) al ente, es decir, en dejarlo ser el ente que es tal y como es en lo abierto. Ello se traduce, a su vez, en un comprometerse (*sich einlassen*) del hombre con la verdad del ente tal y como éste se muestra. Por la libertad, pues, el hombre ek-siste comprometido con la apertura, con la franquía de lo abierto. El dejar-ser es un dejar-en-franquía, un dejar-libre en lo abierto. Exige un retroceso del hombre ante el ente para abrir y mantener abierta la apertura en la que el ente se muestra. Esa apertura, en la que habita todo ente, es la apertura de lo desoculto, es decir, el “ahí” en el que acontece el desvelamiento o la desocultación del ente y con el que está comprometido el hombre en su ek-sistencia libre. En este sentido, la libertad ek-sistente, que deja-ser al ente el ente que es, es aquel comportamiento resuelto (*entschlossene*) que se mantiene en la apertura de lo abierto, esto es, que se resiste a cerrarse a lo abierto. Su respeto a la verdad llega a hacerle aceptar el ocultamiento originario del ente en su totalidad y el desocultamiento finito o parcial del ser en los entes particulares.

La verdad no es simplemente, por tanto, una cualidad perteneciente a la proposición correcta para un sujeto que la enuncia adecuadamente respecto de un objeto dado. Consiste, más bien, en el esenciarse de una apertura en la que acontece la desocultación del ente. El ser se esencia como apertura en la que la desocultación es posible. Por eso, Heidegger puede identificar, en la Nota adicional a WW,²³ la “esencia de la verdad” con la “verdad del esenciarse”, porque la esencia de la verdad es la desocultación y la desocultación coincide con el esenciarse del ser. El ser se esencia desocultándose. Pensar el esenciarse del ser como desocultación es responder a la pregunta por la esencia de la verdad. La esencia de la verdad es la desocultación del ser (*Seyn*) en su diferencia con el ente, sólo posible por la apertura misma del ser.

En efecto, la desocultación del ser acontece de una forma determinada. La desocultación es un “albergar que alumbrar”, un “cobijar que ilumina” o, mejor, un “ocultar que despeja” (*lichtendes Bergen*). Eso quiere decir que el ocultamiento del ser es también despejador, que la ocultación del ser despeja. Despejar significa aquí sacar a la luz lo que permanecía cubierto: des-ocultar, des-cubrir, des-velar. El mismo ser (*Seyn*) que se sumerge en lo oculto es el que despeja un ámbito para su manifestación en lo desoculto. Por eso, el ser acontece verdaderamente o se esencia desocultándose, saliendo de lo oculto. El despejamiento sólo acaece, de este modo, sobre un fondo de oscuridad, de cubrimiento, que es como una nada visto desde lo ya iluminado, lo ya despejado. Esto ya iluminado o despejado, por cierto, es el único ámbito donde cabe propiamente “ver”, o sea, comprender a la luz del ser. Ahora bien, la nada que aquí se piensa es la negatividad del ser. Por lo mismo, es justo lo contrario de un vacío absoluto.

²² Cfr. Demske, J. M., op. cit., pp. 86-88.

²³ Cfr. WW 26-27.

Se trata, en todo caso, de un vacío de luminosidad o, mejor dicho, de entes iluminados. La nada es la nada de la ocultación, que pertenece al ser mismo en lo que tiene de reserva de lo más propio, es decir, aquello que preserva su intimidad y lo conserva como fuente de ulteriores manifestaciones, iluminaciones o despejamientos. La negatividad, como nada de aquello que en el ser permanece oculto, es parte esencial de la desocultación del ser, porque el ser siempre se manifiesta o ilumina dejando en la oscuridad un fondo que no se muestra.

El tratamiento efectuado en WM de la experiencia de la nada de lo ente le sirve a Heidegger de preludio y apoyo para pensar la apertura del ser. La nada no es un ente. Tampoco es el resultado de la aniquilación del ente. Es la anulación entendida como negación de la totalidad de lo ente. La nada es, pues, lo no ente y, en ese sentido, coincide con el ser: la “clara noche” (*helle Nacht*) de la nada es el negativo de la luminosidad del ser.²⁴ El entendimiento humano no puede aprehender la totalidad de lo ente ni negar dicha totalidad. Sólo los templos de ánimo, como sabemos, permiten al hombre tener la experiencia del ente en su totalidad, ya que el hombre se encuentra siempre en medio del ente. De entre los diferentes templos, la negación del todo óptico se experimenta principalmente en la angustia. En ella, todos los entes se sumergen en la indiferencia y sólo queda un puro existir que no encuentra nada a lo que aferrarse en su absoluta impotencia ante el ente en total, que se escapa. El anular de la nada se experimenta en la angustia como un rechazador remitirse al ente en total, que se hunde. El ente se presenta ahora en su absoluta extrañeza como lo completamente otro. La angustia, asimismo, hace patente al ente como tal ente, esto es, en su carácter de ente y no de nada. De esta forma, la nada no proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece al esenciarse mismo del ser. El anular de la nada acontece en el ser del ente. Pero la originariedad de la nada permanece por lo general enmascarada para el hombre, porque éste existe cotidianamente perdido o al menos arrojado en el ente. Cuando la angustia provoca la anulación de lo ente, produce un vaciado completo de la referencia del hombre a los entes. Justo ese vaciado le libera para la trascendencia hacia el ser. En ese sentido, pues, la experiencia de la nada es lo que sitúa al ser-ahí verdaderamente dentro de la apertura del ser. Si esta apertura del ser se entiende, como posteriormente hará Heidegger, como el ámbito libre del claro, se puede decir que la nada es lo que permite al hombre exponerse a la claridad del claro y situarse en su interior.

Como Heidegger insiste en BH, el hombre está llamado por el propio ser a guardar la verdad del ser, para que, a la luz de esa verdad, el ente se muestre como el ente que es. El hombre está abierto por su vocación desocultadora hacia la claridad del ser. El que los entes se presenten o se ausenten y el cómo de su presentarse y ausentarse en la claridad o iluminación del ser (*in die Lichtung des Seins an- und abwesen*), sin embargo, no es algo que dependa del hombre. El advenimiento del ente depende del esenciarse, del destinarse del ser. El ser destina los entes para el hombre y al hombre sólo le cabe encontrar aquello que en su esencia corresponde a ese destino.²⁵ La esencia del hombre descansa en la verdad del ser. Así también, la esencia de la razón radica en la iluminación del ser, pues la verdad del ser es la iluminación del ser en el seno de la desocultación, y la razón humana, como todo lo que pertenece a su esencia, descansa en la verdad del ser. La razón puede intentar aprehender el ser de un ente porque el ser ya está iluminado (*gelichtet*) previamente.²⁶ El ser del ente se da siempre dentro de la

²⁴ Cfr. WM 37.

²⁵ Cfr. BH 19.

²⁶ Cfr. BH 13.

iluminación del ser.²⁷ La iluminación es el acontecer de la verdad del ser, es decir, de la desocultación (*alétheia*). Verdad, desocultación e iluminación del ser vienen a ser, por tanto, una misma cosa.

El mismo hombre ek-siste en la iluminación del ser. Ek-sistir es un estar en el ahí de la iluminación del ser (*Stehen in der Lichtung des Seins*). El hombre mora en la cercanía del ser y de su iluminación destinante. El ser ilumina el ente y solicita al ser-ahí. Porque la ek-sistencia del hombre es un constante morar en la iluminación del ser, por eso el hombre tiene razón y tiene lenguaje, y no al revés.²⁸ Así pues, el hombre, cuya ek-sistencia se caracteriza por la trascendencia hacia el ser, es el lugar donde se da la iluminación del ser. La iluminación del ser, además, es constitutiva de mundo, generadora de plexos de significado. Ni animales ni plantas están jamás en la iluminación del ser, porque, aunque arrojados en su entorno natural, carecen de mundo. Privados de mundo y faltos de acceso a la iluminación del ser, carecen también de lenguaje. El lenguaje, que es “advenimiento iluminador-ocultador del ser mismo” (*lichtend-verbengende Ankunft des Seins selbst*),²⁹ es hacedor de mundo e interpelación del ser para el hombre. Por eso, el lenguaje es propio del hombre, como el lugar que es en el que acaecen la iluminación y la ocultación, con las cuales acontece la dinámica misma de la desocultación del ser.

Por todo ello, la afirmación de SZ de que “la esencia del ser-ahí radica en su existencia”³⁰ debe leerse ahora, tras la *Kehre*, así: “el hombre se esencia de tal manera que es el ‘‘ahí’’, es decir, la iluminación del ser” (*der Mensch west so, da□ er das ‘‘Da’’, das hei□t die Lichtung des Seins ist*).³¹ La esencia del hombre no es algo separado que deviene actualizado en la existencia, ni en el sentido del ente finito que participa del ente infinito ni en el sentido del poner representante de la subjetividad autónoma. La ek-sistencia no es la *energeia* o la *actualitas* de ninguna esencia ni de una sustancia más o menos separada. La ek-sistencia del ser-ahí, como ser-en-el-mundo, es trascendencia hacia el ser. El ser-ahí se caracteriza por su comprensión del ser. Y el hombre se hace presente al ser porque habita en su verdad, que es iluminación.

De manera similar, la afirmación de que “sólo en cuanto que el ser-ahí ‘‘es’’, ... ‘‘hay’’ ser”³² significa ahora que “sólo en cuanto que la iluminación del ser acontece, se otorga el ser al hombre” (*nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen*).³³ Lo que verdaderamente caracteriza a la iluminación del ser es su nota de acontecimiento propiciante, su otorgarse como irrupción histórico-destinal en la ek-sistencia del hombre.³⁴ El ser-ahí, explica el propio autor, no tiene la primacía en la ontología aleológica heideggeriana. El proceso de desocultación del ser, que es su verdad y que acontece como iluminación, encuentra en el ser-ahí el ámbito de su manifestación, pero es el ser el que se muestra en su luminosidad al hombre. El ser se otorga, “se da” (*es gibt*), al hombre cuando acontece su iluminación. La iluminación es el acontecer de la manifestación del ser: el ser se manifiesta en el acontecimiento de su

²⁷ “... En la luz del ser está ya toda salida desde el ente y toda vuelta a él” (... *Im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm*) (BH 20).

²⁸ Cfr. BH 13-14.

²⁹ BH 16.

³⁰ SZ 56.

³¹ BH 15.

³² SZ 281.

³³ BH 24.

³⁴ “(El ser) es la destinación de la iluminación” (*(Das Sein) ist das Geschick der Lichtung*) (id.).

iluminación. El acontecer de la iluminación del ser, así, no es algo que pueda depender del hombre. Es el ser el que destina las marcas luminosas que constituyen la historia del hombre, le dan sentido y alumbran su destino en la historia. El ser se destina al hombre enviándose como iluminación. Sólo entonces puede el ser-ahí habitar en el “ahí” que es la iluminación misma, morar en la claridad de la iluminación del ser y ek-sistir, en suma, como trascendencia hacia el ser. Éste, por su parte, es “el *transcendens* por antonomasia”, porque está siempre más allá de todos los entes. El ser está tan allende de todo ente iluminado que es la iluminación misma, sólo merced a la cual el ente puede quedar de alguna forma iluminado, esto es, descubierto en su ser.³⁵

Por su parte, la comprensión del ser, que es propia del ser-ahí, ha de entenderse ahora como “la relación ek-stática a la iluminación del ser” (*der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins*).³⁶ El hombre permanece orientado ek-státicamente a la luz de la verdad del ser, que es desocultación a la vez iluminante y ocultante. La desocultación del ser y el descubrimiento del ente que ésta conlleva se manifiestan en y para el ser-ahí porque él es justamente el lugar en el que el ser ilumina desocultando y el ente iluminado es descubierto. El hombre, que es comprensión de la iluminación del ser, está abierto al ser y, a la vez, es arrojado por el ser mismo al cuidado de su verdad.³⁷ Es el hombre, y sólo el hombre de entre los demás entes, quien ek-siste de tal forma que deja que el ente aparezca a la luz del ser como el ente que verdaderamente es. Así pues, la luz del ser destina el advenimiento del ente para el hombre. El ente (tanto en el sentido óptico de este o aquel ente como en el sentido ontológico del *ens qua ens*) le adviene al hombre, le queda desoculto, iluminado, porque la luz del ser emite destinalmente hacia él.

Lo que el hombre aporta a la iluminación del ser es su apertura al ser. El hombre está abierto a la iluminación del ser. Esa apertura es consecuencia de su constitución como ser-en-el-mundo, que ek-siste trascendiéndose, que sale de sí proyectando sus posibilidades en su situación fáctica. El hombre está abierto al mundo, que forma parte de su ser. Pero el mundo no es un ente ni el conjunto de los entes. El mundo es la apertura misma del ser. Por tanto, a lo que se abre el hombre trascendiéndose es al ser, que a su vez le está ya a él abierto previamente como mundo. En esa apertura del ser, que es el ser mismo, es hacia donde el hombre es llamado a abrirse. En realidad, mundo, apertura del ser e iluminación del ser nombran lo mismo. Que el hombre ek-siste en la apertura del ser, que se trasciende como ser-en-el-mundo, significa, pues, que el hombre habita en la verdad del ser, que está arrojado en la iluminación. El mundo, por su parte, es la apertura en la que el ser se da al hombre como la iluminación misma. Es la “dimensión iluminada” (*gelichtete Dimension*) en la que el hombre entra en relación con el ser. Es “el fuera de sí” o “el allende” (*das Jenseitige*) hacia el que se focaliza el *ek* de su ek-sistencia. La esencia del hombre consiste en ek-sistir en la apertura del ser, en la cual se alumbra el espacio iluminado de lo abierto (*das Offene*) en el que cabe todo encuentro con el ente.³⁸

Pero el hombre olvida también su relación con la verdad del ser. Y en ese olvido está, precisamente, la raíz de su caída. El ser-ahí se absorbe en los entes y se pierde en lo público. La referencia ek-stática del hombre a la verdad del ser queda, así, más o

³⁵ “... El ser ... es la iluminación misma” (... *Das Sein ... (ist) die Lichtung selbst*) (id.).

³⁶ BH 17.

³⁷ Cfr. BH 25.

³⁸ Cfr. BH 35-36.

menos modulada según el grado de extravío del hombre en los entes. En efecto, la actitud primaria del hombre es el olvido de lo señalado de su posición como “lugar”, “ahí” o “entre” del destinar de la iluminación del ser. También el hombre huye del reconocimiento de su ser mortal. De esta forma, la iluminación del ser se destina al hombre de manera necesariamente finita, porque el hombre es esencialmente un ser mortal y porque al destinar finito de la iluminación del ser que se debe a la condición mortal del hombre hay que añadir la facticidad, la yección del hombre en lo ente y su caída en la inautenticidad. Todo ello reduce el radio de exposición del hombre a la luz de la iluminación del ser.

En cambio, el ser-ahí auténtico, cuando acepta con resolución su condición mortal y su facticidad, la finitud, puede abrirse en mayor medida a la luz del ser. Todo hombre, auténtico o no, habita en lo iluminado por el ser y es lugar para la iluminación del ser, pero el hombre resuelto, por así decirlo, está más en camino hacia la luz de la verdad del ser. El ser-ahí resuelto, como afirma Heidegger en el Epílogo de WM, es capaz de sostener la nada (*das Nichts ausstehen*) de lo ente. La angustia esencial hace que los entes y, con ellos, el plexo entero de significados del mundo colapsen en la insignificancia. La resolución, entonces, permite al ser-ahí auténtico reconocer en la experiencia de la angustia el olvidado y reservado espacio del ser (*Raum des Seins*), que se le presenta como nada. Ese espacio será el claro, en el cual cada ente puede regresar a lo que verdaderamente es para ser admirado en su hecho de ser.³⁹

La razón metafísica, como actividad del ser-ahí, sólo es posible a la luz de la verdad del ser, es decir, es un destino que proviene del propio iluminar del ser. También la metafísica participa del olvido de la iluminación del ser. La metafísica contempla lo iluminado, el ente (sobre todo el ente presente o el ente en su presencia), y olvida la luz del ser, que presenta y a la vez se ausenta. La luz del ser no es nada ente: no es ningún ente, ni el todo de los entes, ni lo común de los entes, ni ningún ente señalado, ya sea el ente infinito o el ser-ahí. Por eso mismo, tampoco es sin más la luz de la razón. Al contrario, la *lumen naturale*, el *cogito*, la razón pura o práctica y el concepto absoluto son todos ellos acuñaciones históricas destinadas por el acontecimiento de la iluminación del ser.⁴⁰ La metafísica, que se pregunta por el ser cuando en realidad habla del ente, no puede sospechar que la verdad del ser es la luz misma, que es desocultación, que la luz desocultadora se dispensa siempre en una tensión entre iluminación y ocultación.

La metafísica desconoce que la verdad del ser es la luz misma. Cuando alguna vez reconoce la luz, la mal conoce igualmente. Así ocurre en la metafísica clásica y también en la filosofía crítica. Para Platón, el ser es idea, en la cual prima un mirar lo presente en su aspecto (*Aussehen*). En Aristóteles, el ser es sustancia, que se aprehende en un percibir la forma en la materia o, mejor, lo permanente formal en el cambio. Para Descartes, aspecto y percibir se funden en el *cogito* cuando la razón se establece ante sí misma como sujeto o fundamento de la certidumbre. En Kant, el ser es el fenómeno en cuanto lo visto relacional e internamente (*Hin-sicht*) en el representar categorial. Ya se trate de la mirada ingenua de la intuición externa o de la aprehensión crítica de la percepción interna, en ambos casos queda oculta la luz misma en la que es posible todo mirar y todo percibir.

³⁹ Cfr. WM 51.

⁴⁰ Cfr. BH 20.

El viraje del pensar heideggeriano, por el contrario, quiere poner el acento en el esenciarse mismo del ser. Se siguen asumiendo los resultados de la analítica existencial del ser-ahí, pero se los exponen ahora a la luz de la esencia desocultadora del ser. El ser se esencia como destinar (*Geschick*) de la iluminación. Es en el proyecto ek-stático del ser-ahí, ciertamente, donde el ser se alumbrará para el hombre. Pero ello no acontece por una primacía del sujeto solipsista como fundamento del conocimiento ni por el despliegue de una razón universal en la historia. Ningún proyecto del ser-ahí puede, de hecho, ser más originario que la iluminación del ser. Todo proyecto del ser-ahí es originado en el alumbrar mismo del ser, que es lo más originario por excelencia. El proyecto del ser-ahí es siempre un proyecto-yecto. No sólo lo es porque el ser-ahí existe arrojado en la facticidad, perdido en lo ente o caído en el anonimato inauténtico, sino, más originariamente, porque el ser-ahí ek-siste ya arrojado en su propia esencia más allá de sí por el ser mismo. Ese “más allá” (*metá*), el *ek* de su ek-sistencia, es el propio ser, hacia quien el ser-ahí trasciende proyectando de manera yecta, esto es, dentro de los límites de su epocalidad. Pero es también el ser el que arroja constantemente al hombre a ek-sistir en su ahí, en el lugar de la iluminación del ser. Por eso es el hombre el “ser-ahí”. Porque el ser destina al ser-ahí a habitar en la cercanía (*die Nähe*) de su iluminación, el ser es la verdadera morada (*Wohnung*) del hombre. El ser, que acontece para el hombre como iluminación, es la cercanía misma, lo más íntimo al hombre. Si la cercanía del hombre al ser es cercanía a su iluminación, la cercanía del ser al hombre es lo que llama a éste a morar en la iluminación del ser.⁴¹ El pensar esencial del ser se convierte, así, en un cuidado auténtico por la iluminación de la verdad del ser, que se esencia como desocultación.

De la iluminación del ser, por otro lado, forman parte la dimensión benevolente de la gracia y la dimensión malvada de la ira. Una y otra se disputan el ser. En la situación histórica actual, en la época del dominio del ente por parte de una racionalización técnico-científica a escala planetaria, la dimensión de la gracia está obturada a causa del cierre (*Verschlossenheit*) que esa racionalidad ocasiona en la apertura del ser. El cierre redundará en una disminución de la iluminación, por lo que el hombre pierde su cercanía respecto del ser y deja de recibir el regalo de su gracia. La ira, la voluntad de dominio, puede campar ahora en los contornos de lo iluminado por el ser.⁴² Y es que dentro del ser se esconde el anular (*das Nichten*), del que la ira e incluso la negación lógico-lingüística son algunas de sus muchas manifestaciones. El ser no sólo presenta y muestra, sino que también anula y oculta. El ser que ilumina es también anulador. Como afirma Heidegger, “el ser anula como ser” (*das Sein nichtet als das Sein*).⁴³ La anulación es, por tanto, consustancial a la iluminación del ser. Pero el anular del ser, al igual que el ser mismo a quien caracteriza, no se encuentra ni se comprueba en el ente, sino que el ser es en sí mismo un “anular iluminado” (*gelichtete Nichten*). Por ese anular iluminado o esa iluminación anuladora, el ser se dispensa al hombre con el destino benevolente de la gracia, otorgándosele y confiándosele en la cercanía, o con el destino desgraciado de la ira, por la que el hombre se extravía en su propio desarraigo y genera el desorden sobre el todo de lo ente.

El pensar esencial del ser, así pues, no se agota en la contemplación teórica, por cuanto se preocupa por la luz que hace posible todo contemplar y toda teoría. En un sentido, lo específico del pensar esencial radica precisamente en que atiende a la

⁴¹ Cfr. BH 25.

⁴² Cfr. BH 37 y 43.

⁴³ BH 44.

iluminación del ser. Tampoco se mide el pensar por los criterios de rentabilidad del comportamiento práctico. Y, sin embargo, es un quehacer más importante que la mera practicalidad. Precisamente en estos tiempos de nivelación, de estrechamiento de la apertura de la iluminación histórico-destinal del ser, cobra una especial importancia que el pensar pueda prestarle la palabra, con su decir, a la iluminación del ser. El pensar persigue, entonces, articular la palabra no hablada del ser. El ser, en efecto, está siempre “de camino al habla”. De esta forma, el lenguaje no es algo que el hombre produzca por sí mismo de manera arbitraria, sino aquello donde cada hombre está ya y desde lo cual habla. Así, el ser que se ilumina llega al lenguaje y éste se vuelve, a su vez, expresión de la iluminación del ser.⁴⁴ Por todo ello, el hombre debe escuchar el lenguaje del ser para, oyendo su decir y prestándole la palabra, dejar que se muestre en su iluminación.⁴⁵

7.1.2. La desocultación como claro

Pasamos ahora a presentar la reflexión del segundo Heidegger sobre el claro como fuente de la claridad y de la luz en la desocultación.⁴⁶ Según hemos visto, en el viraje, el ser se esencia desocultándose como un ocultarse despejador (*lichtende Bergen*), como una retirada que abre espacio. El esenciarse del ser consiste en un sustraerse tal que él mismo deja espacio libre para que lo oculto pueda venir a la luz de lo abierto. Ese espacio libre para la desocultación será designado en la Nota adicional a WW ya con el nombre de “el claro”.⁴⁷ De acuerdo con ésta, sólo en el claro deviene el ser desoculto, desvelado, despejado. La iluminación, que es la desocultación misma del ser, se da en lo que queda despejado como claro por la sustracción del ser en lo oculto (*verbengende Entzug*). El despejamiento es, así, consecuencia de la ocultación última del ser y, al mismo tiempo, posibilidad de la claridad resultante, que es la iluminación, la desocultación misma. La *Lichtung* como despejamiento es, en fin, el claro. La esencia de la iluminación reside en el claro. En él acontece el esenciarse mismo de la verdad del ser.

Es interesante observar, a este respecto, cómo Heidegger se corrige o, cuanto menos, se matiza a sí mismo en la Introducción a WM cuando enfoca el tema del olvido metafísico del ser. Tras afirmar que la metafísica ve el ente merced a la luz del ser (*Licht des Seins*) pero no considera la luz misma, que aborda lo iluminado por la luz del ser sin alcanzar a contemplar a ésta, Heidegger sustituye en una nota al texto original el término “luz” por el de “claro”.⁴⁸ En efecto, la metafísica se hace la pregunta de qué es el ente. Piensa el ente en tanto que ente representándose de alguna forma al ente como tal. Pero su representación se funda siempre en una respectividad al ente (*Hinsicht auf das Seiende*) que, como tal visión, sólo es posible en virtud de lo que ella denomina la luz del ser. Esa “luz” del ser, de acuerdo con la primera formulación de Heidegger en SZ, es lo que determina toda representación metafísica del ente. Sin embargo, la propia concepción del ser como luz, viene a decir nuestro autor ahora, es ya una rémora del encapsulamiento de la metafísica en los contornos del pensamiento representacional. Toda representación, de hecho, es siempre representación del ente, por lo que sólo de

⁴⁴ Cfr. BH 45.

⁴⁵ Complétese lo relativo al viraje con lo expuesto en 2.2.3.

⁴⁶ Cfr. Cerezo Galán, Pedro: “Variaciones sobre la Alétheia. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger”, en Frápolli, María José y Nicolás, Juan Antonio (eds.): “El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política” (Comares, Granada, 2000), pp. 33-117; especialmente pp. 81 ss.

⁴⁷ Cfr. WW 26.

⁴⁸ Cfr. WM 7, nota.

manera analógica se puede aplicar al ser. Como le es imposible considerar el tema del claro, el pensamiento metafísico se ve abocado a suscitar la cuestión de la fuente originaria de la luz por medio de la postulación de un ente supremo autor de la misma o recurriendo a la razón misma. En ambos casos, elude el abordaje de la luz en sí misma, que se tiene por suficientemente esclarecida.⁴⁹

Pero el ser no es simplemente la luz que ilumina al ente poniéndolo a la vista del pensamiento humano y quedando necesariamente fuera de su radio de consideración. El ser mismo se manifiesta en el claro. Más que a la luz del ser, la representación metafísica debe su visión del ente al claro. Todas las interpretaciones históricas del ente se dan en el interior de una apertura epocal de sentido. Los cambios en el juego de presencias y ausencias del claro determinan la totalidad de lo manifiesto y, entre ello, las diferentes concepciones metafísicas del ente y las distintas acuñaciones históricas de lo que se entiende por ser. Así, es más correcto decir que la metafísica considera al ente gracias al claro, pero que no se pregunta nunca por el claro mismo. Un pensar que se interroga por el claro mismo, por su parte, es un pensar que sobrepasa la metafísica del ente para ahondar en la apertura libre que hace posible cualquier metafísica. Más aún, la meditación sostenida acerca del claro contribuye de manera particular a ampliar el espectro que genera dicha apertura. También en la Introducción a WM, Heidegger insiste, además, en que el tema de la apertura del claro se encuentra prefigurado en la cuestión de la existencia ek-stática del hombre. La ek-sistencia es el modo de ser de aquel ente que se mantiene esencialmente abierto hacia la apertura del ser. Siendo ente, el hombre está abierto al ser. Así, hay una apertura del ser a la que corresponde una apertura del hombre. La vinculación de ambas aperturas es lo que hace del hombre, por su dimensión óntico-ontológica, el ente señalado que es.⁵⁰ Justo esa vinculación esencial constituye asimismo el ámbito libre y abierto del claro.

No obstante, el verdadero tránsito de una consideración de la *Lichtung* como iluminación a un tratamiento de la misma en los términos del claro se aprecia especialmente, dentro de la obra heideggeriana, en HW (en concreto en “El origen de la obra de arte”), donde el tema del claro se tematiza en cuanto tal.⁵¹ Aun así, el análisis y elaboración de la temática del claro se mantiene todavía en una fuerte dependencia de la aclaración de la cuestión de la verdad, que sigue siendo el problema matriz dentro del cual la iluminación o claridad sirve de metáfora para enfocar la problemática del desvelamiento o desocultación.⁵² Pero la claridad se entiende ya como “lo aclarado” (*das Gelichtete*). Según vuelve a explicar Heidegger en esta obra,⁵³ la corrección o rectitud de una proposición se apoya necesariamente en la patencia de algo previamente manifiesto. Si no hubiera ese algo ya manifiesto, no sería posible ni concebir ni verificar la corrección o incorrección de ninguna proposición con pretensión de verdad. Pero lo ya manifiesto presupone su desocultación, por la cual sale de lo oculto aquello que deviene manifestado. Para hablar de corrección o de verdad de una proposición, tiene incluso que haber quedado al descubierto de alguna forma el patrón de acuerdo con el cual un conocimiento dado se considera correcto (la medida de su rectitud), así como también la totalidad del dominio del que cabe hablar de corrección (el conjunto de los

⁴⁹ Cfr. WM 7-8.

⁵⁰ Cfr. WM 15-17.

⁵¹ Cfr. Schaeffler, Richard: *Frömmigkeit des Denkens?* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978); pp. 138-140.

⁵² Cfr. Pöggeler, O., op. cit., pp. 246-257.

⁵³ Cfr. HW 38 ss.

entes) y a quién se le puede hacer manifiesta la concordancia entre proposición y cosa (alguien que decida sobre la rectitud del conocimiento). Ahora bien, la mera sospecha de que nos regimos siempre por algo de alguna manera ya manifiesto, que es fruto de una desocultación previa del ente, resultaría imposible sin algún grado de exposición a la claridad de la patencia. Porque se da “lo aclarado”, es posible que salga de lo oculto a lo manifiesto algo para alguien. En lo aclarado, de hecho, entran y se retiran (*hereinstehen und sich zurückziehen*) todos los entes.⁵⁴ Así, si la verdad (óptica) como corrección de la proposición presupone la desocultación, la verdad (ontológica) como desocultación presupone la claridad de lo aclarado o aligerado. Pero la claridad misma no es algo que pueda darse sin lo ente. Ni es posible desocultar a la vez todos los entes, porque la desocultación es siempre finita, parcial, limitada.

En el medio del todo de lo ente hay un lugar abierto (*offene Stelle*), que se esencia como el ámbito de la claridad en la que entran y salen los entes. Ese centro iluminado y abierto en el interior de la totalidad de los entes es, justamente, el claro.⁵⁵ Es más real que el propio ente, el cual aparece siempre en lo aclarado por aquél.⁵⁶ Sin embargo, no hay que imaginarse el centro que es el claro en términos físicos o espaciales. No es que el claro como centro o “medio abierto que aclara” (*offene lichtende Mitte*) en el interior de lo ente esté rodeado, como si fuera una bolsa de puro vacío, por la totalidad de los entes, de modo que algunos de ellos pudiesen ir entrando y saliendo de él merced a la desocultación. Más bien al contrario, es el claro el que rodea a todos los entes, que quedan centrados en su interior. El claro es, en cierto modo, como un centro que centra. Hace frente al ente a la vez que lo acompaña (*begegnen und mitgegnen*). Rodea (*umkreisen*) a lo ente, añade Heidegger, “como la nada, que apenas conocemos”.⁵⁷ De este modo, ser, nada y claro se copertenenen.⁵⁸

El ente puede ser ente porque está iluminado por la claridad del claro, en el que ingresa y desaparece.⁵⁹ De lo contrario, sería imposible su desocultación y, por eso mismo, la verdad sobre su ser. La luz del claro es lo que abre la posibilidad misma de una vía de acceso al ente, ya se trate del ente real o del ente existente (de la cosa o del hombre).⁶⁰ El ente, entonces, puede quedar desoculto. Pero la desocultación del ente no se da de manera fija, sino que es susceptible de proporciones variables de acuerdo con el mayor o menor grado de iluminación irradiada desde el claro. Más aún, dentro del

⁵⁴ “... Ni siquiera podríamos suponer que haya algo manifiesto por lo que nos regimos si la desocultación de los entes no nos hubiera expuesto ya a aquello aclarado en lo cual entra para nosotros todo ente y de lo que se retira” (... *Wir könnten auch nicht einmal voraussetzen, es sei schon etwas, wonach uns richten, offenbar, wenn nicht die Unverborgenheit des Seienden uns schon in jenes Gelichtete ausgesetzt hätte, in das alles Seiende für uns hereinsteht und aus dem es sich zurückzieht*) (HW 39).

⁵⁵ “En medio del ente en su totalidad se esencia un lugar abierto. Es un claro” (*Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist es*) (HW 39-40).

⁵⁶ “Pensado desde el ente, es más existente que el ente” (*Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende*) (HW 40).

⁵⁷ “Este medio abierto no está ... circundado por el ente, sino que el medio que aclara mismo rodea a todo ente como la nada, que apenas conocemos” (*Diese offene Mitte ist ... nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende*) (id.).

⁵⁸ Regvald, Richard: *Heidegger et le problème du néant* (Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987) ; pp. 131-164.

⁵⁹ “El ente sólo puede ser, en cuanto ente, si entra y sale en lo aclarado por ese claro” (*Das Seiende kann als Seiende nur sein, wenn es in das Gelichtete dieser Lichtung herein- und hinaussteht*) (id.).

⁶⁰ “Sólo este claro nos ofrece y garantiza a los hombres un pasaje hacia el ente que no somos nosotros mismos y el acceso al ente que nosotros mismos somos” (*Nur diese Lichtung schenkt un verbürgt uns Menschen eien Durchgang zum Seienden, das wir selbst nicht sind, und den Zugang zu dem Seienden, das wir selbst sind*) (id.).

espacio de juego (*Spielraum*) aclarado desde el claro, el ente puede también quedar oculto.⁶¹ No es sólo que el ente puede no advenir a lo desoculto, sino que el ente desocultado guarda siempre también algún flanco que se sustrae. Empleando una imagen óptica, todo objeto iluminado por la luz proyecta siempre de algún modo su propia sombra. Toda cosa divisada en lo luminoso posee una cara que escapa al campo de visión. De manera similar, en la desocultación del ente va al mismo tiempo incluida su ocultación. Cualquier ente lleva consigo una dimensión descubierta y otra concomitante que está por descubrir. Lo presente guarda un poso de reserva, de ausencia. La iluminación del ente lleva de la mano su oscurecimiento. Y el claro se esencia desde la ocultación.⁶²

En la cara oculta de los entes, la ocultación del ente opera principalmente de dos modos: negándose y disimulándose (*Vesagen und Verstellen*). En primer lugar, el ente se niega de partida a quedar descubierto como ente. Lo único que concede de sí al conocimiento es la apreciación de que “es”. Su ocultación previa al desvelamiento es un límite que el conocimiento no puede franquear y, al mismo tiempo, el principio del alumbramiento del ente, por el cual éste se da a conocer.⁶³ En segundo lugar, entre los entes se da un juego por el que los unos tienden a disimular a los otros y disimularse a sí mismos. El ente que se muestra aparece como diferente de lo que verdaderamente es. La falsa apariencia del ente induce al hombre al error.⁶⁴ Así, la misma ocultación se oculta y se reserva lejos del claro, a la vez que se disimula en la apariencia del ente.⁶⁵ A la desocultación como claro, en definitiva, le pertenece este doble rehusarse de la ocultación.⁶⁶

De este modo, el claro posee una movilidad en su campo luminoso que le viene dada por el rehusarse y el simularse de la ocultación duple. El espacio iluminado por el claro no es un ámbito fijo y estático de entes estables que se muestran en una presencia imperturbable.⁶⁷ En el claro, la ocultación y la desocultación van intrínsecamente unidas

⁶¹ “Gracias a este claro está desocultado el ente en ciertas proporciones cambiantes. Empero, sólo en el espacio de juego de lo aclarado puede el ente estar él mismo ‘‘oculto’’ ” (*Dank dieser Lichtung ist das Seiende in gewissen und wechselnden Maßen unverborgen. Doch selbst ‘‘verborgen’’ kann das Seiende nur im Spielraum des Gelichteten sein*) (id.).

⁶² “Cada mismo ente ... guarda este raro antagonismo de la presencia, en la medida en que se reserva siempre al mismo tiempo en una ocultación. El claro en el que entra el ente es en sí, a la vez, ocultamiento” (*Jegliches Seiende ... hält diese seltsame Gegnerschaft des Anwesens inne, indem es sich zugleich immer in eine Verborgenheit zurückhält. Die Lichtung, in die das Seiende hineinsteht, ist in sich zugleich Verbergung*) (id.).

⁶³ “El ocultamiento como negarse no es primero ni únicamente el límite cada vez del conocimiento, sino el comienzo del claro de lo aclarado” (*Die Verbergung als Versagen ist nicht erst und nur die jedesmalige Grenze der Erkenntnis, sondern der Anfang der Lichtung des Gelichteten*) (id.).

⁶⁴ “... El ente en verdad aparece, pero se ofrece como diferente a lo que es. ... Si el ente no disimulara al ente, no podríamos entonces equivocarnos y emplear mal al ente, no podríamos extraviarnos ni pasar de largo. ... Que el ente como apariencia pueda engañar es la condición para que podamos engañarnos, y no al contrario” (... *Das Seiende erscheint zwar, aber es gibt sich anders, als es ist. ... Würde Seiendes nicht Seiendes verstellen, dann könnten wir uns am Seienden nicht versehen und vertun, wir könnten uns nicht verlaufen und vergehen. ... Da das Seiende als Schein trügen kann, ist die Bedingung dafür, da wir uns täuschen können, nicht umgekehrt*) (id.).

⁶⁵ “El ocultar se oculta y se disimula él mismo” (*Das Verbergen verbirgt und verstellt sich selbst*) (HW 41).

⁶⁶ “... El claro sólo acaece como este doble ocultarse” (... *(Die Lichtung) geschieht nur als dieses zweifache Verbergen*) (id.).

⁶⁷ “... El lugar abierto en el medio del ente, el claro, no es nunca un escenario fijo” (*Die offene Stelle inmitten des Seienden, die Lichtung, ist nie eine starre Bühne*) (id.).

tanto en el origen, porque la desocultación sólo se da sobre una ocultación inicial que se sustrae, como a lo largo del proceso desocultador, porque también la apariencia forma parte del aparecer. El rehusarse (*Verweigern*) ocultador que acompaña a la desocultación como formando parte de ella es, en cuanto negarse, origen de toda iluminación y, en cuanto disimularse, origen del extravío y el error. En definitiva, lo que aparece en el claro, con su correspondiente cara oculta, posee el carácter dinámico que le otorga la constante tensión entre alumbramiento o iluminación y encubrimiento u ocultación. La conquista desocultadora del claro de la patencia y del ente que se patentiza en su interior acaece (*geschehen*) precisamente sobre la base del antagonismo primordial entre la iluminación y la ocultación, entre lo despejado y lo cubierto. El ser del ente se ilumina ocultándose a sí mismo dentro del claro.⁶⁸ Hay que entender, por tanto, el mostrarse del fenómeno o el aparecer del ente en lo que el claro tiene de acontecimiento propiciante, de irrupción temporal en la historia, más que como un simple estado existente de cosas que pudiera reducirse a un puro universo de presencias.⁶⁹ Como sugiere Heidegger en *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (HD), el acontecimiento del claro posee indefectiblemente un carácter temporal. De hecho, la presencia sólo es posible en la medida en que se abre el tiempo en el claro. El claro, así, es también la apertura de la temporalidad.⁷⁰

Con lo ganado en HW, Heidegger comienza a incluir explícitamente el tema del claro al hilo de las reflexiones de sus escritos posteriores. Así, los dos ensayos de ID asumen ya la noción del claro. En el primero de ellos, *Der Satz der Identität*, el claro es el lugar del encuentro y de la copertenencia de hombre y ser o, lo que es lo mismo, del acontecimiento de la copropiación de ser y pensar. El hombre es aquel ente cuya dimensión pensante le hace estar permanentemente abierto y en relación al ser. De entre todos los entes, el hombre es el único ente que co-responde al ser. Lo dominante en el hombre es su pertenencia al ser. El ser, por su parte, se deja pensar inicialmente como presencia (*Anwesen*) o, mejor dicho, como presentación (*Anwesung*). En tanto que presentación, el ser sólo se hace presente al hombre. El ser únicamente perdura hablándole al hombre y dirigiéndose a él. El hombre, por su apertura al ser, es capaz de escucharlo dejándole venir hacia sí como presencia. Pero el presentarse del ser como presencia y la correspondiente escucha del hombre necesitan del espacio libre de lo abierto de un claro (*das Offene einer Lichtung*), sin el cual ni el ser podría presentarse al hombre ni el hombre podría corresponder al ser. El claro es la región donde el ser y el hombre se transpropian o transfieren (*übereignen*) mutuamente en una pertenencia recíproca.⁷¹ Habitar en la cercanía del claro de la presencia es, pues, una propiedad inherente al hombre como ente ontológico.⁷² No habría verdadera trascendencia ni sería

⁶⁸ Cfr. HW 41-42.

⁶⁹ “La desocultación del ente no es jamás tan sólo un estado existente, sino un acaecimiento (acontecimiento propiciante)” (*Unverborgenheit des Seienden, das ist nie ein nur vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis (Ereignis)*) (HW 41, y nota).

⁷⁰ “... La constancia y la permanencia ... aparecen cuando lucen la persistencia y la actualidad. Pero esto sucede en el instante en que se abre (en el claro) el tiempo en sus extensiones” (*Beständigkeit und Bleiben kommen ... zum Vorschein, wenn Beharren und Gegenwart aufleuchten. Das aber geschieht in dem Augenblick, da die Zeit in ihren Erstreckungen (in die Lichtung) sich öffnet*) (HD 39).

⁷¹ “... Solamente el hombre, abierto para el ser, deja a éste advenir como presentarse. Tal presentarse necesita lo abierto de un claro y permanece así transpropiado por este necesitar a la esencia del hombre. ... El ser y el hombre están recíprocamente transpropiados” (... *Erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als An-wesen ankommen. Solches An-wesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen übereignet. ... Mensch und Sein sind einander übereignet*) (ID 23).

⁷² Cfr. Kettering, E., op. cit., pp. 312-317.

posible la ontología si no se diera un claro donde el hombre pudiera hacerse la pregunta por el sentido del ser.

En el segundo de los ensayos de ID, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphisik*, por su parte, el claro aparece en relación con el problema de la diferencia ontológica.⁷³ El claro es presentado aquí como la condición fundamental de la posibilidad de la di-ferencia o la di-mensión doble (*Unter-Schied*) del esenciarse del ser-del-ente. El ser puede sobrevenir manifestando y el ente puede advenir cobijándose en la desocultación porque hay un claro que permite toda sobrevenida y advenimiento (*Überkommnis und Ankunft*). El cobijar manifestador del sobrevenir del ser y del advenir del ente sólo es posible por el predominio de lo más primario y posibilitante: el claro resultante de aquello que se cierra (*das Verschlie-ende*) y se vela resistiéndose a toda determinación imaginable. En el círculo iluminado del claro se da la re-solución o conciliación descubridora-ocultadora (*entbergend-bergende Austrag*) en la que surge esa di-ferencia de lo que sobreviene y adviene que a su vez posibilita la diferencia de ser y ente y el esenciarse mismo del ser.⁷⁴

En efecto, el ser despliega su esencia como ser-del-ente, es decir, como di-ferencia y como re-solución de esa di-ferencia. En un mismo movimiento, el ser le sobreviene al ente y el ente adviene al ser. Por la re-solución de ambos, la sobrevenida y el advenimiento se reflejan (*wiederscheinen*) entre sí. Heidegger llega a imaginar la re-solución como si fuera una rueda que gira (*kreisen*), con el ser y el ente gravitando el uno alrededor del otro⁷⁵. Pues bien, el campo gravitatorio que sostiene la re-solución es precisamente el claro. Manteniendo la analogía, si la re-solución es el girar de la rueda de ser y ente, el claro es el espacio vacío y abierto en el que cabe todo giro. Nada puede girar en un medio obturado, compacto, denso. Sólo el claro hace posible el esenciarse del ser como re-solución de la di-ferencia de ser y ente. Sin el claro no habría diferencia ontológica ni re-solución manifestadora y cobijadora de sobrevenir y advenir. El claro es, así, el “entre” (*Zwischen*) que mantiene en relación la sobrevenida del ser y el advenimiento del ente, separándolos recíprocamente pero volviendo el uno hacia el otro en su referencia mutua. El claro es lo que instituye la dimensionalidad en la que es posible el despliegue y la conciliación de la diferencia ontológica. De no abrirse un espacio vacío, el claro de la re-solución (*die Lichtung des Austrags*), prevalecería la uniformidad de una obturación primordial que cegaría la posibilidad de que el ser sobreviniera a la presencia y el ente adviniera a la desocultación. Todo, ser y ente, permanecería oculto. De esta forma, Heidegger está sugiriendo ya el carácter necesariamente vacío del esenciarse del claro, tan importante para nuestro estudio.

⁷³ Cfr. Pöggeler, O., op. cit., p. 172.

⁷⁴ “Solamente (la di-ferencia) proporciona y mantiene separado el entre en el que sobrevenida (del ser) y advenimiento (del ente) se sostienen el uno al otro. ... En la re-solución (descubridora y ocultadora de ambos) reina el claro de lo que se cierra velándose, cuyo predominio otorga el afuera y el entre sí de sobrevenida y advenimiento” (*Der Unter-Schied verbirgt erst und lä- t auseinander das Zwischen, worin Überkommnis (des Seins) und Ankunft (des Seienden) zueinander gehalten ... sind. Im (entbergend-bergende) Austrag (beider) waltet die Lichtung des sich verhüllend Verschlie-enden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt*) (ID 62-63).

⁷⁵ “Sobrevenida y advenimiento aparecen en un reflejo alternante del uno en el otro. ... La re-solución es un girar, el circular el uno alrededor del otro de ser y ente” (*Überkommnis und Ankunft erscheinen wechselweise ineinander im Widerschein. ... Der Austrag ist ein kreisen, das Umeinanderkreisen von Sein un Seiendem*) (ID 68).

Heidegger emplea también el tema del claro para meditar las cuestiones del lenguaje y del pensar esenciales, como demuestran los escritos incluidos en US. Por ejemplo, en *Aus einem Gespräch von der Sprache*, tras caracterizar a su propia búsqueda pensante como un esfuerzo por diferenciar entre la comprensión metafísica del ser en cuanto que ser de lo existente o lo presente, por un lado, y la comprensión del ser en su sentido propio, la cual entraña la superación de la metafísica, por otro, el autor precisa que el claro es el verdadero sentido de lo que la onto-teo-logía ha denominado “ser”. El claro es la verdad o el sentido del ser.⁷⁶ En US vuelve a aparecer la relación que guarda el claro con la duplicidad o el pliegue (*Zwiefalt*) de la diferencia ontológica. Dejando al margen la negatividad del misterio que se sumerge en la ocultación, la diferencia entre ser y ente se alza sobre la duplicidad de la presencia y lo que está presente, con la que el hombre se relaciona hermenéuticamente mediante el lenguaje. Esa duplicidad es la que des-pliega el claro en el que el hombre discierne tanto lo que está presente como la presencia misma. Claro y di-ferencia, así pues, se condicionan recíprocamente: porque hay claro, hay espacio para diferenciar entre el presentar y lo presentado, pero, a su vez, la diferencia entre la presencia y lo presente abre ella misma el claro en el que, como lugar donde adviene la claridad (*Klarheit*), es posible el descubrimiento del ente y la manifestación del ser.⁷⁷ Además, es en este importante escrito donde Heidegger deja caer, como de pasada, que el vacío, directamente conectado con la nada e indirectamente con la noción de claro, es la palabra más eximia para lo que en Occidente entendemos por el ser.⁷⁸

También hace ver Heidegger aquí la confluencia entre las temáticas del claro y del acontecimiento propiciante como donación.⁷⁹ Ambos son sistemáticamente olvidados por el pensamiento metafísico y remiten a un origen indisponible que se hunde en la ausencia. La metafísica que olvida el claro y el acontecimiento se aferra al dominio de la presencia. Pero la presencia ha de pensarse en términos activos y no estáticos, esto es, como aparecer desde lo oculto. Pues bien, lo que impera en el aparecer es el acontecimiento propiciante de la emergencia hacia lo claro (*Hervorkommen ins Lichte*). Emerger en el claro apareciendo en su interior es, así, el verdadero sentido de la desocultación. Lo que aparece como desoculto sólo acontece merced a un descobijar o clarear (*Lichten*) previo, a un despejar que hay que entender como el acontecer del vaciado de lo anteriormente cubierto. Lo des-oculto no es sino lo que aparece en lo descubierto del claro. Por eso, podría decirse (muy al modo heideggeriano) que “el claro

⁷⁶ “... Mi propia tentativa de pensamiento ... conoce ... la diferencia entre “ser” entendido como “ser del ente” y “ser” en cuanto que en su sentido propio, esto es, en su verdad (el claro)” (... (*Mein eigene Denkversuch ... (kennt) den Unterschied zwischen “Sein” als “Sein von Seiendem” und “Sein” als hinsichtlich des ihm eigenen Sinnes, d. h. seine Wahrheit (Lichtung)*) (US 110).

⁷⁷ “... La duplicidad ... no se deja explicar desde la presencia, ni a partir de lo que está presente, ni tampoco desde la relación entre ambos. ... La duplicidad misma solamente es la que despliega la claridad, es decir, el claro en cuyo interior devienen discernibles para el hombre lo que está presente en cuanto tal y la presencia” (... *Die Zwiefalt ... weder vom Anwesen her, noch vom Anwesenden aus, noch aus der Beziehung beider sich erklären lässt. ... Die Zwiefalt selber erst die Klarheit, d. h. die Lichtung entfaltet, innerhalb deren Anwesendes als solches und Anwesen für den Menschen unterscheidbar werden*) (US 126).

⁷⁸ “El vacío es ... lo mismo que la nada, es decir, aquello que se esencia y que intentamos pensar como lo otro de todo lo que se presenta y ausenta. ... El vacío es el nombre eminente para lo que quisiera decir con la palabra “ser” ” (*Die Leere ist ... dasselbe wie das Nichts, jenes Wesende nämlich, das wir als das Andere zu allem An- und Abwesenden zu denken versuchen. ... Die Leere (ist) der höchste Name für das, was (ich) mit dem Wort “Sein” sagen (möchte)*) (US 108-109).

⁷⁹ Cfr. Von Herrmann, Friedrich W.: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Verlag Anton Hain, Meisenheim a. G., 1964); pp. 205-217.

clarear” (*die Lichtung lichtet*). Es una manera de decir que el claro en sí mismo es generación de vacuidad, que es vaciamiento o despejamiento. Únicamente de una manera histórica, en cualquier caso, es como el claro abre sus aperturas de sentido. En el interior de esas aperturas sólo es pensable lo que se manifiesta en ellas, pero no así el advenimiento de tales aperturas en cuanto tal ni el clarear mismo del claro, que quedan constantemente en la sombra sin llegar a ser pensados.⁸⁰ Cada advenimiento del claro es el destello epocal del acontecimiento propiciante de una nueva acuñación del sentido del ser y de su correspondiente interpretación del ente. La verdadera procedencia del aparecer, en la que se combinan la duplicidad de presentar y estar presente y de presencia y ausencia, es el acontecimiento propiciante del claro. De esta forma, el pensar esencial sale propiamente de la metafísica cuando se dirige hacia la consideración del claro como acontecimiento histórico que propicia la apertura de diferentes épocas de sentido. Lo que genera el ámbito libre (*das Freie*) y abierto del claro es, así pues, el acontecimiento propiciante. Éste es lo que lleva a lo más propio de sí tanto a lo que viene a la presencia como lo que se ausenta de ella. Trayendo a la presencia y llevando a la ausencia, el acontecimiento abre la brecha iluminadora del claro, el trazo abriente (*Aufri□*) en el que pueden perdurar las presencias y también retirarse como ausencias. El claro, entendido como el resultado fundamental del acontecimiento, preserva incluso la perduración del ausentarse.⁸¹

Finalmente, además de con el acontecimiento propiciante, el claro también engarza con la cuestión del lenguaje originario. Las referencias más manifiestas al respecto se apuntan en *Das Wesen der Sprache*⁸² y *Der Weg zur Sprache*.⁸³ El claro, que es a un mismo tiempo dejar-aparecer y ocultación, unidos en una donación libre, significa el ofrecimiento de un mundo (*Darreichen von Welt*). Pero el mundo ofrecido en el claro se muestra originalmente en el decir, que a su vez toma su esencia del silencio originario del claro. De este modo, el claro constituye la raíz de la posibilidad del lenguaje.⁸⁴ Todo aparecer, además, debe rendir visita y todo desaparecer debe dejar tras sí el espacio libre abierto en el claro. Lo que aparece es lo que ingresa en el claro y lo que desaparece es lo que lo abandona para sumirse en lo oculto. En el claro es donde entra y se muestra cuanto viene a la presencia o va hacia la ausencia. Según Heidegger, la esencia del entrar y mostrarse en el interior del claro es, justamente, el lenguaje. Lo que llega a la palabra es lo que relumbra en el corazón del claro. El lenguaje, así, es lo que vertebra lo libre que se abre en el claro.⁸⁵

⁸⁰ “Cuando el presentarse mismo es pensado como aparecer, entonces reina en el presentarse la emergencia hacia lo claro en el sentido de la desocultación. Ésta acontece en el descubir como un clarear. Pero este clarear mismo permanece ... sin pensarse en cuanto acontecimiento propiciante” (*Wenn das Anwesen selbst als Erscheinen gedacht ist, dann waltet im Anwesen das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit. Diese ereignet sich im Entbergen als einem Lichten. Dieses Lichten selbst bleibt jedoch als Ereignis ... ungedacht*) (US 134).

⁸¹ “... El acontecer propiciante ... pro-duce lo libre del claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden desaparecer a la ausencia y guardar su perduración en la retirada” (... *Das Ereignen ... er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwähren, aus der Abwesendes entgehen und im Entzug sein Währen behalten kann*) (US 258).

⁸² Cfr. US 197 y 214.

⁸³ Cfr. US 257 ss.

⁸⁴ “Decir significa: mostrar, dejar aparecer, ofrecimiento de mundo que da libertad aclarando y ocultando” (*Sagen hei□t: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend Darreichen von Welt*) (US 214).

⁸⁵ “El decir ... vertebra lo libre del claro al que debe visitar todo aparecer y abandonar todo desaparecer, y dentro del cual todo presentarse y ausentarse debe entrar y mostrarse” (*Die Sage ... fügt das Freie der*

Ahora bien, es en el importante tratado “El final de la filosofía y la tarea del pensar” de SD donde Heidegger incorpora y articula sus reflexiones más maduras acerca del claro.⁸⁶ La *Lichtung*, pensada ya decididamente como claro, con su doble cara de luminosidad y ocultación, y no ya sólo como iluminación, es la apertura que posibilita la manifestación de todo lo que aparece haciéndose presente.⁸⁷ El claro abre el espacio de claridad (*Helle*) en cuyo interior se hace presente lo que aparece.⁸⁸ Sólo la claridad que emana del claro permite que se manifieste el fenómeno, el ente o la cosa. No habría mostración del fenómeno, presencia del ente ni aparecer de la cosa sin una previa apertura del campo de manifestación.⁸⁹ Pero anterior a la apertura del claro es la obturación primordial de lo que se cierra a sí mismo rehusando manifestarse. Sobre el fondo de oscuridad de lo primigeniamente indisponible, cuyo ámbito se encuentra ya siempre cegado o anegado, acontece epocalmente el despejamiento de lo obturado en el origen. La apertura de lo cerrado hace lugar para la irrupción de un foco de luminosidad. La luz (*Licht*) de ese foco, irradiando sobre los entes, propicia la manifestación de éstos como lo que asiste en la presencia. Por el prevalecer del espacio libre del claro es por lo que se hace posible el encuentro con algo presente. Así, en el claro se genera el alumbramiento de los entes. El propio alumbramiento, empero, no es ya sólo venida a la luz, sino engendramiento mismo. Además, en el claro de lo abierto juega también la tensión entre la claridad que manifiesta y lo oscuro que se niega a advenir a la presencia. Apertura del claro, surgimiento de la claridad e iluminación de lo ente tienen su reverso en una negatividad concomitante: el cerramiento o la espesura del ser, la resistencia o persistencia de la oscuridad y la nadificación o anulación de lo ente.

No puede haber luz sin claro, esto es, claridad sin aperturidad. El claro no es la luz, sino lo que hace posible que ésta ilumine. Una bella metáfora, importante para nuestros propósitos, ayuda a entender la diferencia entre ambos planos. En la espesura del bosque (*Dickung*), la luminosidad sólo puede penetrar en aquellos claros (*Waldlichtungen*) donde el terreno se halla libre de árboles y maleza. La oscuridad, la sombra o la penumbra reinan en el corazón del bosque, pero, allí donde el capricho de la naturaleza o el hacha del leñador acotaron un área despejada de vegetación, lo que domina es el resplandor de la luz. En el área bañada por la claridad, es decir, en el interior del claro, la luz cae sobre lo abierto generando un cambiante juego de resplandores y sombras. Además, cuanto más nos alejamos del claro del bosque, la claridad se difumina hasta perderse en la opacidad y, a la inversa, a mayor permanencia en el interior de lo conquistado a la espesura del bosque corresponde una mayor exposición a los rayos de luz.

De manera análoga, la manifestación de los entes, en el plano ontológico, sólo puede darse por la retirada del ser, que es lo que abre espacio para el encuentro con ellos.

Lichtung, die alles Scheinen aufsuchen, alles Entscheiden verlassen, dahin jegliches An- und Abwesen sich hereinzeigen ... mu□ (US 257).

⁸⁶ Cfr. SD 71 ss.

⁸⁷ “Llamamos el claro a esa apertura que otorga la posibilidad de dejar aparecer y mostrarse” (*Wir nennen diese Offenheit, die ein mögliches Scheinenlassen und Zeigen gewährt, die Lichtung*) (SD 71).

⁸⁸ “(El) aparecer acaece, necesariamente, en una claridad. Lo que aparece sólo puede mostrarse, es decir, aparecer, a través de ella” (*Das Scheinen geschieht notwendig in einer Helle. Nur durch sie hindurch kann das Scheinende sich zeigen, d. h. scheinen*) (id.).

⁸⁹ “Dondequiera que algo presente sale al encuentro, ... allí reina ya la apertura, una región libre está en juego” (*Überall wo ein Anwesendes ... entgegen kommt, ... da waltet schon Offenheit, ist freie Gegend im Spiel*) (id.).

La sustracción última del ser, su tendencia permanente a la ocultación, es tan radical que llega a propiciar la apertura de un ámbito vacío en el que los entes pueden advenir a la presencia y en el que el pensar del hombre tiene ocasión de encontrarse con ellos e incluso, en cierta manera, de encarar la claridad misma. El conocimiento óptico y el cuestionamiento ontológico son posibles, pues, porque hay un claro de sentido que se abre históricamente desde un fondo de indisponibilidad insondable. Llama notablemente la atención la coincidencia de la metáfora de la tala del bosque como imagen de la noción de claro en Heidegger y como imagen del ideograma chino para la noción de vacío.⁹⁰

El claro es lo abierto libre (*das freie Offene*). En alemán, el término *Lichtung* (claro) proviene del verbo *lichten* (aligerar o liberar, podar o talar) y está directamente emparentado con el adjetivo *leicht* (ligero, leve), por oposición a *schwer* (pesado, difícil). Por su parte, el término *Licht* (luz) guarda conexión etimológica con el verbo *leuchten* (lucir, brillar) y con el adjetivo *licht* (luminoso, brillante), que es sinónimo de *hell* (claro, diáfano) y se opone a *dunkel* (oscuro, opaco). En español, el término claro se puede entender como abertura, hueco o distancia (sustantivo) y también como luminoso, transparente o evidente (adjetivo), con lo que se introduce en el lenguaje una cierta absorción de la noción del claro vacío por la de la luz iluminadora. Conviene retener, por tanto, la distinción alemana entre la ligereza de lo que no es compacto ni espeso y la luminosidad de lo que resplandece y alumbra.⁹¹ Lo máximamente ligero es el vacío del claro. Una cosa es la claridad de la luz (natural o racional) con la que percibimos las cosas o captamos los objetos del pensamiento y otra el claro de la apertura de una franja en el interior de lo que está cubierto. En el despejamiento de lo cerrado, la densidad deja paso a un campo libre vaciándose de una obturación previa. Así, la apertura libre del vacío del claro es más primordial que la claridad luminosa y alumbradora, que se da siempre en el interior de aquélla. Es la apertura del claro lo que da libertad para el juego de lo claro y lo oscuro, esto es, para el despliegue ontológico de la ocultación y la desocultación. Hay luz porque se abre un claro. Inversamente, la luz no produce el claro, sino que lo presupone.⁹² Más aún, el claro del bosque, siguiendo con la metáfora, no se restringe a una mera oquedad para la entrada de luz. En él también reverbera el sonido y anida el silencio, cae la lluvia y se marchita la hierba, ruge el viento y se aquieta el sopor del estío. El claro, por tanto, no es sólo apertura para las luces y oscuridades de la presencia, sino lo que ya está abierto para todo lo presente y lo ausente y para todo tipo de presentarse y ausentarse posibles.⁹³

⁹⁰ Cfr. May, R., op. cit., p. 32.

⁹¹ “El claro del bosque se experimenta por contraposición a la espesura del bosque. ... Clarear algo significa: aligerar, liberar, abrir algo, como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles en un lugar. Lo libre que así resulta es el claro” (*Die Waldlichtung ist erfahren im Unterschied zum dichten Wald. ... Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z. B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung*) (SD 72).

⁹² “La luz puede ... caer sobre el claro, en lo abierto suyo, dejando que jueguen en él lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea primero el claro, sino que aquélla, la luz, presupone a éste, el claro” (*Das Licht kann ... in die Lichtung, in ihr Offenes, einfallen und in ihr die Helle mit dem Dunkel spielen lassen. Aber niemals schafft das Licht erst die Lichtung, sondern jenes, das Licht, setzt diese, die Lichtung, voraus*) (id.).

⁹³ “... El claro, lo abierto, no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y lo que se va acallando, para el eco y lo que se va extinguiendo. El claro es lo abierto para todo lo presente y lo ausente” (... *Die Lichtung, das Offene, (ist) nicht nur frei für Helle und Dunkel, sondern auch für den Hall und das Verhalten, für das Tönen und das Verklingen. Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende*) (id.).

De esta manera, la noción de claro conduce al pensar hacia una dimensión más amplia que la enfocada por la metafísica de la presencia, que no es en el fondo sino una metafísica de lo ente o del ente presente. El claro no es la luz de la Idea de la esencia platónica, entendida como lo verdaderamente real, inalcanzable en sí misma para la experiencia sensible y de la que los entes particulares no son sino mera copia. No es la *lumen naturale* del ente finito por la que éste se remonta hasta la causa primera o al ser supremo del creacionismo aristotélico y de la teología cristiana. El claro tampoco se deja entender en el sentido de lo claro y distinto de la representación mental del *cogito* solipsista cartesiano, ni en el sentido de las condiciones de posibilidad de la experiencia del fenómeno en las que se basa la racionalidad pura del sujeto trascendental kantiano. El claro no es la iluminación del saber absoluto que se comprende a sí mismo en la ascensión de la dialéctica especulativa hegeliana, ni tampoco la evidencia de la validez del objeto intuita por el sujeto trascendental puro de la fenomenología husserliana. Es más bien al revés: toda interpretación del ser con pretensión de sentido acontece porque hay un claro de significatividad en el que cabe hablar de la luz de la Idea, de la luz natural de la razón, de la claridad y distinción de las ideas, de las ideas trascendentales, del concepto absoluto, de la mostración de la cosa misma e incluso de la propia noción de sentido. La interpretación metafísica del ser, en cuyas diversas acuñaciones históricas ha prevalecido su comprensión como presencia de los entes, olvida que ella misma (y con ella también la primacía otorgada a la noción de presencia como representación del ser del ente) necesita de la apertura ya dominante del claro. Únicamente en él advienen de hecho a la presencia tanto los entes presentes como las posibles interpretaciones de lo que significa su estar presente y su advenir a la presencia. En ese sentido, la historia de la metafísica es la historia del olvido del claro.⁹⁴

Asimismo, la luz y el brillo del ente sólo pueden destellar porque ya está ahí la apertura vacía que permite pasar al rayo de luz. Porque se abre el claro, la luz puede atravesarlo y alumbrar en su interior. De igual modo, porque históricamente acaecen épocas en las que se abre la posibilidad de nuevos sentidos, surgen nuevas explicaciones de lo ente y nuevas posibilidades para lo ente. Pero fuera del claro no hay aprehensión ni interpretación posible que captar o extraer para traer a la presencia el fondo indisponible que necesariamente se sustrae haciéndole espacio al claro mismo, en el que cabe todo presentarse y ausentarse.⁹⁵ No hay claridad ni oscuridad sin el claro.⁹⁶ Sólo la claridad del claro permite al hombre un tránsito hacia el ente. El ente está oculto allí donde no penetra la claridad del claro, que pone límite al conocimiento humano. Incluso dentro del claro, un ente encubre a otro y se disimula, dejando al hombre siempre en la posibilidad del error. Las interpretaciones del ser como presencia y del ente como lo presente incluyen la escotosis de sus puntos ciegos (el errar) y se mueven fuera de la

⁹⁴ “Según esto, quizás un día el pensamiento no se asuste ante la pregunta de si el claro, lo abierto libre, no sea precisamente aquello en lo que el espacio puro y el tiempo extático y todo lo presente y ausente en ellos tengan primero el lugar que reúne y acoge todo” (*Demgemäß dürfte vermutlich das Denken eines Tages nicht vor der Frage zurückschrecken, ob die Lichtung, das freie Offene, nicht dasjenige sei, worin der reine Raum und die ekstatische Zeit und alles in ihnen An- und Abwesende erst den alles versammelnden bergenden Ort haben*) (SD 72-73).

⁹⁵ “... La presencia, como estancia en lo abierto, permanece siempre dependiendo del claro ya imperante. Lo ausente tampoco puede existir como tal si no es como presente en ‘lo libre del claro’ ” (... *Die Abwesenheit als Herienweilen in Offenes (stets bleibt) auf die schon waltende Lichtung angewiesen. Auch Abwesendes kann nicht als solches sein, es sei denn als anwesend im ‘Freien der Lichtung’*) (SD 74).

⁹⁶ “... No hay aspecto sin luz. ... Pero tampoco hay luz ni nada claro sin el claro. Incluso la oscuridad lo necesita. ¿Cómo podríamos si no entrar en lo oscuro y errar a través de ello?” (*Kein Aussehen ohne Licht. ... Aber es gibt kein Licht und keine Helle ohne die Lichtung. Sogar das Dunkel bedarf ihrer. Wie könnten wir sonst in das Duple geraten und es durchirren?*) (id.).

frontera de lo incalculable y lo desconocido (el misterio). El misterio, por tanto, pertenece a lo que se retira para liberar el claro y el errar a lo que queda iluminado en su interior. La impenetrabilidad del misterio se abre y cierra históricamente como un diafragma, que es el propio claro, dejando surgir interpretaciones más o menos falibles del sentido del ser. Las diferentes modulaciones de la dimensionalidad del claro testifican por sí mismas que la primacía no pertenece al permanecer de la presencia, sino al misterio que se ausenta para abrir el claro en el que es posible la manifestación de lo presente.

El claro responde, así pues, a la dinámica heideggeriana de la ocultación (*Verborgenheit*) y la desocultación (*Unverborgenheit*). La *alétheia* como desocultación sólo puede darse en el claro de lo abierto, como lugar de franquía que es donde se reúne lo ofrecido en aquélla. La desocultación misma ha de ser entendida como claro. Todo pensar que desoculta, ya sea intuitivo o especulativo, además, necesita un claro lo suficientemente vacío como para ser atravesado.⁹⁷ El vacío del claro es la posibilidad del aparecer de lo que se desoculta o de lo que adviene a la presencia como presente. Nada puede hacerse presente fuera del círculo del claro, ni puede darse, por ende, sin él la presencia misma. Por tanto, la verdad como desocultación ha de entenderse ahora desde el claro silencioso, desde “el tranquilo corazón del claro” (*das ruhige Herz der Lichtung*) que deja a ser y pensar estar presentes el uno para el otro.⁹⁸ De este modo, el claro se convierte también en la clave de acceso, más allá del estar-presente de lo presente, hacia la presencia misma como encuentro de ser y pensar, es decir, hacia la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta es la pregunta por la donación de la presencia en cuanto tal. Su respuesta pasa por comprender que la presencia sólo puede darse como presencia si reina ya el claro.⁹⁹

Por todo ello, la *alétheia* es *Unverborgenheit* en el sentido de *Lichtung*. La concepción tradicional de la verdad, en el sentido de la concordancia o adecuación entre el entendimiento y la cosa, es un derivado de la verdad como desocultación. Pero la aletología misma, a su vez, remite al claro, sin el cual no hay posibilidad alguna de desocultación de lo oculto. La *alétheia* es la desocultación pensada como claro de presencia o claro del ser. La verdad es posible por la desocultación, pero la posibilidad de ésta es el claro. La verdad, la adecuación, la rectitud, la evidencia, la certeza y la verificación dependen del juego de la desocultación posibilitada por el claro y se hallan ya insertas e interpretadas dentro de un espacio abierto de sentido dominante que se abre histórico-epocalmente.

⁹⁷ “... El camino del pensar, del especulativo y del intuitivo, necesita de un claro capaz de ser atravesado. Pero en él descansa también la posibilidad del aparecer, es decir, la posibilidad del presentarse de la presencia misma” (... *Der Weg des Denkens, des spekulativen und des intuitiven, der durchme□baren Lichtung bedarf. In ihr beruht aber auch das mögliche Sceinen, d. h. das mögliche Anwesen der Anwesenheit selber*) (SD 75).

⁹⁸ “... Hemos de pensar la *alétheia*, la desocultación, como el claro que permite primero al ser y al pensar estar presente el uno para el otro. El tranquilo corazón del claro es el lugar del silencio, a partir del cual se da igualmente primero la posibilidad de la copertenencia entre ser y pensar, es decir, la presencia y la recepción” (... *Die Alétheia, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt. Das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille, aus dem her es dergleichen wie die Möglichkeit des Zusammgehörens von Sein und Denken, d. h. Anwesenheit und Vernehmen erst gibt*) (id.).

⁹⁹ “... ¿En qué medida puede darse la presencia como tal? Sólo se da si impera el claro” (...*Inwiefern es Anwesenheit als soche geben(kann?) Es gibt sie nur, wenn Lichtung waltet*) (SD 77).

La misma ek-sistencia del hombre, tal y como se analizaba en SZ pasando por BH, significa ahora estar en el claro del ser (*in die Lichtung des Seins stehen*). El hombre es ek-sistente porque habita en el claro. De este modo, el hombre pertenece a la claridad del claro del ser. No depende del hombre ek-sistir en el claro del ser. La relación entre el ser y el hombre está fundada por el ser mismo. Contra todo antropocentrismo, el ser posee al hombre situándolo en el claro de su luz. Así es como lo llama a convertirse en lugar de la iluminación del ser. Ésta es iluminación del ente para el hombre. El ser mismo es la claridad, mientras que lo iluminado por ella es el ente y a quien se muestra lo iluminado por la claridad del ser es al hombre. Ciertamente, el hombre existe ek-státicamente en la apertura de lo presente. Pero, justo por ello, queda inmerso en lo presente (el ente) y en la interpretación imperante de lo presente (la metafísica). No es capaz de contemplar la presencia como tal (el ser) ni, mucho menos, el claro que la hace posible. Sólo piensa aquello que el claro posibilita (lo presente), pero no lo que el claro es en cuanto tal. El claro desocultador queda en lo oculto.¹⁰⁰ Olvida que la ocultación del claro y el ocultamiento en general pertenecen a la esencia del desocultar, que no son un simple añadido al mismo sino su condición, su posibilidad, su punto de arranque. No obstante, es el propio ocultamiento del claro de la presencia lo que preserva el ámbito a partir del cual puede haber desocultación de aquello que, estando antes escondido, aparece después presente en su presencia. El ocultamiento es “el corazón de la desocultación”. De este modo, el claro no sólo es la apertura libre de la presencia sin más, sino de la presencia que se oculta. La desocultación que hace presente se debe, pues, al claro del ocultarse que la preserva sustrayéndose.¹⁰¹

Por fin, la meditación acerca del claro de la presencia y la ausencia requiere el ejercicio de un pensar que no se atore en lo demostrable y que sea más sencillo que la efectividad de la racionalización científico-técnica.¹⁰² El claro no necesita de ninguna demostración verificable por parte del hombre, porque toda demostrabilidad y verificabilidad lo presuponen. Él es el presupuesto de toda experiencia y de todo conocimiento humanos. Su carácter singularmente previo lo sitúan, con su sencillez, en una posición de fuerza respecto al pensar. Tan es así que lo único que éste puede hacer para acceder al claro es admitirlo. No se trata de renunciar al pensar echándose en brazos del irracionalismo o de una mal entendida mística, sino de despojarlo de su ropaje metafísico para que pueda abordar apropiadamente su verdadero asunto. De esa

¹⁰⁰ “... La estancia ek-stática del hombre en la apertura de lo presente ... sólo está vuelta a lo presente y a la presentación que existe de lo presente. ... Continúan sin tenerse en cuenta la presencia como tal y con ella, todavía más, el claro que la permite” (... *Der ek-statische Aufenthalt des Menschen (ist) in der Offenheit des Anwesens nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden zugekehrt. ... Die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende Lichtung (bleiben unbeachtet)*) (SD 78).

¹⁰¹ “... El ocultarse, el ocultamiento, pertenecen a la *A-létheia*, no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la *Alétheia*. ... ¿No reina ya en ese ocultarse del claro de la presencia un abrigo y preservar, a partir de los cuales sólo será posible la desocultación, pudiendo así aparecer lo presente en su presencia? De ser así, el claro no sería mero claro de la presencia, sino claro de la presencia que se oculta, claro del cobijar que se oculta” (... *Das Sichverbergen, die Verborgenheit, ... (gehört) zur A-létheia, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Alétheia. ... Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner erscheinen kann? Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens*) (SD 78-79).

¹⁰² Cfr. Cerezo Galán, Pedro: “Metafísica, técnica y humanismo”, en Navarro Cordón, J. y Rodríguez, R. (eds.): “Heidegger o el final de la Filosofía” (Editorial Complutense, Madrid, 1993); pp. 59-92.

forma, el claro se convierte en la auténtica tarea del pensar. Si éste quiere ser fiel a sí mismo, si se reconoce convocado a dar expresión al claro y a habitar auténticamente en su interior, abundará en preguntarse, por diferentes caminos y en repetidos viajes, qué es lo que habla en la donación del claro y cuál es su mensaje para el hombre.¹⁰³

Sirvan unas últimas anotaciones para ponerle puntos suspensivos al tema. La acotación de la pregunta por el claro es, sin duda, una de las contribuciones más originales del pensamiento de Heidegger. Desplaza a un ámbito más rico y envolvente, sugiere más matices y enlaza más problemas que la consideración de la verdad del ser como iluminación, con la que, como hemos visto, Heidegger había tratado de llegar más lejos, en su búsqueda de lo originario, de lo que las respuestas tradicionales habían hecho. La propia noción heideggeriana de iluminación resulta asumida, si bien a la vez reconducida y superada, en la pregunta por el claro, que nace de ella pero que la envuelve. En el seno de la aleología, lo esencial o, mejor, lo que en ella se esencia, es el acontecimiento propiciante del claro.

Es preciso señalar, para terminar, que Heidegger vincula explícitamente, al menos en dos momentos, la cuestión del claro con el pensamiento oriental, concretamente con el taoísmo, poniéndolo en relación con las nociones fundamentales de Camino (*Tao*) y de vacío (*xu*). En “La esencia del habla” (US),¹⁰⁴ en primer lugar, nuestro pensador explica que el claro inaugura la región (*Gegend*) que da franquía para que lo esclarecido o aclarado en ella y lo que en ella se oculta lleguen ambos a lo libre. Del claro que libera esa región aclarada que también cobija, parten los incontables caminos del pensar humano. Esos caminos son un dejar-llegar (*gelangen lassen*) que se origina en la fuente del claro. Hay camino (*Weg*) para el pensar porque se da un claro en la espesura de lo inaccesible. Pero el camino abierto en la región del claro lo otorga la “puesta-en-camino” (*Be-wägung*).¹⁰⁵ Camino, en este sentido, es lo que en Oriente se entiende por *Tao*, es decir, aquello que lo en-camina (*be-wägen*) todo trazándole su vía (*seine Bahn rei□end*) y a partir de lo cual, según sugiere Heidegger, es posible pensar en su esencia los términos rectores de la experiencia humana (razón, espíritu, sentido, *lógos*...).¹⁰⁶ *Lichtung* y *Tao*, por tanto, se copertenecen como fuente misteriosa del habla.¹⁰⁷

¹⁰³ Cfr. SD 79-80.

¹⁰⁴ Cfr. US 197-198.

¹⁰⁵ “Para el pensamiento meditativo, ... el camino pertenece dentro de lo que llamamos región. ... La región como lo que viene-en-contra es el claro que da lo libre donde lo esclarecido, junto con lo que se oculta, llegan a lo libre. Lo que da lo libre y oculta de la región es aquella puesta-en-camino donde son dados los caminos que pertenecen a la región” (*Für das Sinnende Denken ... gehört der Weg in das, was wir die Gegend nennen. ... Die Gegend (ist) als das Gegnende die freigebende Lichtung, in der das Gelichtete zugleich mit dem Sichverbergenden in das Freie gelangt. Das Freigebend-Bergende der Gegend ist jene Be-wägung, in der sich die Wege ergeben, die der Gegend gehören*) (US 197).

¹⁰⁶ “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 Laozi se llama *Tao* y ‘propriadamente’ significa camino. ... El *Tao* podría ser el camino que lo en-camina todo, aquello a partir de lo cual sólo somos capaces de pensar lo que quisieran decir propriadamente razón, espíritu, sentido, *Lógos*” (*Vermutlich ist das Wort ‘Weg’ ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laozi lautet Tao und bedeutet ‘eigentlich’ Weg. ... Der Tao (könnte) der alles be-wägende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich sagen möchten*) (US 198).

¹⁰⁷ “Tal vez se oculte en la palabra ‘camino’, *Tao*, el misterio de todos los misterios del decir pensante, ... de un gran río oculto, del camino que todo lo en-camina, que a todo traza su vía. Todo es camino” (*Villeicht verbirgt sich im Wort ‘Weg’, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, ... eines gro□en verborgenen Stromes, des alles be-wägenden, allem sein Bahn rei□enden Weges. Alles ist Weg*) (id.).

En segundo lugar, en *Das Ding* (VA),¹⁰⁸ la coseidad de las cosas se piensa en conformidad con la metáfora laoziana del recipiente (*Gefäß*), aquí una jarra de vino, que en el taoísmo es símbolo del vacío. Se trata de captar lo que el recipiente es en sí mismo, su coseidad como recipiente, con independencia de toda presentación subjetivizante. La cosa es en general más que un mero objeto opuesto a un sujeto. Captar la cosa es captarla en su emerger a la presencia. Verter vino en la jarra, en concreto, es verterlo en el espacio vacío (*das Leere*) que hay entre el fondo y sus paredes.¹⁰⁹ El vacío, y no la arcilla con que se moldea, es lo que hace al recipiente ser recipiente. Así, la concavidad de la jarra proporciona una forma para el vacío (*die Leere gestalten*). El contener del recipiente supone una unidad de recibir y retener, unidad que deja ser tanto al contener mismo como al continente. Pero la jarra no sólo recibe y contiene al vino, sino que también lo vierte (*ausgießen*) en el vaso. Es justo el momento del vaciarse (*leeren*) lo que lleva al recipiente a la unidad consigo mismo y le hace ser la cosa que es. De manera similar, el vaciarse del claro hace que se escancie (*schenken*) el obsequio (*Geschenk*) de la polivalencia cuádruple de la cuaternidad o cuadratura (*Ge-viert*), esto es, de un mundo habitado poéticamente, el cual se recoge en la Simplicidad original.¹¹⁰ La jarra que se vacia sirve a Heidegger para ilustrar el espacio abierto de acogida que media en todo entrar de lo desoculto y salir a él. El vaciarse de la jarra en lo vertido sirve, así, de imagen para meditar el acontecimiento propiciante del claro.¹¹¹

En consecuencia, la *Lichtung* heideggeriana, entendida como “claro”, puede dar juego para una contrastación viable con el vacío (*xu*) taoísta. Dadas las conexiones de éste último con la vacuidad (*sunyata*) del budismo mahayana, también puede contrastarse en cierta medida con ella. Hay que preguntarse también, finalmente, si lo que Heidegger entiende por “iluminación” guarda algún parecido, y en qué sentido, con la iluminación budista (*bodhi*) de cara a su posible comparación. Para que ello sea posible, pasamos seguidamente a presentar los rasgos esenciales de la visión oriental del vacío en algunos de sus textos fundacionales.

7.2. El vacío en el pensamiento oriental

La noción de vacío es una de las aportaciones más características del pensamiento oriental. Aparece en numerosas sutras y comentarios del budismo mahayana y ocupa una posición central en el taoísmo. Hasta cierto punto, el pensamiento místico-poético de Oriente es un pensamiento del vacío. Desarrolla, según veremos, un espectro de aspectos que resultan sorprendentemente similares a la comprensión heideggeriana de la

¹⁰⁸ Cfr. VA 158-166 (GA:7 168-175).

¹⁰⁹ “Cuando llenamos la jarra, el líquido fluye al llenarse en la jarra vacía. El vacío es lo que acoge del recipiente. El vacío, esta nada de la jarra, es lo que la jarra es como recipiente que acoge” (*Wenn wir den Krug vollgießen, fließt der Grund beim Füllen in den leeren Krug. Die Leere ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist*) (VA 161, GA:7 170).

¹¹⁰ Cfr. Damske, J.M., op. cit., 152-182.

¹¹¹ “En el obsequio de lo vertido demora la simplicidad de los cuatro. El obsequio ... hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales. Pero ... el permanecer acontece propiciando. Lleva a los cuatro a lo claro de lo que les es propio” (*Im Geschenk des Gusses weilt die Einfalt der Vier. Das Geschenk ... (verweilt) Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Doch ... Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen*) (VA 166, GA:7 175).

nada y del claro. Aquí nos limitaremos a rastrear sus implicaciones en los textos orientales seleccionados para nuestro estudio contrastativo.

7.2.1. El vacío en el taoísmo chino

La noción taoísta de vacío (*xu*) constituye un tema fundamental de gran interés de cara al contraste con el pensamiento de Heidegger. El DDJ, tal vez el texto oriental que Heidegger mejor conoció, alude a ella en repetidas ocasiones.¹¹² Así, para Laozi, es del dinamismo de la iluminación y la ocultación de donde fluye la apertura del cielo y la tierra generada por la energía creadora del Tao. Visto desde el ser, donde habita el hombre, el Tao es lo más escondido y oscuro, pero en sí mismo es pura luz, la fuente de toda luminosidad y de toda posibilidad de manifestación.¹¹³

Pero el Tao es luminoso porque no es opaco, es decir, porque es esencialmente vacío (y sólo en lo no cerrado, en lo no ocupado y abierto, es posible la irrupción de la luz). La eficaz iluminación manifestativa de las cosas y del mundo, con sus infinitas transformaciones e innumerables matices, constituye un proceso interminable justo porque, estando vacío, el Tao nunca puede menguar.¹¹⁴ Además, el Tao se recoge siempre a sí mismo y a cuanto por él existe en el interior de su propio vacío, en un regreso sin fin a la vacuidad (*wu wu*) originaria.¹¹⁵ El vacío, así, es principio, soporte y meta de las manifestaciones fenoménicas.¹¹⁶

El Tao vacío, por otra parte, es al mismo tiempo ser y no-ser. Es ser porque es lo más real y origen de todos los seres; es no-ser porque su esencia vacía nada puede tener de óptica. En el fondo, sin embargo, su no-ser predomina sobre el ser.¹¹⁷ Precisamente porque está vacío, asimismo, puede el Tao abrazar a todas las cosas, transformándolas a la vez que conservándolas. Es como una gran red que recoge al mundo entero.¹¹⁸ Las propias cosas alumbradas en el vacío del Tao participan siempre de algún modo de su nada o vacuidad engendradora.¹¹⁹

Por eso, el vacío del Tao no es un vacío en el sentido de una “nada absoluta” (*yu wu*) o una “nada vacía” (*xu wu*) y estéril, sino fuente de fecundidad y lo que más realmente existe, la “gran plenitud” inagotable de la que proviene toda vida particular.¹²⁰ Como apunta Idoeta, “el Tao es vacío, y sólo en su vacuidad se manifiesta y realiza su eficacia”.¹²¹ La vida entera del universo transcurre en el interior del vacío del Tao. Recipiente en el que todo se contiene, pozo siempre rezumante del que la maravilla de la existencia mana, su eterna actividad alumbradora atraviesa todas las épocas.¹²² Su perpetuo engendramiento de vida, que es pausada propiciación de mundo,

¹¹² Aparece especialmente en los capítulos 3, 4, 6, 8, 32 y 38 correspondientes al *De jing*; y en los capítulos 45, 47, 48, 49, 50, 55, 58, 60, 71 y 79 pertenecientes al *Dao jing*.

¹¹³ “El Tao, luminoso, parece oscuro” (DDJ 85).

¹¹⁴ “El Tao es vacío, mas su eficiencia nunca se agota” (DDJ 132).

¹¹⁵ La expresión *wu wu* significa literalmente “el no haber cosas”, el estado en que no hay ninguna cosa.

¹¹⁶ “Persistente, ... retorna siempre a la vacuidad” (DDJ 143).

¹¹⁷ “El ser nace del no-ser” (DDJ 86).

¹¹⁸ “Inmensa es la red del cielo, de la que nada escapa pese a ser grandes sus mallas” (DDJ 121).

¹¹⁹ “El no-ser penetra donde no cabe el menor resquicio” (DDJ 88).

¹²⁰ “La gran plenitud parece vacía, mas su eficiencia nunca se agota” (DDJ 90).

¹²¹ Idoeta en DDJ 242.

¹²² “La acción maravillosa de la vacuidad existe eternamente” (DDJ 134, nota).

no obstante, requiere el concurso del tiempo.¹²³ Únicamente en sus manos está el diafragma en que se abre el mundo abierto. Pero su manifestación no es nunca absoluta y puntual. Abre siempre dejando algo cerrado, reservándolo para ulteriores apariciones. Y lo que el Tao no abre cerrado queda.¹²⁴

El mundo se abre en el ancho espacio vacío que dista entre el cielo y la tierra. Cuatro grandes principios lo componen en su unidad: el Tao, el cielo, la tierra y el hombre soberano.¹²⁵ En efecto, el Tao sustenta el cielo, el cielo conserva la tierra, la tierra alimenta al hombre y el hombre gobierna los seres. Esta cuádruple amplitud que es el mundo no es algo cerrado, sino apertura potencialmente ilimitada.¹²⁶ El mundo, además, es la “herramienta” del Tao, con la que sólo él sabe maniobrar en beneficio de todos los seres que lo pueblan.¹²⁷

La naturaleza vacua del Tao se oculta bajo las formas en que se manifiesta. Porque es vacío, el Tao (la “gran imagen”), en contraste con las cosas del mundo, es indeterminado e indiferenciado. Lo que está vacío no puede tener en sí mismo forma, figura ni determinaciones particulares.¹²⁸ Por eso, el Tao, omniabarcante como el aire, es único e incomparable.¹²⁹ No puede haber, por tanto, experiencia sensible de la vacuidad del Tao en cuanto que nada de lo ente.¹³⁰ Este vacío del Tao es un principio fundamentalmente formal. De hecho, el Tao sin forma es lo que da forma. Las cosas del mundo cobran una forma determinada a partir de lo que, por estar vacío, no tiene forma (*wu xing*).¹³¹ Es éste un vacío inagotable que, por eso mismo, escapa necesariamente a las leyes de la practicalidad y la utilidad ópticas.¹³²

No obstante, este singular vacío del Tao, en el que se imbrican ser y no-ser, sólo puede ser expresado mediante imágenes ópticas, como las del vacío espacial, aunque su naturaleza es por completo distinta a las de las cosas materiales. Así, el Tao está abierto como el valle y, al mismo tiempo, escondido como el útero.¹³³ Alienta el mundo con su soplo asiendo el cielo y la tierra. Como un fuelle, dispensa su hálito al mundo con la vitalidad de sus impulsos.¹³⁴ Mueve como un carruaje, recoge como un recipiente, acoge como una vivienda.¹³⁵ Rueda, vasija y morada son aquí imágenes (tres imágenes, por cierto, también empleadas por Heidegger) del vacío esencial (*wu you*)¹³⁶ y vivificador del Tao. El Tao se plasma en las cosas del mundo, siendo en el fondo un

¹²³ “La gran vasija tarda mucho en hacerse” (DDJ 85).

¹²⁴ “El que sabe cerrar no echa el cerrojo, mas lo cerrado no se puede abrir” (DDJ 159).

¹²⁵ “Grande es el Tao, grande el cielo, grande la tierra, y también grande el soberano. Cuatro grandes hay en el Estado, y uno de ellos es el soberano” (DDJ 156).

¹²⁶ “El gran cuadrado no tiene ángulos” (DDJ 85).

¹²⁷ “El mundo, instrumento mágico, que no se puede manejar” (DDJ 162).

¹²⁸ “La gran imagen no tiene forma” (id.).

¹²⁹ “Soy ... tan grande que a nada me asemejo” (DDJ 115).

¹³⁰ “Lo miras y no lo ves. ... Lo escuchas y no lo oyes. ... Lo tientas y no lo tocas” (DDJ 143).

¹³¹ “... Forma sin forma, figura sin cuerpo” (id.).

¹³² “... No lo puedes ver. ... No lo puedes oír. ... No lo puedes gastar” (DDJ 169).

¹³³ Cfr. DDJ 134.

¹³⁴ “El espacio entre cielo y tierra, ¿no semeja acaso un fuelle? Vacío y nunca se agota; cuanto más se mueve, más sale de él” (DDJ 133).

¹³⁵ “Treinta radios convergen en el cubo de una rueda y merced a su vacío, el carro cumple su misión. Modelando la arcilla se hacen las vasijas, y merced a su vacío, las vasijas de arcilla cumplen su misión. Horádanse los muros con puertas y ventanas, y merced a su vacío, la casa cumple su misión” (DDJ 139).

¹³⁶ *Wu you* significa “ser (o estar) vacío”, “esencia vacua”.

vacío funcional. Fuente del ser y del no-ser, mediante el primero las cosas tienen un uso y a través del segundo realizan su función.¹³⁷

Finalmente, la naturaleza del Tao es designada como “quietud vacía” (*qing xu*), profundización ontológico-psicológica de la doctrina ética taoísta del *wu wei* o “no actuar”. Es decir, según Laozi, la esencia más íntima del Tao radica en su serena vacuidad. La verdadera sabiduría consiste, consecuentemente, en alcanzar la vacuidad radical en consonancia con el Tao. El ideal del sabio taoísta no es otro que el de reproducir en su interior la naturaleza misma del Tao: el hombre está llamado a participar del vacío del Tao. De este modo, hay que remontarse sobre la yección en las cosas y el apego de la voluntad a ellas para unirse auténticamente con él.¹³⁸ Eso conlleva la necesidad de alguna forma de catarsis intelectual como vaciado de la mente.¹³⁹ Exige también una suerte de asepsia espiritual permanente como constancia en la vacuidad.¹⁴⁰ La correspondencia con el Tao y su vacío, en definitiva, es la meta última y el “principio supremo” de la existencia humana.¹⁴¹

Esto es acaso lo fundamental del mensaje del DDJ. Por su parte, el ZZ y el IJ participan de la misma visión de la vacuidad. Veamos ahora, como complemento, algunos de los muchos ejemplos que aparecen en esos dos textos aludiendo al vacío original del Tao. En primer lugar, Zhuangzi señala también la dialéctica de luminosidad y oscuridad que es propia de los movimientos del Tao. La oscuridad es esencialmente anterior a la luz.¹⁴² El vacío del Tao, que todo lo acoge sin jamás extinguirse, es “luz escondida”.¹⁴³ Es informe, no deja huellas, pero hace camino en su oscuridad.¹⁴⁴ Su caminar es la energía lumínica que todo lo alumbraba. Todos los objetos se contienen en su “luminosa vacuidad”.¹⁴⁵ También la mente del hombre recibe la claridad de la luz que proviene de la vacuidad refulgente y de la quietud vacía del Tao. La mente liberada es como un espejo que deja ser a las cosas a la luz de su verdad. La auténtica sabiduría es la “iluminación de la inmensa vacuidad”.¹⁴⁶

¹³⁷ “Y así, del ser depende el uso, y del no-ser, que cumpla su misión” (íd.).

¹³⁸ “La permanente ausencia de deseos permite contemplar su esencia escondida; la permanente presencia del deseo sólo deja ver su limitada apariencia” (DDJ 129).

¹³⁹ “... El gobierno del sabio: vaciar la mente” (DDJ 131).

¹⁴⁰ “Más vale conservar el vacío interior” (DDJ 133).

¹⁴¹ “Alcanzar la vacuidad es el principio supremo” (DDJ 136).

¹⁴² “Lo brillante nace de la oscuridad” (ZZ 278). “En el extremo de las cosas está el Cielo; en toda mudanza hay claridad; en la oscuridad, un gozne; en el primer principio, el otro extremo” (ZZ 323).

¹⁴³ “Verterás en él no importa cuánto, que no lo has de colmar; y por más que saques de él, jamás lo verás agotado. ... Llámase ... luz escondida” (ZZ 58).

¹⁴⁴ “... (En) la vacuidad suprema ... no hay el menor signo” (ZZ 118). “Confuso y oscuro, sin cuerpo y sin dejar huella. ... ¿Adónde va (el Tao) en esa confusión? ¿Adónde se encamina en esa oscuridad? (ZZ 422).

¹⁴⁵ “En la remota antigüedad aparecieron diez soles a un mismo tiempo, que a cuantos seres hay alumbraron, ¡cuánto más la luz de la virtud (del Tao), que sobrepasa a la del sol!” (ZZ 58). “La energía vital (*qi*) es Luminosa Vacuidad que contiene a los objetos exteriores” (ZZ 72).

¹⁴⁶ “Nada mejor que una mente iluminada” (ZZ 52), “... mente clara que ... contempla las cosas desde la quietud vacía del gran Tao” (íd., nota 2). “Considera el estado de Luminosa Vacuidad, y verás cómo de ese estado mental brota blanca claridad” (ZZ 73). “... (En) el estado de Luminosa Vacuidad, la mente ... es como un espejo: deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas” (ZZ119). “Los espíritus superiores cabalgan la luz, y en ella se desvanecen. ... Nómbrase a esto iluminación de la inmensa Vacuidad” (ZZ 164).

La vacuidad es la naturaleza última del Tao.¹⁴⁷ El “verdadero vacío” es el “ser real”, es decir, la verdad originaria como origen que quedamente todo lo origina.¹⁴⁸ La “suprema vacuidad” del Tao lo engloba todo, cobijándolo y sustentándolo en su vastedad sin límites. Las cuatro dimensiones del mundo se abren en ella, donde todo ingresa y sale sin que ella misma salga ni entre.¹⁴⁹ El “vacío concentrado” del Tao plenifica y vacía las cosas todas como su “fundamento maravilloso” y fuente inalterable de sus movimientos.¹⁵⁰ La “gran justicia” del Tao, ley del universo, es origen del mundo y sus seres, con sus innumerables formas pasajeras. Su sentido consiste en colmarlos para volver a vaciarlos, dando así orden al mundo en interminables procesos circulares.¹⁵¹ Es asimismo la “puerta del cielo” a través de la cual los seres aparecen y desaparecen en la existencia. Saca de sí y trae hacia sí sin que nadie pueda ver sus orificios. Expandiéndose y contrayéndose, es la matriz del espacio y del tiempo.¹⁵²

El Tao posee un “centro vacío” (*du*), distinto del vacío como tal o “Vacuidad” (*xu*) que se expande entorno a él, un eje central del círculo sin límites de la vacuidad. La norma de la existencia reside en general en acomodarse a ese centro, en centrarse en el eje del Tao. Así, la verdad consiste en “situarse en la vacuidad” (*yuan du*) para armonizarse con todas las cosas del mundo y penetrar en la fuente eterna del espacio y el tiempo, más allá del espacio y el tiempo.¹⁵³ La perfección se alcanza al “alimentar el centro” (*yang zhong*) vacío, o sea, alimentándose del Tao, vacío en su centro.¹⁵⁴ Es un “asentarse en la encrucijada de la vacuidad”, en el “cuádruple vacío” del Tao sin límites por sus cuatro lados.¹⁵⁵ Más allá del mundo está el origen, la “tierra de la vacuidad” (*di xiang*) (literalmente, el “país del emperador”), que es país del Cielo y la Tierra, región del Tao.¹⁵⁶ Nada debe obstaculizar el impulso vacío de la energía del Tao. La obturación de su vacuidad es lo que comporta la detención del curso natural de cosas y

¹⁴⁷ “El Tao se aposenta en la Vacuidad (*xu*)” (ZZ 72).

¹⁴⁸ “Tras el verdadero vacío, el ser real” (ZZ 170, nota 3). “(El Tao es) ... la vacuidad suprema ... del principio sin principio” (ZZ 103). “La quietud silenciosa (proviene) ... de la vacuidad suprema; la vacuidad suprema, del principio sin principio” (ZZ 103).

¹⁴⁹ “(Es) ... el ámbito donde no cabe pérdida alguna” (ZZ 100). “... Suprema Vacuidad, que a todas las necesidades no deja de proveer; galopando sin cesar, mas seguro refugio para todos” (ZZ 153-154). “... Tan vasto como el espacio infinito, sin límites ni fronteras, que a todos los seres abarca en su seno” (ZZ 214). “(El Tao) no tiene puertas ni aposentos; extiéndese por los cuatro lados y todo lo penetra en su inmensidad” (ZZ 278), “... como Gran Vacío, que todo lo abarca y del que no puede decirse que entre o salga” (Lin Xiyi en ZZ 278, nota 3).

¹⁵⁰ “... (El Tao) hace que las cosas sean plenas o estén vacías, aunque en él no hallarás plenitud ni vacuidad” (ZZ 281). “... El fundamento maravilloso (es) vacío concentrado, donde hay quietud y no movimiento” (Cheng Shu en ZZ 117, nota 1).

¹⁵¹ “Quietud vacía, ... he ahí el origen del Cielo y de la Tierra ..., he ahí el origen de todos los seres” (ZZ 170). “... Las cosas, ... ora vacías, ora llenas, carecen de forma permanente. ... Colmarse y vaciarse ... es ... el sentido de la Gran Justicia y ... el orden natural del millón de seres” (ZZ 215).

¹⁵² “Los millones de seres ... tienen una salida, pero nadie puede ver la puerta” (ZZ 332). “Sale y no tiene origen; entra y no hay orificio. ... Aquello de donde los seres salen sin que se vea orificio existe realmente. ... Es espacio. ... Es tiempo. Es vida, es muerte, es salir, es entrar. ... A esto llaman Puerta del Cielo” (ZZ 298). “... Puede contraerse y puede expandirse” (ZZ 283).

¹⁵³ “... Tomamos como norma invariable acomodarnos (al centro de) la vacuidad (*yuan du*)” (ZZ 64). “Sólo acomodándose (al) eje (del Tao) se puede penetrar en el círculo” (ZZ 52); “... el interior del círculo es la Vacuidad” (íd., nota 3). “... Penetró en el círculo y así se (conformó) a los seres. Su armonía con las cosas no tenía final, ni tampoco principio; sin tiempo, sin duración” (ZZ 326).

¹⁵⁴ Cfr. Idoeta en ZZ 77, nota.

¹⁵⁵ “... Alimentar (el centro) ..., he ahí la suma perfección” (ZZ 77). “... Me asiento en el Tao del cuádruple vacío” (ZZ 186), “... encrucijada de la Vacuidad” (ZZ 186, nota 2).

¹⁵⁶ “... Cabalgando las blancas nubes, (se) alcanza la tierra de la Vacuidad” (ZZ 156).

acontecimientos.¹⁵⁷ En fin, la visión clara es visión de la vacuidad y, como tal, raíz de la liberación del hombre, destinado a unirse a ella.¹⁵⁸

En el ZZ, el vacío del Tao guarda una estrecha relación con la nada y la ocultación. La plenitud de la nada (el “No-ser” o Vacuidad del Tao, distinta del “no-ser” o vacío de las cosas singulares) es el “gran principio”, fuente de la luminosidad y del conocimiento, imposible de ser aprehendida en sí misma.¹⁵⁹ Es una “región sin principio ni final”, el “espacio sin bordes”, el “lugar que no existe” (*wu jing*) (o “lugar donde nada existe”, “lugar que trasciende todo límite”), meta del sabio.¹⁶⁰ Múltiples metáforas salpican las páginas del ZZ para expresar la nada del vacío vivo del Tao en su juego de luces y sombras. Así, lo claro y lo oscuro se mueven al ritmo del Tao, que de nada depende.¹⁶¹ El principio soberano del Tao es el vacío indeterminado, la penumbra de lo que ni es ni no-es (el “centro intermedio” (*hundun*)) respecto al cual adquieren su referencia tanto el principio de la claridad y el ser (el “sur” (*shu*)) como el principio de la oscuridad y el no-ser.¹⁶² El entendimiento se mueve siempre entre el misterio de la ocultación (el norte) y la claridad de lo manifiesto (el sur), entre la verdad del “silencioso no-actuar” del Tao y la verdad de su “vacío de duda”, entre las profundidades de la oscuridad del Yin y las alturas de la luminosidad del Yang.¹⁶³ La energía vital de Tao es el “pájaro de la profunda inmensidad” (*mangmiao zhi niao*), el *qi* puro y vacío que se mueve por la Gran Vacuidad, por el “desierto infinito y vacío” del Tao.¹⁶⁴ La “desolada vastedad” del Tao es el terreno fértil, inútil en apariencia, donde fructifica cuanto en él se siembra.¹⁶⁵

¹⁵⁷ “... Lo que es Tao no se puede estorbar; si se estorba se obstruye, y de persistir esa obstrucción detuviérase el curso natural de las cosas. ... El hálito del Cielo lo penetra (todo) y día y noche no cesa. ... La membrana (del cuerpo) tiene espacios vacíos y así el espíritu puede moverse libremente con el Cielo. Cuando en una casa no hay lugares vacíos, suegra y nuera se pelean” (ZZ 346).

¹⁵⁸ “... Viendo claramente, alcanzarás la vacuidad” (ZZ 301). “Los hombres perfectos de la antigüedad tomaban el camino ... por viajar hasta la liberadora Vacuidad” (ZZ 191). “Hacerse uno con (el origen del universo) es Vacuidad, y Vacuidad es grandeza” (ZZ 158).

¹⁵⁹ “En el gran principio fue la nada” (ZZ 157). “Luminosidad preguntó a No-ser: ‘Existís o no existís?’ A lo que No-ser no respondió. No habiendo obtenido respuesta, Luminosidad observó muy por menudo la apariencia de No-ser. Oscuro y vacío, en todo el día ... no lo pudo ver; ni lo pudo oír ...; ni tocarlo. ‘¡Sublime!’”, exclamó Luminosidad, ‘¡Quién pudiera llegar a semejante estado! A mí se me alcanza el no-ser, mas aún no se me alcanza la inexistencia del no-ser. Si cuando se quiere llegar al no-ser, el ser no se puede excusar, ¿cómo se podrá llegar a semejante estado?’” (ZZ 284).

¹⁶⁰ “... Los grandes hombres ... andan por donde no se dejan huellas ... y se mueven por la región sin principio ni final. Salen y entran por el espacio sin bordes. ... Al No-ser se atienen, los amigos del Cielo y la Tierra” (ZZ 149). “... Viaja hasta el lugar que no existe (*wu jing*) y aposéntate en él” (ZZ 63).

¹⁶¹ “La sombra de la sombra preguntó a la sombra: ‘... ¿Por qué eres así?’ ... Dijo la sombra: ‘Soy así sin saber por qué. ... Parezco, pero no soy. Me muestro a la luz del fuego y a la del sol; con la oscuridad y la noche desaparezco. ¿Acaso dependo de ellos? ¡Y menos aún lo que de nada depende! Cuando (el Tao) viene, vengo con él; cuando se va, con él me voy; cuando se mueve, me muevo con él. Me muevo, eso es todo’” (ZZ 353-354).

¹⁶² “El soberano del mar meridional (*Shu*) se llamaba Rápido; el soberano del mar septentrional (*Hu*) se llamaba Veloz; el soberano del mar central (*Hundun*) se llamaba Indeterminado” (ZZ 119).

¹⁶³ “Viajó Entendimiento hasta el norte y llegó a orillas del Río Misterioso, subió al Monte Confuso y se encontró con Silencioso No-Actuar. ... No habiendo obtenido respuesta, tornó Entendimiento al sur del Río Claro y subió a lo alto del Vacío de Duda” (ZZ 246-247). “Te ayudaré a subir a las alturas de la gran luminosidad, y alcanzarás las fuentes del supremo Yang. Te ayudaré a cruzar las puertas de la profunda oscuridad, y alcanzarás las fuentes del supremo Yin” (ZZ 144).

¹⁶⁴ “... En compañía del Hacedor ..., monto el pájaro de la profunda inmensidad, y ... vuelo lejos de los límites del universo, y viajo hasta el país donde nada existe, y moro en el desierto infinito y vacío” (ZZ 114-115).

¹⁶⁵ “... Vos, con vuestro árbol grande sobremanera, os lamentáis de que no tiene provecho. Pero ¿por qué no lo plantáis en el país donde nada existe, en la desolada vastedad?” (ZZ 45). “... Planté (una semilla de calabaza), creció y dio por fruto una calabaza (gigantesca). No se podía usar entera para echar en ella

El vacío del Tao es como la oquedad que permite pasar al viento, con sus contrastes de sonidos y silencios, el “gran valle” por donde pasa la brisa y que recoge todas las aguas, el inmenso mar al que retornan la multitud de ríos con los cambio estacionales sin llegar nunca a colmarse.¹⁶⁶

En último lugar, como complemento a lo extraído del DDJ y el ZZ, también en ciertos pasajes del IJ se mencionan aspectos relativos al vacío, a menudo ligados a la imbricación dinámica de luminosidad y oscuridad. Por ejemplo, el principio primordial de “lo creativo” se entiende como la “fuerza luminosa” que va asociada al cielo,¹⁶⁷ en contraste con la oscuridad pasiva del principio de “lo receptivo” de la tierra. Lo receptivo y lo creativo son, respectivamente, lo cerrado en reposo y lo que abre en movimiento, y juntos engendran, con su “apertura y clausura de puertas”, el “escenario” del mundo.¹⁶⁸ El símbolo de “la paz” se expresa como una armonía entre la luminosidad del interior y la oscuridad del exterior.¹⁶⁹ La imagen de “el retorno” se ilustra con el reingreso de la luz allí donde había sido expulsada por la oscuridad.¹⁷⁰ “Lo abismal” se representa como la retención de lo luminoso en el interior de lo oscuro y como el retenerse de las aguas en lo más profundo del valle.¹⁷¹ En el signo de “lo adherente”, cuya imagen es el fuego, lo oscuro recibe a lo luminoso para que éste perfeccione su claridad.¹⁷² “Lo suave” es la disolución de lo oscuro al ser penetrado por la luz.¹⁷³ La

líquidos ... ni tampoco servía cortarla para hacer dos recipientes, que por su tamaño no cabrían en lugar alguno. ... No veía que pudiera ser de ningún provecho. ... A lo que Zhuangzi dijo: “A fe que no sabéis hacer uso de las cosas grandes” (ZZ 44).

¹⁶⁶ “... El viento ... se levanta ... (y) rugen las oquedades todas. ... Penetra el viento por estas cavidades y produce diversidad de sonidos. ... Cuando el vendaval ha pasado, las cavidades todas quedan silenciosamente vacías” (ZZ 48). “ “¿Adónde vais?”, preguntó Brisa. “Al Gran Valle”, respondió Calina. “Y ¿... (eso) qué (es)?”, tornó a preguntar Brisa. “El Gran Valle es algo donde por mucho que viertas agua, nunca rebosa; y por más que saques, jamás se vacía” (ZZ 163). “(Al mar) retornan los miles de ríos sin que se sepa que paren; mas con eso nunca lo ves colmado. Desagua ... sin que se sepa que cese, pero nunca se vacía. Ni la primavera lo altera, ni tampoco el otoño” (ZZ 208).

¹⁶⁷ “Lo Creativo ... puede designarse ... como cielo, fuerza luminosa” (IJ 82, nota).

¹⁶⁸ “Lo Creativo ... se dirige rectamente hacia delante ... (y) engendra lo grande. Lo Receptivo se encuentra cerrado en su estado de reposo y abriéndose en su estado de movimiento; (así) engendra lo vasto” (IJ 389). “Cielo y Tierra determinan el escenario y las mutaciones se llevan a cabo en medio del mismo” (IJ 391). “ “Denominaron a la clausura de las puertas lo Receptivo, y a la apertura de las puertas denominaron lo Creativo”. ... El cerrarse y abrirse de las puertas es el cambio entre quietud y movimiento” (IJ 406).

¹⁶⁹ “En lo interior, en el centro, en el puesto decisivo, se halla lo luminoso; lo oscuro está afuera. Así lo luminoso actúa con vigor y lo oscuro se muestra transigente. De este modo ambas partes obtienen lo que les corresponde” (IJ 125).

¹⁷⁰ “(Con el signo *fu*, el Retorno, el solsticio), el tiempo del ... retorno solar ... queda sugerido por el hecho de que, luego de haber desalojado las líneas oscuras (o partidas) a las luminosas (o enteras), impulsando a todas éstas a salir por arriba, ahora vuelve a entrar en el signo un trazo luminoso que llega desde abajo. El tiempo de la oscuridad ha pasado. El solsticio trae el triunfo de la luz” (IJ 177). “ “El Retorno. Éxito. Salida y entrada sin falla”. ... La fuerte luz que antes era expulsada ahora vuelve a ingresar” (IJ 178).

¹⁷¹ “El signo ... *k'an* (lo Abismal, el agua) ... significa el precipitarse dentro de algo. Un trazo Yang se ha precipitado cayendo entre dos trazos Yin y es encerrado por éstos como el agua en la hondonada de un valle. Es el hijo del medio. Lo Receptivo ha logrado el trazo medio de lo Creativo” (IJ 195). “... Representa ... lo luminoso contenido en el interior de lo oscuro” (IJ 196).

¹⁷² “El signo *li* (lo Adherente, el fuego) significa “estar adherido a algo”, “estar condicionado”, ... “claridad”. Una línea oscura está adherida a un trazo claro arriba y a otro igual abajo: la imagen de un espacio vacío entre dos trazos fuertes, por lo cual éstos se vuelven claros. Es la hija del medio. Lo Creativo ha acogido dentro de sí la línea central de lo Receptivo” (IJ 199). “El fuego no tiene forma definida, sino que adhiere a las cosas que arden y así brilla en su claridad. Como el agua desciende del cielo, así el fuego asciende llameante desde la tierra. Mientras *k'an* (el agua) simboliza el alma encerrada en el cuerpo, *li* simboliza la naturaleza en su radiante transfiguración. ... Lo oscuro adquiere a lo luminoso

“verdad interior” se asocia a la interacción de la vida interna con la fuerza luminosa externa.¹⁷⁴ Y son incontables los fragmentos exegéticos que particularizan estas ideas con diferentes matices, siempre girando alrededor de la idea de que el principio luminoso y el principio tenebroso marcan las transformaciones de la actividad del Tao.¹⁷⁵

7.2.2. El vacío en el budismo mahayana

Los temas de la luminosidad y de la vacuidad son fundamentales también en las diferentes corrientes del budismo mahayana. Su relación con la temática de la oscuridad y la ocultación es una de sus características fundamentales en todo Oriente, especialmente en Japón.¹⁷⁶ Ajustándonos a nuestra línea de trabajo, limitaremos nuestra búsqueda de afinidades, de entre la selva de escritos budistas que tocan esos temas, a las sutras *Prajña-paramita* escogidas, pasando por la escuela madhyamika, hasta desembocar en la visión del budismo zen, en especial en su versión china, con el importante apéndice japonés de Dogen.¹⁷⁷

y perfecciona así la claridad de lo luminoso. Lo claro, al irradiar la luz, requiere la presencia de lo perseverante en su interior, para no quemarse del todo y estar en condiciones de iluminar en forma duradera” (IJ 200).

¹⁷³ “Lo oscuro, de por sí rígido e inmóvil, se ve disuelto por la penetración del principio luminoso, al que se subordina con suavidad y dulzura” (IJ 305).

¹⁷⁴ “El ... ideograma ... *fu* (verdad) presenta ... la imagen de una pata de pájaro sobre un pichón. Contiene la idea de empollar. El huevo es hueco. Es preciso que la fuerza de lo luminoso actúe en forma vivificante desde afuera. No obstante, en lo interior ya ha de existir un germen de vida, para que la vida pueda ser despertada” (IJ 320).

¹⁷⁵ “Los santos sabios de tiempos antiguos ... contemplaron las modificaciones en lo oscuro y lo luminoso” (IJ 349). “Establecieron ... el Tao (sentido) del Cielo y lo denominaron: lo oscuro y lo luminoso, ... así como en el cielo el anoecer y el amanecer configuran un día, debido al intercambio de oscuridad y luz (Yin y Yang)” (IJ 351). “El combate en ... lo Creativo ... significa que ... lo Oscuro y lo Luminoso se excitan mutuamente” (IJ 357). “Al contemplar ..., dirigiendo la mirada hacia arriba, los signos del cielo, y dirigiendo la mirada hacia abajo, los lineamientos de la tierra, se reconocen las relaciones de lo oscuro y lo claro” (IJ 381). “... (Esto) se fundamenta en los dos principios básicos de lo luminoso y lo oscuro. ... Cuando se aplican estos principios a los signos que aparecen en el cielo (sol de luminoso y luna de lo oscuro) y a los lineamientos que rigen sobre la tierra (las direcciones cardinales), se reconocen las condiciones de lo oscuro y de lo claro, esto es, las leyes en que se basan el transcurso de las estaciones y sus cambios y que condicionan el surgimiento y el retroceso de la fuerza vital” (IJ 382). “ ‘ ‘ Aquello que hace surgir una vez lo oscuro y una vez lo luminoso, es el Sentido (Tao) ‘ ‘. ... Lo luminoso y lo oscuro son las denominaciones de las dos fuerzas primarias de la naturaleza. ... Las expresiones Yin (lo oscuro) y Yang (lo luminoso) ... poco a poco ... van extendiéndose sobre las dos energías polares que ... podríamos llamar positiva y negativa. ... Junto con estas denominaciones, que acentúan el curso cíclico antes que el cambio, (ha) surgido luego también la representación cíclica del Comienzo Original” (IJ 385). “Lo oscuro engendra lo claro y lo claro engendra lo oscuro en incesante cambio; pero aquello que engendra este cambio al cual todo lo que existe debe su existencia, es el Sentido y su ley de mutación” (IJ 388).

¹⁷⁶ Cfr., por ejemplo, Tanizaki Junichiro: “Elogio de la sombra” (Siruela, Madrid, 1994).

¹⁷⁷ Cfr. Conze, Edward: “El budismo. Su esencia y su desarrollo” (Fondo de Cultura Económica, México, 1997; ed. orig.: *Buddhism. Its Essence and Development*, Bruno Cassirer, Oxford, 1951); pp. 21-25 y 178- 184.

7.2.2.1. En las sutras “Prajña-paramita”

La sabiduría trascendente o perfecta es, en el budismo mahayana, aquella filosofía que ha descubierto el nirvana en su vacuidad. En el nirvana, efectivamente, los entes (los “seres”) se muestran en la verdad de su vacío. El nirvana es el reino de la vacuidad que todo lo recoge, que “no deja nada detrás”.¹⁷⁸ Es ese ámbito vacío donde los entes se contemplan desprovistos de esencia sustancial. Es un dominio “sin resto ni sustrato”, lo que queda cuando todo lo óntico ha desaparecido. Se compara con una ciudad que ha sido arrasada hasta sus cimientos.¹⁷⁹ También es comparado con el espacio y el cielo, inagotables, vastos y omniabarcantes.¹⁸⁰

El vacío último es el “nirvana sin apoyo” o “no permanentemente fijo” (*apratiṣṭhita-nirvana*). En verdad, el vacío del nirvana “no se apoya en la noción de signo”.¹⁸¹ Como realidad absoluta, es “lo sin signo” y, también, “lo que no tiene marcas”. Signos y marcas son, de hecho, atributos aparentes (fraudulentos) de los entes, pero no se aplican a la verdad del vacío.¹⁸² Así, el vacío nirvánico es la realidad suprema y, por eso, la plena liberación de la ilusión. Carente de atributos determinables, este vacío de entes y fenómenos (de skandhas y dharmas) no es en sí mismo perceptible.¹⁸³ En la vacuidad última los dharmas no existen como dharmas. La percepción verdadera, la que es fruto de la iluminación, es la que percibe los dharmas en su vacío. Es, en ese sentido, una no-percepción.¹⁸⁴ En realidad, no hay tal cosa como un dharma, sino la plenitud interconexa de la vacuidad universal. Justo la negación de la multitud dhármica es lo que abre la experiencia de la vastedad del vacío. El no-dharma de la vacuidad es, no obstante, más real que los dharmas, a pesar de no resultar en sí perceptible, al no ser ningún objeto de experiencia posible.

La comprensión del vacío es la comprensión de la “ausencia de mismidad” (*nairatmya*), es decir, de la falta de realidad sustancial y de una identidad esencial de los dharmas y del mundo.¹⁸⁵ El microcosmos y el macrocosmos están vacíos.¹⁸⁶ Los mismos skandhas que aparentemente componen la personalidad del sujeto están también vacíos de esencia, sin que haya ningún lazo que los una en un solo “montón” (un ego) que pertenezca a nadie.¹⁸⁷ Ni las personas tienen un yo ni se deben considerar

¹⁷⁸ “Tantos seres cuantos hay en el universo de los seres, ... a todos éstos he de conducir al nirvana, a aquel Reino ... que no deja nada detrás. Y sin embargo, aunque innumerables seres han sido conducidos así al nirvana, ningún ser en absoluto ha sido conducido al nirvana” (PP 15-16).

¹⁷⁹ Cfr. PP 17.

¹⁸⁰ Cfr. PP 19.

¹⁸¹ PP 18.

¹⁸² “... La posesión de marcas es en verdad una no-posesión de no-marcas. ... Dondequiera que hay posesión de marcas, hay fraude; dondequiera que hay no-posesión de no-marcas, no hay fraude” (PP 20).

¹⁸³ “... En (él) no tiene lugar ninguna percepción de un yo, ninguna percepción de un ser, ... ni ... una percepción de un dharma, ni una percepción de un no-dharma. No tiene lugar ninguna percepción ni no-percepción” (PP 26).

¹⁸⁴ “... Aquello que es verdadera percepción no es ciertamente ninguna percepción” (PP 51).

¹⁸⁵ Cfr. PP 28.

¹⁸⁶ “Lo que fue enseñado como partículas de polvo por el Tathagata, como no-partículas fue eso enseñado por el Tathagata. ... Y este sistema de mundo el Tathagata lo ha enseñado como no-sistema” (PP 50).

¹⁸⁷ “... El Tathagata habló del ‘montón’ ... como un no-montón” (PP 35).

los dharmas impersonales como nada en sí mismos, como nada que pueda ser por sí mismo distinguible de los demás dharmas. Sólo esta comprensión, la “balsa” de la sabiduría perfecta, puede prevenir contra la “herejía de la individualidad”.¹⁸⁸ Un dharma separado únicamente se puede captar mediante un acto perceptual subjetivo. Pero esa captación, ya sea de un dharma o de un no-dharma, esto es, de la realidad o irrealidad de un fenómeno, va necesariamente ligada a la afirmación de una subjetividad, cuando en el vacío último, vislumbrado desde la sabiduría perfecta, no hay sujeto ni objeto. Para comprender la realidad del vacío, pues, es necesario “no aferrarse a los dharmas”, pero tampoco a la negación de los dharmas, esto es, a su puro vacío, dado que los dharmas, como son estrictamente vacuos, no se pueden de hecho negar.¹⁸⁹

Además, el vacío mismo no es ni un ente ni tampoco la mera y pura ausencia total de entes.¹⁹⁰ La vacuidad, aunque excluye la existencia de una naturaleza esencial de los entes, ya que la verdadera naturaleza de cualquier ente es el vacío incondicionado, no por ello deja de ser real. En efecto, la vacuidad (*sunyata*) es lo mismo que la talidad (*tathata*).¹⁹¹ La vacuidad-talidad es “lo incondicionado” en el sentido del Todo que no se puede discriminar. Por eso, el bodhisattva es el que está abierto a la verdadera comprensión del vacío “sin soporte”, el que no se apoya en nada que no sea la talidad.¹⁹² Su pensamiento no depende de objetos externos ni de intenciones subjetivas, sino que refleja puramente “el blanco calor de la sabiduría que atiende a la luminosa transparencia del Vacío”.¹⁹³ El vacío, así pues, es por definición transparente y luminoso. Como la vacuidad carece de obstáculos, es intrínsecamente diáfana, sin opacidades. No en vano, un bodhisattva es literalmente un “ser (*sattva*) iluminado” o “de iluminación (*bodhi*)”. Por eso, comprender el vacío en su hondura es estar iluminado, experimentar la iluminación.

La plenitud viva del vacío luminoso se expresa como pura negatividad desde la mirada última. Los entes o seres son no-entes.¹⁹⁴ Los fenómenos o dharmas son no-fenómenos.¹⁹⁵ El sujeto o yo es un no-sujeto.¹⁹⁶ El cuerpo físico y el espiritual es un no-cuerpo.¹⁹⁷ El mismo bodhisattva no es ningún dharma y, por eso, es en realidad un no-bodhisattva.¹⁹⁸ La entera experiencia fenoménica o dhármica es una no-experiencia, una

¹⁸⁸ “Para aquellos que conocen el discurso sobre el dharma como sobre una balsa, los dharmas deberían ser abandonados, cuánto más los no-dharmas” (PP 28).

¹⁸⁹ Cfr. PP 28-29.

¹⁹⁰ “Este Dharma (de la vacuidad) que el Tathagata ha conocido completamente ... no se puede captar, ... no es un dharma ni un no-dharma” (PP 30).

¹⁹¹ “Es justo por su propia naturaleza esencial por lo que esos dharmas no son nada definido. Su naturaleza verdadera es una no-naturaleza. ... Debido al vacío de todos los dharmas, ... ningún dharma separado se puede aprehender fuera de la talidad. ... La misma talidad ... no puede ser aprehendida” (PP 30-31).

¹⁹² “... El bodhisattva ... debería producir un pensamiento sin soporte” (PP 45). “... (Para él,) todos los soportes carecen de hecho de soporte” (PP 53).

¹⁹³ PP 46.

¹⁹⁴ “Todos aquellos seres de los que el Tathagata ha hablado son en realidad no-seres. ... Porque el Tathagata habla de acuerdo con la realidad (del vacío), habla la verdad, habla de lo que es” (PP 53). “... Los seres ... son todos no-seres” (PP 61).

¹⁹⁵ “Todos los dharmas ... como no-dharmas han sido enseñados por el Tathagata” (PP 58). “... No hay ningún dharma al que se pudiera llegar como demostración (de la existencia) de dharmas” (PP 61).

¹⁹⁶ “Lo que ha sido enseñado por el Tathagata como ‘visión del yo’ como no-visión ha sido enseñado” (PP 67).

¹⁹⁷ “Aquel hombre de quien el Tathagata habla como ‘dotado de cuerpo’ ... como no-cuerpo ha sido enseñado por el Tathagata” (PP 58).

¹⁹⁸ “¿Hay ... algún dharma denominado ‘ser de la iluminación’ (*bodhi-sattva*)? No, ciertamente” (id.).

no-percepción.¹⁹⁹ En fin, la iluminación perfecta es la realización de la plena vacuidad, donde no existe “el menor dharma” (*anu-dharma*). Los dharmas en su verdad (los “dharmas sanos”) son ausencia de sí-mismo, no-dharmas. La perfecta vacuidad alcanzada en la iluminación es el Todo de esos dharmas privados de sí-mismo.²⁰⁰

La sabiduría perfecta del nirvana es la que versa sobre el Vacío absoluto (o sobre el Absoluto vacío) incondicionado. Pero esa vacuidad real no se puede “revelar” directamente, sino que, dada su ocultación, sólo se puede “iluminar” indirectamente mediante la mirada correctamente posicionada sobre la realidad de las cosas condicionadas.²⁰¹ El vacío ilumina sin hacerse visible él mismo. El camino hacia el nirvana coincide, así, con la comprensión completa del vacío del universo condicionado. Las cosas se encogen cuando se comparan con el fondo inmenso de la vacuidad. Poseen densidad sólo si se contemplan desde la “oscuridad de la ignorancia”, lejos de la diáfana luminosidad del vacío. No son más que un “defecto de visión” (*timira*).²⁰²

La sabiduría trascendente es la que contempla el vacío. Su ideal lo encarna el bodhisattva, que refleja en sí mismo la fusión de mundo y vacuidad que en ella se recomienda. Como “el vacío es lo mismo que el nirvana y lo mismo que Buda”, su mirada se posa sobre “el resplandor auto-iluminador del vacío de los budas”.²⁰³ Contempla el mundo desde la altura de la vacuidad universal, percibiéndolo en su vacío. Atento a la realidad del vacío, cuando el bodhisattva atisba la muchedumbre de los seres vivos no ve personas ni seres sino simples skandhas.²⁰⁴ Con el “ojo de la sabiduría”, que tiene al nirvana como objeto, se detiene en la consideración de los skandhas y los aprecia en su vacuidad. En lugar de skandhas con sustancia última, sólo ve una constante aparición y desaparición de simples dharmas, de meros fenómenos y eventos impersonales carentes de identidad sustancial. En los seres ve skandhas; y en los skandhas, dharmas. Al contemplar los dharmas, a su vez, el bodhisattva los ve también “vacíos” (*sunya*).²⁰⁵

Como explica Conze, el adjetivo *sunya* significa etimológicamente “hinchado, inflado”. Posee también la connotación de que algo que parece mucho no es en realidad nada, que desde fuera parece contener mucho cuando en verdad no hay nada detrás. De ahí deriva su significado espiritual, ligado en su extremo a la idea de una negación completa y una liberación total del mundo en todos sus aspectos y en toda su amplitud. Y a partir esa idea el término adopta su sentido técnico o filosófico de ausencia de cualquier clase de identidad esencial. De este adjetivo es de donde procede la noción de *sunyata*, “el vacío” o “la vacuidad”.²⁰⁶

¹⁹⁹ “La percepción de dharmas ... como no-percepción ha sido ella enseñada por el Tathagata” (PP 68).

²⁰⁰ “... Sin un sí-mismo son todos los dharmas” (PP 58). “... Ni siquiera el menor dharma se encuentra o alcanza allí. Por eso se llama la suprema, correcta y perfecta iluminación, ... completamente conocida como la totalidad de todos los dharmas sanos. Los ‘dharmas sanos’, ... sin embargo, como no-dharmas han sido enseñados por el Tathagata” (PP 61-62).

²⁰¹ “¿Y cómo (se) ilumina? De manera que no se revela” (PP 68).

²⁰² “Como estrellas, un defecto de visión, como una lámpara, ... un relámpago o (una) nube, así se debería ver lo que es condicionado” (PP 69).

²⁰³ PP 83.

²⁰⁴ “... El ... bodhisattva ... miró desde lo alto, no contempló mas que cinco cargas y vio que en su propio ser estaban vacías” (PP 82).

²⁰⁵ Cfr. PP 84-85.

²⁰⁶ Cfr. Conze en PP 85.

Según las PP, todos los dharmas están vacíos en dos sentidos. Están vacíos en el sentido de que en ellos no se puede encontrar ningún “yo”, nada que posean ni nada que les pertenezca. Están también vacíos en el sentido de que cada uno depende tanto de los demás que no es nada en sí ni por sí mismo sin ellos. En sentido último, ciertamente, los dharmas no existen como entes separados. Los dharmas son el Vacío y su ser propio es la vacuidad. Estas dos caras de la vacuidad, es decir, la ausencia de un “yo” o identidad personal (*atman*) y la ausencia de un “ser-propio” (*svabhava*) o identidad sustancial, han sido objeto de meditación a lo largo de toda la historia del budismo. El hinayana (en las escuelas theravada y sarvastivada) enfatiza la primera y el mahayana enfatiza la segunda. En cualquier caso, una vez que ha visto que los skandhas y que los dharmas están vacíos, el bodhisattva se familiariza con la vacuidad misma.

Lo primero que hace es profundizar en la relación entre el vacío y los skandhas. Los cinco skandhas no son aquí solamente los constituyentes de la personalidad humana, sino que se extienden a todos los elementos del mundo condicionado en general. Son lo mismo que “eventos condicionados”. Por tanto, lo que se está postulando es la equivalencia última entre los fenómenos, el mundo condicionado y el samsara, por un lado, y el vacío, lo incondicionado y el nirvana, por otro. Para ello se emplean en las PP tres formulaciones: la existencia de una identidad recíproca, completa y absoluta entre ambos planos (el de la “forma” (*rupa*) y el del vacío (*sunyata*)); la ausencia de ninguna clase de diferencia intrínseca entre ellos, tanto en contenido como en extensión; y la total coincidencia de sus conceptos abstractos, así como de los eventos concretos a los que se aplican.²⁰⁷ Por eso, el vacío que se vislumbra aquí nada tiene que ver con la absoluta exclusión o eliminación de la realidad condicionada, sino que, muy al contrario, consiste en una total inclusión e identidad con ella. La vacuidad está llena de lo condicionado. Exactamente porque es plenitud, se llama el “vacío pleno”.²⁰⁸

En un segundo momento, el bodhisattva ahonda en la relación entre la vacuidad y los dharmas, por los cuales se entiende aquí a todos los acontecimientos considerados como hechos últimos o incondicionados del universo. Comprende que el único rasgo que comparten todos estos dharmas es su vacío, que el vacío es la característica esencial y exclusiva de los dharmas. Así, “estar marcado con el vacío” (*sunyata-laksana*) significa estar vacío de toda marca diferenciadora.²⁰⁹ Los dharmas, por tanto, están desprovistos de todo aquello que pudiera dotarlos de una existencia separada de los demás dharmas, o sea, su única característica fundamental es que no poseen existencia separada. Más aún, su “marca” no es sólo que están vacíos (*sunya*), sino que son el vacío (*sunyata*) mismo.²¹⁰ Esto va directamente en contra de la concepción abhidharma de que existen tres marcas elementales que afectan de manera indefectible a todos los dharmas: la impermanencia, el sufrimiento y la ausencia de yo. De hecho, en la sabiduría perfecta se trasciende completamente la oposición entre mundo de impermanencias y nirvana permanente, entre mundo impuro del sufrimiento y absoluto inmaculado, y entre ausencia de ego personal y ausencia de ser-propio.²¹¹

²⁰⁷ “La forma es el vacío y el mismo vacío es la forma (*rupam sunyata sunyataiva rupam*); el vacío no difiere de la forma, la forma no difiere del vacío (*rupam na prithak sunyata sunyataya na prithag rupam*); todo lo que es forma, eso es el vacío, (y) todo lo que es el vacío, eso es la forma (*yad rupam sa sunyata ya sunyata tad rupam*); lo mismo es verdad de los sentimientos, las percepciones, los impulsos y la conciencia (*evam eva vedana-samjña-samskara-vijñanam*)” (PP 86).

²⁰⁸ Cfr. PP 91.

²⁰⁹ “... Todos los dharmas están marcados con el vacío (*sarva-dharmah sunyata-laksana*)” (PP 91).

²¹⁰ Cfr. PP 93.

²¹¹ Cfr. PP 93-94.

El tercer paso de la carrera del bodhisattva, finalmente, consiste en considerar el “vacío pleno” como tal. El vacío pleno es omnicompreensivo. Como los dharmas no son más que vacío, allí donde está el vacío no hay ningunos dharmas separados. Así, lo único que se excluye de él es todo aquello que obstaculiza la verdadera visión de la interpenetración del Todo. Es la superación de las separaciones en general, la eliminación del abismo entre ignorancia e iluminación, mortalidad y budeidad, las cuatro nobles verdades que afectan al samsara y la liberación del nirvana.²¹² El sumatorio de toda esta serie de negaciones no se despeja, paradójicamente, con la pura nulidad de la nada, sino que es él mismo lo que despeja o abre el camino hacia la realidad última. Son negaciones que hacen de palanca de la trascendencia perfecta que viaja hacia el vacío completo o pleno, el que abarca a todo lo que existe.²¹³ De este modo, la vacuidad que contiene la desbordante multiplicidad del mundo es el Uno, que en cuanto tal está también vacío de todo lo que convencionalmente se entiende por dharma condicionado o incondicionado. En la unidad del vacío desaparecen los skandhas, los objetos de la sensación, los “eslabones” de la cadena de la causación, las cuatro nobles verdades y hasta la gnosis y la iluminación.²¹⁴

Llegado a este punto, el bodhisattva no confía en nada que no sea la vacuidad desvelada mediante la sabiduría trascendente, que le transporta al nirvana o al ámbito del vacío pleno.²¹⁵ Los objetos externos e internos dejan de ser impedimentos para la experiencia del libre fluir de la vacuidad, porque cesan los “pensamientos” acerca ellos para que el “Pensamiento” mismo dé paso y se encuentre a sí mismo en la luz del vacío, sin referencia a nada óntico en particular y sin “encubrimientos mentales”.²¹⁶ El nirvana se aprecia por fin como lo que es completamente “inobstruido y libre” y, como tal, el estadio final del proceso de desobstrucción y despejamiento mediante el cual se desvela el vacío pleno.²¹⁷ Aquello a donde ha “ido, ido, ido más allá, ido completamente más allá” la sabiduría perfecta no es sino el nirvana del vacío pleno. En la otra orilla de la trascendencia, el despertar, la iluminación, la sabiduría perfecta, el nirvana y la vacuidad se manifiestan en su unidad esencial.²¹⁸

7.2.2.2. En la “Mula-madhyamika-karika” de Nagarjuna

Por su parte, la escuela madhyamika fundada por Nagarjuna niega el sentido último del concepto de esencia en general porque afirma que todo lo que existe aparece dependientemente y está por ello vacío de esencia inherente, centrándose así en la interrelación de cooriginación interdependiente y vacuidad.²¹⁹ Como todo está vacío, no es posible afirmar nada desde el punto de vista último. Que todo es vacío significa

²¹² “... En el vacío ... no hay ignorancia, ni extinción de la ignorancia (*sunyatayam ... na avidya na avidya-ksayo*). ... No hay decadencia y muerte, ni extinción de la decadencia y la muerte (*na jaramaranam na jara-marana-ksayo*). No hay sufrimiento, ni originación, ni cesación ni camino (*na dukkha-samudaya-nirodha-marga*). No hay cognición, ni logro ni no-logro (*na jñanam na praptir na-apraptih*)” (PP 97).

²¹³ “En un único vacío ... (se) contienen todas las diez mil cosas” (PP 105).

²¹⁴ Cfr. PP 99-100.

²¹⁵ “... Y al final alcanza (o se sostiene en) el nirvana (*nishtha-nirvana-praptah*)” (PP 102).

²¹⁶ Cfr. PP 106.

²¹⁷ Cfr. PP 107-108.

²¹⁸ Cfr. PP 119.

²¹⁹ “Todo lo que aparece dependientemente es / ... sin distinción (y) sin identidad” (MMK 2).

entonces que todo es convencional, condicionado y dependiente, incluidos el aparecer dependiente (*pratitya-samutpada*) y el vacío (*sunyata*) mismos. Lo aparecido dependientemente posee una existencia convencional, pero no existe últimamente. A nivel último, el aparecer dependiente equivale a la vacuidad y la vacuidad equivale al aparecer dependiente. Hay una ecuación de fondo entre el mundo fenoménico y el vacío o entre el *samsara* y el *nirvana*.²²⁰ La falta fundamental de identidad intrínseca implica una imposibilidad de existencia última, pero no se identifica directamente con la absoluta aniquilación, pues la realidad empírica no viene negada por la afirmación de su vacuidad.²²¹ Sólo significa que lo fenoménico carece de una esencia identificable que persista en el tiempo. La existencia inherente es completamente falsa porque la naturaleza última es el vacío, de modo que su verdadero estatus es de carácter convencional.

En la MMK, “vacío” significa siempre “vacío de esencia y/o de existencia inherente”.²²² Así, al examinar las condiciones del aparecer dependiente, Nagarjuna apunta que esas condiciones han de estar vacías de existencia inherente si quieren ser verdaderas condiciones del aparecer. La relación de las condiciones con lo condicionado exige que las condiciones carezcan de existencia inherente y de poderes causales intrínsecos, es decir, que sean vacías, habida cuenta de que, de no ser así, lo condicionado habría de existir también inherentemente y ya no se daría ningún aparecer dependiente. Justo porque hay fenómenos que aparecen, no sólo las condiciones de aparición sino también los fenómenos mismos aparecientes han de ser vacíos, porque, si no, o ya existirían desde siempre o no aparecerían nunca. La cooriginación dependiente es, pues, una relación condicional en la que ninguna esencia está presente.²²³ La dependencia o existencia dependiente no significa que cuando una esencia existe entonces existe otra esencia separada de ella, sino que, al revés, justo porque ni una cosa ni otra existen como esencias, justo porque los dos *relata* de los fenómenos relacionados están vacíos, entonces cuando la una existe también existe la otra. El vacío del efecto, además, se sigue del vacío de las condiciones y del vacío de la relación misma entre las condiciones y el efecto.

Así, la posición reificacionista de que los fenómenos poseen una naturaleza determinada y de que esa naturaleza proviene de unas causas basadas en poderes esenciales, por lo cual no pueden proceder de un proceso sin esencia con unas condiciones sin esencia, está mal fundada. Presupone erróneamente que la falta de existencia inherente de los fenómenos implica su total inexistencia o que entran en la existencia desde ninguna parte. Los fenómenos no provienen de la absoluta nihilidad, sino del vacío entendido como ausencia de existencia inherente. Efectos vacíos dependen de condiciones vacías, pues unos y otros carecen de existencia inherente vistos desde la perspectiva última. Por tanto, la doctrina de la originación dependiente a partir de condiciones exige la vacuidad de la causación. Contra el reificacionismo, para el cual la causación es no-vacía o inherentemente existente, y el nihilismo, que sostiene que no hay posibilidad ninguna de explicar los fenómenos acudiendo a condiciones y que no existe en absoluto la originación dependiente, afirmar el vacío de la causación es aceptar la utilidad del discurso causal resistiéndose a la vez a fundamentarlo en unos poderes causales que no soportan el análisis. Sólo la originación dependiente explica la

²²⁰ Cfr. MMK 100-101.

²²¹ Cfr. MMK 101-102.

²²² Cfr. MMK 105.

²²³ Cfr. MMK 110-111.

coherencia del universo y su reducción al vacío es el hecho de que no hay en ello nada más que explicar. Este ataque contra las visiones reificacionista y nihilista de la causalidad es el primer movimiento que efectúa Nagarjuna en su esfuerzo por “desmistificar la vacuidad”.²²⁴

Un segundo paso es la demostración del vacío del movimiento. El movimiento no es un ente ni una propiedad independientemente existente de entes móviles ni tampoco una parte de su naturaleza. Hay en verdad movimiento y cambio, pues, de no haberlos, no habría aparición (dependiente o independiente), ni impermanencia, ni tiempo. Pero lo que no es lícito es reificarlos. Con la reificación del movimiento y el cambio, la impermanencia sería permanente y el aparecer no aparecería. En consecuencia, las propiedades que según el budismo caracterizan todas las cosas, aparición dependiente e impermanencia, no pueden existir inherentemente en sí mismas y han de ser vacías.²²⁵ Pero el vacío de la aparición dependiente y de la impermanencia no equivale a su completa inexistencia. No hay un mundo ilusorio de cambios y movimientos detrás del cual yacería una realidad última estática. Los apareceres impermanentes realmente transforman un mundo único que no tiene existencia inherente, sino convencional y dependiente, sin necesidad de una realidad última separada que exista de por sí.²²⁶

El tercer escalón que recorre Nagarjuna es el de la vacuidad de la percepción. Ni la percepción, ni el sujeto preceptor ni el objeto percibido poseen existencia inherente. Si las facultades perceptivas existieran de esa manera, la percepción sería su esencia. Pero entonces su actividad no requeriría de condiciones específicas para su activación ni de objetos externos que percibir. La percepción ocurriría por la pura existencia de las facultades perceptivas, lo que no es el caso. Sin necesidad de objetos perceptibles, la percepción sólo se tendría a sí misma para percibirse. Si la percepción percibe otras cosas, no puede hacerlo en virtud de poseer la perceptibilidad como una propiedad inherente. No es que la percepción sea imposible, sino que sólo se puede explicar por referencia a lo que está fuera de las facultades perceptivas. La percepción es fundamentalmente relacional, y no un fenómeno con identidad intrínseca. No es necesario postular la facultad perceptiva como un ente independiente que planea sobre las cadenas de fenómenos interdependientes que contribuyen a la percepción. La percepción y el sujeto preceptor no son entes sustanciales o independientes sino fenómenos dependientes o relacionales. Todas las facultades de la sensibilidad interna y externa están vacías de existencia independiente e intrínseca, pero todas ellas existen convencionalmente. No es verdad que no haya percepción ni facultades perceptivas ni objetos perceptibles, sino que ninguno de éstos se puede analizar como entidades autónomas, porque son fenómenos cuya existencia y caracterización dependen de los demás a ellos relacionados.²²⁷ De manera similar, los “agregados” o “cargas” (skandhas) de la personalidad humana también están vacíos de existencia inherente.²²⁸

En general, una vez que se ha demostrado la vacuidad de un fenómeno o grupo de fenómenos, toda réplica, según Nagarjuna, cae en petición de principio. La demostración de que algo está vacío de existencia inherente implica de por sí la demostración a la vez de que aparece dependientemente y de que es convencionalmente

²²⁴ Cfr. Garfield en MMK 122.

²²⁵ Cfr. MMK 126.

²²⁶ Cfr. MMK 133-134.

²²⁷ Cfr. MMK 140-141.

²²⁸ Cfr. MMK 143.

real. La presunción de que posee existencia inherente exige asumir que el fenómeno en cuestión es completamente independiente e incausado, que es justo lo que se tenía que demostrar, o que depende de otro fenómeno con existencia inherente, con lo que se tiene que demostrar la existencia inherente del segundo fenómeno y de la relación de dependencia entre ambos en un regreso al infinito.²²⁹ Pero el punto no está tanto en que la vacuidad caracteriza sin más a todos los fenómenos, sino más bien en que la existencia inherente es una noción incoherente y que la vacuidad es el único análisis posible de la existencia.

Así se aprecia en los siguientes análisis de la MMK, que focalizan la vacuidad de “los elementos” (de la relación vacía entre los particulares y sus propiedades) y del “deseo y el que desea” (como muestra de la relación vacía entre el hombre y sus características psicológicas), que sirven de tránsito para pasar al examen exhaustivo de la naturaleza vacía de “lo condicionado” (del mundo vacuo de las cosas condicionadas en general). En general, los fenómenos son vacíos porque aparecen dependientemente, pero no por ello tiene el aparecer dependiente mismo que existir inherentemente ni que, junto con la estasis y la cesación, no existir en absoluto.²³⁰ La impermanencia significa que todos los fenómenos llegan a ser, se mantienen siendo y dejan de ser dependiendo siempre de unas condiciones. Pero el aparecer dependiente mismo no puede ser producido por las condiciones, porque entonces él también tendría las tres propiedades de aparición, estasis y cesación. Es decir, el aparecer dependiente sería impermanente, con lo que las cosas a veces no aparecerían dependientemente. Eso entraría en contradicción con la tesis de la aparición dependiente de todos los fenómenos, afectando al corazón mismo de la doctrina budista de la impermanencia. Conduciría asimismo a un círculo vicioso, porque, si el aparecer aparece, debe haber ya un aparecer en virtud del cual aparece. Pero tampoco puede el aparecer dependiente dejar de ser producido en algún sentido por condiciones, porque entonces no dependería absolutamente de nada para existir. Eso contradiría la tesis de que todo aparece dependientemente, de tal modo que el aparecer dependiente mismo se volvería en contraejemplo de la tesis.²³¹

Las tres características del aparecer dependiente (la aparición, la estasis y la cesación) no pueden ni caracterizar ni dejar de caracterizar al fenómeno mismo del aparecer dependiente. Si lo caracterizaran, tendrían que estar presentes en él juntas o separadas. Si separadas, entonces unas partes del aparecer dependiente tendrían una de las tres y otras tendrían una u otra de las otras dos, habiendo partes aparecientes, partes permanentes y partes cesantes. Eso está en contradicción con la tesis de que son “todos” los fenómenos los que aparecen, permanecen y cesan. Si, por su lado, las tres propiedades o características del aparecer dependiente se presentan juntas o simultáneas, su simultaneidad se hace imposible, porque, siendo contradictorias entre sí, no pueden estar al mismo tiempo y en el mismo sentido en el aparecer dependiente ni pueden fenómenos idénticos estar simultánea y unívocamente apareciendo, permaneciendo y cesando. Ni separadas ni juntas pueden caracterizar, pues, las propiedades al aparecer dependiente. Tampoco puede éste poseer otras características distintas de las que tienen

²²⁹ “Cuando se efectúa un análisis mediante la vacuidad, / si alguien hubiera de ofrecer una réplica, / esa réplica fracasará, pues presupondrá / exactamente lo que se ha de probar. // Cuando se efectúa una explicación mediante la vacuidad, / cualquiera que quisiera encontrar defecto en ella / no encontrará defecto, pues la crítica presupondrá / exactamente lo que se ha de probar” (MMK 13).

²³⁰ Cfr. MMK 159.

²³¹ “Si el aparecer fuera producido, / entonces tendría también las tres características (de aparición, estasis y cesación). / Si el aparecer no fuera producido, / ¿cómo podrían existir las características de lo producido?” (MMK 18).

los fenómenos por aparecer dependientemente, porque no se sabría responder, salvo cayendo en el regreso, cuáles son las características de esas características diferentes ni si todas ellas aparecen, permanecen y cesan. Pero tampoco puede ser cierto que el aparecer, permanecer y perecer dependientes no tengan características o propiedades en absoluto, porque entonces no serían fenómenos en ningún sentido. En definitiva, el aparecer dependiente no es candidato para convertirse en la esencia de las cosas, porque la esencia resulta carecer justamente de las tres características universalizadas aquí. Sencillamente, está vacío de esencia inherente.²³²

Además, el aparecer dependiente no depende de otro fenómeno, de un aparecer dependiente más “básico”. En efecto, si ese aparecer básico aparece con una dependencia respecto a otro fenómeno originado dependientemente (el aparecer “inicial”) y éste se explica como dependiendo de aquél, la “base” se hace depender de aquello que ella explica, cayendo así en círculo vicioso. Y si los fenómenos de los que depende la base son diferentes de los que ella explica y esos fenómenos dependen de otra base, se cae entonces en el regreso. Si se postula, por contra, que el aparecer básico él mismo no aparece, su postulación deja de ser necesaria, pues ya no es cierto que todo fenómeno, incluido el aparecer dependiente, se explique por otro fenómeno ontológicamente más fundamental o básico.²³³

La analogía de la lámpara, que se ilumina tanto a sí misma como a los demás, utilizada por escuelas budista críticas de la posición madhyamika, no tiene validez como demostración de que el aparecer dependiente pueda hacerse surgir a sí mismo y a los demás, de modo tal que los demás fenómenos fueran dependientes del aparecer dependiente pero el aparecer dependiente mismo fuera independiente y no-vacío. Es la salida esencialista reflejada en estos versos: “Justo como una lámpara / se ilumina a sí misma y a los demás, / así se hace surgir el aparecer a sí mismo / y a las demás cosas aparecidas”.²³⁴ Según Nagarjuna, la relación entre la lámpara y lo que ella ilumina no soporta la comparación con la noción de una base con existencia inherente de la que puedan depender cosas que no existen inherentemente. De ahí que responda a la crítica con los siguientes versos: “En la lámpara y su lugar, / no hay oscuridad. / Entonces, ¿qué ilumina la lámpara? / Pues la iluminación es el clarearse de la oscuridad”.²³⁵ Como la lámpara, más que iluminarse a sí misma y a los objetos, lo que hace es iluminar la oscuridad, el aparecer dependiente, más que originarse a sí mismo y a los fenómenos, aparece como la pura vacuidad dependiente de los fenómenos. Hay en verdad una disanalogía entre la relación de la lámpara y lo que ilumina y la relación del aparecer dependiente y lo que depende de él. Si lo que se pretende es hacer que el aparecer dependiente no aparezca dependientemente mientras que los fenómenos sí, la analogía de la lámpara debería señalar esa diferencia de estatus entre dependencia e independencia, entre ser independiente o dependiente, con la diferencia entre estar o no estar iluminado. Pero, en el caso de la lámpara concreta, no hay nada que no esté iluminado, sino que lo están la lámpara y todo lo que cae bajo su radio.

En la tradición budista, la oscuridad es en general un fenómeno positivo. No obstante, Nagarjuna hace ver que, si se adopta una posición reificacionista, la oscuridad se reifica con igual facilidad que la luz. Incluso si no se quiere reificar la oscuridad,

²³² Cfr. MMK 163.

²³³ Cfr. MMK 164.

²³⁴ MMK 19.

²³⁵ Íd.

considerándola como mera ausencia de luz, se estará compelido a reificarla, porque entonces la luz existe inherentemente y allí donde no está presente está esencialmente no-presente, de modo que la ausencia esencial de la luz equivale a una oscuridad esencial.²³⁶ Así, el ejemplo de la lámpara no vale para el caso de un ente dotado de poder inherente que da lugar a una serie de efectos que dependan de él. La función de la lámpara es clarear la oscuridad o generar la iluminación, que son lo mismo. Si la lámpara ilumina objetos por la luz que los alcanza, debería aclarar la oscuridad por medio de una luz suya que alcanzara la oscuridad. Pero eso supondría que la luz y la oscuridad estarían presentes en el mismo lugar, lo cual es contradictorio.²³⁷ Si, por el contrario, no es necesario que la luz de la lámpara tenga que alcanzar a la oscuridad a fin de despejarla, siendo la oscuridad potencial del mundo siempre mayor que la capacidad iluminadora de una sola lámpara, con esa lámpara se podría despejar toda la oscuridad del mundo.²³⁸ Para mantener que la lámpara se ilumina a sí misma y a los demás por su esencia luminosa real, habría que conceder también que, dado que la esencia de la oscuridad es ocultar las cosas y que las cosas con tales esencias se afectan a sí mismas y a las demás, la oscuridad ha de ocultarse a sí misma, con lo que ella no podría esclarecerse ni las cosas podrían ser vistas.²³⁹ Justo en la misma forma en que la visibilidad de las cosas en el entorno de la lámpara depende de una serie de condiciones, la visibilidad de la lámpara también es dependiente. De este modo, ya no se da una analogía válida con el caso de una diferencia de estatus entre el aparecer dependiente y lo dependientemente aparecido.

El aparecer dependiente es vacío, como son vacíos los fenómenos que aparecen dependientemente. La suposición de que los entes aparecidos aparecen a partir de un proceso de aparición dependiente que aparece independientemente es errónea, porque los fenómenos surgen de otros fenómenos, y no del aparecer dependiente mismo, y porque, si el proceso de aparición precediera a la existencia de lo aparecido, no podría ser la condición de lo aparecido, dado que, si lo fuera, lo aparecido ya existiría.²⁴⁰ Todos los fenómenos son aparecidos, pero aparecen como vacíos y dependientes. Llegar a ser es aparecer y todo aparecer es un aparecer dependiente y vacío. Además, ninguna de las cualidades del aparecer dependiente (aparición, permanencia y desaparición) se puede entender como ontológicamente independiente y no-vacía, como fundada en sí misma. No son ningunos entes con esencias, sino fenómenos relacionales vacíos que carecen de existencia inherente. No hay nada que posea una existencia inherente en el mundo fenoménico condicionado.

Una vez demostrada la vacuidad de las condiciones y de sus relaciones con los efectos condicionados, de la impermanencia y el cambio, de los elementos y los agregados o cargas y de las características y lo caracterizado, Nagarjuna, al examinar la totalidad determinada por todas esas categorías de análisis, es decir, el aparecer dependiente mismo con todo el mundo fenoménico dependientemente aparecido, muestra que están ellos mismos en su conjunto vacíos de existencia inherente. Pero cuando se afirma que algo es vacío o que aparece dependientemente, lo que se dice no

²³⁶ Cfr. MMK 165-166.

²³⁷ “Si la lámpara que aparece / no alcanza la oscuridad, / ¿cómo podría esa lámpara que aparece / haber clareado la oscuridad?” (MMK 19).

²³⁸ “Si la iluminación de la oscuridad ocurre / sin que la lámpara alcance la oscuridad, / toda la oscuridad del mundo / debería iluminarse” (id.).

²³⁹ “Si, cuando está iluminada, / la lámpara se ilumina a sí misma y a los demás, / la oscuridad debería, sin duda, / ocultarse a sí misma y a los demás” (MMK 19).

²⁴⁰ Cfr. MMK 168.

es que su estatus sea menor que el de otras cosas que sí tienen esencia o existencia inherente, ni que dependen de otra cosa independiente más fundamental, ni que las cosas tienen como esencia al vacío o la dependencia, como tampoco que sean inexistentes el vacío, el aparecer dependiente o los fenómenos convencionales. Lo que se está diciendo es que la existencia inherente de eso es una ilusión. La única manera en que algo puede existir es de forma condicional y relativa. Al demostrar que tanto los fenómenos como el aparecer dependiente tienen justo ese tipo de existencia, se recobra así la existencia de la realidad fenoménica en el contexto de la vacuidad.²⁴¹

Así pues, el deseo reificacionista de garantizarle a la realidad fenoménica (tanto en su lado objetivo como subjetivo) un mayor estatus ontológico de lo que parece permitir la vacuidad desemboca en una visión que vuelve a la existencia imposible y absurda. La adscripción de una existencia inherente e independiente al mundo de los fenómenos termina por minimizar la importancia de la existencia e independencia inherentes, pues su resultado es una existencia estática, separada y sin sentido.²⁴² La necesidad de una fundamentación sustancial de los fenómenos desaparece una vez que se comprende que no sólo no poseen un estatus ontológico último sino que tampoco necesitan ninguno. Simplemente emergen relacional y dependientemente. Negar la existencia e inexistencia inherente de los fenómenos es afirmar su realidad convencional. Y afirmar la naturaleza convencionalmente real de los fenómenos es entenderlos como últimamente vacíos. Aunque el sujeto y el objeto de la experiencia fenoménica no son idénticos, ambos son últimamente vacíos e interdependientes. De este modo, cuando la existencia se comprende en términos de vacío y los entes se contemplan en su carácter puramente relacional, la identidad y la diferencia en general, y las relativas a la relación sujeto-objeto en particular, sólo pueden poseer un estatus convencional.

El examen nagarjuniano de los “límites inicial y final” (nacimiento y muerte) también revela su vacuidad. Ver los entes particulares como teniendo un comienzo y un término de su existencia determinados y no convencionales, con tiempos distintos en los que existen o no con independencia de las convenciones de su individuación, es verlos como teniendo esencia. Pero los entes están vacíos de ella, por lo que los límites de los objetos son todos convencionales e indeterminados. Una vez que se acepta la visión del mundo desde el punto de vista del vacío, la historia particular de cada ente convencionalmente designado no es más que un estadio arbitrario de un vasto continuo de fenómenos interdependientes. No es que exista un continuo con existencia inherente, sino que la totalidad de la realidad empírica depende de unos componentes vacíos y, por eso, es ella misma vacía.²⁴³ No se pueden identificar momentos intrínsecamente anteriores, simultáneos o posteriores a la existencia de los entes, pues los entes mismos carecen de identidad intrínseca.

Nagarjuna pasa seguidamente a explicar, sin negar su realidad, la vacuidad del sufrimiento, la primera de las cuatro nobles verdades del budismo. La existencia inherente del sufrimiento queda refutada porque, como se demostró de los entes y los fenómenos en general, el sufrimiento no puede surgir de sí mismo, ni de otro, ni de ambos ni tampoco de ninguna causa. Con ello no se niega el sufrimiento que se experimenta en el mundo condicionado, sino sólo que posea una existencia inherente.²⁴⁴

²⁴¹ Cfr. MMK 176-177.

²⁴² Cfr. MMK 180.

²⁴³ Cfr. MMK 199-200.

²⁴⁴ Cfr. MMK 205.

Nagarjuna ha expuesto hasta aquí la vacuidad de los fenómenos y del mundo fenoménico, pero aún no ha abordado la noción misma de vacuidad ni su relación con la realidad óptica convencional. El vacío es la ausencia total de esencia. Es de carácter completamente negativo, por lo que no se puede caracterizar.²⁴⁵ El objetivo de la meditación sobre el vacío es llevar su comprensión a la experiencia perceptiva para ver las cosas como son. Lo que de verdad existe está vacío. Pero lo que de verdad está vacío es percibido erróneamente como existente inherentemente. Cuando lo que de verdad existe se interpreta como estando vacío, entonces aparece como verdaderamente existe. En particular, es el vacío de esencia lo que hace la impermanencia posible. Si las cosas tuvieran esencia, tendrían que ser permanentes. Ahora bien, la vacuidad misma está también vacía de esencia. Es la doctrina de la “vacuidad de la vacuidad”. La vacuidad no es una de las diversas propiedades que las cosas puedan o no tener, ni hay unas cosas vacías y otras no-vacías. La vacuidad es la única forma en que las cosas pueden existir. No es ella misma un ente, ni un fenómeno distinto con el que los demás fenómenos estén relacionados.²⁴⁶ El vacío no es sino la vacuidad de todos los fenómenos. De hecho, la convencionalidad y el vacío de los entes son lo mismo. El análisis en términos de vacío no postula que las cosas existen en virtud de poseer el vacío, sino que están vacías porque no tienen esencia. La vacuidad es una característica de todos los fenómenos, incluida ella misma, y es, como ellos, convencionalmente real.²⁴⁷ Afirmar que las cosas están vacías no es postular unos entes independientes y adscribirles a esos entes la propiedad del vacío. Reificar la vacuidad atribuyéndosela a los fenómenos supone instantáneamente reificar los fenómenos proporcionándoles una naturaleza fija y negar al mismo tiempo su existencia convirtiendo su realidad convencional en irrealidad en comparación con la realidad del vacío. Negarse a reificarla, sin embargo, no es defender su ininteligibilidad, sino afirmar la no inteligibilidad de la idea de existencia inherente. Como los fenómenos no existen de ese modo, la vacuidad misma y la naturaleza vacía de los fenómenos son inteligibles.

En su examen de la naturaleza fundamental de las cosas y de la relación entre vacío y existencia, Nagarjuna se detiene en la noción de esencia, rechazando su coherencia y la de sus ramificaciones en los conceptos de existencia inherente, de ente y de no-ente. La esencia es por definición independiente, de modo que no puede aparecer dependientemente. Como todos los entes aparecen de manera dependiente, ningún ente puede tener esencia y todos han de estar vacíos de esencia independiente. El camino intermedio del vacío ni afirma que las cosas existen sin más ni que no existen en absoluto. El análisis a través del vacío, que descarta la existencia inherente de los fenómenos, no nos deja con ningún fenómeno inherentemente no existente, sino con multitud de fenómenos convencionalmente existentes y no existentes.²⁴⁸

No habiendo entes, no puede haber tampoco una atadura inherente a los entes ni a la esencia de los entes, ni un sujeto inherente que se ate a objetos inherentes ni a la existencia cíclica en general. Así pues, el examen de la trasmigración en el samsara y de los entes que en él trasmigran sólo se sostiene desde la comprensión de la vacuidad. Si se supone que existir y trasmigrar es hacerlo como un ente perdurable, no hay forma de

²⁴⁵ Cfr. MMK 207.

²⁴⁶ “Si hubiera siquiera una pizca no vacía, / el vacío mismo no sería sino una pizca. / Pero ni la más mínima pizca es no vacía. / ¿Cómo podría ser un ente la vacuidad?” (MMK 36).

²⁴⁷ Cfr. MMK 211-212.

²⁴⁸ Cfr. MMK 222-223.

darle sentido al mundo fenoménico. Y un existente que se ate inherentemente a lo condicionado hace incoherente la realidad de la existencia cíclica. Hay que reconsiderar, por tanto, la condición de los fenómenos de la existencia cíclica condicionada (tanto la del sujeto que los experimenta, atándose a ellos o desatándose, como la de los fenómenos externos experimentados) y la del samsara y el nirvana mismos desde la clave de su vacuidad última. Ni esos fenómenos ni el samsara y el nirvana poseen existencia inherente, siendo últimamente inexistentes y convencionalmente reales. Por su parte, la doctrina moral del *karma*, según la cual las acciones meritorias conducen a la liberación del nirvana y los actos incorrectos aumentan la atadura al samsara y su sufrimiento, sólo se entiende si la relación kármica del agente, las acciones y sus frutos es una relación vacía, una relación de agentes, acciones y frutos que no tienen existencia inherente.²⁴⁹

Por su parte, el tiempo también ha de ser vacío. No se puede concebir el tiempo como un ente que exista con independencia de los fenómenos temporales. El tiempo es más bien una serie de relaciones entre esos fenómenos. Si el tiempo existiera como un ente, o sería estacionario o sería cambiante. Si se dijera que es cambiante, habría que postular un “supertiempos” en el que pudiera ocurrir el cambio. Si se dijera que es estático, el pasado, el presente y el futuro o tendrían que coexistir o no podrían existir. No se debe suponer que el tiempo exista como un ente que dependa de otro ente más fundamental, ya que ningún ente que existe en el tiempo (y todos existen en él) existe inherentemente, por lo que ninguno puede servir de base ontológica para la existencia inherente del tiempo. Sin entes convencionales relacionados temporalmente, ciertamente, no hay tiempo. El único modo de existencia posible del tiempo es el de una forma de relación entre fenómenos empíricos. Fuera de esos fenómenos y de esas relaciones, no hay tiempo (este punto en concreto, por cierto, servirá de idea fundacional de la noción de “tiempo-ser” en Dogen). Pero, como los fenómenos y sus relaciones carecen de existencia inherente, el tiempo ha de carecer de ese tipo de existencia.²⁵⁰

Además, el aparecer dependiente y la perfecta interdependencia de los fenómenos no exigen la dependencia inherente de ningún fenómeno respecto de la combinación de todas sus condiciones. Esa dependencia existe, pero no inherentemente. Un grupo de condiciones no determina su efecto porque las condiciones dependan de un efecto inherente, ni porque el efecto dependa de unas condiciones inherentes, ni porque efectos inherentes dependan de condiciones inherentes, ni porque efectos y condiciones no inherentes dependan inherentemente. Las condiciones determinan el efecto sencillamente porque, cuando esas condiciones se presentan, surge el efecto, lo cual se puede explicar acudiendo a otras regularidades sin tener que presentar un fundamento independiente de la red de esas regularidades. Sólo si las condiciones y los efectos son vacíos, puede haber un aparecer interdependiente de fenómenos. La combinación de condiciones únicamente es explicable si ella está vacía de existencia inherente.²⁵¹ Asimismo, igual que impide la existencia inherente de los fenómenos, el vacío impide también establecer inherentemente la generación y la destrucción de los fenómenos.²⁵² Lo vacío no puede llegar a ser ni destruirse, porque carece de toda base para una

²⁴⁹ Cfr. MMK 231.

²⁵⁰ Cfr. MMK 256-257.

²⁵¹ Cfr. MMK 266.

²⁵² “Cuando no existen entes, / no hay generación y destrucción. / Sin generación y destrucción, no hay entes existentes” (MMK 57).

predicación y porque no contiene nada que se pueda traer o sacar de la existencia; y lo no-vacío tampoco, porque su permanencia e independencia impide que llegue a ser o se destruya.²⁵³

Vemos cómo la ontología nagarjuniana del vacío posee un doble filo: convencional y último. Aun cuando es en virtud del hecho de que los entes convencionales están constantemente apareciendo y desapareciendo por lo que son vacíos, desde el punto de vista último su vacuidad implica que no aparecen, permanecen ni cesan. Así, al mismo fundamento en base al cual se afirma el vacío se le deniega realidad mediante la comprensión del vacío mismo. El vacío de los fenómenos se afirma sobre la base de su impermanencia momentánea, pero esa impermanencia y la existencia de los objetos impermanentes de los que se afirma que están vacíos no están presentes desde el punto de vista último. Eso es algo de lo que no hay extrañarse, ya que, si un fenómeno apareciera desde la mirada última, ese fenómeno sería no-vacío. Justo la ausencia de tal fenómeno no-vacío es lo que confirma la vacuidad del vacío, y no la presencia del mismo, que sería lo que confirmaría la posición realista. El realista se equivoca cuando reifica las entidades relacionadas con lo último, como son la vacuidad, la impermanencia, las cuatro nobles verdades o el mismo Buda. Además, al tratarlas como fenómenos reales que existen intrínsecamente, devalúa lo convencional en un mundo de ilusión. Ni siquiera Buda, que es el máximo candidato para la reificación en el contexto del budismo, puede existir inherentemente ni en virtud de su propia esencia, ni de alguna propiedad de sus agregados o skandhas, ni de nada distinto como pueda ser una naturaleza búdica o un estado nirvánico con existencia inherente. Buda y todo lo que le pertenece han de estar vacíos de existencia inherente. Del Tathagata, de la iluminación y de la vacuidad sólo se puede decir que están vacíos, pero eso sólo se puede decir convencionalmente.

Así se aprecia en este importante tetralema: “ ``Vacío`` no se debería afirmar. / ``No-vacío`` no se debería afirmar. / Ni los dos ni ninguno se deberían afirmar. / Sólo se usan nominalmente”.²⁵⁴ Este tetralema negativo apunta a la relación entre el discurso convencional o verdad relativa y la comprensión de la vacuidad o verdad última. En un sentido, últimamente todo es vacío, pero, en otro, nada se puede decir últimamente de las cosas. A nivel último no hay ningún ente del que se pueda decir que está vacío o no-vacío. Ni se puede decir que los entes no son ni vacíos ni no-vacíos, porque eso contradiría el hecho de que es correcto interpretar convencionalmente los fenómenos como vacíos. El vacío de los fenómenos significa que no hay últimamente ningunos fenómenos, sean vacíos o sean no-vacíos. Las cosas vacías existen convencionalmente, pero nada se puede decir sobre su estatus último. Para quien, como Nagarjuna, adopta la vacuidad como punto de partida, incluso la afirmación de que todo está vacío es absurda, porque el significado real de la vacuidad consiste en no afirmar nada en sentido último. Que el vacío es la naturaleza fundamental de los entes y del mundo no significa sino que los entes y el mundo carecen de naturaleza fundamental.²⁵⁵

Las “ilusiones fundamentales” (deseo, odio y confusión) y los “errores cognitivos básicos” (permanencia del yo, felicidad en el samsara, pureza del cuerpo y esencia

²⁵³ “No es sostenible que lo vacío / se genere o se destruya. / No es sostenible que lo no-vacío / se genere o se destruya” (MMK 57).

²⁵⁴ MMK 61.

²⁵⁵ “Cualquiera que sea la esencia del Tathagata, / ésa es la esencia del mundo. / El Tathagata no tiene esencia. / El mundo es sin esencia” (MMK 62).

separada) que según el budismo componen los lazos de la atadura a la existencia cíclica, como la atadura y el samsara mismos, están todos vacíos de existencia inherente. En efecto, si se declara que unas y otros son propiedades inherentes que pueden servir de fundamento de la existencia inherente del samsara y de sus fenómenos, entonces el nirvana se vuelve imposible, pues el nirvana no es sino el resultado de su eliminación. Y si se niega que existan, entonces no puede haber samsara y todo sería nirvana, además de que la distinción entre samsara y nirvana sería totalmente ilusoria.²⁵⁶ Las ilusiones y los errores son vacíos, pues no sólo aparecen dependientemente, sino que dependen de entes y características que se han demostrado ser vacíos. Más aún, son ilusiones y errores del yo, que tampoco existe inherentemente, de modo que, siendo atributos de un fenómeno vacío, no pueden ser no-vacíos. Y están causados por el contacto sensorial, la percepción y la cognición, que son también fenómenos vacíos. En consecuencia, desde la perspectiva última no existen ni el error ni el que yerra. Como los errores tienen su raíz en la adherencia y la existencia inherente de ésta ha de depender de un sujeto inherentemente existente de la misma (lo cual no existe), los errores no pueden existir inherentemente.²⁵⁷ Sólo hay, además, dos posibilidades fácticas: el error o ha aparecido o no ha aparecido. Si lo ha hecho, entonces depende de algo y no puede existir inherentemente. Si no lo ha hecho, entonces no existe en absoluto. Luego, si existe, tiene que ser vacío. Sin embargo, del hecho de que no haya un yo permanente ni felicidad en el samsara ni un cuerpo puro no hay por qué concluir que existan inherentemente un yo impermanente, el sufrimiento samsárico o un cuerpo impuro. Los objetos de la comprensión convencional correcta no existen de manera más inherente que los de la incorrecta. La verdad no se funda por referencia a entes sustanciales reales e independientes. Al abandonar el error, desaparece la ignorancia de la naturaleza verdadera de las cosas, pero eso no se debe a que se aprehendan cosas y naturalezas verdaderas en sentido esencial. Lo único que se aprehende es que no hay cosas en sí mismas y que las que se experimentan no tienen ninguna naturaleza última que comprender.

Por todo ello, las “cuatro nobles verdades” del budismo (existencia del sufrimiento en la vida cíclica, existencia de una causa del sufrimiento, posibilidad de la cesación del sufrimiento y posibilidad de un camino para la cesación del sufrimiento) y sus “tres tesoros” o refugios (Buda, el Dharma y la *Sangha* o comunidad budista) han de ser reelaborados desde la perspectiva del vacío y de su relación con la verdad convencional, sabiendo que el vacío, la originación dependiente y la verdad convencional son correlativos. En concreto, el objetivo de la filosofía madhyamika, que consiste (como en el budismo en general) en la liberación del sufrimiento, sólo se puede alcanzar con la comprensión de la naturaleza última de la realidad, que es el vacío, y de la naturaleza última del vacío, que es también el vacío.²⁵⁸ Así, la comprensión de la vacuidad posee una dimensión soteriológica. Ahora bien, comprender la naturaleza última de la realidad depende de comprender la verdad convencional, pues consiste precisamente en entender que la naturaleza convencional de la realidad es meramente convencional. La verdad última del vacío no es algo absoluto que se alza por detrás de la realidad convencional. Para Nagarjuna, es un error peligroso absolutizar el vacío. La visión madhyamika del vacío, mal interpretada a menudo como una negación completa de los fenómenos, es en

²⁵⁶ Cfr. MMK 284-285.

²⁵⁷ “Si no hay adherencia / ni errónea ni de otro tipo, / ¿quién vendrá a estar en el error? / ¿Quién no tendrá ningún error?” (MMK 65).

²⁵⁸ “Para quien es claro el vacío, / todo se vuelve claro. / Para quien no es claro el vacío, / nada se vuelve claro” (MMK 69).

realidad aquella interpretación del vacío de los fenómenos que afirma que el hecho de que un fenómeno sea vacío no significa que sea inexistente. La doctrina de que todo está vacío no significa que todo es irreal, sino que todo aparece y desaparece en un proceso de cooriginación dependiente.²⁵⁹ El exceso del reificacionismo se plasma, así pues, en una reificación del mundo fenoménico y un nihilismo respecto al vacío; y el exceso del nihilismo cristaliza en una anulación del mundo fenoménico y una reificación del vacío. El camino intermedio no debe reificar ninguno de los dos y debe considerar a ambos como vacíos. Los dos excesos presuponen que existir ha de ser poseer esencia inherente y su desavenencia radica en si la existencia inherente ha de aplicarse al mundo fenoménico convencional o al vacío último. En contra de ambos, el camino intermedio propone que existir significa existir convencionalmente y que ésta es la forma en que existen tanto lo fenoménico como lo último. Esta íntima relación entre vacuidad, originación dependiente y convención es justo en sí misma el camino intermedio.²⁶⁰

La vacuidad de la vacuidad se basa en el hecho de que lo que aparece dependientemente es el vacío y viceversa. Vacuidad y mundo fenoménico no son dos realidades diferentes sino dos maneras de designar lo mismo. Y ambas maneras son designaciones dependientes o convencionales. Además, la relación entre el mundo convencional del aparecer dependiente y la vacuidad misma es también en sí una relación vacía. No existe nada que carezca de las propiedades coextensivas de vacuidad, originación dependiente e identidad convencional. De este modo, los fenómenos como el aparecer, el cesar, el sufrir, el cambiar o el iluminarse son posibles en virtud de la identidad entre originación dependiente y vacuidad y de la equivalencia entre independencia ontológica y realidad intrínseca. Para quien reifica el vacío (que es la tentación más propia del budismo, ya que la doctrina de la impermanencia impide de partida reificar lo fenoménico, pues consiste precisamente en la negación de esa posibilidad), existencia y vacuidad son opuestos. Pero la identidad de vacuidad y existencia convencional hace ver que es el reificacionista quien niega la existencia de los fenómenos anteriores al negar su vacuidad. Por contra, el análisis madhyamika en términos de vacuidad, que incluye la comprensión del vacío de la vacuidad, vuelve comprensibles al mundo fenoménico y a la propia vacuidad como algo que aparece dependientemente, posee realidad empírica y existe nominalmente, esto es, como algo que es real pero que carece de esencia intrínseca. La verdad del vacío de la vacuidad no contradice la verdad convencional del sentido común sino que, al contrario, le da sentido. Lo que sí la contradice es afirmar la no vacuidad de los fenómenos y sus interrelaciones. Para el sentido común (dentro del budismo), el mundo es una red de fenómenos que aparecen dependientemente, por lo que sólo tiene sentido si se afirma que el mundo es vacío.²⁶¹

Si el mundo no se considera vacío, la impermanencia y la originación dependiente pierden su sentido.²⁶² El vacío no puede ser distinto de la realidad convencional del mundo fenoménico, porque ser vacío significa ser convencional y dependiente, y no ser una esencia paralela independiente. La vacuidad no es más que el hecho de que la

²⁵⁹ Cfr. MMK 300.

²⁶⁰ “Todo lo que aparece codependientemente / se explica por ser vacuidad. / Eso, que es una designación dependiente, es ello mismo el camino intermedio” (MMK 69).

²⁶¹ “Si se niega el aparecer dependiente, / se rechaza la vacuidad misma. / Eso contradiría / la totalidad de las convenciones mundanas” (MMK 72).

²⁶² “Si hay esencia, el mundo entero / será no apareciente, no cesante / y estático. La totalidad del mundo fenoménico / será inmutable” (íd.).

realidad convencional es convencional. Ha de ser ella misma convencional y dependiente porque depende de la existencia del mundo de los fenómenos convencionales y dependientes. La vacuidad del vacío simplemente significa que el vacío se identifica con la propiedad de aparecer dependientemente y de poseer una identidad meramente convencional. En definitiva, el análisis de las condiciones y de su relación con los efectos en el mundo condicionado desemboca no sólo en la vacuidad de los fenómenos y de la originación dependiente sino también en la vacuidad de la propia vacuidad.²⁶³

Nagarjuna, finalmente, enfoca la vacuidad del nirvana. De hecho, la condición para el ingreso en el nirvana es la correcta comprensión de la vacuidad. Si la verdad última depende de la verdad convencional en la medida en que supone entender cómo son las cosas en realidad (vacías) en oposición a como parecen ser (inherentemente existentes), el nirvana se relaciona con el samsara en tanto que es aquel estado de conciencia que aprecia la vacuidad de las cosas en contraste con el estado de conciencia (el samsara) en el que se perciben con una identidad esencial. Por eso, el estatus ontológico del nirvana no difiere del estatus del samsara: ambos están vacíos. El nirvana no es sino aquel modo de existencia en el que cesa la ilusión y la adherencia porque se ha comprendido el vacío del yo, de los objetos, de la adherencia misma, del aparecer dependiente y de la propia impermanencia. Contra el reificacionismo y el nihilismo, la vacuidad del samsara no es lo que impide la existencia del nirvana, sino que lo es su pretendida existencia inherente. Si el samsara no fuera vacío, no podría pasar ni superarse. No se podría salir de la ilusión y la adherencia. El logro del nirvana exige dependencia, impermanencia y cambio, todo lo cual se funda en la vacuidad.²⁶⁴ Como es vacío, el nirvana es forzosamente de carácter negativo y elusivo.²⁶⁵ El vacío último de las cosas es, así pues, incognoscible. Además, la vacuidad verdadera implica la no-dualidad. La distinción entre lo convencional y lo último, entre samsara y nirvana, es ella misma dual y, por eso, convencional. Comprenderlo así significa ingresar en la conciencia no dual de la vacuidad.²⁶⁶ Distinguir entre uno y otro supondría conferirle a cada uno una naturaleza diferente, pero, como los dos son vacíos, no puede haber una diferencia inherente, sino sólo convencional. En fin, el nirvana no es un lugar aparte, sino una forma de estar ahí. La diferencia con el samsara radica en el modo de percepción de la realidad: no se perciben entes, sino vacuidad; se percibe la verdad última, y no la convencional. Pero el vacío es solamente la vacuidad de todos los entes y la verdad última es sólo la ausencia de esencia de las cosas convencionales. Así pues, el nirvana no es más que el samsara experimentado según lo percibe un buda.²⁶⁷ El nirvana, en suma, no es ningún ente ni se alcanza por medio de entes. Es más bien una forma de relación entre no-entes, es decir, la manera auténtica en que un sujeto vacío se relaciona con fenómenos vacíos.²⁶⁸

²⁶³ Cfr. MMK 320.

²⁶⁴ Cfr. MMK 322-323.

²⁶⁵ “Irrenunciable, inalcanzable, / no aniquilable, no permanente, / no aparecido, no cesado: / así es como se describe el nirvana” (MMK 73).

²⁶⁶ “No hay la más mínima diferencia / entre la existencia cíclica y el nirvana. / No hay la más mínima diferencia / entre el nirvana y la existencia cíclica” (MMK 75).

²⁶⁷ Cfr. MMK 332-333.

²⁶⁸ Cfr. MMK 334.

7.2.2.3. En los escritos del budismo zen

Enfocamos ahora la visión de la vacuidad que se transluce en los escritos de los principales maestros del zen,²⁶⁹ empezando por el fundador Bodhidharma. Cuando la tradición afirma que el maestro Bodhidharma pasó nueve años meditando frente a una pared de roca, se interpreta que esa pared es la “pared del vacío”, en la que se unen todos los opuestos.²⁷⁰ En efecto, el mundo fenoménico, también para Bodhidharma, se caracteriza por su vacuidad.²⁷¹ La verdad del Dharma consiste en que las cosas poseen una naturaleza “pura”, donde pureza significa vacuidad.²⁷² El vacío, que comporta la inexistencia última de los componentes duales de la experiencia fenoménica, supone trascender el ámbito del ser incorporando el ámbito del no-ser. Incluye tanto la nada de lo objetual como la ausencia de identidad subjetiva.²⁷³

La naturaleza pura o vacua es la verdadera naturaleza de la realidad. Por eso, lo vacuo no es lo vano. Coincide con la “mente original” y ésta, a su vez, con la iluminación, con Buda y con el nirvana. Como el aire, es informe e inaprehensible.²⁷⁴ La verdadera naturaleza o “naturaleza propia” (*svabhava*) está vacía porque, a nivel último, no depende de nada en sentido causal, ni temporal ni espacial. Como tal, carece de apariencia. Siguiendo a Nagarjuna, no es ninguna especie de sustancia o propiedad que exista en los fenómenos ni separada de ellos. Está vacía de toda característica, incluyendo la vacuidad misma.²⁷⁵

El Camino, que es la verdad de la vacuidad, está él mismo vacío.²⁷⁶ Y lo mismo pasa con la budeidad.²⁷⁷ La mente búdica original “siempre está presente” y “nunca ha cambiado”. Aunque “no tiene fuerza o forma”, todo lo puede porque todo lo penetra. Es conciencia ilimitada, energía pura imparabable, inabarcable pero presente como el espacio.²⁷⁸ Como la mente original es vacía, apegarse a lo fenoménico significa extraviarse o salirse del Camino.²⁷⁹ Pero el bodhisattva no es el que “encoge la mente en la nada”, sino quien “la expande hasta el infinito” porque comprende la vacuidad informe.²⁸⁰ Su propia mente se ha vaciado del mundo de la forma.²⁸¹ El mortal, sin

²⁶⁹ Cfr. Kimpel, B., op. cit., pp. 81- 90.

²⁷⁰ Cfr. EZ 27.

²⁷¹ “Todos los fenómenos están vacíos. ... Todas las apariencias están vacías” (EZ 29).

²⁷² “El Dharma es la verdad de que todas las naturalezas son puras” (id.).

²⁷³ “No existe corrupción ni apego, ni sujeto u objeto. ... El Dharma incluye el no-ser porque está liberado de la impureza del ser, ... incluye la carencia de yo porque está liberado de la impureza del yo” (id.).

²⁷⁴ “Es imposible buscar la iluminación o el nirvana más allá de la mente (original). ... Tratar de encontrar un buda o la iluminación es como tratar de coger el aire. El aire tiene nombre pero no forma. No es algo que (se) pueda ... aprehender” (EZ 32).

²⁷⁵ Cfr. EZ 32-33.

²⁷⁶ “Cuando no se busca nada, se está en el Camino” (EZ 29). “... La verdad es que no hay nada que encontrar” (EZ 35).

²⁷⁷ “La naturaleza de (la) mente (de un buda) está básicamente vacía. ... Un buda no es un buda” (EZ 38).

²⁷⁸ “Es como el espacio, no puedes poseerlo y tampoco perderlo. Sus movimientos no pueden ser detenidos por las montañas, ríos o paredes de roca. Su poder imparabable penetra la montaña de los cinco skandhas y cruza el río del samsara. ... La mente no tiene forma, ni límite su conciencia” (EZ 40-41).

²⁷⁹ “(La) mente es vacío y no contiene ... formas. Aquellos que se aferran a las apariencias ... se apartan del Camino. ... Las apariencias ... no cuentan con existencia propia ni forma constante” (EZ 42-43).

²⁸⁰ “Buda es lo que está libre de toda forma” (EZ 43).

²⁸¹ “... (La) mente (de un buda) ... es básicamente vacío” (EZ 44).

embargo, atado a la rueda del samsara, es el que desprecia el vacío aferrándose a las formas o apareceres.²⁸² Por tanto, el Camino consiste en liberarse de las apariencias y esa liberación (el “desapego”) coincide con la iluminación, con la comprensión de la vacuidad.²⁸³

El vacío de la mente (tanto de la mente original como de la mente humana, que participa de ella por la iluminación) lo expresa Bodhidharma de diferentes maneras. Por un lado, es un vacío de la sensación, de los skandhas. Éstos son como una cueva, antesala de la experiencia zénica, la puerta del ojo interior de la iluminación. La mente verdadera es una no-mente.²⁸⁴ Por otro, de nuevo siguiendo a Nagarjuna, es una mente que ni existe ni no existe.²⁸⁵ Desde la “imparcialidad” del Dharma del vacío, no hay diferencia última entre el sufrimiento del samsara y la liberación del nirvana, vacíos ambos.²⁸⁶ El nirvana vacío, además, es “el lugar de la iluminación” (*bodhimandala*) y “el centro de cada mundo”.²⁸⁷ De este modo, la visión del vacío es la visión verdadera, una visión en la que “nada es visto y nada es no visto”, porque “está desapegada del ver”. Esta visión es posible por la pura diafanidad del vacío, como punto transparente de encuentro de la vacuidad de la mente y del mundo fenoménico.²⁸⁸ Para la visión liberada, la mente que ve y la forma vista están vacías, son puras.²⁸⁹

La vacuidad última, “amplia como el cielo”, es una verdad que obliga a reelaborar el mundo dependiente, porque, estando todo vacío, no hay en realidad nada que pueda depender de nada. Comprenderlo así es realizar el Camino e ingresar en el lugar de la iluminación, esto es, en el vacío del nirvana, que es “la tierra de los budas”.²⁹⁰ Todo está vacío, por su parte, porque en realidad todo carece de esencia determinada e independiente.²⁹¹ La liberación no es sino la conciencia de esa vacuidad.²⁹² El sendero de la liberación se atraviesa mediante las tres “puertas liberadoras” del vacío de yo, el

²⁸² “... Los mortales, ... mientras permanezcan apegados a las apariencias, serán inconscientes de que su mente es vacío” (EZ 45).

²⁸³ “La esencia del Camino es el desapego. Y ... el desapego es iluminación porque niega las apariencias” (EZ 55).

²⁸⁴ “... Los seis sentidos no son reales, ... los cinco agregados son ficciones. ... La cueva de los cinco agregados es el vestíbulo del zen. La apertura del ojo de la mente es la puerta del Gran Vehículo. ... Saber que la mente es vacío es ver a Buda. ... Ver la no mente es ver a Buda” (EZ 56).

²⁸⁵ “... La mente es una ficción y está vacía de cualquier cosa real. ... Ni existe ni no existe. ... Los bodhisattvas y los budas ni crean ni niegan la mente. ... La mente que ni existe ni no existe es lo que se denomina el Camino Medio (*madhyamika*). ... La mente es vacío” (EZ 58-59).

²⁸⁶ “El Dharma es imparcial. ... Ser imparcial significa ver el sufrimiento como algo no diferenciado del nirvana, porque la naturaleza de ambos es el vacío. ... Los bodhisattvas saben que el sufrimiento es esencialmente vacío y permaneciendo en el vacío permanecen en el nirvana. ... Nirvana es una mente vacía” (EZ 58).

²⁸⁷ Íd.

²⁸⁸ “La mente y el mundo son opuestos, y la visión aparece donde se encuentran. ... La verdadera visión es cuando tanto el mundo como la mente son transparentes. ... Ver nada es percibir el Camino y ... conocer el Dharma. ... Ver sin ver es verdadera visión” (EZ 60).

²⁸⁹ “Cuando se sabe cómo mirar la forma, la forma no da paso a la aparición de la mente y la mente no da paso a la aparición de la forma. Ambas, forma y mente, son puras” (EZ 63).

²⁹⁰ “Quien sepa que nada depende de nada habrá encontrado el Camino. Y quien sepa que la mente depende de nada siempre está en el lugar de la iluminación” (EZ 61)

²⁹¹ “Nada cuenta con una naturaleza propia” (íd.).

²⁹² “Cuando ves que todas las apariencias no son apariencias, entonces ves al Tathagata. ... Cuando las apariencias ... son tan transparentes como el espacio, desaparecen” (EZ 71).

vacío de forma y el vacío de deseo.²⁹³ La misma búsqueda y consecución del Camino son fundamentalmente vacuas.²⁹⁴

Bodhidharma acude a diversas metáforas para expresar la vacuidad de la mente original. La naturaleza búdica vacía es una naturaleza luminosa que en todo está presente, aunque se oculta en el velo de la experiencia fenoménica. La luz de la vacuidad posibilita la experiencia pero ella misma está oculta a ésta.²⁹⁵ Es la “lámpara eterna” del “perfecto conocimiento” (la sabiduría perfecta), cuya mecha es la mente y su llama la sabiduría misma, las cuales “disipan toda oscuridad”.²⁹⁶ De naturaleza impoluta, es como un cristal purísimo que se esconde bajo el polvo del samsara.²⁹⁷ Pero el vacío es asimismo la “balsa que va más allá (*paramita*)”, sin la cual se naufraga en el samsara. El vacío hace a la barca, pues sin él no hay embarcación que pueda flotar ni transportar a los seres a la otra orilla. Para surcar la corriente, la barca ha de estar vacía.²⁹⁸ Por eso, el vacío de la naturaleza de Buda o mente originaria es también “el vado hacia la otra orilla” y “la puerta de todos los mundos”.²⁹⁹

El tema del vacío aparece también en los maestros chinos posteriores a Bodhidharma. Así, Linji relaciona vacuidad y luminosidad en el interior de la conciencia búdica. La luz de la vacuidad es una luz pura, indiferenciada y no discriminativa.³⁰⁰ La esencia de Buda es la realidad verdadera de todas las cosas y del hombre mismo, siendo su vacío una dimensión viva, espontánea e ilimitada.³⁰¹ Como todo está vacío, para los iluminados es posible “entrar en el reino de la forma sin ser confundidos por la forma, ... entrar en el reino de la sensación sin ser confundidos por la sensación y entrar en el reino de los fenómenos sin ser confundidos por los fenómenos”.³⁰²

Fenyang explica que la vacuidad o naturaleza búdica “se halla presente en todos los seres vivos” y es “como la luna brillante en el firmamento nocturno”.³⁰³ Entenderla significa “entrar en la esfera de la iluminación”.³⁰⁴ Huanglong, por su parte, la denomina “el cuerpo universal de la realidad” y señala que éste es “tan sutil que no podrás oírlo ... y no conseguirás verlo”.³⁰⁵ Con la comprensión plena de la vacuidad, además, “no habrá mundo que trascender ni Vía que alcanzar”.³⁰⁶ Sólo ella permite al

²⁹³ Cfr. EZ 66.

²⁹⁴ “Alguien que busca el Camino ... sabe que la mente es el Camino. Pero cuando busca la mente no encuentra nada. Y cuando encuentra el Camino no encuentra nada” (EZ 62).

²⁹⁵ “Como el sol, (la) luz (de la indestructible naturaleza búdica) llena el espacio ilimitado. Pero una vez que es velado por las oscuras nubes de las cinco sombras, es como una luz en el interior de una tinaja, oculta a la vista” (EZ 74).

²⁹⁶ Cfr. EZ 85.

²⁹⁷ Cfr. EZ 90.

²⁹⁸ Cfr. EZ 79.

²⁹⁹ EZ 92.

³⁰⁰ “La luz pura de cualquier momento de conciencia es la esencia misma del Buda que mora en tu interior. La luz no discriminativa de cualquier momento de conciencia es la sabiduría de tu Buda interno. La luz indiferenciada de cualquier momento de conciencia es la manifestación del Buda que habita en ti” (EZ 108).

³⁰¹ “... Tu realidad auténtica ... carece de forma, apariencia, raíz, fundamento o morada, pero ..., a su vez, está rebotante de vida, responde con total espontaneidad y carece de límites” (EZ 111).

³⁰² EZ 112-113.

³⁰³ EZ 123.

³⁰⁴ EZ 125.

³⁰⁵ EZ 131.

³⁰⁶ EZ 132.

buscador auténtico “sentarse en el trono de la iluminación universal”.³⁰⁷ Y Yangqi compara la vacuidad última con un espejo en el que se reflejan mente y fenómenos vacíos.³⁰⁸

Yuanwu enfatiza la vinculación entre vacuidad y claridad en el interior de la mente humana como sintonía con la mente original.³⁰⁹ La mente original y verdadera está lumínicamente vacía y se diferencia de la realidad fenoménica.³¹⁰ Mente esencial, Buda y vacuidad son correlativos y su nota es la diafanidad.³¹¹ En la luz del vacío originario, con sus inhalaciones y exhalaciones, respira el universo entero.³¹² No obstante, como ámbito de lo absoluto o último, que trasciende sin apoyatura la orilla del mundo fenoménico, el vacío es necesariamente oculto.³¹³ Esa fuente oculta de luminosidad, “transparente e impoluta como el espacio, como un espejo, como el resplandor del sol”, que es la vacuidad del Camino redunda en una apertura perfecta que posee un movimiento de expansión y contracción.³¹⁴

Foyan insiste en la luminosidad y elusiva ocultación del vacío de la mente pura.³¹⁵ Por su parte, Dahui habla también de una mente vacía que es “tan transparente y abierta como el espacio”, a la que denomina “el reino del iluminado”, habitando en el hombre como su lugar fuera del “mundo de los atributos externos”.³¹⁶ Esa mente es “clara, inmaculada y libre de obstáculos” y no se identifica con nada.³¹⁷ Es condición para llegar a ella el vaciado de la mente humana.³¹⁸ La mente originaria posee un esenciarse vacío que es el verdadero origen del hombre y que contiene una inusitada fuerza creativa capaz de adaptarse a toda circunstancia y de cruzar por el samsara y el nirvana (la corrupción y la pureza).³¹⁹ Vista desde ese esenciarse, además, la temporalidad

³⁰⁷ EZ 133.

³⁰⁸ “La mente es la facultad; y los fenómenos, los datos. Ambos son como simples rasguños en la superficie de un espejo. Cuando un espejo está limpio de polvo y arañazos, su reflejo es impoluto” (EZ 136).

³⁰⁹ “El único objetivo de los maestros iluminados ... es el de clarificar la mente ... para ... alcanzar su origen. La mente esencial es perfecta y completa” (EZ 143).

³¹⁰ “La luz ... (fluye) de continuo desde el principio de los tiempos. La mente verdadera, pura, espontánea e inefable, no depende de los objetos de los sentidos ni participa del séquito de los diez mil fenómenos” (íd.).

³¹¹ “La frase ‘la mente es Buda’ significa que la mente es clara y resplandeciente como mil soles alumbrando al unísono” (íd.).

³¹² “... La luz pura original ... inspira y expulsa la totalidad del universo” (EZ 150).

³¹³ “... (La vacuidad) trasciende las ilusiones efímeras propias de la rueda del nacimiento y la muerte” (íd.). “... (En) la esfera de lo absoluto no existe nada a lo que aferrarte” (EZ 148). “... Por más oculta que se encuentre tras la coraza de nuestra inconsciencia, el zen señala hacia nuestra esencia más profunda” (EZ 149).

³¹⁴ “Completa, ... abierta ... es la esencia de la Vía. Expandir (y) contraer ... es su actividad sutil” (EZ 153).

³¹⁵ “El pensamiento es un ojo que ve todas las formas pero que no puede verse a sí mismo. Así es la mente. Su luz alumbrada por doquier” (EZ 167). “... (Pero) quienes comprenden la vacuidad no se forjan imágenes de ella” (EZ 178).

³¹⁶ “El reino del iluminado no pertenece al mundo de los atributos manifiestos externos ... (sino) que mora en nuestro interior” (EZ 183).

³¹⁷ Cfr. EZ 185.

³¹⁸ “Para alcanzar la vacuidad de todas las cosas debes comenzar purificando tu propia mente ... (a fin de que) se torne limpia y transparente” (EZ 186), “... tan libre ... como una calabaza vacía arrastrada por la corriente de un río” (EZ 188).

³¹⁹ “La ‘esencia’ (o esenciarse) de la mente es el origen claro, puro y limpio de tu propia mente. Su ‘función’ es la extraordinaria capacidad de cambio y adaptación que le permite adentrarse en la pureza y la corrupción” (íd.).

misma está también vacía.³²⁰ Hongzhi ve también en la vacuidad “la fuente de la realidad”, calificándola de “diáfana y resplandeciente como la luna que disipa las tinieblas de la noche” y “limpia y cristalina como el agua de los manantiales en otoño”.³²¹ Es la perfecta totalidad abierta y radiante que en sí trasciende el ser y el no-ser y en la que se sostiene la temporalidad.³²² En ella desaparecen “el centro y los extremos, las aristas y los ángulos”.³²³ De su “foco luminoso, esférico, sin localización, resistencia ni impureza” brotan todos los fenómenos.³²⁴ Es, en fin, la “luz original” que resplandece por doquier, “clara y armónica, ... abierta y flexible”, la luz primordial que “refleja el infinito trascendiendo ... lo que es y lo que no es”.³²⁵ De igual modo, según Ying-an, la vacuidad es la “verdadera identidad”, en la que no hay “límites internos, externos e intermedios”.³²⁶ Para Xiatang, por su lado, la vacuidad es Buda, circundando y abriendo el ámbito entero del aparecer sin ser ella misma objeto de experiencia.³²⁷ Es lo que posibilita toda presencia y toda existencia. No es ningún fenómeno interno, sino la verdad de todos los fenómenos existentes.³²⁸ Y Yuansou entiende la vacuidad como la “verdad final” que brilla y se refleja con delicada belleza en todas las cosas condicionadas.³²⁹ Esa verdad última equivale también a la talidad (“Eso”), la pura manifestación de todas las cosas.³³⁰ El vacío es, finalmente, la “esencia de la mente”, que “no mora en nada, ... (ni) pertenece a nada ni a nadie”.³³¹

En el SSM, por su parte, Seng-tsan identifica de partida el vacío y el Camino, comparándolos con el firmamento infinito, ilimitado y homogéneo. Como el espacio acogedor, la vacuidad es perfección y plenitud absolutas y sin medida, sin ninguna mengua.³³² Lo vacío (*sunyam*) es lo pleno (*purnam*), es decir, lo completamente vivo y, en cuanto tal, la “respiración cósmica”. El vacío, al mismo tiempo, es el Uno, porque es esencialmente no-dual.³³³ Es la realidad suprema y, en ese sentido, “lo no-nacido, no-hecho, no-llegado-a-ser, no-compuesto”.³³⁴ El vacío, aunque existe por sí mismo y escapa así a la causalidad, por ser omniabarcante incluye a todos los fenómenos, que son expresión suya.³³⁵ Pero, al ser de naturaleza elusiva, no se puede buscar en sí

³²⁰ “... El pasado, el presente y el futuro están vacíos” (EZ 192).

³²¹ EZ 193.

³²² “... Abierta, radiante, sin frontera alguna, ... (la vacuidad es) una totalidad perfecta y resplandeciente que (alumbra) todo el universo abarcando el pasado, el presente y el futuro ... más allá del ser y del no-ser” (EZ 193-194).

³²³ EZ 195.

³²⁴ EZ 196.

³²⁵ EZ 197-198.

³²⁶ EZ 202.

³²⁷ “Buda es ... lo que no puede verse por más que miremos, lo que no puede oírse por más que escuchemos, lo que no tiene principio ni fin por más que lo busquemos. ... Engloba la forma y el sonido, abarca el cielo y la tierra, penetra en lo más alto y lo más bajo” (EZ 215).

³²⁸ “No se trata de un fenómeno externo y, por lo tanto, no existe perspectiva, persona ni pensamiento aparte de (ella), y se halla presente en todo lugar y en cada cosa. ... Es la fuente original de la conciencia, siempre omnipresente e inmutable, ... lo que siempre está presente” (id.).

³²⁹ “Las montañas, los ríos, las plantas, los árboles y los bosques irradian continuamente, tanto de día como de noche, una luz hermosa y sutil ... que expresa y evidencia la insuperable verdad final” (EZ 218).

³³⁰ “`Eso` es un estado indestructible y carente de forma. ... Es el señor de las diez mil formas y el maestro de los diez mil fenómenos” (EZ 218-219).

³³¹ EZ 222.

³³² “Tan perfecta como el vasto espacio, nada le falta a la Vía, nada queda fuera de ella” (SSM 34).

³³³ “... En el Uno, (las) perspectivas duales desaparecen por sí mismas” (SSM 38).

³³⁴ SSM 48.

³³⁵ “No te entretengas en una Vacuidad que excluye los fenómenos” (SSM 38).

mismo.³³⁶ Con el despertar al vacío, los perceptos y conceptos de la experiencia fenoménica se revelan en su carencia de sustancialidad individualizadora propia. No obstante, debido a su no dualidad esencial, no puede haber una diferencia irreductible entre el vacío y la forma. La realidad única y vacía se manifiesta a través del mundo múltiple de las apariencias. Así, los fenómenos son la única puerta hacia la vacuidad. En el vacío mismo de las cosas del mundo palpita el dominio vivo de la no-contradicción, la “raíz” que todo lo recoge y reconcilia.³³⁷ El vacío es, pues, a la vez el “sí a la multiplicidad” y “la verdad simple de que lo que es ‘es’ ”.³³⁸

En la experiencia fenoménica, el sujeto y el objeto parecen tener consistencia propia, y esa apariencia es la base de la conciencia dual. La verdad del vacío, en cambio, es lo que devuelve la experiencia a la unidad primordial. El objeto se revela entonces como una expresión fluctuante y el sujeto como un testigo neutro sin entidad diferenciada.³³⁹ Sólo permanece puramente “la luz de la percepción”.³⁴⁰ En el vacío luminoso y único, en el “centro” de la manifestación, además, todo está contenido en estado latente.³⁴¹ Y, al mismo tiempo, como indica Seng-tsan, todas las cosas se muestran en su impermanencia y vacuidad.³⁴² La experiencia de la vacuidad hace que todo lo manifestado se vuelva luminoso, recuperando su resplandor originario.³⁴³ Vacío y luz se muestran, así, equivalentes. Ya no hay dualidad entre lo relativo y lo absoluto o entre vacío y forma. La misma distinción entre presencia y ausencia queda superada. En un sentido, el vacío es lo único presente. En otro, la presencia del vacío es una ausencia. Ni presente ni ausente, está en todas partes y es la realidad suprema como visibilidad iluminadora.³⁴⁴ En ella se despierta la mente “sin apoyarse en nada”, en el olvido último de los objetos, en la unicidad de la “no-dualidad”.³⁴⁵

Por último, también Dogen expresa en UJ la vacuidad del tiempo-ser (*uji*) en términos de luminosidad. El tiempo-ser vacío está en sí escondido pero se manifiesta como luz. El verdadero ser es Buda (“el cuerpo áureo de dieciséis pies” de altura) y Buda es el vacío. El vacío es tiempo y el tiempo es radiación luminosa.³⁴⁶ La irradiación (*komyo*) es asimismo el conjunto de los rasgos distintivos con los que la luz de Buda ilumina el mundo, designando también la Tierra Pura del nirvana. Esta irradiación se integra plena y armoniosamente con las manifestaciones siempre variables del tiempo-ser. No es algo que esté más allá de la existencia ni tampoco un fundamento sustancial de la misma. Al contrario, irradia a través de todos y cada uno de los elementos y dimensiones de la “forma verdadera de todos los dharmas” (*shohojisso*), es decir, a través del vacío que atraviesa a la totalidad de los fenómenos del universo condicionado.³⁴⁷ La originación dependiente o condicionada (*innen* o *pratitya-samutpada*) es de hecho el “reino del Dharma”, que se realiza y completa además con la

³³⁶ “... Si persigues el vacío, le das la espalda” (SSM 46).

³³⁷ “Regresa a la raíz ... más allá del vacío de las cosas de este mundo” (SSM 54).

³³⁸ SSM 68-69.

³³⁹ “El sujeto desaparece tras el objeto; el objeto se desvanece con el sujeto” (SSM 74).

³⁴⁰ SSM 77.

³⁴¹ “En este vacío único, los dos (sujeto y objeto) se identifican; cada uno contiene las diez mil cosas” (SSM 80).

³⁴² “Ya nada permanece, nada que haya que recordar” (SSM 126).

³⁴³ “Todo es vacío, radiante y luminoso por sí mismo” (SSM 130).

³⁴⁴ Cfr. SSM 143-144.

³⁴⁵ Cfr. SSM 147.

³⁴⁶ “El cuerpo áureo de dieciséis pies es él mismo tiempo y justo porque es tiempo se da el resplandor luminoso de la irradiación del tiempo” (UJ 155).

³⁴⁷ Cfr. UJ 178.

luz de la iluminación.³⁴⁸ Porque es vacío, asimismo, Buda o el Tathagata (“la estrella reluciente” y “el ojo del Dharma”) aparece como luz.³⁴⁹ La estrella reluciente simboliza aquí la aurora del despertar de Buda; el Tathagata es el “así venido (o llegado)” (*nyorai*), el símbolo de la talidad de los fenómenos condicionados o verdad vacía irreductible de la realidad última; y el ojo del Dharma expresa la fuerza comprensiva de la iluminación búdica. Todo ello, talidad, iluminación y nirvana, es pura manifestación del tiempo-ser simultáneo y vacío.³⁵⁰

7.3. Convergencias entre el claro heideggeriano y el vacío oriental

Fuera de nuestra capacidad está ofrecer un contraste exhaustivo de las afinidades y diferencias de la noción de claro en Heidegger y de la noción de vacío en el pensamiento oriental. No olvidemos que nuestra tesis consiste en el intento de demostrar la convergencia en general de la segunda filosofía de Heidegger con determinadas filosofías tradicionales de Extremo Oriente. Para ello nos basta aquí con señalar que, por encima de sus incuestionables diferencias, las respectivas nociones de claro y de vacío exploran un terreno común.

Aperturidad, vacuidad y verdad originaria

Para Heidegger, la pregunta por la aperturidad es en principio la verdad trascendental. Para el taoísmo, el descubrimiento del vacío del Tao es la verdad originaria. Para el mahayana, la experiencia de la vacuidad es la verdad última de la sabiduría trascendente.

Claridad del ser y transparencia del vacío

Heidegger piensa inicialmente la desocultación en términos de iluminación como la luz del ser o la claridad en la que lo oculto sale a lo libre. El taoísmo entiende la manifestación de los seres como las transformaciones entre el ser y el no-ser que se dan en la transparencia del vacío del Tao. El budismo mahayana enseña la verdad de la vacuidad del Dharma en términos de iluminación espiritual como comprensión de la cooriginación interdependiente con la que refulge la talidad.

Luminosidad y vacuidad de lo originario

Heidegger hace remitir su análisis de la aperturidad del ser-en-el-mundo en cuanto que luz de la desocultación al análisis de la apertura del ser mismo en cuanto que claridad o despejamiento y transpone ambos análisis al ámbito del vacío del claro. En el taoísmo, la condición del hombre se remite a la apertura luminosa y vacía del Tao. El mahayana postula el vacío del yo y sus agregados como expresión de la vacuidad universal. El aparecer dependiente y el nirvana están vacíos.

Ilusión del representar

En Heidegger, el re-presentar no crea la apertura en la que aparece la cosa contrapuesta como objeto, sino que, al revés, la apertura misma es la que constituye el ámbito de relación en el que la cosa que se muestra puede ser re-presentada y puesta en frente. Para el taoísmo, el hombre no abre el espacio de la manifestación y

³⁴⁸ “Iluminar completamente el reino entero (del Dharma) es la realización última y completa (*kuyjin*), ... (es) iluminar completamente el cuerpo áureo de dieciséis pies” (UJ 158).

³⁴⁹ “Por esta razón, la estrella reluciente aparece, el Tathagata aparece, el ojo (del Dharma) aparece” (UJ 160).

³⁵⁰ Cfr. UJ 184.

transformación de las cosas y el conocimiento representativo humano es una forma de ilusión. Según el mahayana, el conocimiento conceptual dualista ha de ser completamente trascendido sin residuos por la sabiduría perfecta de la unidad universal en la vacuidad.

Retroceso del hombre para la apertura manifestativa de lo originario

Según Heidegger, el hombre ek-siste comprometido con la apertura de lo abierto mediante un dejar-ser que exige un retroceso del hombre ante el ente para abrir y mantener abierta la apertura en la que el ente se muestra. Para el taoísmo, el hombre debe unirse al Tao abierto dejando que los seres y acaeceres sigan su curso natural a través del no-actuar. En el mahayana, la existencia iluminada se propicia mediante un paso atrás o una detención de la adherencia a las apariencias del mundo fenoménico como condición del salto hacia la verdad de la talidad y la vacuidad.

Iluminación y oscuridad

Para Heidegger, el ser siempre se manifiesta o ilumina dejando en la oscuridad un fondo que no se muestra. Según el taoísmo, las manifestaciones luminosas del Tao no menguan la potencia manifestativa de éste, que incluye en su interior el fondo primordial del no-ser. De acuerdo con el mahayana, el resplandor del aparecer dependiente expresa el misterio oculto del Dharma.

Despejamiento

El ser se esencia, de acuerdo con Heidegger, posibilitando la apertura en la que la desocultación es posible. La desocultación es un ocultar (un albergar o cobijar) que alumbra (que ilumina y despeja) y la ocultación del ser despeja. El Tao taoísta engendra los seres abriendo el mundo como la distancia entre el cielo creativo y la tierra receptiva. El engendramiento es alumbramiento del Tao, que se oculta en lo indeterminado. El aparecer se origina en el mahayana porque es vacío y origina apariencias que son también vacías. La vacuidad oculta resplandece y es pura transparencia.

Despejamiento y nada

El despejamiento sólo acaece, en la filosofía de Heidegger, sobre un fondo de oscuridad y cubrimiento que es como una nada. Esta nada de la negatividad del ser es lo contrario de un vacío absoluto: es la nada de la ocultación, que pertenece al ser mismo en su reserva de sí como fuente inagotable de ulteriores manifestaciones. En el pensamiento taoísta, las manifestaciones del Tao (el ser) sólo son posteriores al origen oculto del no-ser. El Tao vasto e inagotable está escondido como fuente última de plenitud. La vacuidad del mahayana es lo contrario de la pura inexistencia y la posibilidad del mundo fenoménico. El yo es un no-yo, los dharmas son no-dharmas y los mundos son no-mundos, pero es absolutamente real la integralidad tálica del Todo inabarcable. El vacío es un vacío pleno.

Vaciado para la trascendencia

Heidegger sostiene que la nada como lo no-ente coincide con el ser de lo ente. La anulación de lo ente que es la nada produce un vaciado completo de la referencia del hombre a los entes. Justo ese vaciado le libera para la trascendencia hacia el ser: la experiencia de la nada sitúa al ser-ahí dentro de la apertura del ser. En el taoísmo, el vacío o nada del Tao es el verdadero ser o el origen de todas las cosas. Las cosas retornan a su origen y el hombre debe remontarse sobre ellas para volver al mismo y situarse en el centro vacío del Tao. De acuerdo con el mahayana, la vacuidad es

vacuidad de los fenómenos y coincide con la talidad del aparecer dependiente. La negación de los fenómenos, que no los elimina, redundando en la liberación de la sabiduría trascendente. La experiencia de la vacuidad reubica al hombre en la verdad de la vacuidad misma.

Iluminación y morada

La ek-sistencia del hombre es, para Heidegger, un constante morar en la iluminación del ser. La ek-sistencia se caracteriza por la trascendencia hacia el ser. Es el lugar de la iluminación del ser. El hombre está abierto por su vocación desocultadora hacia la claridad del ser, pero el que los entes se presenten o se ausenten y el cómo de su presentarse o ausentarse en la claridad del ser no depende del hombre. La iluminación taoísta es un trascender al Tao como regreso al origen. El hombre habita en el mundo generado por el Tao. Los taoístas ponen al hombre dentro del círculo vacío e ilimitado del Tao, del que depende completamente, estando sujeto como todos los demás seres al impulso de sus mutaciones. La iluminación del mahayana libera al hombre de los errores del samsara y lo asienta en la otra orilla de la verdadera vacuidad. El hombre está llamado a la budeidad. El mahayana coloca al hombre en el interior de la cooriginación interdependiente vacía, que es la ley de todo aparecer, estasis y cesación.

Iluminación allende la razón

También la esencia de la razón radica, de acuerdo con Heidegger, en la iluminación o claridad del ser: la razón puede aprehender el ser de los entes porque y en la medida en que el ser mismo ya está iluminado previamente. La razón es en el taoísmo una posibilidad muy inferior a la de la experiencia de la transparencia vacía y viva del Tao. El hombre experimenta la verdad y vive porque el Tao alumbró siempre antes. La razón ha de ser trascendida en el mahayana por la iluminación.

Donación de la iluminación

Heidegger piensa la iluminación del ser como acontecimiento propiciante, pues se otorga como irrupción histórico-destinal en la ek-sistencia del hombre. El ser “se da” (*es gibt*) al hombre cuando acontece su iluminación y la iluminación es el acontecer de la manifestación del ser. El taoísmo enfatiza el carácter dinámico de las manifestaciones del Tao, que es también donación de vida en los ciclos cósmicos para el mundo y para el hombre. La verdad luminosa del Dharma se entrega al iluminado, en el mahayana, como destino para todos los seres del mundo.

Iluminación y anulación

La desocultación del ser acontece, para Heidegger, según una dinámica de iluminación y ocultación: la verdad del ser es desocultación a la vez iluminante y ocultante. El ser no sólo presenta y muestra, sino que también anula y oculta: el ser que ilumina es también anulador. En el taoísmo, la fuerza manifestativa del Tao posee una dimensión luminosa y una dimensión de oscuridad. El Tao es dueño de ser y no-ser, de nacimiento y muerte. El aparecer dependiente de cuyo resplandor habla el mahayana incluye la verdad oculta de la vacuidad. El aparecer que manifiesta es también vaciador y anulador más allá de la rueda de las reencarnaciones.

Ser iluminador, ente iluminado

En Heidegger, el ser está allende todo ente iluminado, siendo la iluminación misma. Sólo merced a la iluminación del ser puede el ente quedar iluminado. Según el taoísmo, el Tao es la matriz de todas las cosas. Sólo por la energía de su virtud pueden

las cosas manifestarse en el mundo. Para el mahayana, el iluminado ha trascendido todos los dharmas y se ha hecho uno con la luz del Dharma. Sólo por el brillo de la vacuidad del aparecer dependiente puede haber fenómenos.

El mundo, espacio iluminado y vacío

El mundo es, según Heidegger, la apertura en la que el ser se da al hombre como la iluminación misma. Es la dimensión iluminada en la que el hombre entra en relación con el ser. El mundo es, en el taoísmo, el espacio diáfano en el que el Tao se entrega al hombre como la vacuidad misma y en el que el hombre puede unirse a su origen en el Tao. En el mahayana, el mundo condicionado del samsara coincide con la vacuidad del nirvana una vez liberado de la ilusión de la permanencia y de la esencia inherente. La iluminación reconcilia al hombre con la verdad del Dharma.

Olvido de la iluminación

En Heidegger, el hombre olvida su relación con la iluminación despejadora y ocultadora del ser, apegándose a los entes y perdiéndose en lo público. La dimensión de la gracia está obturada a causa del cierre que la racionalidad técnica ocasiona en la apertura del ser. En el taoísmo, el Tao vacío está escondido pero abre el mundo de las manifestaciones. El hombre y la sociedad se apartan de la naturalidad espontánea del Tao cuanto más desarrollan sus capacidades técnicas y racionales. El olvido del Tao se traduce en dominio de las cosas y desorden del mundo. Según el mahayana, la existencia mortal en el samsara es olvido de la verdad de la iluminación y de la vacuidad oculta. El mortal está adherido a los apareceres fenoménicos y sumido en el error de la ilusión. La budeidad se ve bloqueada por el predominio de la relación conceptual con el Todo único.

Sostenerse en el vacío

Heidegger cree que el hombre auténtico acepta su condición mortal y su facticidad para abrirse a la luz del ser, siendo capaz de sostener la nada. El taoísmo entiende que el sabio es el mortal que se sostiene solamente en el vacío del Tao. El bodhisattva mahayana no sólo reconoce su mortalidad sino que se sostiene en el nirvana sin apoyos, en la pura vacuidad.

Alumbramiento como verdad trascendente

El alumbrar mismo del ser, para Heidegger, es lo originario por excelencia. El hombre ek-siste arrojado más allá de sí por el ser mismo. Ese “más allá” es el propio ser, hacia cuya iluminación trasciende el hombre. En el taoísmo, el Tao luminoso es el Origen al que tienden el hombre y el cosmos entero. La transparencia del vacío, en el mahayana, es la verdad última. El bodhisattva ha arribado a la otra orilla, en la que todas las cosas se recogen en su unidad.

Cercanía y morada

Porque el ser destina al ser-ahí a habitar en la cercanía de su iluminación, dice Heidegger que el ser es la verdadera morada del hombre y la cercanía misma. El pensar esencial es cuidado por la iluminación del ser, que se esencia como desocultación. También para el taoísta es el Tao la morada y la cercanía para el hombre. La sabiduría taoísta es acomodación al vacío luminoso y escondido del Tao. No se queda atrás el mahayana en proponer la vacuidad como verdadera morada del hombre y en enfatizar su proximidad a él. Esa verdad se le da en la iluminación.

Iluminación y escucha

De Heidegger aprendemos que el hombre debe escuchar el lenguaje del ser para, oyendo su decir silente y prestándole la palabra, dejar que se muestre en su iluminación. El taoísmo enseña a escuchar el vacío silencioso del Tao más allá de toda palabra. El mahayana, con el zen a la cabeza, equipara la iluminación, la comprensión del vacío pleno, con la ausencia de palabras.

Negatividad del claro y de la vacuidad

Heidegger inscribe la metáfora de la claridad de la luz como soporte de la *Lichtung* en el seno de la imagen del claro: la claridad como claro del ser, y no ya como mera iluminación. Con la metáfora del claro se expresa la negatividad de la *Lichtung*, es decir, la sustracción y ocultación del ser, fundamental en la desocultación, y también el esenciarse del ser como advenimiento y acontecimiento propiciante. El taoísmo emplea las imágenes de la luz y la oscuridad, del ser y el no-ser, del yin y el yang, de lo creativo y lo receptivo, entre otras, para expresar la negatividad del vacío del Tao. El Tao que engendra el ser está oculto pero es fuente de vida y hacedor de acontecimientos. La negatividad del Dharma también incluye en el mahayana los aspectos de la luz y la oscuridad en el seno de la vacuidad.

La vacuidad, fuente de la luminosidad

En Heidegger, la luz proviene de la claridad del claro. La claridad es el “ahí” del ser, constituido mediante el estar iluminado del hombre por el ser y el estar abierto del hombre al ser. El claro es la fuente de la claridad y de la luz de la desocultación. Para los taoístas, la diafanidad del mundo es consustancial al vacío del Tao. Éste abre el cielo y la tierra donde el hombre aprende el Tao y el Tao rige al hombre. El vacío del Tao engendra todas las manifestaciones. Según el mahayana, el vacío y la iluminación se sostienen mutuamente. El mundo está vacío y el vacío sostiene al mundo como espacio de la existencia iluminada.

Sustracción para la apertura

El ser se esencia, como dice Heidegger, como un ocultarse despejador o una retirada que abre espacio. El esenciarse del ser consiste en un sustraerse que deja espacio libre para que lo oculto pueda venir a la luz de lo abierto. Ese espacio libre es el claro. En el taoísmo, el Tao engendra vida vaciando en el mundo su fondo insondable. El Tao mismo está vacío, abriéndose y retirándose con contracciones energéticas. La cooriginación dependiente, de acuerdo con el mahayana, entraña el misterio manifestativo de la talidad y de la verdad escondida del vacío. Porque el aparecer es dependiente o vacío, es posible la manifestación fenoménica. La misma vacuidad es también vacía y dependiente.

Vacuidad y manifestabilidad

Para Heidegger, sólo en el claro deviene el ser desoculto. La iluminación o desocultación del ser se da en lo que queda despejado como claro por la sustracción del ser en lo oculto: el claro es consecuencia de la ocultación última del ser y posibilidad de la claridad resultante. De acuerdo con el taoísmo, sólo de la vacuidad del Tao surge el mundo. Las manifestaciones fenoménicas acaecen en lo abierto por la reserva del Tao. Según el mahayana, sólo en la vacuidad aparecen y desaparecen los fenómenos. La talidad palpita y refulge en el vacío de esencias inherentes que caracteriza a la verdad del mundo.

Vacuidad y mutación

En Heidegger, los cambios en el juego de presencias y ausencias del claro determinan la totalidad de lo manifiesto. Para el taoísmo, las transformaciones de la energía del Tao vacío determinan los tránsitos de los seres del no-ser al ser. De acuerdo con el mahayana, las alternancias de apareceres y desapareceres en la rueda del ser y el no-ser encuentran su reposo en la realidad global de la vacuidad del nirvana.

Experimentar la vacuidad

El pensar esencial heideggeriano se interroga por el claro mismo, sobrepasando lo ente para ahondar en la apertura libre misma. La sabiduría taoísta aspira a experimentar y sintonizar con el Tao mismo, más allá de las cosas, para unirse a la vacuidad original. La iluminación mahayánica es experiencia trascendente de la vacuidad universal en cuanto tal.

Plenitud original y manifestación finita de la vacuidad

Para Heidegger, la verdad óptica presupone la desocultación y la verdad ontológica como desocultación presupone la claridad del claro. No es posible desocultar a la vez todos los entes, porque la desocultación es siempre finita en el interior del claro. En el taoísmo, la plenitud ilimitada del Tao vacío es el origen de la manifestación parcial de todos los seres. Según el mahayana, la verdad relativa de los dharmas y la verdad última es el vacío pleno. Éste es exhuberancia ilimitada por encima de sus manifestaciones limitadas.

Centro vacío

En el centro del todo de lo ente hay, de acuerdo con Heidegger, un ámbito abierto, que es el lugar de la claridad. Los entes entran en la claridad y se retiran de ella. Ese centro iluminado y abierto en el interior de la totalidad de los entes es el claro. El claro rodea a todos los entes, que quedan centrados en su interior. El claro es como un centro que centra y rodea a lo ente como la nada. Ser, nada y claro se copertenecen. El taoísmo afirma que en el interior del Tao hay un centro vacío en el que se centran todos los movimientos del universo. En el vacío del Tao, el ser y el no-ser se alternan y complementan. El mahayana entiende que todo lo fenoménico está inmerso en el círculo espacio-temporal sin límites de la vacuidad, donde aparece y desaparece en una interdependencia irreductible que abraza a seres y momentos.

Sustracción y simulación

Para Heidegger, todo objeto iluminado por la luz proyecta también siempre su sombra, una cara oculta que escapa al campo de visión: en la desocultación del ente va al mismo tiempo incluida su ocultación. La ocultación del ente significa su negarse inicial a ser desocultado y su disimularse en la apariencia: a la desocultación como iluminación le pertenece el doble rehusarse de la ocultación como sustracción y como simulación. Para el taoísmo, la cara luminosa de las manifestaciones del Tao encierra también su sombra. Hay hasta una sombra de la sombra: lo oculto en las apariencias fenoménicas. Para el mahayana, los dharmas, separados del Todo de la totalidad, son apariencias ilusorias o defectos de visión.

Tensión entre alumbramiento y encubrimiento

Existe en el claro heideggeriano una constante tensión entre alumbramiento o iluminación y encubrimiento u ocultación: el claro de la patencia acaece sobre la base del antagonismo primordial entre la iluminación y la ocultación. El ser se ilumina

ocultándose a sí mismo dentro del claro. Luminosidad y oscuridad, con los demás pares de opuestos, son en el taoísmo las dos facetas insoslayables del vacío del Tao. Éste se manifiesta ocultando su realidad originaria y última. En el mahayana, luz y sombra, ser y no-ser, aparecer y vacío también se dan la mano. Toda dualidad se difumina en la vacuidad del Uno. El nirvana se ilumina ocultándose a sí mismo en el aparecer dependiente.

Lugar de la copropiación de ser y pensar

El claro es para Heidegger el lugar de la copertenencia de hombre y ser, así como del acontecimiento de la copropiación de ser y pensar. El presentarse del ser en cuanto presencia y la correspondiente escucha del hombre necesitan del espacio libre del claro. La vacuidad del Tao es en el taoísmo la meta y el lugar de encuentro de hombre y mundo. Las manifestaciones cambiantes del Tao y la correspondiente acomodación armoniosa del hombre son posibles por ese vacío abierto. La verdad del Dharma mahayana de la vacuidad del mundo es el norte de la liberación o iluminación, de la budeidad y del nirvana. El aparecer dependiente y la iluminación búdica dependen de la vacuidad.

Condición de posibilidad de la diferencia

Heidegger sostiene que el claro es la condición de posibilidad de la di-ferencia: el ser puede sobrevenir manifestando y el ente puede advenir cobijándose en la desocultación porque hay un claro que permite toda sobrevenida y advenimiento. El vacío del Tao, para los taoístas, impulsa con su fuerza imparable las transiciones entre el ser y el no-ser de los seres engendrados en la anchura del mundo. Según los mahayanistas, el aparecer dependiente puede manifestar los fenómenos y los fenómenos pueden surgir, permanecer y cesar porque su realidad es condicionada y vacía.

Originariedad de la vacuidad

La re-solución o conciliación descubridora-ocultadora en la que, según Heidegger, surge la di-ferencia sobreviniente-adviniente se da en el círculo iluminado del claro. Lo más primario y máximamente posibilitante es el claro que resulta de aquello que se cierra y se vela resistiéndose a toda determinación. El Tao vacío es, en el taoísmo, la conciliación definitiva de todos los contrarios, incluida la manifestación del Tao en su diferencia con las apariencias de las cosas fenoménicas. Nada hay más primordial ni potente que el Tao y su virtud, esencialmente elusivos. El Uno vacío y originario es esencialmente, para el mahayana, radical no-dualidad. Es la verdad última, escondida y a la vez manifestada en el mundo de las apariencias, del que es su origen.

Vacío como apertura del mundo

En Heidegger, el claro es el “entre” que mantiene en relación la sobrevenida del ser y el advenimiento del ente, separándolos y refiriéndolos recíprocamente. Instituye la dimensionalidad en la que es posible el despliegue y la conciliación de la di-ferencia. El espacio desplegado por el vacío del Tao es en el taoísmo el ámbito del mundo y de los seres que lo pueblan, con todas sus mutaciones y como síntesis de principios contrapuestos. En el mahayana, todas las formas de existencia se dan en el país de la vacuidad, donde las manifestaciones duales se funden sin contradicciones.

Rueda de la armonización

La re-solución es comparada por Heidegger con una rueda que gira, con el ser y el ente gravitando el uno alrededor del otro y cuyo campo gravitatorio es el claro: la re-

solución es el girar de la rueda de ser y ente y el claro es el espacio vacío y abierto en el que cabe todo giro. Como nada puede girar en un medio obturado, el claro es vacío. La conciliación o armonía transformadora del Tao taoísta gira en ciclos cósmicos inacabables, levando consigo al universo entero. Su vacuidad es como la que se da entre los radios de una rueda y su eje El Tao es suma vacuidad. Para el mahayana, la rueda cíclica del samsara se resuelve en el vacío del nirvana.

Vaciamiento

El vaciarse del claro, según Heidegger, hace que se escancie la cuaternidad. La imagen del vaciarse de la jarra sirve para meditar el acontecimiento propiciante del claro como el espacio abierto de acogida que media en todo entrar de lo desoculto y salir hacia lo oculto. En el taoísmo, el círculo vacío del Tao se expande en las cuatro dimensiones del mundo, como cuadrado sin aristas. El Tao es como un fuelle, alentando toda vida, y como una casa o como un recipiente, vacío en su interior pero conteniéndolo todo. La vacuidad última se asemeja en el mahayana a un círculo vacío y a la amplitud vacía del espacio. El Dharma de la vacuidad es como una balsa vacía que flota sobre el río del samsara.

Camino

Hay “camino” para el pensar, afirma Heidegger, porque se da un claro vacío en la espesura de lo inaccesible. El Tao es en el taoísmo el Camino. Es espacio vacío o reino donde nada existe, inaccesible en cuanto tal. El Dharma también es el Camino en el mahayana. Sólo él permite cruzar a la otra orilla.

Carácter eximio y dinámico del vacío

Heidegger sugiere que el vacío del claro es la palabra más eximia para lo que se entiende por ser. El claro clarea o genera vacuidad. La vacuidad taoísta es la realidad última. El Tao vacío engendra como el Gran Hacedor. El Dharma mahayana de la vacuidad es la verdad última y lo auténticamente real. La vacuidad emerge como plena talidad por la cooriginación interdependiente.

Emergimiento en el vacío

Lo que reina en el aparecer es, de acuerdo con Heidegger, el acontecimiento propiciante de la emergencia hacia el claro: emerger en el claro apareciendo en su interior es el sentido de la desocultación. Lo que aparece como desoculto sólo se deja ver merced a un descobijar previo o al acontecer del vaciado de lo anteriormente cubierto. Para los taoístas, el Tao impera sobre todas sus manifestaciones y sobre todos los acaecimientos, propiciándolo todo. El Tao es el Sentido del universo y de sus apareceres, que pueden surgir y mutar merced a su vacío. De acuerdo con el mahayana, el vacío pleno, la mente original y el tiempo-ser incluyen toda aparición fenoménica, reinando sobre y a través de ella.

Aparición y cesación en la vacuidad

El aparecer, en el que se combinan la duplicidad de presencia y ausencia, procede, para Heidegger, del acontecimiento propiciante del claro. El acontecimiento abre la brecha iluminadora del claro en la que pueden perdurar las presencias y también retirarse como ausencias. Lo que aparece es lo que ingresa en el claro y lo que desaparece es lo que lo abandona para sumirse en lo oculto. El nacimiento y la muerte de los infinitos seres son generados, según el taoísmo, por la fuerza del Tao eterno. Contiene en su unidad primordial, reabsorbiéndolas, las duplicidades todas. Todo entra

y sale en el Tao sin que él mismo entre ni salga, aunque no hay nada en que no penetre. Los apareceres y cesaciones dependientes se deben en el mahayana a la luz de la vacuidad, que todo lo acoge.

Obturación primordial, ausencia de forma, rehusamiento

Para Heidegger, anterior a la apertura del claro es la obturación primordial de lo que se cierra a sí mismo rehusando manifestarse. En el claro se genera el alumbramiento de los entes. El taoísmo también subraya que el Tao, origen del mundo, está vacío de forma y se sustrae para engendrar vida. De acuerdo con el mahayana, la vacuidad es consustancial al mundo fenoménico y su verdad escondida tras la ilusión de la permanencia. En el vacío pleno se alumbrará el aparecer dependiente.

Claro del bosque, malla de gemas

Como ilustra Heidegger, en la espesura del bosque la luminosidad sólo puede penetrar en aquellos claros donde el terreno se halla libre para que penetre el resplandor de la luz. La sustracción última del ser propicia la apertura de un ámbito vacío en el que los entes pueden advenir a la presencia y salir de ella. El ideograma chino primitivo que expresa la noción de nada (no-ser y vacío), recogido por el taoísmo, alude asimismo al terreno ganado en la tala de los bosques. El Tao escondido y misterioso abre el mundo en el que los seres pasan constantemente del no-ser al ser y del ser al no-ser. Para el mahayana, en cambio, el brillo de la talidad es como una malla infinita de joyas resplandecientes, todas unidas sobre un fondo vacío. La red de gemas recoge en sí todas las impermanencias, siendo el misterio que permanece.

Ligereza

El claro es para Heidegger lo abierto libre, lo máximamente ligero o el vacío. La apertura libre del vacío del claro es más primordial que la claridad que se da siempre en su interior. Porque se abre el claro, la luz puede atravesarlo y alumbrar en su interior. No hay claridad ni oscuridad sin el claro. El Tao taoísta es vacuidad, ligereza, simplicidad, diafanidad. Nada hay más primordial que el Tao. No hay luces ni sombras sin el vacío del Tao. Tampoco en el mahayana existe nada más original que la vacuidad ni hay aparecer y desaparecer sin ella.

Vacuidad y brillo

De acuerdo con Heidegger, el brillo del ente sólo puede destellar porque ya está ahí la apertura vacía que permite el paso de la luz. El ente está oculto allí donde no penetra la claridad del claro. Las cosas refulgen en el mundo y el mundo se abre, según el taoísmo, por la actividad silenciosa e imponente del Tao. No hay cosas ni mundo sin la energía vacía del Tao. Para el mahayana, los fenómenos reflejan el resplandor dinámico del vacío pleno y son su expresión cambiante.

Misterio y errancia

La impenetrabilidad del misterio pertenece, según Heidegger, a lo que se retira para liberar el claro y la posibilidad del error a lo que queda iluminado en su interior. Según el taoísmo, el Tao misterioso está escondido como origen del mundo y la vida humana existe en el error si no se orienta hacia el vacío del Tao. El misterio del Dharma del mahayana está oculto como verdad del aparecer y la existencia mortal está presa en la ignorancia y el sufrimiento si no alcanza la iluminación.

Existir en el vacío

En Heidegger, la ek-sistencia del hombre significa su estar en el claro del ser. El hombre es ek-sistente porque habita en el claro. El ser posee al hombre situándolo en el claro de su luz para convertirlo en lugar de la iluminación del ser. El taoísmo entiende al hombre como morador en el mundo alumbrado por el Tao y como habitante potencial de la tierra de la vacuidad, que es el Tao mismo. El mahayana sostiene que el hombre ha de trascender hacia la sabiduría perfecta del vacío pleno. El bodhisattva y el maestro zen habitan en la tierra pura de la vacuidad.

Olvido de la vacuidad

El olvido del claro significa para Heidegger que el claro desocultador queda en lo oculto. Es olvido de que la ocultación del claro y el ocultamiento en general pertenecen a la esencia del desocultar como su condición. El olvido del Tao significa para el taoísmo que no se atiende a la viva vacuidad del Tao. La oscuridad y el no-ser pertenecen inherentemente al poder manifestador del Tao. La existencia cíclica significa para el mahayana un olvido de la vacuidad. La vacuidad es la verdad del aparecer y el cesar, así como de la luz de la iluminación y de la oscuridad del error.

Superación de la racionalidad científico-técnica

Con Heidegger, la meditación acerca del claro de la presencia y la ausencia requiere un pensar más sencillo que la demostrabilidad y efectividad de la racionalización científico-técnica. El asunto del pensar consiste en el acontecimiento propiciante de la donación del claro. La sabiduría taoísta hace de la experiencia de la vacuidad simple del Tao la cumbre del conocimiento y de su aparente inutilidad lo más útil y elevado para la existencia del hombre. La sabiduría perfecta del mahayana es comprensión de la vacuidad como verdad del aparecer dependiente.

Mucho más y mejor podría decirse acerca de las similitudes y afinidades entre la noción heideggeriana de claro y las nociones taoísta y mahayana de vacuidad, cuestión que merece de por sí una investigación particular en profundidad. Con nuestra breve aportación, no obstante, creemos que queda suficientemente probado que existen numerosas líneas que anudan las diversas temáticas sin reducirlas a la igualdad o la identidad. El nudo de tales líneas radica en la confluencia de un mismo esfuerzo por superar (además del sustancialismo, el esencialismo, el cosismo y el dualismo) el representacionismo y el subjetivismo de la metafísica. Heidegger piensa el claro en una dirección similar a como Oriente piensa el vacío. Los temas del claro heideggeriano y del vacío oriental convergen de hecho.

Capítulo 8 LA PALABRA Y EL SILENCIO EN HEIDEGGER Y EN ORIENTE

Hemos rastreado hasta aquí la interpretación heideggeriana de la nada en su contraste con la visión oriental del vacío en una serie de temas fundamentales, como son los del acontecimiento propiciante, la diferencia ontológica y el claro del ser. Ahora atendemos a otro tema central del segundo Heidegger: la cuestión del lenguaje originario en su vinculación con el silencio. Presentamos primero el tratamiento heideggeriano en sus principales textos, partiendo de su interpretación del habla en cuanto que trascendental del ser para enfocar su aclaración de la misma como lenguaje del acontecimiento propiciante, pasando luego por su tratamiento de la poesía como manifestación del lenguaje originario y desembocando al final en la cuestión del silencio en sus conexiones con el vacío y el esenciarse del ser como acontecimiento.¹ Introducimos después, como venimos haciendo, las aportaciones taoísta y mahayana (paramita, madhyamika y zen) del lenguaje y el silencio en el Tao y en el Dharma, respectivamente. Y concluimos el capítulo cruzando las miradas anteriores en busca de las convergencias más relevantes que detectamos entre lo que nos dice Heidegger y lo que nos dice Oriente.

8.1. El lenguaje y el silencio en el segundo Heidegger

El tema del silencio aparece en la obra de Martin Heidegger, hasta cierto punto, como respuesta al problema general del lenguaje. Más en concreto, el silencio aparece en ella vinculado a la cuestión del habla auténtica. Ya en SZ, el origen del habla auténtica es el silencio en cuanto que escucha del ser-ahí. El escuchar es más primordial que el decir (el habla) y el decir auténtico cobra la forma del dialogar. El ser-ahí escucha la voz de su conciencia (diálogo consigo mismo), escucha la voz del amigo (diálogo con el otro) y escucha siempre en una dinámica de atención y respuesta. En todo ello, el silencio proporciona una suerte de reducción existencial para el sí-mismo, permitiendo la escucha del yo ideal. La analítica existencial, además, contrasta el habla cotidiana, el habla del ser-ahí caído en las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad (habla inauténtica del “uno” (*Man*) público), con la voz silenciosa de la conciencia, que llama al sí-mismo a resolverse por su ser-para-la-muerte y que es, por eso, el criterio del lenguaje auténtico del ser-ahí.²

El contraste anterior, tras el viraje, lo contempla Heidegger desde la oposición entre el lenguaje como instrumento de dominación del hombre (de la voluntad de poder o “voluntad de voluntad”), por un lado, cuyo creciente control cibernético de la información ejercido desde una racionalización planetaria sistematizada se ha

¹ Las siguientes siglas corresponden a las obras de Heidegger mencionadas en este capítulo:

[BH] *(Brief) Über den Humanismus*

[EM] *Einführung in die Metaphisik*

[HD] *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*

[HW] *Holzwege*

[SZ] *Sein und Zeit*

[US] *Unterwegs zur Sprache*

[WM] *Was ist Metaphisik?*

² Cfr. los párrafos relevantes de SZ sobre el *lógos* como estructura de la aperturidad y existencial del ser-ahí (§§ 7b, 34 y 68d), sobre el habla cotidiana inauténtica del ser-ahí caído (§ 35) y sobre el silencio de la conciencia o la voz silenciosa auténtica de la conciencia resuelta a la angustia (§§ 56, 57 y 58). Cfr. especialmente el § 34, donde aparece lo relativo a escuchar y dialogar.

convertido en amenaza para él mismo, y el lenguaje auténtico del hombre, por otro, que está llamado a la escucha del lenguaje esencial del ser o, mejor, del habla del acontecimiento propiciante. Interesa tener presente, así pues, el tránsito desde la consideración heideggeriana del lenguaje como un existencial del ser-ahí a su búsqueda de una ruta para acceder al lenguaje entendido como un trascendental del ser mismo.³ Pero aquí nos centramos principalmente en el habla del acontecimiento propiciante una vez consumado el viraje.

En el segundo Heidegger, la escucha, condición del lenguaje auténtico, del lenguaje que se mantiene abierto al esenciarse mismo del acontecimiento propiciante, depende del silencio en una doble vertiente: del silencio del hombre, que tiene que callar (*schweigen*) para poder acoger el reclamo del ser si, por encima de la nivelación cotidiana y de la globalización tecnológica, quiere corresponder al esenciarse del ser, al que propiamente está llamado; pero también del silencio del acontecimiento mismo del esenciarse del ser, el lenguaje originario que el hombre está interpelado a interpretar y en el que reina el serenar o aquietar (*stillen*) del propio acontecimiento. El silencio del hombre ante el acontecimiento, en concreto, posee dos posibilidades auténticas diferentes: la de quien calla y escucha para poder acoger y la de quien interpela calladamente preguntándose.

El arte, en general, y la poesía, en particular, le parecen a Heidegger modalidades originarias del lenguaje humano donde se puede apreciar bien la vinculación esencial del hombre al lenguaje trascendente del ser. Justo sobre éste debe versar, según nuestro autor, el pensar esencial, el pensar que piensa el ser como acontecimiento propiciante y a éste como despliegue histórico de mundos de sentido en los que el hombre se halla siempre ya inmerso. Heidegger percibe, además, síntomas en la tradición oriental de un pensamiento no conceptual, que no parte de la metafísica de la presencia y que valora el lenguaje no enunciativo de la poesía e incluso explota el empleo paradójico del mismo (es el caso de los relatos alegóricos taoístas y de los *koan* en el zen) como propedéutica para lograr la concentración y la iluminación, en las que también reina el silencio.

8.1.1. Del lenguaje como trascendental del ser al habla del acontecimiento propiciante

El tema del silencio, presente ya en SZ, adquiere una importancia central en el pensar del acontecimiento propiciante. El acontecimiento es el ámbito originario en el que hay que pensar la cuestión entera del ser y del lenguaje. Hay un habla originaria, el habla del acontecimiento propiciante. Ésta se produce en el silencio. Así aparece claramente en US,⁴ donde convergen los temas anteriores, incluida la apertura a aportaciones provenientes de Oriente. Por ello, esta obra es especialmente indicada para vertebrar la visión heideggeriana del silencio y el lenguaje. En este punto, no nos interesamos por la perspectiva crítica que se pregunta por lo ajustado o no de la interpretación heideggeriana del lenguaje oriental en US,⁵ sino por lo que Heidegger manifiesta en esa obra acerca de su propia visión del lenguaje primordial. Nos fijamos en el detalle de las ideas del segundo Heidegger relativas al habla y silencio originarios y las dirigimos hacia el contraste con la experiencia oriental. Pero, antes, en dirección a

³ Cfr. el punto 2.2.4. de este escrito.

⁴ Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 577-594.

⁵ Cfr. el punto 3.2.4.1. de esta investigación.

US, nos detenemos en BH y el Epílogo de WM, donde Heidegger se esfuerza por dar la vuelta a SZ, haciendo del lenguaje no ya un existencial del ser-ahí sino un trascendental del ser (*Sein*) e intentando devolver la palabra del ente al ser.

8.1.1.1. El lenguaje como “casa del ser”

En BH, Heidegger da el paso de considerar al lenguaje como uno de los existenciales del ser-ahí a resituarlo, en la órbita de su viraje hacia el ser, como trascendental del ser mismo. El lenguaje aparece en el contexto de su larga meditación sobre la relación entre ser y pensar y de las consecuencias que esa relación originaria entraña para el hombre.⁶ Contra el antropocentrismo humanista dominante, Heidegger parte de que es el ser el que se otorga al hombre, ofreciéndosele en el pensar. El ser, según vimos, lleva la iniciativa en la relación con la esencia del hombre. El pensar del hombre no “produce” esa relación, sino que la “lleva a cumplimiento” (*vollbringen*). Ahora bien, la donación del ser al pensar, su ofrecimiento al hombre, se cumple en el lenguaje, que por eso es metafóricamente llamado por Heidegger “la casa del ser” (*das Haus des Seins*), la morada en la que habita el hombre.⁷ El lenguaje es un regalo del ser para el hombre. En el lenguaje, ser y hombre se encuentran. En el lenguaje acontece, de hecho, la “patencia del ser” (*Offenbarkeit des Seins*) para el hombre, porque es “el advenimiento iluminador-velador del ser mismo”.⁸

Para poder decir el ser, no obstante, el pensar ha de permanecer de algún modo “en el elemento del ser”, dejando que éste prevalezca en su sencillez con su “fuerza silenciosa” (*stille Kraft*). El pensar, entonces, es “pensar del ser”, tanto en el sentido de que es propiciado por el ser mismo, es decir, que pertenece a éste, como en el sentido de que lo pensado por él es el propio ser. Aquí aparece el tema de la escucha, del hombre que ha de callar para oír la voz insonora del ser (lo que recuerda la veta del “vaciado de las potencias” de la mística cristiana o de la “detención de los vórtices del pensamiento” de la mística oriental). El pensar esencial pertenece-y-oye al ser.⁹ Es del ser porque le pertenece y oye al ser porque atiende a su interpelación. Pertenencia (*Gehören*) y escucha (*Hören*) definen, así pues, la relación auténtica del hombre con el ser. Se escucha a lo que se pertenece.

Por otro lado, como el hombre se encuentra fácticamente caído bajo el imperio de la publicidad de la vida cotidiana, olvidándose del ser para perderse en los entes, el lenguaje humano es también presa de la objetivación pública, que decide de antemano lo que se debe y no se debe pensar y decir. Se convierte entonces en útil, en informática y medios de comunicación. Cataratas de palabras y ríos de tinta ahogan la escucha del habla silenciosa del ser. La “primaria pertenencia de la palabra al ser” queda cercenada y el lenguaje se ve, consecuentemente, “desechado” y “fuera de su elemento”.¹⁰

⁶ Cfr. Von Herrmann, F. W., op. cit., pp. 181-197.

⁷ “... En el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (... *Im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch*) (BH 5).

⁸ BH 16.

⁹ “El pensar es aquello que es según su procedencia esencial como aquello que pertenece al ser estando a su escucha” (*Als das hörend dem Sein gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesensherkunft ist*) (BH 7).

¹⁰ Cfr. BH 9.

Por eso, el hombre sólo puede rescatarse a sí mismo si vuelve a habitar en la cercanía del ser, donde verdaderamente arraiga y cuya morada es el lenguaje. La transformación del hombre pasa, así, por una recuperación originaria del lenguaje.¹¹ El hombre debe volver a aprender a escuchar al ser para que éste le hable solícitamente interpellándole (*ansprechen*) y él pueda corresponderle (*entsprechen*) mediante el lenguaje.¹² Sólo si el hombre responde a la solicitud del ser, puede volver a existir en la plenitud de su esencia y recuperar el lenguaje como don precioso para la preservación de la misma.¹³ Interpelación (*Anspruch*) del ser y correspondencia (*Entsprechung*) del hombre, por tanto, marcan la relación originaria del ser con el hombre a la que éste está invitado.

En el juego de pertenencia e interpelación y de escucha y correspondencia, en el que se despliega la relación auténtica entre el ser y el hombre, lo originario es precisamente el silencio. El silencio es la raíz del lenguaje auténtico. Para que la fuerza silenciosa del ser llegue al lenguaje y alcance al pensar, el hombre ha de ingresar, según Heidegger, “en el sendero del (justo) callar” (*auf dem Pfad des (rechten) Schweigen*).¹⁴ Solamente recorriendo el sendero del silencio, puede el hombre buscar la palabra valedera para “lo innominado” (*das Namenlose*), que es el propio ser.¹⁵ El diálogo con el ser es un habitar cerca de lo que no tiene palabra. De esta forma, en BH se opera una cierta pérdida del diálogo horizontal intersubjetivo en beneficio de un primado del diálogo vertical y descendente del ser al hombre. “Desde que somos un diálogo”, es decir, desde que el hombre es hombre, desde que existe en la historia, hay un destino que nos interpela a todos de manera escondida, misteriosa, indirecta.

Con este viraje del lenguaje del ser-ahí al habla del ser, Heidegger contempla de manera nueva, entre otras cosas, la conexión entre angustia y silencio y entre ambos y el decir humano. Así se comprueba en el Epílogo a WM, donde la escucha a la voz silenciosa de la conciencia moral se convierte más bien en una atenta escucha al ser por parte del pensar, siendo éste el “eco” (*Wiederhall*) de la “voz silente” (*lautlose Stimme*) del “favor del ser” (*Gunst des Seins*).¹⁶ La angustia otorga ahora al hombre, sumiéndolo en el mutismo (*Sprachlosigkeit*), la experiencia del ser mismo en cuanto que lo otro de lo ente, pero a condición de que no huya ante la llamada que le dispone (*stimmen*) silenciosamente para su relación con el abismo de la nada.¹⁷ La angustia retira la palabra del ente y la dispone hacia el ser. El propio ser es esa voz callada, esa queda llamada, la

¹¹ “Antes de hablar, el hombre primero debe interpelar de nuevo por el ser” (*Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen*) (BH 10).

¹² Cfr. BH 21.

¹³ “... El hombre sólo se esencia en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa interpelación ‘‘ha’’ encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar ‘‘tiene’’ el ‘‘lenguaje’’ a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia” (... *Der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch ‘‘hat’’ er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen ‘‘hat’’ er ‘‘Sprache’’ als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahr*) (HB 13).

¹⁴ Cfr. BH 30.

¹⁵ “En efecto, en su decir, el pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser. ... El ser ... está siempre de camino al (habla)” (*Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. ... Das Sein ... ist stets unterwegs zur (Sprache)*) (BH 45).

¹⁶ Cfr. WM 49-50 y 53.

¹⁷ “Uno de los sitios esenciales del mutismo es la angustia en el sentido del pavor en el que el abismo de la nada dispone al hombre” (*Eine der Wesensstätten der Sprachlosigkeit ist die Angst im Sinne des Schreckens, in den der Abgrund des Nichts den Menschen stimmt*) (WM 55).

“voz del silencio” (*Stimme der Stille*).¹⁸ El eco del pensar es la respuesta (*Antwort*) humana a la Palabra (*Wort*) original que es el silencio del ser. Y la respuesta del pensar que se hace eco de la Palabra del ser es el origen de la palabra humana, de esa “sola palabra que deja nacer al lenguaje como divulgación de la Palabra en las palabras (*als die Verlautung des Wortes in die Wörter entstehen läßt*)”. Es al obedecer a la voz del ser como el pensar, el pensar genuinamente inicial, puede buscar la palabra a partir de la cual termine por traer al lenguaje la verdad del ser. El hombre histórico recupera su equilibrio y adquiere aplomo (*im Lot sein*) cuando su habla nace de la Palabra original de tal forma que “le hace señas la garantía de la voz silenciosa de fuentes escondidas” (*winkt ihr die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen*). Entonces, el pensar puede vigilar (*hüten*) la palabra y cumplir así su destino. El decir del pensar, con su cuidado por el empleo del lenguaje, proviene, en fin, del “mutismo largamente guardado” (*langbehüteten Sprachlosigkeit*) y de la “aclaración paciente del ámbito iluminado” (*sorgfältige Klärung des gelichteten Bereiches*) que alcanza mediante tal callar.¹⁹

8.1.1.2. Lenguaje y acontecimiento propiciante

En EM, Heidegger había hecho ver que la expresión “el ser” posee un contenido abstracto y vacío.²⁰ Es una expresión que viene determinada por unas formas gramaticales: el verbo (*réma, verbum*), el infinitivo (*énklisis aparemphatikós, modus infinitivus*) y el sustantivo (*ónoma, nomen*). Para el autor, la pregunta por esas formas conducen a la pregunta por la esencia del lenguaje, por el “carácter originario del decir y del hablar”. Veremos que la esencia del lenguaje, igual que la esencia del ser, se esconde en lo misterioso, que se deniega a la aprehensión intelectual. En general, el infinitivo es el modo lingüístico de la ilimitación e indeterminación. El sustantivo y el verbo, sin embargo, pertenecen a un mismo ámbito más originario. En sus inicios griegos, el *ónoma* era el “nombrar” como lo diferente de lo nombrado y en cuanto acto de pronunciación de una palabra, mientras que el *réma* era tanto el “decir” como “lo dicho”. Los dos juntos eran designaciones para el todo del habla, que sólo más tarde llegaron a convertirse en etiquetas para dos tipos generales de palabras. Su sentido consistía en “la manifestación por medio de la expresión fonética con referencia y en el ámbito del ser del ente” (*die Offenbarung im Bezug und im Umkreis des Seins des Seienden auf dem Wege der Verlautbarung*).²¹ En ese ámbito se distinguía entre las cosas (*prágma*) con las que el hombre se trata y el actuar (*práxis*) u obrar (*poíesis*) del hombre con respecto a ellas. Por eso, las palabras eran *onóma* como manifestación de cosas (*déloma prágmatos*) o *réma* como manifestación de acciones (*déloma práxeos*). Cuando se producía un entrelazamiento (*symploké*) de ambos, surgía “el decir más breve y primero (*kürzeste und erste*)”, el lenguaje auténtico originario.

Los griegos entendían “el ser” (*tó éinai*) como un “estar ahí erguido, ponerse y sostenerse de pie” (*in sich hoch gerichtete Da-stehen, zum Stand kommen und im Stand bleiben*). El ser era lo que se yergue y se vuelve estable. Se entendía que para ello tenía que someterse a un límite (*péras*), pues se sostenía en la estabilidad deteniéndose a sí mismo, esto es, de-limitándose. Era haciéndose de sus propios límites como el ente

¹⁸ Cfr. WM 49, nota f.

¹⁹ Cfr. WM 54.

²⁰ Cfr. EM §§ 17 al 23. (Citamos aquí EM por GA: 40).

²¹ EM 62.

conquistaba su ser y se diferenciaba del no-ser. Por esa limitación, el ente alcanzaba su término (*télos*) y llegaba a su cumplimiento.²² El ser significaba la presencia (*Anwesenheit*) por la que algo está presente (*etwas west an*). Todo lo presente, además, era engendrado, dominado y conservado por un conflicto (*pólemos*) originario. Ese conflicto abría la separación en la que lo presente podía confrontarse, asignarse una ubicación o encontrar un orden de prioridad en la presencia. Así se abría el mundo y sus diferenciaciones dentro de la unidad primordial.²³ La lucha originaria, asimismo, era justo lo que proyectaba y desarrollaba “lo in-audito, lo no-dicho y lo im-pensado” (*das Un-erhörte, Un-gesagte und Un-gedachte*) para ponerlo en manos de los creadores, poetas y pensadores, que continuaban con esa lucha realizando sus obras, con las que se esforzaban por manifestar el mundo frente a la fuerza imperante y sometedora de la *Phýsis*. En esas obras, ésta última encontraba su estabilidad en lo presente y el ente llegaba a “ser” en el devenir de la historia del mundo. Era la lucha lo que engendraba el ente y lo sostenía en su estabilidad. Si el conflicto primordial cesaba, el mundo “daba la espalda” al ente, que dejaba de ser afirmado para sólo ser encontrado como “lo constatable”, lo acabado como objeto. La fuerza imperante sometedora, por su parte, se degradaba entonces en un puro modelo fijo de imitación y reproducción, desapareciendo la emergencia o epifanía del mundo. Con la retirada de los creadores (*die Schaffenden*), se entraba en la época del decaimiento (*Verfall*). Éste sólo se evitaba si se superaba creativamente (*schöpferisch*) el nivel de creación heredado.²⁴

Pues bien, en el mundo griego, el ser significa la “estabilidad” (*Ständigkeit*), pero la estabilidad de lo que está en sí mismo cuando está emergiendo (*phýsis*) o el perdurar de lo estable y permanente (*ousía*). Y el no-ser significa el salir de la estabilidad emergida. Sólo lo que emerge para manifestarse como estable se muestra a la mirada. Como el ser es la estabilidad del ente, en el lenguaje, según explica Heidegger, cobra primacía la escritura, donde la inestabilidad de lo hablado se fija mediante la imagen escrita de las palabras, los grafismos o letras (*grámmata*). Así, de la escritura nace la gramática. Mientras que en el habla “el lenguaje se derrama hasta perder su consistencia”, la gramática convierte el lenguaje en un ente.²⁵ Pero la palabra no es un ente, sino lo que deja aparecer (*scheinen lassen*) al ente.²⁶ En la gramática de la palabra “ser”, concretamente, se puede experimentar la resistencia del lenguaje a ser reducido a lo ente.²⁷ La forma “ser” es un infinitivo como “concepto verbal abstracto”. El infinitivo, en efecto, expresa siempre el significado de forma general. Posee por ello una carencia: “ya no muestra” lo que las diversas formas del verbo expresan de diferentes modos. Esa mengua de significación, en el caso del ser, se trata de paliar sustantivando el infinitivo, anteponiéndole un artículo determinado. De hecho, el artículo supone que lo señalado en el decir ya está ahí por sí mismo. En el caso del sustantivo verbal “el ser”, empero, la transformación lingüística sólo consigue “solidificar aún más el vacío que ya se halla en

²² “Límite y término son aquello con lo que el ente comienza a ‘ser’ ” (*Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu ‘sein’ beginnt*) (EM 64).

²³ “En la diferenciación se hace el mundo. La diferencia ni separa ni destruye la unidad. La constituye, es conjunción (*lógos*). *Pólemos* y *lógos* son lo mismo” (*In der Aus-einandersetzung wird Welt. Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (lógos). Pólemos und lógos sind dasselbe*) (EM 66).

²⁴ Cfr. EM 67-68.

²⁵ Cfr. EM 68-69.

²⁶ “... La palabra ‘es’ palabra como tal en la medida en que hace aparecer” (... *Das Wort als solches Wort ‘ist’, insofern es scheinen läßt*) (EM 71).

²⁷ Cfr. EM 71-75.

el infinitivo” (*die schon im Infinitiv liegende Leere gleichsam noch verfestigen*),²⁸ su radical indeterminación. Se intenta convertir al ser en objeto consistente, como separado del ente, cuando sólo el ente “es”, sin que “el ser” pueda ser aparte de éste.

La expresión “el ser”, en consecuencia, es “una palabra vacía” (*ein leeres Wort*). Su forma como sustantivo verbal es justo la forma más vacía de significación. Está configurada para el vaciamiento (*Entleerung*) y para la consolidación del vacío (*Verfestigung der Leere*). Para llegar al “ser” desde el lenguaje, por tanto, habría que atender más bien a la conjugación del verbo en sus instancias particulares.²⁹ No obstante, el análisis de la diferentes formas determinadas de “ser” sólo proporciona “lo contrario de una aclaración del ser” (*das Gegenteil einer Aufhellung des Seins*). Ni tampoco ayuda acudir a su etimología, donde Heidegger detecta tres raíces originarias: la indogermánica *es*, que significa “vida” y “lo autónomamente vivo” (es de notar que aquí nuestro autor no sólo acude a las derivaciones griegas y latinas sino también a las sánscritas de esa raíz: *asus*, *esmi*, *esi* y *asmi*); la también indogermánica *bhu*, que significa “brotar”, “sostenerse por sí mismo” y “manifestarse a la luz”; y la germánica *wes*, que significa “habitar” y “permanecer en un lugar” (conectada de nuevo por Heidegger con la forma india *vasami*). Todas estas connotaciones originarias se han ido extinguiendo y hoy sólo se conserva el sentido abstracto y vacío de “ser”.³⁰ La pretensión de responder de manera determinada a lo que se quiere decir con la expresión “el ser”, en definitiva, es un intento de “asir lo inasible” (*ins Un-greifbare greifen*). La perspectiva gramatical hace ver que se han borrado sus modos determinados de significación y la perspectiva etimológica hace ver que se han mezclado y nivelado sus significaciones radicales. Así pues, en la palabra “ser” se da un vacío como borramiento y como mezcla (*Leere als Verwischung und Vermischung*).³¹

Se entiende así que en US, su obra monográfica sobre el lenguaje, Heidegger ya no hable del “ser” sino del “acontecimiento propiciante” (*Ereignis*). Sí que habla del vacío, pero desde un nuevo ángulo, el que le proporciona su encuentro con el pensamiento oriental. Adentrarse en el esenciarse del habla significa, según Heidegger, renunciar a reducir el lenguaje (*Sprache*) a un concepto universal apresable por el pensamiento representacional. No se trata, como acabamos de ver en el caso del ser, de confeccionar una representación bien determinada de su esencia, o un catálogo de ellas, delimitándola en términos apropiadamente definidos respecto a otras representaciones plausibles. El habla, el lenguaje, no es una esencia sin más, entre otras tantas, sino que remite al esenciarse mismo del acontecimiento propiciante: el “ser” se esencia como habla. Por eso, el lenguaje no se restringe a una mera propiedad del hombre, aquella que mejor define la esencia humana, sino que el hombre mismo habita en el lenguaje del acontecimiento propiciante como en su morada, a la que, como sabemos, pertenece.³²

²⁸ EM 73.

²⁹ No nos dejemos desviar por la forma más vacía de un sustantivo verbal. Ni tampoco nos enredemos en la abstracción del infinitivo “ser”. Ya que queremos llegar al “ser” desde el lenguaje en general, atengámonos a esto: yo soy, tú eres, él, ella, ello es, nosotros somos, etc., yo era, nosotros éramos, ellos han sido, etc.” (*Lassen wir uns nicht weglocken in die leerste Form eines Verbalsustantivs. Verfangen wir uns auch nicht in der Abstraktion des Infinitivs ‘sein’.* Halten wir uns, wenn wir schon überhaupt von der Sprache her zu ‘sein’ durchkommen wollen, an das: *ich bin, du bist, er, sie, es ist, wir sind u. s. f., ich war, wir waren, sie sind gewesen u. s. f.*) (EM 74).

³⁰ Cfr. EM 75-77.

³¹ “... La palabra “ser” (es) vacía y de significación evanescente” (... *Das Wort ‘Sein’ (ist) leer und von verschwebender Bedeutung*) (EM 79).

³² Cfr. Duque, Félix : “Los últimos años de Heidegger”, en Pöggeler, O., op. cit. (Apéndice); pp. 529 ss.

La consideración del lenguaje como exteriorización de estados internos, como la actividad por la que el hombre expresa simbólicamente su representación de lo real (ya se entienda esa actividad como un logro del propio hombre por el que éste se hace a sí mismo o se explique remontándose a un origen divino de la palabra), no agota cuanto es necesario pensar en el fenómeno del habla.³³ Más aún, esa consideración, aunque correcta, ahoga por sí sola la posibilidad de que el habla se muestre en lo más propio de sí, esto es, tal y como ella es. El habla ha de ser mostrada desde su procedencia esencial, volviéndose hacia el origen.

Volviendo a EM,³⁴ Heidegger había expresado allí su idea de que el *lógos* es originariamente el conjuntar (*Sammeln*) que hace patente al ser y, por lo tanto, lo que determina la esencia del lenguaje. El *lógos* incluso define la esencia del hombre.³⁵ El hombre se pone en camino hacia el ser cuando “se encuentra en la palabra” (*in das Wort sich finden*). El ser irrumpe (*aufbrechen*) para el hombre en la palabra. Así pues, el lenguaje es el medio de la manifestación propia del ser, medio en el que el hombre está ya de antemano inmerso. Pero la pregunta por su origen no puede hallar respuesta: el lenguaje tiene un origen misterioso.³⁶ En todo caso, el lenguaje sólo pudo haberse iniciado a partir del misterio de lo pavoroso (*das Umheimliche*) de la fuerza sometedora (*das Überwältigende*) cuando el hombre se puso en camino hacia el ser. Con la irrupción del ser (*Aufbruch in das Sein*) en la existencia del hombre, el ser mismo se convirtió en palabra (*Wortwerden*). Y con la palabra inicial del ser, el propio ser se hizo poesía (*Dichtung*). La poesía primera originaria (la “proto-poesía”) es el lenguaje mismo, esa configuración que hace patente al ente poetizando al ser (*das Sein dichtend*). Y la poesía en sentido estricto (la “poesía mayor”) supone el inicio histórico del surgimiento de una lengua. Merced al lenguaje, la palabra y el nombrar devuelven creativamente el ente manifestado al ser y lo mantienen en la patencia.³⁷ De este modo, el nombrar no otorga al ente patente una palabra, sino que la palabra primero “desciende de la altura” en la que hace patente al ser y sólo luego se convierte en signo para anteponerse al ente y designarlo.³⁸ Como afirma Heidegger, “en el decir originario, el ser del ente se inaugura dentro del ajuste de su conjunción” (*im ursprünglichen Sagen wird das Sein des Seienden im Gefüge seiner Gesammelnheit eröffnet*),³⁹ esto es, el lenguaje auténtico es manifestación inaugural de la apertura del ser y de la patencia del ente en el ser. Es la palabra lo que conserva (*bewahren*) aquello que estaba junto en su origen y lo que administra (*verwalten*) la misteriosa potencia manifestativa del ser. El hombre, por el don de la palabra, lleva a su cumplimiento esa conservación y

³³ Cfr. US 14-15.

³⁴ Cfr. EM 179 ss.

³⁵ “El ser del hombre es según su esencia ... *lógos*, conjunción y percepción del ser del ente” (*Das Menschsein ist nach seinem ... Wesen Lógos, Sammlung und Vernehmung des Seins des Seienden*) (EM 180).

³⁶ “La primera y decisiva respuesta a la pregunta por el origen del lenguaje ... debe ser la siguiente: su origen sigue siendo un misterio. ... El carácter misterioso pertenece a lo esencial del origen del lenguaje” (*Die erste, entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist auch hier: Dieser Ursprung bleibt Geheimnis. ... Der Geheimnischarakter gehört zum Wesen des Ursprungs der Sprache*) (id.).

³⁷ Cfr. Lohmann, Johannes: “Heidegger’s Ontological Difference and Language”, en Kockelmans, J. J. (ed.): *On Heidegger and Language* (Northwestern Univ., Evanston, 1972); pp. 303-363.

³⁸ “La apertura del ente acaece en el *lógos* como conjunción. Éste se realiza originariamente en el lenguaje” (*Die Eröffnung des Seienden geschieht im Lógos als Sammlung. Diese vollzieht sich ursprünglich in der Sprache*) (EM 194).

³⁹ EM 181.

administración.⁴⁰ El lenguaje, entonces, es lo que mantiene abierto al ente en lo dicho, que puede ser repetido y comunicado. La verdad inaugural de lo dicho, no obstante, al difundirse, puede perder su arraigo en la conjunción. Es así como lo dicho se degrada en *glossa*.⁴¹

Heidegger afirma ahora en US, apuntando provocativamente hacia el origen del lenguaje, que “el habla habla” (*die Sprache spricht*).⁴² Es la “frase directriz” que emplea ahora para defenderse de la tendencia reduccionista que relega el habla a meras formas de expresión humana. Así, Heidegger remite el lenguaje al ámbito originario del acontecimiento propiciante. Contra la lectura estructuralista del lenguaje, el autor se embarca en una búsqueda ontológica. El habla primigenia es el hablar del propio acontecimiento, que se esencia epocalmente en la historia abriendo horizontes de sentido dentro de los cuales el hombre se entiende a sí mismo y al mundo que le rodea. Las diversas interpretaciones del “ser” han quedado acuñadas históricamente en las expresiones consagradas de las diferentes culturas, en sus manifestaciones artísticas, su filosofía o su religión. El lenguaje humano viene ya dado en un universo de sentido que corresponde a una apertura epocal del “ser”, entendido éste ahora siempre como acontecimiento propiciante, no como “esencia” sino en su fundamental carácter “esenciante” o “esenciador” (*wesende*).

No es que Heidegger niegue que las formas del habla se puedan ordenar como formas de expresión y que el hombre sea, según enfatiza la tradición occidental, “aquel ente que habla”. Pero eso no significa que el lenguaje se limite a ser un producto puramente humano, sino que, por el contrario, el hombre ya está esencialmente arrojado en un mundo lingüístico. Hablar es nombrar, pero no en el sentido derivado de distribuir títulos mediante el empleo de palabras, sino en el más originario de “invocar” (*anrufen*) o llamar las cosas a la presencia.⁴³ A través de su paradójico estilo tautológico, con el que pretende invertir el entramado de la lógica del sentido común, Heidegger opone a la definición del lenguaje como expresión la “frase directriz” de que “el habla ‘habla’”, para subrayar el carácter dinámico, verbal, histórico-epocal del acontecimiento del lenguaje. Enfatizando aún más la primacía del lenguaje original del acontecimiento propiciante sobre la facultad humana de expresión lingüística, Heidegger convierte esa frase directriz en “el ‘habla’ habla”, donde el hombre desaparece deliberadamente del sujeto del hablar en favor del habla esenciante misma del acontecimiento propiciante.⁴⁴

En el habla, pues, es el acontecimiento propiciante el que habla. El hablar del acontecimiento propiciante se manifiesta en lo hablado (*das Gesprochene*). Pero lo hablado no agota el hablar original de lo que acontece propiciando posibilidades de sentido. En lo hablado, el lenguaje esencial o esenciante permanece resguardado, oculto, siempre sobrepasando la capacidad expresiva de lo hablado por el hombre. Lo hablado es, en realidad, sólo lo pasado del hablar original, aunque también la manera como éste perdura.⁴⁵

⁴⁰ “El hombre, entendido como el que está y es activo en el *lógos*, en el conjunto, es el conjuntador. Asume y ejecuta la administración del imperio de la fuerza sometidora” (*Der Mensch ist als der im Lógos, in der Sammlung, Stehende und Tätige: der Sammler. Er übernimmt und vollbringt die Verwaltung des Waltens des Überwältigenden*) (íd.).

⁴¹ Cfr. EM 194.

⁴² Cfr. US 12.

⁴³ Cfr. US 21.

⁴⁴ Cfr. US 20.

⁴⁵ Cfr. US 16.

En la invocación (*Anruf*), de hecho, las cosas son llamadas a resplandecer como mundo, en lo que Heidegger llama la “cuaternidad” (*Geviert*) de cielo y tierra, mortales y divinos.⁴⁶ La invocación poética del hombre es en realidad un segundo momento, posterior a la llamada (*Ruf*) del ser o del acontecimiento. Es la resonancia en el hombre del silencio del ser, anterior y posibilitadora del nombrar. El habla invocadora nombra las cosas invitándolas a “gestar mundo”. El mundo es lo gestado por las cosas pero que, a la vez, acoge a las cosas mismas. Heidegger subraya que en la gestación (*Austragung*) del mundo y la acogida (*Gönnung*) de las cosas reina el acontecimiento propiciante de la di-ferencia (*Unter-Schied*) de mundo y cosa. El acontecimiento abre el “medio” que diferencia al mundo y a las cosas y en el que ambos encuentran su intimidad, apaciguándose y recogándose. Pues bien, en el acontecimiento propiciante de la cuaternidad como di-ferencia, lo que impera, una vez más, es el silencio (*Stille*), en el sentido de calma, sosiego, quietud (algo que recuerda el tema de la “recóndita armonía” de los pitagóricos). Así, el “hablar del habla”, el verdadero lenguaje del acontecimiento propiciante, en cuanto que apaciguamiento (*Stillen*) o recogimiento de la di-ferencia, es el “son del silencio” (*das Geläut der Stille*).⁴⁷

En definitiva, la verdadera invocación es “la llamada originaria que invita a venir a la intimidad de mundo y cosa” (*das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt*).⁴⁸ Esa llamada originaria es la esencia del hablar. Ella invoca al mundo y a las cosas encomendándolas al “entre” de la di-ferencia (al claro) para que ésta acontezca propiciadoramente. En realidad, el advenimiento de la di-ferencia, que deja reposar el “cosear” de las cosas en el “mundear” del mundo (el resplandor de los entes en el despliegue de un mundo), conlleva un doble apaciguamiento: hace que las cosas “descansen en el favor” (*in der Gunst beruhen*) del mundo y que el mundo “encuentre su contento” (*sich begnügen*) en las cosas. El mundo favorece a las cosas acogiéndolas y así reposa en su suficiencia. Las cosas se favorecen de la acogida del mundo y así descansan contentando al mundo. Así es como todo está “en quicio”, en su sitio, las cosas en el favor del mundo y el mundo contento y contenido en las cosas. Reina entonces la gracia (*das Heil*), el entregarse del *Ereignis*. Pues bien, con el descanso de las cosas en el mundo y el contento del mundo en las cosas, con la gracia del apaciguamiento doble de la di-ferencia, lo que adviene es justamente el silencio. Más aún, como acontecer, “la diferencia es el silencio mismo” (*Der Unter-Schied selbst ist die Stille*). Este silencio no es sólo lo que no suena (la mera ausencia de fonación, por ejemplo) ni lo meramente inmóvil. Más originariamente, el silencio es “quietud” (*Ruhe*) en el sentido de apaciguamiento.⁴⁹

El habla, en consecuencia, como son del silencio, no pertenece al hombre sino al “ser”, es decir, al acontecimiento propiciante de la di-ferencia. No obstante, el hombre es hablante en un sentido fundamental. El hombre alcanza su verdadera esencia cuando, “llevado a su propiedad a partir del habla”, se encomienda al son del silencio. Es el habla original del acontecimiento la que conduce al hombre a lo más propio. La referencia del hombre al habla de la di-ferencia (al silencio apaciguador) es, así, un mandato que deviene del esenciarse del habla, en la medida en que el silencio “necesita y usa (o pone en uso)” (*brauchen*) el hablar del hombre, en la medida en que lo requiere

⁴⁶ Cfr. Pöggeler, O., op. cit., pp. 296-322.

⁴⁷ “El habla habla en tanto que son del silencio” (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*) (US 30).

⁴⁸ Cfr. US 28.

⁴⁹ Cfr. US 29.

para poder hablarle como tal silencio. Porque el hombre mortal pertenece esencialmente al habla silenciosa de la di-ferencia, es por lo que posee un modo propio de hablar con el que hace sonar en sus oídos al silencio del habla. Su hablar es invocación que nombra (*nennede Rufen*), que invita a advenir (*Kommen-Heißen*) a las cosas y al mundo desde la simplicidad silente, desde la silenciosa sencillez de la di-ferencia.⁵⁰ El habla humana es un corresponder al ser y una invocación que da nombre al ente.

Insistiendo en lo sugerido en BH, Heidegger remarca en US que al hablar (*Sprechen*) del habla, como acontecimiento silencioso de la di-ferencia, como son del silencio, sólo puede responder el “corresponder” (*Entsprechen*) del hombre, su volverse hacia el mandato del habla original, su someterse a él desde la escucha. De este modo, igual que el verdadero lenguaje del acontecimiento propiciante es el silencio, el lenguaje auténtico, originario, del hombre es el escuchar (*Hören*).⁵¹ La verdadera escucha, además, para poder ser apropiada al son del silencio, ha de retener el propio decir. La escucha se muestra, pues, como disposición del hombre para la invocación de la di-ferencia. Esta actitud fundamental es a la que nuestro pensador llama “retenimiento” (*Zurückhalten*), en cuanto que atención al son del silencio y anticipación de su invocación.

Heidegger pone, finalmente, a la misma hermenéutica en relación con el fondo originario del habla. Recordando la figura de Hermes como portador del mensaje divino (del destino), entiende el interpretar como el exponer (*Darlegen*) que trae noticia (*Kunde bringen*) en la escucha de un mensaje (*eine Botschaft hören*).⁵² Interpretar, así pues, sólo es posible sobre la base previa del “traer mensaje y noticia” (*das Bringen von Botschaft und Kunde*), que es para Heidegger el sentido original de *hermeneúein*. De manera señalada, además, la interpretación alcanza lo más originario cuando es exposición de lo dicho por los poetas, como mensajeros y custodios que son de lo sagrado.

Así, la hermenéutica originaria o esencial es la que “lleva a la luz el ser de lo ente”, por decirlo con los términos de SZ, aunque no a la manera de la metafísica, que habla del ser y piensa al ente, sino dejando que el ser mismo se ilumine. Como la palabra “ser” induce necesariamente a confusión, Heidegger precisa que por “el ser de lo ente” entiende “el presenciarse de lo presente” (*das Anwesen des Anwesenden*) y que lo que reina en ello es la duplicidad (*Zwiefalt*) misma del presentar y de lo presentado, que se esencia como acontecimiento propiciante. La duplicidad, empero, interpela “desde su simplicidad (*Einfalt*)” (acaso “inocencia”) al hombre para que realice su propia esencia, que no es otra que la posibilidad de corresponder a la “llamada simple” de la duplicidad. El hombre corresponde, por su parte, a la invocación de la duplicidad cuando la hace constar, cuando da fe, cuando “trae noticia” de ella como mensaje.⁵³

En consecuencia, en la relación del hombre con la duplicidad, que es una relación esencialmente hermenéutica, prevalece el habla, el lenguaje, porque es lo que, prestando

⁵⁰ Cfr. US 30-31.

⁵¹ “Los mortales hablan en tanto que escuchan” (*Die Sterblichen sprechen, insofern sie hören*) (US 32).

⁵² Cfr. US 121-122.

⁵³ Cfr. US 122.

su voz a esa relación, porta el mensaje y so-porta la relación misma.⁵⁴ El diálogo entre duplicidad y hombre es, asimismo, la esencia de todo diálogo. Que el hombre está en relación hermenéutica (*hermeneutischen Bezug*) con la duplicidad última de lo real significa, además, que pertenece a una “puesta en uso” (*Brauch*) que le requiere, que lo necesita para portar y custodiar el mensaje.⁵⁵ La propia duplicidad no es un objeto de la representación humana, sino el prevalecer de esa puesta-en-uso de la relación hermenéutica (en la desocultación), cuyo rasgo fundamental es la palabra. El lenguaje, por tanto, hay que pensarlo en su relación con la esencia del “ser”, pero entendida ésta no metafísicamente sino como el “prevalecer de la duplicidad”.

8.1.2. El lenguaje como poetización

Acabamos de ver cómo la idea de Heidegger de que el lenguaje es la casa del ser y de que el habla originaria es la que pertenece al acontecimiento propiciante guarda una estrecha conexión con la temática del silencio. Conviene ahora detenerse en otra idea importante, muy acariciada por Heidegger, que también tiene que ver a su modo con el silencio: que el lenguaje originario sale a la luz en la poesía y que la poesía, hermanada con el pensar esencial, es la forma más alta de la poetización o dimensión creativa del hombre.

8.1.2.1. La poesía como lenguaje originario

Heidegger, como hemos visto en EM, entiende el lenguaje originario vinculándolo con la actividad poética del hombre en cuanto que irrupción del ser en la palabra y a la poesía como la cima del lenguaje originario. En verdad, la desocultación del ente en su ser no es algo que esté ahí sin más a la disposición del hombre. La desocultación necesita ser trabajada creativamente, especialmente en la obra de arte.⁵⁶ La obra (*érgon*) es lo “pro-puesto y pro-ducido” (*her-gestellt*) en la desocultación. El descubrimiento del ente y la desocultación del ser que acaece con la verdadera obra de arte, además, han de ser conquistados (*erstreiten*) en una lucha sostenida contra la ocultación y la apariencia.⁵⁷

Más tarde, en *Der Ursprung des Kunstwerkes* (HW), Heidegger pone más precisamente la obra de arte en relación con el acontecer de la verdad, es decir, con la desocultación del ser.⁵⁸ En ésta opera “la lucha sostenida entre mundo y tierra” (*die Bestreitung des Streitiges zwischen Welt und Erde*),⁵⁹ entre la medida y lo sin medida,

⁵⁴ “... El habla (es) el rasgo fundamental en la relación hermenéutica del hombre con la duplicidad de la presencia y de lo presente” (... *Die Sprache (ist) der Grundzug im hermeneutischen Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem*) (US 125).

⁵⁵ “... El hombre ... según su esencia se halla en la relación, esto es, en la puesta en uso de la duplicidad” (... *Der Mensch*) ... *seinem Wesen nach im Bezug, d.h. im Brauch der Zwiefalt steht*) (US 126).

⁵⁶ “La desocultación sólo acaece al efectuarse por la obra: por la obra de la palabra como poesía, por la obra de la piedra en el templo y de la estatua, por la obra de la palabra como pensamiento, por la obra de la *pólis* como lugar de la historia que funda y conserva todo ello” (*Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der pólis als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte*) (EM 200).

⁵⁷ Cfr. *id.*

⁵⁸ Cfr. HW 58 ss.

⁵⁹ HW 45.

entre lo abierto y lo que se cierra, que en última instancia no es sino aquella contraposición entre alumbramiento y ocultación en la que acontece la apertura del ente.⁶⁰ La esencia del arte consiste fundamentalmente en su capacidad de suscitar de manera privilegiada el despliegue desocultador de la verdad del ser de los entes. Para Heidegger, “el arte es en su esencia un origen” (*die Kunst ist in ihrem Wesen ein Ursprung*),⁶¹ ya que “la esencia del arte (consiste en) poner en operación la verdad” (*das Wesen der Kunst (ist) das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*).⁶² El arte fija de múltiples modos la verdad en la forma, haciendo que la obra artística acontezca como obra. En esa fijación participan activamente tanto el artista como el contemplador de la obra. Así, el arte exige siempre la correspondencia mutua de creación y contemplación (*Schaffen und Bewahren*). En el sentido de esta correspondencia esencial, “el arte es el origen de la obra” (*Die Kunst ist der Ursprung des Werkes*).⁶³ En realidad, la verdad del ser no se manifiesta en cuanto tal en la mera patencia del ente inserto en el mundo habitual de la vida ordinaria. Pero, cuando con el puro proyectar de la creación de la obra artística la patencia del ente se proyecta de tal forma que éste sale de la inercia y familiaridad de su círculo de sentido dado, entonces lo que acontece en la proyectación artística no es sino la experiencia misma de la apertura del ser en la que el ente queda iluminado en el juego de alumbramiento y ocultación.⁶⁴ En eso consiste precisamente el poetizar (*dichten*).

Poetizar es propiciar el advenimiento de la verdad iluminadora-ocultadora del ente en cuanto tal y, por eso, todo arte es esencialmente “Poesía” (*Dichtung*) (para diferenciarla de la mera “poesía” (*Poesie*) como especialidad de la literatura).⁶⁵ Lo poético, lo creativo del arte es aquello que genera la apertura de un lugar en medio de los entes desde el que éstos aparecen transformados respecto al aplanamiento en el que previamente se hallaban. El cambio poéticamente generado en la desocultación del ente, el cual queda alumbrado de manera novedosa y recupera su armonía en el todo óntico, redundando de este modo en una transformación del sentido del ser. Así, la Poesía es pura iluminación sobre lo descubierto en la que se despliega (*auseinanderfalten*) lo abierto en cuanto tal. No obstante, la poesía (*Poesie*) destaca entre las demás artes por su relación directa con el lenguaje. Si el lenguaje, o el habla, no sólo es instrumento de expresión y comunicación sino, más originariamente aún, “lo que lleva primero al ente como ente a lo manifiesto” (*das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene bringen*),⁶⁶ esto es, aquel medio donde surge la patencia del ente y también de lo que no es ente, trayéndolo a la iluminación en lo abierto por medio de la palabra, el lenguaje puro que es la poesía verdadera abre un surco originario en el campo manifestativo del ser.⁶⁷

Es en el lenguaje donde, según subraya Heidegger, se da nombre por vez primera al ente, haciéndolo así manifiesto al traerlo a la palabra. Por eso, “el lenguaje mismo es

⁶⁰ Cfr. Pöggeler, O., op. cit., pp. 246-257. Y Richardson, W. J., op. cit., pp. 403-417 y 588-594.

⁶¹ HW 66.

⁶² HW 59.

⁶³ HW 58.

⁶⁴ “La verdad como alumbramiento y ocultación del ente acaece al poetizarse” (*Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird*) (HW 59).

⁶⁵ “... Todo arte es en esencia Poesía” (*... Alle Kunst (ist) im Wesen Dichtung*) (HW 60).

⁶⁶ Cfr. HW 61.

⁶⁷ “Donde no se esencia ningún habla, ... tampoco existe ninguna patencia del ente y en consecuencia tampoco de lo no ente y del vacío” (*Wo keine Sprache west, ... da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren*) (id.).

Poesía en sentido esencial” (*die Sprache selbst ist Dichtung im wesentliche Sinne*).⁶⁸ El lenguaje proyecta la luz del ser sobre el ente, que queda iluminado al ser nombrado.⁶⁹ Cuando el decir no sólo enfoca aquello que se manifiesta como ente, sino que incluye también, prestándole atención, el ámbito de lo que queda oculto en esa manifestación, ese decir se inserta en el devenir de la verdad del ser y se vuelve esencialmente Poesía. Por eso afirma Heidegger que la poesía es primordialmente, como arte eximia, “instauración de la verdad” (*Stiftung der Wahrheit*). La verdad de la poesía es inaugural, fundacional. El lenguaje poético se afana por decir la tensión originaria entre mundo (lo alumbrado) y tierra (lo opaco) y recorre el amplio espectro de la lejanía y la cercanía entre lo humano y lo divino para traer al mundo lo indecible (*das Unsagbare*), haciendo posible así la existencia histórica del hombre.⁷⁰

Con *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (HD),⁷¹ por su parte, Heidegger profundiza aún más en su aclaración de la poesía como lenguaje esencial.⁷² La poesía es creación artística y, por tanto, origen verdadero que opera en el dominio del lenguaje.⁷³ Su apariencia de simple juego inofensivo e ineficaz, “como un sueño” (*wie ein Traum*), contrasta con un peligro inherente que deviene del lenguaje mismo, que es para el hombre “el más peligroso de los bienes” (*das Gefährlichste der Güter*).⁷⁴ El lenguaje es peligroso porque hace posible que el ser se vea amenazado por el ente, porque es lo que abre el espacio para que el hombre yerre y se pierda en su consideración del ser. Don otorgado al hombre a fin de que patentice y custodie al ente en lo más propio, el lenguaje trae a la palabra “lo más puro y lo más oculto, así como lo indeciso y común” (*das Reinste und das Verborgenste ebenso wie das Verworrene und Gemeine*).⁷⁵ Pero el hombre, olvidando el ser, tiende a desgastar con su uso el decir auténtico, aquel que toca lo más puro y esencial del ser, trastocándolo en un decir plano y repetitivo que reduce su novedad a la rutina del ente ordinario. Y es que, para hacerse entender por la mente común, la palabra esencial ha de hacerse necesariamente palabra cercana, con el consiguiente riesgo para el habla auténtica. Además, el don del lenguaje lo toma el hombre como propiedad suya, en cuanto instrumento de expresión y comunicación, un útil idóneo para su razón instrumental, cuando el lenguaje es, sobre todo, posibilidad de inserción en el interior de la manifestación de los entes.⁷⁶ El lenguaje permite al hombre decidir y actuar en el mundo, aunque también caer y extraviarse en él (es el errar en el lenguaje correspondiente al errar en la verdad). Porque lo lanza al mundo, la maravilla del lenguaje introduce al hombre en la historia y eleva así sus posibilidades esenciales. Pero, al mismo tiempo, según Heidegger, el hombre histórico de hoy se mueve en el interior del olvido del ser. Mucho de lo que el hombre dice refleja ese olvido.

⁶⁸ HW 62.

⁶⁹ “(El) nombrar llama al ente ‘‘hacia’’ su ser, ‘‘a partir de’’ éste” (*Das Nennen ernnet das Seiende ‘‘zu’’ seiem Sein ‘‘aus’’ diesem*) (HW 61).

⁷⁰ “El lenguaje ... es el acaecimiento de aquel decir en el que nace históricamente el mundo de un pueblo y la tierra se conserva como lo cerrado. El decir proyectante (de la poesía) es aquel que en la preparación de lo decible, al mismo tiempo, trae al mundo lo indecible como tal” (*Die ... Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sprache (der Dichtung) ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt*) (HW 61-62).

⁷¹ Cfr. HD en GA:4, pp. 33-48.

⁷² Cfr. Pöggler, O., op. cit., pp. 257-281.

⁷³ “La poesía crea su obra en el dominio y con la ‘‘materia’’ del lenguaje” (*Die Dichtung schafft ihre Werk im Bereich und aus dem ‘‘Stoff’’ der Sprache*) (HD 35).

⁷⁴ Cfr. id.

⁷⁵ Cfr. HD 37.

⁷⁶ “Sólo hay mundo donde hay habla” (*Nur wo Sprache, da ist Welt*) (HD 38).

8.1.2.2. La obra poética y la función del poeta

Justo aquí asoma la importancia central de la poesía como lenguaje auténtico capaz de preparar una salida del extravío en la historia. Los muchos dioses que el hombre ha nombrado desde que el mundo es mundo, esto es, diálogo en la historia,⁷⁷ se han retirado con la consumación del nihilismo de la metafísica en la racionalización planetaria de la técnica de nuestro “tiempo de penuria e indigencia”.⁷⁸ La poesía, que es el verdadero diálogo en el que nos hacemos a nosotros mismos, mantiene viva la llama que nombra a los dioses y hace mundo en la palabra de la obra poética. Son los dioses mismos quienes vienen a la palabra cuando ésta, claro está, se prepara para recibirlos. La poesía genuina rescata al hombre del cortocircuito de lo sagrado exponiéndose a su invocación.⁷⁹ Entonces, el lenguaje se torna en el acontecimiento más alto al que puede acceder el hombre. Dando nombre a los dioses, el poeta, intermediario “entre los dioses y el pueblo”, capta lo eterno en el desgarrarse del tiempo y lo plasma en la palabra.⁸⁰ De igual modo, el poeta da la palabra para la verdadera esencia de las cosas, que pueden por fin brillar en lo que son.⁸¹ Poesía es primordialmente instauración.

La misma existencia humana, añade Heidegger, es fundamentalmente “poética”.⁸² En efecto, el hombre “habita poéticamente” (*dichterisch wohnen*) en la tierra,⁸³ porque se encuentra en la presencia de lo divino y es tocado por la cercanía esencial de las cosas. Y ello no es así como resultado de su imponerse en el mundo, sino como recepción de una pura donación. En ese sentido, la poesía, en la medida en que en cuanto lenguaje primitivo instaura el verdadero ser de las cosas, “no toma nunca el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace primero posible el lenguaje (*die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache*) El lenguaje originario es la poesía como instauración del ser (*Die Ursprache ist die Dichtung als Stiftung des Seins*)”.⁸⁴

Por otro lado, la conexión entre el lenguaje poético y la experiencia de la penuria e indigencia (*Dürftigkeit*) del tiempo presente cobra interesantes matices (con cierto sabor oriental en determinados pasajes) en la conferencia *Wozu Dichter?*, incluida en HW,⁸⁵ donde el filósofo interpreta a Rilke como poeta que expresa y pertenece a la experiencia de la subjetualidad de la voluntad moderna y de su falta de salida. Heidegger arranca aquí de la convicción de que la nuestra es la época de la “noche del mundo” (*Weltnacht*), marcada por el “alejamiento de Dios” (*Wegbleiben des Gotes*),⁸⁶ es decir, por la

⁷⁷ “... Desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otros” (... *Seit ein Gespräch wir sind und hören können voneinander*) (id.).

⁷⁸ Cfr. Takeichi Akihiro: “*On the Origin of Nihilism. In View of the Problem of Technology and Karma*”, en Parkes, G. (ed.), op cit., pp. 175-185.

⁷⁹ “La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación” (*Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch*) (HD 40).

⁸⁰ “... Lo que permanece lo instauran los poetas” (*Was bleibt, ... stiften die Dichter*) (HD 41).

⁸¹ “... La poesía (es) el nombrar que instaura los dioses y la esencia de las cosas” (... *Dichtung (ist) ... das stifende Nennen der Götter und des Wesen der Dinge*) (HD 42).

⁸² Cfr. Gethmann-Siefert, Annemarie: *Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des „Dichter in dürftiger Zeit“*, en Gethmann-Siefert, Annemarie y Pöggeler, Otto (eds.): *Heidegger und die praktische Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988); pp. 191-227. Y Hodge, J., op. cit., pp. 112-133.

⁸³ “Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre habita esta tierra” (*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*) (HD 42).

⁸⁴ HD 43.

⁸⁵ Cfr. HW 269-320.

⁸⁶ HW 269.

ausencia de lo sagrado generada por la instalación del poder tecnológico en el todo del orbe. Faltando la gracia, que daba altura y sostén al mundo, éste se hunde en la noche del abismo, en la imposibilidad de redención. Para salir de ese desfondamiento, sin embargo, se hace urgente reconocer el propio abismo y soportarlo, pues lo más oscuro de nuestra noche radica en que ni siquiera tenemos conciencia del mismo ni de nuestra condición de mortales. Sólo así se hará posible preparar la morada para el regreso de los dioses y el inicio de un cambio de época en el que el “destello de la divinidad” (*Glanz von Gottheit*) vuelva a bañar a todo lo que es. Corresponde al poeta anotar “las huellas de los dioses que han huido” (*die Spuren der entflohenden Götter*) y vislumbrar el camino hacia un nuevo orden.⁸⁷ Por ello, el poeta vive la noche del mundo como una “noche sagrada” (*heilige Nacht*). Con su cántico, el poeta mantiene en nuestro mundo indigente el rastro de lo santo y recupera al hombre hacia su condición mortal, aunando amor, dolor y muerte.⁸⁸ No obstante, como vivimos en la época de los dioses huidos, sólo cabe rememorar, esto es, echar en falta y esperar.

El ser es la “aventura” (*Wagnis*) en la que el hombre existe arriesgándose (*wagen*). Más aún, cuanto existe lo hace arriesgadamente en la trabazón del todo de lo existente, sobre la que descansa. Ese entrelazamiento es “lo abierto”, es decir, “el gran conjunto de lo que está desprovisto de límites” (*das große Ganz alles desse, was eingeschränkt ist*), la globalidad de “las recepciones ilimitadas de la recepción pura” (*die eingeschränkte Bezüge des reinen Bezuges*) o, mejor, “el todo de lo no objético” (*das Ganze des Ungegenständlichen*) (ideas éstas de hondas resonancias budistas).⁸⁹ Las cosas ordinarias se mueven en el seno de ese gran todo, pero no así el hombre. El hombre apura el límite del riesgo, de la desprotección universal, porque está especialmente desamparado (*Schutzlos-sein*) a causa de su conciencia, que lo pone en frente de lo abierto, del mundo, de la “naturaleza”.⁹⁰

Los entes pertenecen directamente a lo abierto (el “ser”, la aventura) y reposan en su “sonido sordo” (*dumpfe Ton*).⁹¹ Pero el hombre trae lo abierto ante sí y lo convierte en objeto mediante su representar para amoldarlo a su esencia. Su voluntad impositiva se traduce en el deliberado elaborar de la objetualización (*Vergegenständlichung*), que es la esencia de la técnica.⁹² La objetualización del mundo aparta radicalmente al hombre desamparado de la fuente de la “recepción pura”, de la experiencia directa de lo abierto. Salir del abismo requiere, pues, “experimentar lo abierto como lo inobjético de la naturaleza plena” (*das Offene als das Ungegenständliche der vollen Natur erfahren*),⁹³ impulsar una superación originaria del mundo objetual de la dominación

⁸⁷ HW 271.

⁸⁸ “... Los mortales son ... mientras sea el lenguaje” (... *Die Sterblichen sind, ... insofern Sprache ist*) (HW 274).

⁸⁹ Cfr. HW 284-285.

⁹⁰ Como explica Heidegger, la poesía de Rilke no alcanza la idea de lo abierto como “la iluminación más esencial del ser” porque se encuentra “en la penumbra de la metafísica atenuada de Nietzsche” (Cfr. HW 286).

⁹¹ Cfr. HW 287.

⁹² “La técnica es la implantación absoluta, puesta en el imponerse del hombre, del absoluto estar-desamparado a base del desvío, imperante en toda objetividad, contra la recepción pura en que el inaudito medio de lo existente (lo abierto) se atrae todas las fuerzas puras” (*Die Technik ist die im Sichdurchsetzen des Menschen gesetzte unbedingte Einrichtung des unbedingten Schutzlos-seins auf dem Grunde der in aller Gegenständlichkeit herrschenden Abkehr gegen reinen Bezug, als welcher die unerhörte Mitte des Seienden (das Offene) alle Kräfte an sich zieht*) (HW 294).

⁹³ HW 290.

técnica de la voluntad humana de voluntad, que es obturación planificada de lo santo y constante negación de la verdad de la muerte.

Son los poetas quienes se zambullen en el abismo para enfilarse lo funesto que amenaza al hombre y afirmar de la forma más amplia su estar-desamparado. En ese sentido, son “los más arriesgados” de los mortales, “los más mortales de todos los mortales” (*die Sterblichsten der Sterblichen*). Insertándolo positivamente en el todo de lo existente, los poetas vuelven a cobijar el desamparo humano en lo abierto, pero sin la falsa protección de la técnica. La inversión del estado de desamparo del hombre se consume, así pues, como una rotunda inversión de la conciencia (*Umkehrung des Bewußtseins*) (como en la iluminación budista). Los poetas, en efecto, hacen presente la máxima amplitud de lo existente “en el recinto interior del corazón” (*im Innenraum des Herzes*).⁹⁴ Rescatando nuestra propia esencia, además, salvan a las cosas del estigma de la mera objetualidad para que puedan descansar de nuevo en sí mismas e ilimitadamente las unas en las otras.

El ser mismo posee ese añadido de atrevimiento que es el lenguaje, capaz de desbordar nuestra mera concepción del ser a partir de lo existente y lo presente. El hombre llega siempre a lo existente recorriendo el “recinto del ser” (*Bezirk des Seins*), que no es sino el “templo” del lenguaje.⁹⁵ Pues bien, el poeta de la noche del mundo, representado por Rilke, ha de arriesgar el lenguaje mismo como templo del ser. Sólo así podrá propiciar la inversión de la dominación objetualizante, en la que prima la lógica predicativo-explicativa de la razón, hacia la intimidad del recinto interior, en la que prevalece (por decirlo de manera aún demasiado metafísica) la “lógica del corazón” (*Logik des Herzens*). El poeta ha de arriesgar el decir si quiere abrir “lo insólito” (*das Ungewöhnliche*), esto es, crear una nueva manera de habitar en el mundo dentro de nuestro estar desamparados, transformando “lo visible representado en lo invisible cordial” (*das vorgestellte Sichtbare in das herzhaftes Unsichtbare*) e injertando al hombre “a la recepción pura de una y otra de las dos caras de la esfera del ser” (*in den reinen Bezug von der einen und von der anderen Seite der Kugel des Seins*).⁹⁶

Sin embargo, el decir más arriesgado y, por eso, “más decidor” del poeta es el canto (*der Gesang*).⁹⁷ Cantar (*Singen*) es “decir propiamente la existencia mundanal, decir desde lo santo de toda la recepción pura, ... pertenecer al ... ser mismo” (*eigens das weltliche Dasein sagen, sagen aus dem Heilen des ganzen reinen Bezuges, ... in das Sein selbst ... gehören*).⁹⁸ El cántico del poeta posee el componente de la dificultad extrema, porque el canto, si es auténtico, es realización de la existencia. El poeta ha de medir muy bien cuándo es de tal manera que su ser mismo es canto, cuándo su canto pertenece al todo de la pura recepción, cuándo “es atraído por la corriente del viento del inaudito medio de la naturaleza plena” (*es ist gezogen vom Zug des Windes der*

⁹⁴ Cfr. HW 306.

⁹⁵ “... En el ser mismo ... hay un ‘‘más’’ que le pertenece. ... El ser recorre él mismo su demarcación que se circunscribe ... por el hecho de esenciarse en la palabra. El lenguaje es el recinto (*templum*), esto es, la casa del ser” (... *Im Sein selbst ... ein zu ihm gehöriges ‘‘mehr’’ liegt. ... Das Sein durchmüht als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird ..., da es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. Das Haus des Seins*) (HW 310).

⁹⁶ HW 312.

⁹⁷ “El decir más decidor de los más arriesgados es el canto” (*Das sagendere Sagen der Wagenderen ist der Gesang*) (HW 316).

⁹⁸ Íd.

unerhörten Mitte der vollen Natur),⁹⁹ cuándo, en definitiva, su cantar devuelve a lo abierto el desamparo del hombre.

Ahora bien, es en US donde Heidegger recoge y desarrolla los anteriores movimientos concernientes a la esencia del lenguaje poético y los orienta hacia el nuevo inicio, hacia la salida de la penuria. Remarca aquí nuestro pensador que el poema es aquella dimensión del lenguaje humano que mejor corresponde, en principio, al carácter inicial, originante, aperturiente del acontecimiento propiciante. Como el lenguaje original es para Heidegger esencialmente *poietikós*, creativo, instaurador, el decir poético, el poetizar (*dichten*), se convierte en lugar privilegiado para una dilucidación del habla.¹⁰⁰ El poema es “lo hablado puro” (*das reine Gesprochene*), porque es, sobre todo, un acto creativo (*poíesis*) de instauración de sentido. En el poema, como lo poético de lo hablado, acontece la propiciación de un mundo de significados, una apertura de sentido. En la invocación poética son llamadas las cosas a resplandecer como mundo, un mundo “habitado poéticamente”. El habla poética nombra las cosas invitándolas a gestar mundo. El mundo pierde, así, sus connotaciones metafísicas de representación teológica de la creación o de representación secularizada del universo de la naturaleza y de la historia, es decir, su equiparación con la mera totalidad de lo presente. Mundo es, sencillamente, lo configurado poéticamente en el habla.

El sentido común aplica también al lenguaje poético su concepción del habla como mera forma de expresión humana. Se dice, así, que en el poema lo que habla es la imaginación poética. El poeta, según se cree, imagina algo posible y lo trae a la presencia. En todo caso, se acepta que es siempre el hombre, en este caso poeta, el que habla. Más allá de la pura expresión, sin embargo, el habla es, como hemos visto, principalmente invocación: aproxima lo invocado, las cosas y el mundo, llamándolos a la palabra. Así ocurre señaladamente en el lenguaje poético. La invocación (*Herrufen*) poética acerca hacia la presencia lo invocado, pero, concretamente, en cuanto que ello se mantiene en la lejanía, en su ausencia. Eso significa que el reino de la presencia no se restringe ya sólo a lo que permanece ante los ojos (*Anwesenheit des Vorliegenden*), como cree la metafísica, sino que incluye también y originariamente el ámbito de lo que Heidegger llama la “presencia de lo invocado” (*Anwesenheit des Gerufenen*), a la que entiende como “presencia sostenida hacia la ausencia” (*dem Abwesen zu-gehaltene Anwesen*), esto es, como llamada que provoca la venida de una presencia que se resguarda en la ausencia.¹⁰¹

En general, el poeta verdadero poetiza desde un “poema único” (*einziges Gedicht*), por fidelidad al cual se mide la pureza de su poesía.¹⁰² Todos sus poemas hablan desde ese poema único, su decir auténtico, que permanece como tal en lo no dicho. Ninguno de aquéllos, ni siquiera el conjunto de ellos, puede expresar completamente el poema único del poetizar del poeta. Todos los mismos, empero, reflejos parciales suyos, vibraciones fragmentarias, se entienden por referencia al poema único, el cual, recíprocamente, sólo brilla y resuena a partir de ellos.

En el poema, en suma, habla la pureza de la fuerza invocadora del lenguaje humano, cuya capacidad de creación de sentido desborda la rigidez del lenguaje

⁹⁹ HW 318.

¹⁰⁰ Cfr. US 16 ss.

¹⁰¹ Cfr. US 21.

¹⁰² Cfr. US 37 ss.

enunciativo. Heidegger cuestiona, así, la primacía que se le ha conferido a éste en nuestra época de globalización, racionalización y sistematización planetarias, cuando ha sido potenciado como fuente de seguridad y eficacia en aras, sobre todo, al mejor conocimiento científico y la mayor productividad técnica. El hablar del hombre, sin embargo, es siempre poema, si bien demasiado a menudo poema desgastado por el hablar cotidiano.¹⁰³ El hombre es poeta, el hombre es artista.¹⁰⁴ Pero esa dimensión poética o creativa del hombre no descansa en sí misma, sino que está en relación, afirma nuestro autor, con el verdadero hablar del habla, es decir, con el silencio de la diferencia, con la quietud del acontecimiento.

8.1.2.3. Poesía y pensar esencial

En el Epílogo a WM de 1943, Heidegger dibujaba en breves trazos el inicio de una meditación sobre la relación entre pensar y poesía. Heidegger distinguía allí entre el “decir” del pensador (*das Sagen des Denkers*) y el “nombrar” del poeta (*das Nennen des Dichters*). Nos decía que ambos beben del mismo manantial: del “mutismo” que clarifica el ámbito que hay que iluminar. Pensador y poeta, por tanto, tienen experiencia sostenida del silencio. Los dos coinciden, asimismo, en el esmero concedido a la palabra que brota de esa experiencia, que es clarificación de la misma.¹⁰⁵ Esto concuerda con la afirmación de Heidegger, al comienzo de BH, de que son los pensadores y los poetas quienes están encargados de “vigilar” (*Wachen*) la “casa del ser” (el lenguaje) para llevar a su plenitud y custodiar la “patencia del ser” mismo.¹⁰⁶ Y es la misma línea que despuntaba ya en SZ cuando Heidegger avisaba de la necesidad de preservar los términos esenciales y los conceptos fundamentales del pensamiento.¹⁰⁷ Velando por el lenguaje, además, el pensar y el poetizar liberan el lenguaje de su reducción a pura gramática para desplegarlo “en una estructura esencial más originaria” (no mediante una lectura estructuralista sino ontológica). No obstante, añade Heidegger en WM, poetizar y pensar no son lo mismo. El primero “ nombra” lo sagrado y el segundo “dice” el ser.¹⁰⁸ El pensador y el poeta verdaderos habitan próximos el uno del otro, pues no hay decir sin nombrar y el nombrar es para poder decir; tampoco hay ser sin misterio (lo sagrado) y el misterio sólo es misterio desde la luz del ser. Aunque ambos moran cerca, lo hacen, sin embargo, “sobre las montañas más separadas”.

En efecto, decir no es nombrar ni el ser es sin más lo sagrado. Parece, así, que se diera una preeminencia del poetizar sobre el pensar, pues sólo es posible decir sobre la base de lo ya nombrado y sólo hay ser sobre el fondo del misterio de lo sagrado. En el quicio del viraje (BH), de todas formas, Heidegger había dado a entender que la poesía y el pensar contienen el mismo elemento de aventura en su búsqueda de la verdad del ser. Como aduce Heidegger citando a Aristóteles, también “el poetizar es más verdadero

¹⁰³ “... El hablar cotidiano (es) un poema olvidado y, por ello, desgastado del cual apenas resuena ya invocación alguna” (... *Das alltägliche Reden (ist) ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt*) (US 31).

¹⁰⁴ Cfr. Lonergan, Bernard J. F.: *Insight. A Study of Human Understanding* (Harper & Row, New York, 1978); pp. 184-189.

¹⁰⁵ Cfr. WM 54.

¹⁰⁶ Cfr. BH 5.

¹⁰⁷ Cfr. SZ § 3.

¹⁰⁸ “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado” (*Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige*) (WM 55).

que el enunciar el ente” (*das Dichten ist wahrer als das Erkunden von Seiendem*):¹⁰⁹ la poesía auténtica y el pensar esencial son más originarios que el lenguaje óntico (como el de la ciencia). Pero Heidegger introduce en WM una tercera forma, igualmente originaria, de experiencia del mutismo, a saber, el “agradecer” (*Danken*), acaso la experiencia religiosa de alabanza y adoración del misterio en la oración. A este respecto, afirma: “Probablemente, agradecer y poetizar surgen del pensar inicial de manera diferente (*in verschiedener Weise dem anfänglichen Denken entspringen*), al que utilizan sin, a pesar de ello, poder ser de por sí un pensar”.¹¹⁰ Da la impresión, entonces, de que el poetizar y el agradecer son modalidades o derivaciones del hecho original del pensar, la una recogiendo el don del ser en la palabra y la otra siendo acción de gracias por la donación del ser en cuanto tal.

Una década y media después, en todo caso, nuestro autor ha profundizado en su esfuerzo de superación de la metafísica. Según el Heidegger de US (1959), solamente en el diálogo poético (*dichterische Gespräch*) entre los poetas acontece el verdadero diálogo con el poema único de un poeta. A pesar de ello, como también el pensamiento posee una relación original con el habla originaria, al pensar le cabe propiamente dialogar con la poesía y, dentro de sus límites, interpretarla, dilucidarla. Tal vez este diálogo, este habla doble (*Zwiesprache*) entre poesía y pensar, pueda suscitar que el habla original vuelva a hablarle al hombre con nuevo frescor, que el hombre recobre la posibilidad de habitar positivamente en el hablar del ser, en el acontecimiento. A este respecto, hay que poner cuidado en que el dilucidar del pensamiento no interfiera con el decir del poema único de los poetas. De hecho, lo que le toca a éste último no es sino “cantar desde su propia quietud” (*seiner eigenen Ruhe singen*).¹¹¹ Así se aprecia en las interpretaciones de US sobre la poesía de Trakl y Stefan George, poetas ya, como Hölderlin, de la palabra inaugural del nuevo inicio.¹¹²

Para Heidegger, el hombre poético es fundamentalmente “caminante” (*Wanderer*). No camina hacia la morada suprasensible, sobreterrenal, de un alma supuestamente inmortal. No huye, pues, de la tierra, sino que, por contra, busca su morada en ella. Eso sí, la busca como mortal que se sabe de paso en el mundo. Quien así lo hace se convierte en “el extraño” (*das Fremdes*) para una humanidad que trata de asentarse en la racionalización e informatización metafísico-científico-técnica. El mortal en camino, el poeta caminante, sin embargo, consciente del final de esa época, de esa acuñación, en opinión de Heidegger, decididamente nihilista del sentido del ser, siente la llamada de “lo que declina en la paz y el silencio del ocaso” (*was in Ruh und Schweigen des Dämmern untergeht*). Tiene oídos para lo quedo (*leise*), para “lo que se desliza lentamente (*langsam gleiten*)”. Su decir es experiencia de lo silente.¹¹³

Debido a su constitución poética, el hombre puede, pues, meditar sobre “lo que está en declive” (*das Untergehende*). El pensador esencial, en concreto, la mirada fija en “el extraño caminante” (*der fremde Wanderer*) que es el poeta auténtico, aprende que lo sagrado demora retirándose, que adviene resguardándose en su reserva. Así, también él puede entrever en el crepúsculo el anuncio de un amanecer, atisbar en la oscuridad de la noche el anticipo de una claridad nueva, del azul del día (la noche como tal, para él, no

¹⁰⁹ Cfr. BH 46.

¹¹⁰ WM 55.

¹¹¹ Cfr. US 38-39.

¹¹² Cfr. Pöggeler, O., op. cit., pp. 324-338.

¹¹³ Cfr. US 42-43.

es sino ocultación que custodia el transcurrir del día).¹¹⁴ Reconoce entonces que en lo nocturno habla “el sonido que llama desde lo cobijador del silencio” (*der Ton, der aus dem Bergenden der Stille ruft*). Sabe que lo verdaderamente esencial (*das Wesenhafte*) adviene “pocas veces, repentinamente y en el silencio” (*in der Stille und jäh und selten*).¹¹⁵ Meditando, en suma, también el pensador ingresa con su mirada recordatoria en la experiencia del silencio.

Pero el pensar esencial vacila forzosamente en la incertidumbre (*im Unbestimmte*). Es pensar de un ente que se sabe no de-terminado (*fest-gestellt*), que se reconoce inacabado y sin fundamento sólido y que, por eso mismo, no descansa en ninguna morada. Cuanto más lo sabe así, más esencial (*wesentliche*) ese pensar es. Por eso se afana una y otra vez por sobrepasar la metafísica, con su determinación del hombre como puro *animal rationale*. Esa determinación del hombre, “figura descompuesta” (*verweste Gestalt*) suya, como la llama Heidegger,¹¹⁶ le deja sin rostro para lo poético o lo sagrado. Es la figura que encarna el hombre contemporáneo. Más profundamente que un animal racional, cree Heidegger, el hombre es “extraño”, “forastero” (*fremd*) en un sentido fundamental. Es el animal que se encuentra en camino (*unterwegs*) hacia su verdadera morada, hacia el cumplimiento de su verdadera esencia. Los diseños metafísicos de la naturaleza humana han de ser descompuestos para liberar la verdadera figura del hombre. Por eso, el pensar esencial deja atrás las formas previas de la esencia humana, las concepciones establecidas del hombre “normal”, que quedan de-puestas. Quiere recuperar, así, lo sagrado y lo poético, por oposición a lo estrictamente racional y técnico. Se abre, en definitiva, al encantamiento del mundo, en contraste con la racionalización (*Gestell*) planetaria dominante.¹¹⁷

El pensar que camina tras la estela del extraño, del poeta auténtico, del que mantiene abierto el lugar de lo sagrado y lo indomeñable, se sabe separado del pensamiento moldeado según las diferentes figuras descompuestas del hombre. Ese pensamiento y sus figuras desplazan al hombre de su modo esencial de ser. Justo por eso, el poeta, con su atención a lo sagrado, le parece un extraño. Pero lo verdaderamente separado, desviado, es la estirpe (*Geschlecht*) “desbaratada” (*auseinandergeschlagen*) en la contrariedad de las familias, tribus y sexos. Esa estirpe es una humanidad “en vía de descomposición” (*verwesend*) por convertir la riqueza de su “duplicidad” (*Zwiefache*) en la maldición de la “discordia” (*Zwietracht*). Más que estirpe, es un tumulto de singularización desatada (*losgelassene Vereinzelnung*), que destruye la comunión humana.¹¹⁸ Del ruido de ese tumulto se aparta el extraño, y el pensar que lo sigue. El extraño es por ello, también, “el retraído” (*das Ab-geschiedene*), el experto en el “retraimiento” (*Abgeschiedenheit*). Él contempla las imágenes luminosas de los poetas diurnos a la luz del declive, del ocaso que confiere otro sentido al decir de la poesía y el

¹¹⁴ “Desde el seno del azul que a la vez se vela en la oscuridad de sí mismo resplandece lo sagrado. Éste demora mientras se retira. Hace don de su llegada resguardándose en su remisión al retenimiento. El azul es el claror resguardado en la oscuridad” (*Aus der Bläue leuchtet, aber zugleich durch ihr eigenes Dunkel sich verhüllend, das Heilige. Dieses verhält, während es sich enzieht. Es verschenkt seine Ankunft, indem es sich in den verhaltenden Entzug verwahrt. Die ins Dunkel geborgene Helle ist die Bläue*) (US 44).

¹¹⁵ US 46.

¹¹⁶ Cfr. *id.*

¹¹⁷ Cfr. Taylor, Charles: *Heidegger, Language, and Ecology*, en Dreyfus, H. y Hall, H. (eds.), op. cit., pp. 247-269. También Dreyfus, Hubert L.: *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics*, en Guignon, C. B. (ed.), op. cit., pp. 289-316; y Rorty, Richard: *Wittgenstein, Heidegger, and the Reification of Language*, en *id.*, pp. 337-357.

¹¹⁸ Cfr. US 49-50.

pensamiento. Habiendo “muerto” a la especie envejecida, el retraído aguarda el inicio de lo que aún no ha empezado a gestar, de lo no-nacido (*das Ungeborene*), que guarda la semilla del “despertar venidero de la estirpe humana” (*das kommende Erwachen des Menschengeschlechtes*). Para Heidegger, es ésta un alba, verdadero comienzo, que viene anunciada en la “duplicidad apacible” (*sanfte Zwiefalt*), no discorde, de la especie humana.¹¹⁹

El retraimiento, por su parte, es “noche espiritual” (*geistliche Nacht*). Es experiencia de la noche, experiencia profunda de privación, de reserva, de misterio. El retraído contempla en la mudez de la noche (*Schweigen der Nacht*) el brillo de las estrellas. Atiende al silencio de lo divino. El retraimiento es espiritual en sí mismo, está determinado por el espíritu. Pero “espíritu” (*Geist*) no es aquí meramente lo opuesto a lo material, a menudo identificado en Occidente con lo mental por la preponderancia del platonismo. Lo espiritual-mental (*geistig*), en sentido metafísico, pertenece “al modo de ver el mundo de la estirpe en corrupción” (*zur Weltansicht des verwesenden Geschlechtes*).¹²⁰ Apoyándose en las imágenes de Trakl, que comenta, Heidegger no entiende el espíritu como *pneuma*, que le parece demasiado etéreo, sino como “llama” (*Flamme*), en el sentido de lo que reluce alumbrando pero que también devora consumiendo. En continuidad con la categoría romántica de la *Begeisterung*, el espíritu como llama posee la doble posibilidad de la ternura y la destrucción. El espíritu, además, se nutre e inflama con el “ardor de la melancolía” (*Glühen der Schvermut*) del alma, *páthos* sufriente que Heidegger hace coincidir con la “paciencia del alma solitaria” (*Sanftmut der einsamen Seele*). El alma del caminante solitario se engrandece, se inflama, cuando arrastra pacientemente el dolor de contemplar lo que resplandece en la noche.¹²¹

Porque en la noche resplandece el dolor (*Schmerz*). La paciente contemplación (*Anschauen*) del dolor sosiega la intensidad de su arrastre (*Fortriss*) y le confiere poder desvelador. En la visión de esta contemplación, pues, arde el espíritu. Con un parecido que recuerda en parte a la iluminación budista, en esa visión acaece, según Heidegger, el advenimiento de “lo brillante” (*das Scheinende*) como lugar donde se presenta todo lo que es. La visión de dicha contemplación (o iluminación) se hace entonces “llameante”, espiritual.¹²² Heidegger sostiene, por tanto, que el espíritu que “anima” o ilumina al alma grande lo hace como dolor. En el budismo, en cambio, la iluminación se puede entender más bien, según sabemos, como metodología para escapar precisamente al mundo del dolor y el sufrimiento. En cualquier caso, Heidegger parece coincidir con la noble verdad del sufrimiento y con la doctrina de la originación interdependiente del budismo en afirmar que “todo lo vivo es doloroso” (*alles, was lebt, ist smerzlich*) y que “todo lo vivo se pertenece mutuamente” (*alles Lebendige zusammengehört*).¹²³ Que lo vivo sea doloroso, por cierto, no significa para Heidegger que lo vivo sea malo o erróneo, sino que es dolorosamente bueno y verdadero (*schmerzlich gut und wahrliche*). En virtud del dolor, además, lo vivo puede dejar-ser verdaderamente a cuanto se le presenta tal y como ello es, desocultándolo pero resguardándolo a la vez en lo más propio. Verdadera experiencia del dolor la tiene quien persevera en sostener la referencia a la ocultación de lo que se reserva en el seno de la desocultación. El

¹¹⁹ Cfr. US 55.

¹²⁰ Cfr. US 59.

¹²¹ Cfr. US 60-61.

¹²² Cfr. US 61-62.

¹²³ Cfr. US 62.

acontecimiento de la desocultación sería el dolor intrínsecamente originario, el Dolor con mayúscula, del que tiene experiencia el hombre verdadero. El Dolor incluso se oculta en la piedra, inmemorial en su silencio. En suma, lo verdadero es “el dolor universalmente repartido y por siempre duradero” (*der alles durchwährende Schmerz*), que es entendido por Heidegger como “el favor de lo esencial de todo lo esenciante” (*die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden*).¹²⁴ El tema del silencio asoma, pues, aquí en relación con la cuestión de la verdad y del dolor (o del dolor como ingrediente de la verdad), como ocurre a su modo en el budismo.

Ahora bien, en “el silencio del dolor oculto” (*die Stille des verborgenen Schmerzes*) anida, como dice Heidegger, “la alegre tranquilidad del alba inaugural” (*die Heiterkeit der frühesten Frühe*). El dolor del alma grande es concordancia con lo sagrado, cuyo brillo resplandece ante ella sustrayéndose en su profundidad. De este modo, la experiencia del retraimiento de lo sagrado en su reserva es el verdadero dolor que inflama la llama del espíritu. Es el dolor que anticipa la mirada hacia el alba aún retirada, simbolizada por el azul de la noche. Así, el retraimiento, experiencia sostenida de dolor y de silencio, conduce al hombre a su “más serena infancia” (*stillere Kindheit*), a una suerte de vuelta a la inocencia. Ello mismo es semilla de una vida nueva. De la estirpe del retraído acaso nazcan los herederos de un nuevo morar en el mundo, de una nueva manera de convivir, el “espíritu de la ternura” (*Geist des Sanften*), en la que sea posible la redención de la discordia y hermanar la duplicidad distorsionada de la especie humana.¹²⁵

El retraimiento, retirada esencial de lo sagrado para la preparación el nuevo día, se esencia, dice Heidegger, como “el silencio de la quietud” (*das Schweigen der Stille*). Sólo resuenan en ese silencio los pasos del extraño en la noche, que encamina su sendero “recogido” (*gesammelt*), concentrado también él en el silencio, que es la manera como le habla el retraimiento. El decir y el cantar, a propósito, no brotan del extraño, sino del “amigo” que se halla a la escucha del extraño, caminando tras él. El amigo es el que canta la “muerte” del extraño, su descenso al azul de la noche como promesa del resplandor del alba.¹²⁶ Ese amigo es el poeta y su cantar es poesía.

Poetizar (*dichten*) es, así, “decir de nuevo” (*nach-sagen*), esto es, volver a decir mediante el lenguaje hablado la “eufonía” (*Wohllaut*) de los pasos del extraño, pronunciada en el silencio de lo sagrado, del “espíritu del retraimiento” (*Geist der Abgeschlossenheit*). Diferente del decir enunciativo (*sagen*), la poesía auténtica es ante todo un oír (*Hören*) y un resonar (*nachverlauten*). El habla poética es un decir que respeta lo no hablado del poema único, que atiende a la eufonía silenciosa del retraimiento.¹²⁷ El hombre espiritual, el que busca su morada en la escucha del retraimiento, conoce el dolor consumado y desarrolla una ternura de espíritu que es llamada a lo sagrado, “al asalto del cielo” (*in das Stürmen des Himmels*).¹²⁸ Pero ese asalto no es la conquista demencial de lo divino, que extirpa del mundo el misterio en

¹²⁴ US 64.

¹²⁵ Cfr. US 66-67.

¹²⁶ Cfr. US 68 ss.

¹²⁷ Cfr. US 70.

¹²⁸ Cfr. US 72.

favor de una disponibilidad mundial sistematizada. El poeta, al contrario, deja resurgir lo sagrado en el mundo con la contemplación del cielo, en el que se vela lo divino.¹²⁹

Cuando el decir del poeta, en el que los rostros del amigo y del extraño se encuentran, conmueve (*rühren*) al oyente, el lenguaje poético llega a su esencia como tal habla. Habla entonces desde la sede del retraimiento y se orienta hacia el regreso del hombre “al quedo inicio de su más serena esencia” (*in den ruhigen Anbeginn seines stilleren Wesens*). Es, por ello, el suyo un lenguaje de transición (*Übergang*), que canta el retorno desde el declive del ocaso hasta la madrugada de un nuevo inicio por venir.¹³⁰ El hablar multívoco del poema único se distingue, pues, del mentar unívoco del cálculo re-productivo porque, lenguaje del estar-en-camino, habla desde la ambigüedad de una pluralidad de sentidos, de un “sonido múltiple” (*mehrdeutige Ton*), que, sin embargo, no se pierde en la vaguedad. En cada canto del poeta suena un “unísono” (*Einklang*), el poema único, que permanece como tal en lo indecible y al que, por eso, el poeta debe dejar-estar. De esta forma, el poeta es “el que deja ser” (*das Lassende*) y se somete, así, a lo indecible del retraimiento.¹³¹ Lo poético queda entonces vinculado, de acuerdo con Heidegger, a la posibilidad de que el hombre, por encima de toda amenaza de obturación definitiva de lo salvífico, permanezca en camino hacia el encuentro de un nuevo rostro, el de un estirpe humana auténticamente unificada. La turbulenta diversidad de los linajes está en el fondo llamada a abrazar la simplicidad de una sola humanidad moldeada según lo que Heidegger llama la “ternura de la infancia” (*Sanfte der Kindheit*).¹³² A la desobturación de lo salvífico debe contribuir en primera fila, precisamente, el pensar esencial.

Lejos del ruido del desarrollo científico-técnico, el poeta y el pensador esenciales contemplan otra cosa que la crónica de lo cotidiano, en la que la actualidad se prolonga en un futuro precalculado, cuyo bullicio cierra la posibilidad del advenimiento propiciante de todo destino que pueda tocar al hombre en lo más íntimo de su ser. Contemplan los dos el “país de la tarde” (*Abend-Land*), el “Occidente” originario, en el que el hombre se halla en esta época llamado a morar precursando la alborada silenciosa, por el Este (*Morgen-Land*), de una “primavera azul” (*blaue Frühling*).¹³³

8.1.3. El silencio, lenguaje escondido del acontecimiento propiciante

Tras sugerir de diversas maneras que el hombre posee una dimensión creativa fundamental en cuanto que receptor y transmisor del mensaje insonoro del acontecimiento propiciante, una proyección poética en el mundo que se manifiesta en la poesía y el pensar, es preciso para nuestros propósitos volver a enlazar con el tema del silencio como habla original del acontecimiento. El silencio es la forma en que se esencia el ser y la fuente del lenguaje. Y lo más valioso del lenguaje se experimenta en el diálogo auténtico. Es notable cómo el segundo Heidegger acude a imágenes

¹²⁹ “... El poeta hace resplandecer las visiones luminosas en las que Dios se oculta del asalto demencial” (... *Der Dichter (bringt) die leuchtenden Anblicke, in denen sich Gott dem wahnsinnigen Erjagen verbirgt, zum Scheinen*) (US 68).

¹³⁰ Cfr. US 73-74.

¹³¹ Cfr. US 75.

¹³² Cfr. US 78.

¹³³ Cfr. Kettering, E., op. cit., pp. 179-219. También Cerezo Galán, Pedro: “Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martin Heidegger”, en Fraijó, Manuel y Masiá, Juan (eds.): “Cristianismo e Ilustración” (UPCO, Madrid, 1995); pp. 295-324.

orientales para vincular las cuestiones del silencio y el vacío con las realidades del lenguaje y el diálogo.

8.1.3.1. Diálogo y silencio

Ya en HD,¹³⁴ Heidegger había puesto al diálogo en la génesis del habla misma, que vale para lo originario del hombre.¹³⁵ El diálogo, que define lo que hay de esencial en el habla, se funda en el “poder oír” (*Hörenkönnen*) a los otros o a lo otro.¹³⁶ No nos escuchamos porque hablamos unos con otros, sino que ocurre más bien al revés: porque podemos escuchar, llegamos a otros mediante la palabra. Así, la escucha es el supuesto necesario del diálogo.¹³⁷ Esa escucha mutua que se traduce en diálogo, además, es el fundamento de la historia, ya que, como escribe nuestro pensador, “ser un diálogo y ser histórico son ambos igual de antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo” (*ein Gesprächsein und Geschichtlichkeitsein ist gleich alt, gehört zusammen und ist dasselbe*).¹³⁸

Pues bien, una forma histórica fundamental de la experiencia dialogal humana es el diálogo entre las culturas. Dentro de su dilucidación del habla originaria, según conocemos, Heidegger se abre en *Aus einem Gespräch von der Sprache* (US) al diálogo con la tradición oriental,¹³⁹ en la cual el lenguaje se entiende desde unos presupuestos básicamente ajenos al representacionismo de Occidente y aparece vinculado desde el principio con la experiencia del silencio.¹⁴⁰ Nuestro autor dialoga aquí, sobre todo, con la cultura japonesa, con su énfasis en la dimensión estética de la existencia, y más en concreto con la visión del arte japonés de Kuki Shuzo. El problema del encuentro intercultural (Oriente-Occidente), en particular, sirve aquí de marco para conectar la cuestión del diálogo, la dimensión dialógica del lenguaje, con el tema del silencio.

Heidegger cuestiona la viabilidad de una consideración (*Betrachtung*) del arte japonés, como muestra relevante del habla oriental, que se encuentre apoyada en los conceptos de la estética (y la lingüística) occidental. Se pregunta si Oriente necesita en general de ningún aparato conceptual para dilucidar lo que es la esencia de su habla y de su arte. Tampoco está claro que la búsqueda de sistemas conceptuales occidentales contribuya por sí misma al diálogo Oriente-Occidente, que parece inevitable en un mundo en el que el creciente proceso de tecnificación e industrialización planetarias fuerza el encuentro (*Begegnung*) entre ambas macroculturas.¹⁴¹ No por mucho emplear las terminologías y las teorías occidentales (ni, recíprocamente, tampoco por que

¹³⁴ Cfr. HD 38-40.

¹³⁵ “Nosotros, los hombres, somos un diálogo. El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acaece primero como diálogo. ... El habla sólo es esencial como diálogo” (*Wir, die Menschen, sind ein Gespräch. Das Sein des Menschen gründet in der Sprache; aber diese geschieht erst eigentlich im Gespräch. ...Als Gespräch nur ist die Sprache wesentlich*) (HD 38).

¹³⁶ En conexión con 3.2.1. de este trabajo.

¹³⁷ “Somos un diálogo quiere decir: podemos oírnos mutuamente” (*Wir sind ein Gespräch ... will sagen: wir können voneinander hören*) (HD 39).

¹³⁸ HD 40.

¹³⁹ En conexión con 3.2.4.1. de esta investigación.

¹⁴⁰ Cfr. Masiá, Juan: “El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano” (UPCO, Madrid, 1997), pp. 36 ss.

¹⁴¹ “(La) pregunta (por el diálogo intercultural) merece ciertamente una reflexión a fondo desde el momento en que el encuentro entre el mundo extremo-oriental y el europeo se ha hecho inevitable” (*Bei der unausweichlich gewordenen Begegnung der ost-asiatischen Welt mit der europäischen verlangt (die) Frage (nach den interkulturelles Gespräch) gewiß eine eindringliche Überlegung*) (US 87).

Occidente domine los enfoques orientales), piensa Heidegger, está asegurado un verdadero encuentro entre estos dos modos de ser en el mundo.¹⁴²

En el caso de Oriente, existe el peligro, no ya sólo de que la riqueza conceptual de las lenguas occidentales termine rebajando el modo de ser oriental a algo completamente indeterminado, sino el que se desprende “del habla misma”. El problema del diálogo entre Oriente y Occidente no reside tanto en el contenido ni en la forma del diálogo mismo como en el diferente carácter de las lenguas en cuestión, en la distinta manera en la que una y otra habla encarnan modos diversos de ser de marcos culturales profundamente divergentes. No se trata sólo de una diferencia de carácter morfológico-sintáctico, sino que es la diferencia de unas lenguas cuyo fundamento mismo, el fondo de sus posibilidades semánticas, acaso sea esencialmente distinto o se esencie de diverso modo: que sean dos “casas del ser” irreconciliables.¹⁴³ Cuando se pretende penetrar en el alma del pensamiento oriental, el uso de las lenguas occidentales puede hacer difícil, con su cosmovisión latente, decir apropiadamente lo que se trata de señalar.¹⁴⁴ Conviene cuidar, por tanto, de que el intento de poner en palabras lo que es, por ejemplo, la esencia del arte y la poesía orientales no encajone el diálogo en el ámbito de las posiciones acuñadas en Occidente.

Heidegger admite, a este respecto, la insuficiencia de sus múltiples esfuerzos por corresponder con el pensamiento al esenciarse mismo del habla. Ciertamente, la meditación sobre el habla y el ser marca el camino del pensar heideggeriano desde sus comienzos. Es su larga meditación sobre el *lógos*, en concreto, lo que parece llevar a Heidegger a indagar la esencia del habla.¹⁴⁵ Pero, al cabo de tres décadas de indagación, a él todavía le parece que siguen velados (*verhüllt*) el horizonte y la perspectiva (*Ausblick*) que el pensamiento ha de adoptar para corresponder como es debido al esenciarse original del habla. Más dudoso le parece aún que esos mismos esfuerzos basten para pensar la esencia del habla oriental. Acaso la posibilidad de una experiencia pensante de la esencia del habla, de su esenciarse como tal habla, que sirviera de aval para el diálogo entre el decir de Oriente y Occidente, se teme Heidegger, no sea más que un simple *desideratum*. De todos modos, sólo esa posibilidad podría propiciar un verdadero encuentro “en el que cante aquello que brota de una misma fuente” (*in der Solches singt, das einer einzigen Quelle entströmt*).¹⁴⁶ La facilidad y receptibilidad con que en Japón se entendió el vínculo entre ser y habla le proporciona a nuestro pensador un punto de optimismo (como expresa por boca de su interlocutor japonés).¹⁴⁷

Lo importante en un pensamiento (y en un diálogo) que quiere remontarse a la esencia del habla es “el camino” (*der Weg*) que recorre, porque es lo que tiene de permanente. De hecho, los caminos del pensamiento ofrecen múltiples recorridos, pero

¹⁴² Cfr. US 86-87.

¹⁴³ Cfr. US 86-90.

¹⁴⁴ “El peligro de nuestros diálogos se ocultaba en la propia habla, no en ‘qué’ dialogábamos ni tampoco en la manera ‘como’ lo intentábamos. ... Las lenguas del diálogo lo forzaban todo a lo ‘europeo’ ” (*Die Gefahr unserer Gespräche verbarg sich in der Sprache selbst, nicht in dem, ‘was’ wir durchsprachen, auch nicht in dem, ‘wie’ wir versuchten. ... Die Sprachen des Gespräches verlagerten alles in das ‘Europäische’*) (US 89).

¹⁴⁵ Cfr. US 92-93.

¹⁴⁶ Cfr. US 93-94.

¹⁴⁷ “Mis compatriotas debieron vislumbrar también algo de ello. Siempre se oía que sus preguntas giraban en torno al habla y al ser” (*Davon müssen auch meine Landsleute etwas geahnt haben. Man hörte immer wieder, daß Ihre Fragen um das Problem der Sprache und des Seins kreisten*) (US 91).

a todos les es común el que el caminarlos hacia atrás es lo que lanza el pensamiento hacia delante. Volviendo a lo originario de “lo libre”, a lo que conduce a los espacios abiertos, retornando a la fuente originaria, es como el pensar se pone en condiciones de beber de lo auténticamente vivo y de recuperar su energía renovadora.¹⁴⁸ Sólo así puede llegar el pensar a la proximidad de lo sagrado, lo misterioso, lo indómito y perturbador, aquello cuya experiencia sobresalta al hombre con nueva extrañeza y de lo cual cotidianamente huye para entregarse a lo útil y familiar. El camino de vuelta (*Zurückkehre*) a lo sagrado deviene, pues, inicio, pero en sí mismo ese inicio, para que sea realmente novedoso, ha de quedar en lo indeterminado. De manera similar, también en el verdadero camino del diálogo (*der Weg des Gespräches*) “lo indeterminable” (*das Unbestimmbare*) tiene que ser cuidado, protegido y acogido si se quiere dejar que llegue a desplegar de manera original su “esencia reuniente” (*sammelnde Wesen*), su virtualidad unificadora.¹⁴⁹ El diálogo genuino descansa en “lo indeterminado que determina” (*das unbestimmt Bestimmende*), es decir, en la misteriosa esencia o esenciarse del habla. El “decir confiador” (*Zuspruch*) del habla se expresa fundamentalmente desde el silencio, concede la palabra para el diálogo e incluso, justo por ambos motivos, en ocasiones sólo remite al callar.¹⁵⁰ Así, el diálogo auténtico, entre hombres o culturas, nace y se sostiene desde el silencio.

Para acercarse a la esencia de la poesía y el arte japoneses, en los que tan apreciado es el silencio, Heidegger acude aquí a la noción de *iki* (en su uso corriente, “elegante” o “con estilo”), que correspondería en cierto modo a lo que en Occidente se entiende por “lo estético”.¹⁵¹ Como experiencia del *iki*, el arte japonés experimenta algo parecido a lo señalado en la diferencia metafísico-platónica entre lo sensible (*aístheton*) y lo inteligible (*noetón*). El *iki* designa, en efecto, el “arrebato” (*Entziehen*) con el que un fragmento de lo suprasensible llega a destellar en el resplandor de lo sensible. Pero, fuera de la estética marcada por la dualidad sujeto-objeto y por la importancia de los estímulos y las impresiones sensibles, *iki* es principalmente, para Heidegger, todo lo que encanta con su gracia, “lo grácil” (*das Anmutende*).¹⁵² Y esa gracilidad, por su parte, es para él “la brisa del silencio del encantamiento resplandeciente” (*das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens*). Más que pura *aísthesis*, por lo tanto, el arte es sobre todo encantamiento silencioso (*stille Entzücken*), en el sentido del arrebato que “arrastra hacia el silencio” (*in die Stille hinzücken*).¹⁵³

No obstante, piensa Heidegger, la noción de *iki* y su relación con el silencio se dejan entrever mejor con la ayuda de los términos japoneses *iro* (“color”) y *ku* (“vacío”, lo abierto, el cielo),¹⁵⁴ por una parte, o si se ilustran, por otra, con producciones

¹⁴⁸ “En (este camino) los obradores deben regresar, a veces, a los terrenos de obra abandonados o incluso aún más atrás” (*Bei (diesem Weg) die Bauenden bisweilen zu den verlassen Baustellen oder gar noch hinter sie zurückkehren müssen*) (US 110).

¹⁴⁹ “Tanto más cuidadosos debemos velar por los caminos que conducen a la esencia del habla” (*Um so sorgsamer müssen wir die Wege zum Wesen der Sprache hüten*) (US 116).

¹⁵⁰ “... En el camino del diálogo ... aquello que solamente ... puede asegurar la fortuna de un diálogo ... es aquel indeterminado que determina ... al que dejamos intacta la voz del decir confiador ... con el peligro de que esta voz ... sea el silencio mismo” (... *Auf dem Weg des Gespräches* ... (*das*), *was allein ... ein Gespräch glücken läßt ... ist jenes unbestimmte Bestimmende ... dem wir die unversehrte Stimme seines Zuspruches lassen ... auf die Gefahr, daß diese Stimme ... die Stille selbst ist*) (US 112).

¹⁵¹ Cfr. US 139 ss.

¹⁵² Cfr. US 140.

¹⁵³ Cfr. US 141.

¹⁵⁴ Cfr. US 102 y 143-144.

artísticas tan característicamente japonesas como es el caso del teatro *Noh*.¹⁵⁵ Ambas instancias, además, le sirven a Heidegger para enlazar entre sí los temas del vacío y del silencio.

Por un lado, en japonés se dice: “Sin *iro*, ningún *ku*” (*ohne Iru kein Ku*). Es decir, no existe el espacio vacío sin color. Sólo que el término “color” apunta en japonés a algo más que a lo puramente perceptible mediante los sentidos; y el término “vacío” no se restringe exclusivamente a lo suprasensible, y mucho menos a lo inteligible. *Iro* hace referencia a lo limitado y determinado; *ku*, a la amplitud de lo ilimitado, representada por el vacío indeterminado del cielo. Estas dos palabras no constituyen sino la lectura japonesa de los términos chinos *se* y *k’ung* o *xu*, traducciones a su vez de las nociones sánscritas de *rupa* y *sunyata*, forma y vacío. Son las expresiones japonesas para las nociones budistas de “seres” o entes y de “vacío” o nada, correspondientes a su vez a lo que Heidegger entiende por *das Seiende* y *das Nichts* (o *die Leere*). El adagio japonés viene a significar, pues, que lo ilimitado necesita de lo determinado. Es una manera de decir que detrás de las palabras habla el silencio, como cuando escuchamos la quietud como trasfondo del surtidor. Visto así, en conexión con la cuestión del lenguaje originario y su silencio, Heidegger quiere sugerir que lo ilimitado necesita de lo determinado. Es una manera de decir que detrás de las palabras habla el silencio,¹⁵⁶

Según se aprecia en el teatro *Noh*, por otro lado, en el arte japonés abundan los gestos retenidos, contenidos, gestos que reposan en una amplitud que proviene precisamente del silencio (como concreción original de la noción budista de *mudra* o encarnación manifestativa de la dinámica de la iluminación).¹⁵⁷ En el *Noh*, el escenario está de hecho vacío. Así se produce una atmósfera de especial “recogimiento” (*Sammlung*),¹⁵⁸ en la que el menor gesto (*Gebärde*) puede bastar para que aparezca tranquilamente lo prodigioso. Heidegger se ayuda aquí con la imagen del gesto en el escenario vacío para ilustrar su intento de hacer retrotraer toda concepción del habla como exteriorización o acción comunicativa, lo que él llama “el portar” (*das Tragen*), al ámbito originario del recogimiento. En éste, lo que predomina es el vacío y el silencio.¹⁵⁹

Como sabemos, para el segundo Heidegger “el vacío es lo mismo que la nada” (*die Leere ist dasselbe wie das Nichts*).¹⁶⁰ El vacío es “lo esenciante” (*das Wesende*), el esenciarse o el puro desplegarse de la desocultación y la ocultación en su diferencia con todo lo que se presenta o ausenta. La nada, por tanto, no debe entenderse en clave nihilista. Tanto la noción heideggeriana de nada como la oriental de vacío son, así pues, “nombres eminentes” (*höchste Nammen*) para lo que en Occidente se entiende por “ser”, pero que liberan a éste de los errores de la interpretación esencialista de la metafísica de la presencia. Esa misma liberación, por cierto, sirve de partida para reubicar a la propia metafísica dentro de sus límites de cara a su eventual superación (*Überwindung*) o a una

¹⁵⁵ Cfr. US 106 ss.

¹⁵⁶ Cfr. Parkes, Graham: *Afterwords-Language*, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 213-216.

¹⁵⁷ Cfr. Levin, David M.: “*Mudra as Thinking: Developing Our Wisdom-of-Being in Gesture and Movement*”, en *id.*, pp. 245-269.

¹⁵⁸ “Este vacío requiere un recogimiento inhabitual” (*Diese Leer verlangt eine ungewöhnliche Sammlung*) (US 107).

¹⁵⁹ “... Lo propio del gesto (consiste en el teatro *Noh*) ... en un mirar él mismo invisible que se porta ... recogido al encuentro del vacío” (... *Das Eigentliche der Gebärde (liegt in No-Spiel) ... in einem selbst unsichtbaren Schauen, das sich ... gesammelt der Leere entgegenträgt*) (US 108).

¹⁶⁰ Cfr. *id.*

posible apropiación (*Aneignung*) más originaria.¹⁶¹ Realmente, existe una diferencia básica entre el “ser” concebido en sentido limitado, como “ser de los entes”, y el ser en sentido propio, como acontecimiento propiciante, que Heidegger hace ahora coincidir con el claro (*Lichtung*)¹⁶² y con la duplicidad (*Zwiefalt*).¹⁶³ El pensar esencial, además, el pensar que trata de meditar el acontecimiento del claro o el vacío y de la diferencia o la duplicidad, no puede planificar su camino de antemano, sino que posee el carácter incierto de lo que “conduce a lo abierto” (*ins Freie führen*), esto es, a un territorio no explorado por la metafísica.¹⁶⁴

Heidegger pone a la duplicidad (y al claro que se abre con el acontecimiento de su enciarse) en conexión con la noción japonesa de vacío (*ku*), con el vacío del cielo (*Leere des Himmels*), pues ve en ella el atisbo de una apertura a “lo ilimitado” (*das Grenzenlose*), a una “amplitud” (*Weite*) que no ha podido encontrar suficientemente atendida en el pensamiento metafísico occidental. El parentesco entre el *ku* y la *Zwiefalt-Lichtung* le sirve, a su vez, para redefinir al hombre como “el mensajero del mensaje del desocultamiento de la duplicidad” (*der Botengänger der Borschaft der Entbergung der Zwiefalt*) y como “el que recorre el límite de lo ilimitado y en ese recorrer busca el misterio del límite” (*der Grenzgänger des Grenzenlosen und auf diesem Gang das Geheimnis der Grenze sucht*).¹⁶⁵ El hombre se encamina hacia el misterio de lo sobrepasante, que se esconde en la voz que lo requiere en su esencia. La voz misteriosa de lo ilimitado, de lo que porque sobreabunda a toda medida no se deja apresar mediante determinaciones conceptuales y, en ese sentido, está vacío de ellas, exige del hombre una transformación (*Verwandlung*) del pensamiento. El pensar debe abandonar el lugar de la metafísica e ingresar en otro lugar que Heidegger (como también hace el budismo) prefiere reservar en lo innominado. Ése ha de ser el lugar del “encantamiento”, el cual es a su vez el auténtico mensaje que dirige al hombre el “velamiento esclarecedor” (*lichtende Verhüllen*) de la duplicidad. El encantamiento, así, desliza al hombre hacia el silencio porque, en el fondo, toda presencia procede de la “gracia encantadora” (*Anmut*) del “silencio invocador” (*rufende Stille*) de la duplicidad.¹⁶⁶ Ese encanto grácil, nos dice Heidegger, coincide justo con el *iki* japonés.

La lengua japonesa, de hecho, proporciona una expresión para designar lo que Heidegger entiende por habla de una manera no metafísico-conceptual: el término *kotoba* (en japonés corriente, “palabra”).¹⁶⁷ Es un término compuesto por los sustantivos *koto* y *ba* (de la raíz *ha*), que Heidegger interpreta, como acostumbra y en su momento vimos, de manera un tanto personal. *Ba*, en esa interpretación, son las “hojas” de un árbol o los “pétalos” de un árbol en flor, como los del cerezo (*sakura*) y el ciruelo (*ume*). *Koto* hace referencia al encantamiento, a “lo que encanta” (*das Entzückende*) de modo único en cada instante irreplicable (*unwiederholbare Augenblick*) con la plenitud de su gracia o, como matiza Heidegger, “el acontecimiento propiciante del esclarecedor

¹⁶¹ Cfr. US 108-109.

¹⁶² Cfr. US 110.

¹⁶³ Cfr. US 118.

¹⁶⁴ Cfr. US 110.

¹⁶⁵ US 137.

¹⁶⁶ “El encantamiento es de la misma especie que el señar que señala a lo lejos e invita a partir y a venir. Mas el señar es el mensaje del velamiento esclarecedor. Así, toda presencia procedería de la gracia, en el sentido del puro encantamiento del silencio invocador” (*Das Entzücken ist von der Art des Fort- und Hin- und Her-winkens. Der Wink aber ist die Botschaft des lichtenden Verhüllens. So hätte alles Anwesen seine Herkunft in der Anmut im Sinne des reinen Entzückens der rufenden Stille*) (US 141).

¹⁶⁷ Cfr. US 142 ss.

mensaje de la gracia” (*das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut*). La gracia del encantamiento (*iki* o *Anmut*) es, principalmente, “inclinación benevolente” (*châris* o *Huld*), que Heidegger explica en el sentido del “advenimiento, como una brisa, del silencio del encantamiento” (*wehende Ankommen der Stille des Entzückens*). Esta inclinación benevolente es esencialmente poética porque es lo que propiamente poetiza: es el manar mismo del mensaje del desocultamiento de la duplicidad primordial. *Koto* apunta, pues, según Heidegger, al prevalecer del acontecimiento propiciante, al advenir de lo que prevalece como propio (la duplicidad) pero que necesita resguardarse en lo que crece y florece (los entes). Así, el habla (*kotoba*, *Sprache*) o, como Heidegger prefiere, “el decir” (*Sage*) sería algo parecido a “pétalos del encantamiento” (*Blütenblätter des Entzückens*), pétalos que brotan (*stammen*) del mensaje de la gracia o de la inclinación benevolente, insinuaciones en lo desoculto de la duplicidad oculta. Ante la versión occidental del lenguaje como *glossa* o *lingua*, en resumen, Heidegger propone su versión japonesa del lenguaje como “flor de la boca”.

La pregunta acerca del habla y, con ella, sobre la posibilidad de todo diálogo (incluido el diálogo intercultural entre Oriente y Occidente) debe transformarse, consecuentemente, en una pregunta acerca del “Decir” del habla con la que interpela al hombre el acontecimiento propiciante. Ésta es una pregunta esencialmente dialógica.¹⁶⁸ En efecto, al Decir del habla sólo puede corresponder el hombre mediante el diálogo: el diálogo auténtico es el decir humano correspondiente (*entsprechende*) al Decir esenciante del habla.¹⁶⁹ Y el terreno más abonado para tal diálogo es el diálogo entre los hombres. El hombre se realiza esencialmente cuando dialoga con el Decir del habla, en un diálogo que tiene más de silencio que de conversación y que se previene del conceptualismo practicando el “silencio sobre el silencio” (*Schweigen über das Schweigen*).¹⁷⁰ El verdadero decir, por tanto, mantiene silencio del silencio como preludio permanente al diálogo entre hombre y habla.

Precisamente, la poesía tradicional japonesa canta “la mezcla de aromas de pétalos de cerezo y de ciruelo en la misma rama” (*das Ineinanderduften der Kirschblüte und Pflaumenblüte am selben Zweig*).¹⁷¹ Así es como Heidegger imagina el esenciarse mutuo de la vastedad y el silencio (*Weite und Stille*), las dos caras del vacío (*ku*): enzarzados ambos en un mismo acontecimiento propiciante del mensaje desocultador de la duplicidad. De este modo, el hombre está llamado a participar del silencio del Decir esencial si quiere ser propiamente portador del mensaje de la duplicidad, que es lo que conviene a su esencia. Es en la escucha del silencio cuando el hombre asiste a la despedida (*Abschied*) de toda presencia, pero no ya como “pérdida y privación” (*Verlust und Vereinung*), sino como “advenimiento de lo esenciado y recogimiento de lo que perdura” (*Ankunft des Gewesen und Versammlung des Währenden*).¹⁷² En el silencio, pues, habla el mensaje de todo aquello que permanece otorgándose al hombre y que lo requiere (*brauchen*) como mensajero.

¹⁶⁸ “Un hablar ‘del’ habla sólo podría ser un diálogo” (*Ein Sprechen ‘von’ der Sprache könnte nur ein Gespräch sein*) (US 150).

¹⁶⁹ “Todo depende entonces del alcanzar el correspondiente Decir del habla. Sólo un diálogo puede ser semejante decir correspondiente” (*So läge alles daran, in ein entsprechendes Sagen von der Sprache zu gelangen. Ein solches sagendes Entsprechen könnte nur ein Gespräch sein*) (US 151).

¹⁷⁰ Cfr. US 152.

¹⁷¹ US 153.

¹⁷² US 154-155.

8.1.3.2. El silencio como esenciarse del habla originaria

Según lo visto, experimentar el habla (*die Sprache erfahren*) exige dejarse interpelar y someterse (*sich ansprechen und fügen lassen*) al esenciarse del habla (*Wesen der Sprache*) misma.¹⁷³ Porque el habla es la morada de la existencia humana, la experiencia del habla toca al hombre en lo más hondo. No es lo mismo obtener una información científico-filosófica acerca del lenguaje, determinar su “esencia”, que experimentar el “esenciarse” del habla en cuanto tal. En el primer caso, lo que se pretende suele ser potenciar la producción de metalenguajes mediante la investigación de las lenguas particulares, como consecuencia, según Heidegger, del imperio de la metafísica.¹⁷⁴ En el segundo, por el contrario, de lo que se trata es de que el habla misma “llegue al habla” (*zur Sprache kommen*), rescatándose del hablar cotidiano del hombre, donde el habla como tal no accede nunca al habla, para obsequiar con la palabra (*das Wort schenken*) de lo no hablado.¹⁷⁵ Ello es especialmente así en el caso de la poesía, donde la inspiración poética se realiza en una lucha sangrante con la palabra.

Para la opinión común, las cosas “son” independientemente de sus nombres. Los nombres se asignan a las cosas con posterioridad a su existencia. Las cosas están ahí y sólo después reciben un nombre. Heidegger cree, por el contrario, que la cosa sólo “es” cosa cuando se ha encontrado la palabra para ella. El nombre confiere el ser a la cosa. Se desmarca así de la mentalidad técnica contemporánea, para la que lo importante son los hechos, y no las palabras (y menos aún la palabra poética). Para él, en cambio, la palabra apropiada que nombra a la cosa como siendo funda a la cosa en su ser, porque “el ser de cualquier cosa que es reside en la palabra” (*das Sein von jeglichem, das ist, wohnt im Wort*), lo que no es sino otra manera de afirmar que el lenguaje es la casa del ser.¹⁷⁶

En el lenguaje poético, sin embargo, el puro enunciado declarativo “ninguna cosa es donde falta la palabra” (*kein Ding ist wo das Wort gebricht*) (nada es si carece de nombre) se experimenta en términos de “renuncia” (*Verzicht*): “Ninguna cosa sea donde falta la palabra” (*kein Ding sei wo das Wort gebricht*) (que nada sea si carece de nombre). No es que el poeta haya de renunciar a las palabras, sino que ha de cuidarse de no obliterar el misterio de la relación palabra-cosa y de entrar en una nueva relación con la palabra. Poeta es quien ha aprendido a no olvidar la relación esencial entre palabras y cosas, lo inverso de lo que ocurre en el lenguaje cotidiano, para el que las cosas ya son incluso cuando falta la palabra. Poeta es quien renuncia a reducir el lenguaje a su uso meramente instrumental (ligado a la manipulación de la cosa como mero útil), porque escucha el mandato de entrar en la relación esencial misma entre las palabras y las cosas. Poeta es quien tiene experiencia de que sólo la palabra deja aparecer la cosa como “cosa que es” y la sostiene en su ser. En su compromiso con la palabra, el poeta se dice: “De ahora en adelante no se admite cosa alguna como siendo donde falta la palabra” (*La* □

¹⁷³ Cfr. US 159 ss.

¹⁷⁴ “... La metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento de información interplanetaria” (... *Die Metalinguistik ist die Metaphysik der durchgängigen Technifizierung aller Sprachen zum allein funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument*) (US 160).

¹⁷⁵ “Cuando se trata de llevar al habla algo que ... no ha sido jamás hablado, todo depende de si el habla obsequia o rehúsa la palabra apropiada” (*Wo es ... gilt, etwas zur Sprache zu bringen, was ... noch nie gesprochen wurde, liegt alles daran, ob die Sprache das geeignete Wort schenkt oder versagt*) (US 161-162).

¹⁷⁶ Cfr. US 166.

fortan kein Ding als seiendes zu, wo das Wort gebricht).¹⁷⁷ Así, la palabra se vuelve posesión confiada al poeta, cuya vocación es la palabra misma como “fuente del ser” (*Born des Seins*). La “renuncia” (*Verzicht*) del poeta a aceptar cosas sin palabras, su “abnegación” (*Entsagen*) de su anterior relación con la palabra y su determinación de no cederle la palabra a cuanto no sea el mensaje del ser, su “joya” (*Kleinod*), no obstante, contienen la promesa de encontrar la palabra de lo que ha permanecido en lo oculto pero que le ha sido ya de algún modo destinado de antemano.¹⁷⁸

Ello requiere un especial temple de ánimo, denominado por Heidegger “tristeza” (*Trauer*), paralelo hasta cierto punto en lo poético de lo que es la angustia en lo ontológico. La tristeza poética consiste en una serena disposición de ánimo (*Gelassenheit*) para dejarse afectar por aquello que se ha retirado en su reserva para un “advenimiento inaugural” (*anfängliche Ankunft*). No es ni abatimiento ni melancolía, sino el modo en que el poeta aprende la renuncia. Como ésta no es una pérdida, sino promesa de autenticidad, la tristeza poética está en consonancia con la alegría del cumplimiento. Es una tonalidad afectiva que permite al poeta sintonizar con la relación original entre palabra y cosa. No es que esa relación consista, empero, en una mera conexión entre éstas ambas como realidades separadas, sino que “la palabra misma es la relación” (*das Wort selber ist das Verhältnis*), porque retiene a la cosa en sí como una cosa que es. Sin la palabra, que retiene la totalidad de las cosas, el hombre y el mundo se hundirían en la oscuridad.

Cuando, al tratar de experimentar la esencia del habla, se descubre que lo que habla es el habla misma, como sucede al poeta y al pensador, el hombre aprende a identificar la esencia del habla como un “esenciarse del habla”. El esenciarse del habla, entonces, se convierte en promesa (*Zusage*) y en “decir confiado” (*Zuspruch*) de su esenciarse para el hombre. Es lo que Heidegger sugiere con su fórmula:¹⁷⁹ “La esencia del habla: El habla de la esencia” (*Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*) (que podría también sonar así: “La esencia del habla es el habla del esenciarse”).¹⁸⁰ El habla está, pues, constantemente por delante del hombre, cuyo hablar es siempre, de alguna manera, repetir lo dicho por el habla. Pensamiento y poesía habitan los dos en la vecindad del habla, porque son en verdad modalidades del “dejarse-decir” (*Sichsagenlassen*), esto es, formas de escuchar el decir confiado del habla, que es la manera como ésta adviene al hombre. El hombre no podría usar palabras si no fuera capaz de escuchar, aunque de manera oculta, ese decir confiado. El “esenciarse del habla” se convierte, con esa escucha, en “habla del esenciarse” y se manifiesta como “lo hablado” (sentencia, dicho, adagio) (*Spruch*).¹⁸¹

Ahora bien, ni la poesía ni el pensamiento, que son respectivamente, según Heidegger, experiencia con la palabra y experiencia con el decir, traen de por sí la esencia del habla en el sentido del habla misma del esenciarse del acontecimiento propiciante.¹⁸² El habla rehúsa su esencia a las nociones y declaraciones habituales del hombre, para quien el habla que es propia del esenciarse del habla pasa inadvertida en

¹⁷⁷ US 168.

¹⁷⁸ Cfr. US 167-169.

¹⁷⁹ Este quiasmo recuerda el conocido del final de WW (*Das Wesen der Wahrheit: die Wahrheit des Wesens*).

¹⁸⁰ US 176.

¹⁸¹ Cfr. US 179-181.

¹⁸² “... La esencia del habla se niega decididamente a llegar al habla” (... *Das Wesen der Sprache es gerade verweigert, zur Sprache zu kommen*) (US 186).

su silencio. Como tal, la palabra no es una cosa, no es “un algo que es” (*ein Etwas, das ist*). Por eso cae del lado de lo innombrable, lo misterioso y lo sorprendente, sin que se deje conquistar plenamente por el poeta ni por el pensador. En este sentido, la palabra original, la Palabra por la que los vocablos concretos advienen al decir, “no tiene ser”.¹⁸³ La Palabra no es ningún ente, aunque el hombre sólo puede comprender los entes cuando encuentra la palabra para ellos. Sólo entonces el ente es. Pero ni a la palabra ni a la presencia (el “es”) les pertenece como categoría la coseidad de la cosa. La palabra poético-pensante muestra aquello que “se da” (*es gibt*), y no aquello que “es” (*ist*). De esta manera, la palabra es fundamentalmente “donante” (*Gebende*), y no algo “dado” (*Gegebene*), ya que ella le da el ser a las cosas. Pero a la donación de la palabra le pertenece también su retención (*Vorbehalt*). La Palabra que da el ser no le concede al poeta la verdadera joya que busca: “la palabra para la Palabra” (*das Wort für das Wort*). En suma, la experiencia del poeta auténtico y del pensador esencial es, en el fondo, experiencia de “palabra denegada” (*verweigert Wort*), a la vez que de palabra regalada. Justo en la denegación (*Verweigerung*) encuentra Heidegger el secreto de la “esencia retenida” (*vorbehaltene Wesen*) del habla, que es precisamente el silencio, del que nace la palabra regalada.¹⁸⁴

En la proximidad (*Nahnis*) del decir que es propio del acontecimiento propiciante, del que poesía y pensar son experiencia, lo que reina es el silencio. Incluso el espacio-tiempo, como dimensiones de la proximidad de las regiones del mundo (de la cuaternidad), se espacializa y temporaliza desde su reposo en el silencio, porque espacio y tiempo pertenecen juntos al juego mismo del silencio. Hasta la propia cuaternidad se esencia como el acontecimiento propiciante del silencio. De esta forma, el son del silencio (*das Geläut der Stille*) es el verdadero Decir, el “habla del esenciarse” (*Sprache des Wesens*).¹⁸⁵

Por tanto, al imperativo poético de que “ninguna cosa sea donde falta la palabra”, o sea, de que una cosa sólo sea si tiene su palabra, el pensar esencial añade que, si bien “ninguna cosa es donde falta (*geborehen*) la palabra”, el “es” que la cosa es “se da donde se rompe (*zerbrechen*) la palabra”.¹⁸⁶ Eso significa que la presencia se esencia desde un ámbito reservado donde lo que impera es el silencio. Por un lado, la palabra que no ha de faltar es la palabra resonante del hombre, necesaria en el decir poético y pensante como manifestación sonora y, por eso mismo, limitada del acontecimiento propiciante del habla. Por otro, la palabra que “se rompe” anuncia la palabra silenciosa del acontecimiento propiciante, que quiebra y desborda siempre a la pura palabra humana.

En definitiva, la palabra resonante del hombre ha de regresar a lo insonoro del silencio, donde fue concebida, si quiere dar un paso decisivo en su camino hacia el verdadero decir. El “silencio” (*Schweigen*) del hombre es lo que mejor corresponde a la llamada inaudible que proviene de la “quietud” silenciosa (*Stille*), del sosiego con el que se esencia el decir esenciante del acontecimiento propiciante. No en vano, como resalta Heidegger, el hombre está puesto-en-uso, o sea, es requerido (*gebraucht*) para “llevar el Decir insonoro (del acontecimiento propiciante) a la resonancia del habla” (*die lautlose*

¹⁸³ “... La Palabra, el Decir, no tiene ser” (... *Das Wort, das Sagen, hat kein Sein*) (US 192).

¹⁸⁴ Cfr. US 191-194.

¹⁸⁵ “El son del silencio ... es ... el habla del esenciarse” (... *Das Geläut der Stille ... ist ... die Sprache des Wesens*) (US 215).

¹⁸⁶ Cfr. US 216.

Sage (des Ereignisses) in das Verlauten der Sprache zu bringen).¹⁸⁷ Existe de hecho, asimismo, un vínculo esencial entre silencio y vacío. El silencio inicial (silencio del decir original, silencio del acontecimiento) es la forma en que la nada o el vacío, equivalentes para el segundo Heidegger, se muestran en la cuestión del lenguaje originario. Y el silencio poético, momento intermedio entre inspiración y palabra, como el que se necesita para respirar, es un vacío que acoge y devuelve.¹⁸⁸

8.2. El lenguaje y el silencio en Oriente

La cuestión del silencio como lenguaje originario aparece también, a su manera, en el pensamiento oriental. El Tao engendra y el Dharma origina dependientemente moviéndose en silencio y su armonía habla en silencio al hombre. El silencio del hombre es respuesta acomodada ellos y raíz verdadera de la palabra auténtica. La realidad última es inefable. Las palabras son algo derivado y contienen el riesgo de romper la unidad originaria. La valoración del lenguaje oscila entre la crítica a su dependencia de la subjetividad representativa y la admisión de su virtualidad como medio, no ya para la vida práctica, sino para llegar a la fusión con el Tao o la iluminación del Dharma. Pero el camino privilegiado es el de la concentración y el silencio.

8.2.1. En el taoísmo chino

La idea heideggeriana de que el silencio es el lenguaje auténtico del ser cuadra bastante bien con la postura del DDJ.¹⁸⁹ En efecto, según hemos visto, el Tao ilimitado es el hacedor o propiciador de realidad, diferente de los entes o cosas y vacío en su esenciarse o engendrar, pero todo ello lo es “silenciosamente”.¹⁹⁰ El Tao es además inefable e innominado, debido a su indeterminación e indiferenciación como fondo en sí mismo amorfo, confuso, caótico. El Tao no tiene nombre (*ming*).¹⁹¹ Porque el Tao está oculto, aun siendo el sentido último del universo y la fuente última de todo significado, el hombre no puede designarlo. Ahora bien, el Tao habla. El Tao es “el gran sonido”. Sólo la unión íntima con él, experiencia especialísima, permite la escucha de su son silente.¹⁹² Es la escucha del Tao camino de negación del ego.¹⁹³ Los entes, concretos y limitados, por su parte, sí tienen nombre. Sólo lo que tiene forma y apariencia particular, lo que se muestra en el campo manifestativo del Tao, puede ser designado y objeto de una definición particular. Pero ello es siempre un hecho derivado, cuyo origen proviene de la primacía del Tao innominable. Aunque el principio de todos los seres radica en “lo que no tiene nombre” (*wu ming*), los seres en cuanto tales son seres por “lo que tiene nombre” (*you ming*).¹⁹⁴ Con independencia de la correspondencia del hombre, el

¹⁸⁷ US 260.

¹⁸⁸ Kotoh Tetsuaki: “*Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen*”, en Parkes, G. (ed.), op. cit., pp. 201-211.

¹⁸⁹ Véanse los capítulos 3, 6, 14, 16, 19, 20, 25, 28, 29, 31, 35, 36, 38 y 43 del *De jing*; y los capítulos 45, 46, 58, 59, 6568, 69, 71, 76, 79 y 81 del *Dao jing*.

¹⁹⁰ “Hay una cosa confusamente formada, anterior al cielo y la tierra. ¡Silenciosa, ilimitada!” (DDJ 156).

¹⁹¹ “El Tao permanente no tiene nombre” (DDJ 166, 171).

¹⁹² “El gran sonido raramente se oye; ... el Tao, en su inmensidad, no se puede describir” (DDJ 85).

¹⁹³ “Quien escucha el Tao mengua día a día” (DDJ 93).

¹⁹⁴ “Lo que no tiene nombre es principio de todos los seres. Lo que tiene nombre es madre de los seres todos” (DDJ 129).

“nombre” inefable del Tao es sustento de todo decir y de toda realidad de cualquier tiempo y lugar.¹⁹⁵ El Tao es el Decir.¹⁹⁶

Aun sabedor de su inefabilidad, el DDJ se esfuerza por adjetivar de algún modo al Tao. Así, el suyo es el más eximio de todos los nombres. Su apelativo es “Grande”.¹⁹⁷ Por eso requiere de “palabras elevadas”, no aptas e incluso contradictorias para el oído ordinario. Esa inefabilidad deviene de su ausencia de forma y figura, de su vacío.¹⁹⁸ Físicamente inaudible, es posible, sin embargo, la escucha del habla del Tao.¹⁹⁹ Como es ambiguo, contradictorio e inmenso, admite la infinitud de los contrarios en el seno de su esencia misteriosa.²⁰⁰ Si algún calificativo le cuadra, por tanto, es el de “misterioso”.²⁰¹ El decir del Tao es, pues, la joya escondida, el “tesoro” de inapreciable valor, accesible para pocos.²⁰²

Como al Tao no se le puede aplicar propiamente ningún nombre, de él sólo se puede hablar de manera analógica, metafórica o poética.²⁰³ El mismo término “Tao” es un recurso (“la gran imagen”) para ponerle nombre a lo que trasciende y elude toda denominación.²⁰⁴ La palabra es de por sí una determinación, por lo que no vale para designar al Tao indeterminado y vacío.²⁰⁵ Por ello, el pensamiento taoísta desconfía de las palabras y considera la locuacidad, la elocuencia y la retórica como un obstáculo para alcanzar la unión con el Tao. Las distinciones lógicas son también rechazadas en el marco de la crítica taoísta a la inteligencia y el saber, que se consideran causas de la desconexión del hombre con el Tao.²⁰⁶ Lo que parece lógico y de sentido común pierde su consistencia visto desde el ángulo originario del Tao.²⁰⁷ De todas formas, es necesaria una retirada, una detención y apartamiento de los nombres en el recogimiento del silencio del Tao.²⁰⁸

La doctrina del Tao es la “gran enseñanza”, pero el Tao habla silenciosamente porque por encima de todo es serena quietud. El Tao interpela y responde al hombre como un eco en el silencio de la pura soledad.²⁰⁹ Su símbolo es la tranquila estabilidad del leño, sólo después dividido en piezas de carpintería: la palabra originaria y silente del Tao queda rota al ser dividida en nombres. Por eso, la verdadera doctrina del Tao es

¹⁹⁵ “Desde hoy hasta los remotos tiempos, nunca se perdió su nombre, señal de que es padre de todas las cosas” (DDJ 152).

¹⁹⁶ Recordemos que *dao* significa en chino “camino”, pero también “decir”.

¹⁹⁷ “Su nombre desconozco, (lo) denominan Tao. Forzado a darle un nombre, llámalo yo ‘‘grande’’ ” (DDJ 156).

¹⁹⁸ “... Su nombre es ‘‘incoloro’’. ... Su nombre es ‘‘insonoro’’. ... Su nombre es ‘‘incorpóreo’’ ” (DDJ 143). “El cuerpo del Tao es nebuloso y confuso” (DDJ 152).

¹⁹⁹ “Lo escuchas, y no lo puedes oír” (DDJ 169).

²⁰⁰ “(No-ser y ser), diferentes nombres de una misma realidad. Misterio de los misterios” (DDJ 129).

²⁰¹ “Es su nombre misteriosa virtud” (DDJ 96). “A eso nombran misteriosa identidad” (DDJ 101). “Llámase ... esencia del misterio” (DDJ 159).

²⁰² “El Tao, ... tesoro de los hombres buenos” (DDJ 107).

²⁰³ “Persistente, no se le puede dar un nombre. ... Es su nombre vaguedad” (DDJ 143).

²⁰⁴ Para el carácter ideográfico de la lengua china, cfr. Watts, A., op. cit., pp. 37-55.

²⁰⁵ “El Tao que puede expresarse no es el Tao permanente. El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente” (DDJ 129).

²⁰⁶ “Desde el momento en que se dividió, aparecieron los nombres” (DDJ 166, nota).

²⁰⁷ “Las rectas razones parecen significar lo contrario” (DDJ 126).

²⁰⁸ “Empezaron las jerarquías y entonces aparecieron los nombres, y puesto que ya han aparecido los nombres, deben saber que es tiempo de detenerse; sabiendo que es tiempo de detenerse, excúsase todo peligro” (DDJ 166).

²⁰⁹ “Es el Tao del cielo ... saber responder sin hablar, acudir sin ser llamado” (DDJ 121).

“enseñanza sin palabras”.²¹⁰ De hecho, el taoísmo es en sí una filosofía de la práctica del no-conocer, del no-enseñar (*bu jiao*) y del no-hablar.²¹¹ El camino del habla del Tao es el camino del silencio, y en el silencio no hay posibilidad de error.²¹² Únicamente así el lenguaje humano puede servir de escalera para la unión íntima con el “gran decir” (*dao*) del Tao.²¹³

El taoísmo recomienda la “moderación” (*se*) en todas las actividades y circunstancias de la vida, también en el hablar. En consonancia con ello, la contención en el decir es condición del habla auténtica.²¹⁴ Esta moderación facilita el “retorno de la variedad a la unidad”, de los múltiples nombres al silencio vivo del Tao sin nombre. La mentalidad diferenciadora y manipuladora (“el levantar la cabeza”), que destruye la sencilla quietud del Tao (el leño), sólo puede ser superada por la vuelta al silencio.²¹⁵ Por eso, en la paz del silencio interior, en el corte con los afanes y desvelos ópticos, se deshace la confusión existencial.²¹⁶ En la calma del silencio, en fin, la vida fluye con total naturalidad.²¹⁷

La práctica y la experiencia empíricas no son de ninguna utilidad en el DDJ a la hora de alcanzar el Tao. Los estudios alejan del Tao. El camino del Tao no produce un aumento de conocimientos, sino que, al contrario, hace que el hombre tenga cada vez menos saberes hasta quedar virtualmente vacío de ellos. El lenguaje auténtico exige, además, un corazón humilde.²¹⁸ El hombre se acerca al Tao o se aleja de él mediante sus palabras y actos. Si al hablar y actuar respeta el principio del Tao, alcanzará la vida auténtica por encima del hombre vulgar.²¹⁹ Pero el duro mensaje del Tao no es del gusto del hombre medio, con su inteligencia enamorada de las razones ociosas.²²⁰ Aprender el idioma del Tao es, en buena medida, un camino de deconstrucción del conocimiento.²²¹ Quien ha comprendido el Tao, por contra, ama el callar.²²²

En el ZZ, por su lado, también se enfatiza repetidamente el silencio del Tao. El Tao habla en el silencio. Es “quietud vacía, calma, silencio”.²²³ El Tao se escucha en el

²¹⁰ “La enseñanza sin palabras, ... pocas cosas en el mundo se le pueden comparar” (DDJ 88).

²¹¹ “... El sabio ... ejercita la enseñanza sin palabras” (DDJ 130).

²¹² “El buen caminante no deja huellas, el buen orador no yerra al hablar” (DDJ 159).

²¹³ “Si tuviera una chispa de sabiduría, anduviera yo por el gran decir con el solo temor de extraviarme” (DDJ 98).

²¹⁴ “Ser parco en palabras es acorde con la naturaleza” (DDJ 155).

²¹⁵ “Si ... brotaran deseos de levantar la cabeza, reprimirlos yo con el leño sin nombre” (DDJ 171).

²¹⁶ “Tapa las aberturas, cierra las puertas, ... desenreda la maraña” (DDJ 101).

²¹⁷ “Gusto de la quietud, y el pueblo se reforma por sí mismo” (DDJ 102).

²¹⁸ “Si el sabio desea elevarse sobre las gentes, fuerza será que se abaje ante ellas en sus palabras” (DDJ 112).

²¹⁹ “Un letrado superior oye hablar del Tao, y puede ejercitarlo con dedicación. Un letrado mediano oye hablar del Tao, y tan pronto lo guarda como lo deja. Un letrado inferior oye hablar del Tao, y estalla en risotadas” (DDJ 85).

²²⁰ “Las palabras verdaderas no son gratas, las palabras gratas no son verdaderas. El saber no es erudición, el erudito nada sabe” (DDJ 114).

²²¹ “Conocer es no conocer, he ahí lo más excelente. No conocer es conocer, he ahí el mal mayor” (DDJ 119).

²²² “El que sabe no habla, el que habla no sabe” (DDJ 101).

²²³ “Quietud vacía, calma, silencio, ... he ahí el origen del Cielo y de la Tierra y la más alta cumbre del Tao y su Virtud ..., he ahí el origen de todos los seres” (ZZ 170). “¡Qué quietud y cuánta paz! ¡Qué silencio y soledad! ¡Qué holganza y armonía!” (ZZ 281).

silencio y en el silencio se oye su armonía.²²⁴ El Tao es la Gran Palabra y su nombre es “quietud en la agitación”. La Palabra del Tao es cercana a las cosas, resplandece en el mundo, gobierna las estaciones, pero se deniega a sí misma.²²⁵ El Tao está oculto y oculta su Palabra. Las distinciones (verdad y falsedad, afirmación y negación) son efecto de la ocultación del Tao. Pero si las palabras se orientan al Tao, “los títulos son correctos”.²²⁶ La armonía del silencio es la música del Tao, el soplar del viento como aliento de la naturaleza.²²⁷ La espontaneidad de la naturaleza desborda la capacidad de la palabra.²²⁸

También se recoge en el ZZ la cuestión de la correspondencia del hombre al habla del Tao. El Tao se escucha al “taparse los oídos” o con el “fino oído” de la escucha interior.²²⁹ También se escucha en el canto de la naturaleza, con el que el hombre debe fundirse, “desvaneciéndose” para identificarse con la armonía del Tao. La escucha del Tao y su silencio, con sus diversos modos de experiencia, devuelve la infancia al hombre.²³⁰ La concentración de la energía en el silencio y la quietud del espíritu

²²⁴ “El Tao no se puede oír ..., lo que se oye no es el Tao” (ZZ 283). “... Lo escuchas y es silencio. ... Sólo en medio de su silencio oyes la armonía” (ZZ 153).

²²⁵ “El Tao no se aleja de las cosas. Así es el Tao supremo. Y también es así la Gran Palabra. ‘‘General’’, ‘‘universal’’, ‘‘total’’, son tres términos diferentes, mas se dicen de una sola realidad. Uno y el mismo es su significado” (ZZ 281). “Su nombre es ‘‘quietud en la agitación’’ ” (ZZ 103). “El Cielo y la Tierra poseen una grandísima belleza, mas nunca hablan de ella. Obedecen las cuatro estaciones a una brillante ley, mas nunca debaten acerca de ella. Fórmense los seres conforme a una razón, mas nada dicen sobre ella” (ZZ 276).

²²⁶ “¿Cómo ha podido ocultarse el Tao hasta el punto de aparecer la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Cómo se ha podido ocultar la palabra hasta el punto de aparecer la distinción entre el ‘‘es’’ y el ‘‘no es’’? ¿Hay lugar donde el Tao no exista? ¿Será imposible la palabra?” (ZZ 51). “Si se consideran las palabras desde el Tao, los títulos serán correctos” (ZZ 151).

²²⁷ “¿Puede que hayas oído hablar de la música del hombre, y no de la música de la Tierra! ¡O de la música de la Tierra, y no de la música del Cielo!” (ZZ 47). “Cuando la Tierra jadea ..., es lo que llamamos viento. A veces el viento no se levanta, mas cuando lo hace, rugen las oquedades todas. ¿Es que no has oído el ulular del poderoso viento? ... Penetra el viento por estas cavidades y produce diversidad de sonidos: ora estrépito de torrente, ora el silbar de una flecha, ora semeja un bostezo, o bien profunda aspiración; a veces suena a llamada, o a gemido, a voz del profundo valle, o a atormentado lamento. Canta delante el viento y detrás le acompañan. Con brisa, armonía menor; si vendaval, la armonía mayor. Cuando el vendaval ha pasado, las cavidades todas quedan silenciosamente vacías. ¿Acaso no ves cómo se agitan las ramas y las hojas de los árboles?. ... De modo que la música de la Tierra es el sonido del viento que sale de todas esas oquedades, y la música del hombre la que sale de las flautas. ... La música del Cielo es toda la variedad de sonos que el viento hace brotar de las innúmeras y diversas oquedades. Y esa variedad de sonos débese al propio natural de cada una de las cavidades. Mas ... hay alguien (el Tao) en el origen de todo esto” (ZZ 47-48).

²²⁸ “La palabra no es como el soplar del viento” (ZZ 51). “Sin él los instrumentos de metal o piedra no podrían sonar. Estos instrumentos suenan, mas sólo si se los golpea. ¿Quién es capaz de determinar la respuesta del millón de seres? ” (ZZ 153). “La palabra procede de un prejuicio, es algo intencional, no como el viento que es totalmente espontáneo y natural” (Idoeta en ZZ 51, nota 1).

²²⁹ “El Tao no se puede oír y hartos mejor que oír es taparse los oídos” (ZZ 280). “Cuando hablo de fino oído, no digo tal al oír lo de fuera, sino al oírse a sí mismo” (ZZ 125).

²³⁰ “Confundirse con el canto de los pájaros; y en esa confusión con el canto de los pájaros alcanzar la gran confusión con el Cielo y la Tierra. Esta gran confusión es el total desvanecimiento, ... y se identifica con la gran armonía” (ZZ 158). “El Tao es real y verdadero. ... Puede transmitirse (con la mente), mas no recibirse (con palabras)” (ZZ 101). “ ‘‘Pese a vuestros muchos años, aún tenéis la tez de un infante; ¿cómo es ello?’’ ‘‘Porque he escuchado al Tao’’ ” (ZZ 102). “ ‘‘¿Dónde (lo) habéis oído?’’ ... ‘‘Lo he oído del hijo de la escritura ...; el hijo de la escritura lo oyó del nieto de la lectura; el nieto de la lectura, de la clara visión; la clara visión, de la atención al oído; la atención al oído, ... del cántico; el cántico, de la quietud silenciosa’’ ” (ZZ 103).

permiten al hombre caminar en compañía del Tao.²³¹ Porque el sabio “mora en el silencio” y “sabe guardar las palabras supremas”, la voz de su canto es capaz de llenar el cielo y la tierra.²³² Porque sus palabras y acciones son espontáneas, unidas al Tao, transforman en positivo el mundo.²³³ Existir en unión al Tao significa compartir la pureza de su vacío y de su silencioso sosiego.²³⁴

Toda expresión acerca del Tao es de carácter paradójico. Su discurso se vuelve incomprensible para quien lo desconoce, sin utilidad alguna.²³⁵ El Tao pide pocas palabras, casi se explica mejor sin hablar.²³⁶ Él mismo carece de nombre. El Tao es lo ilimitado. Una nada anterior al ser, su “nombre prestado” es principio de todos los nombres. Éstos pertenecen al ámbito limitado de lo distinguible y diferenciable, a lo sujeto a la ley del tiempo, a lo fenoménico.²³⁷ El Tao vacío no tiene nombre ni realidad, no lo puede expresar ni la palabra ni el silencio.²³⁸ Está, sencillamente, más allá de todo humano discurso, en la “profunda oscuridad”.²³⁹ El “discurso sin palabras” del Tao

²³¹ “Ando yo ahora en compañía del Hacedor. ... Que tu energía vital se concentre en el silencio” (ZZ 114-115). “Te hablaré del Tao supremo. La esencia sutil del Tao supremo está oculta y es silencio. ... Nada escuches, conserva la quietud de tu espíritu” (ZZ 144).

²³² “Me habéis comunicado la virtud, oh Cielo ...; y me habéis mostrado el silencio. He pasado la vida buscándolo, y ahora ... lo he hallado” (ZZ 148). “... Silenciosos como el abismo, ...” (ZZ 152) “los grandes hombres ... moran en el silencio, y andan por donde no se dejan huellas” (ZZ 149). “... (Han) sabido guardar ocultas las palabras supremas” (ZZ 282). “Arrastrando sus rotos zapatos (van) cantando ... himnos ... y su voz (llena) el cielo y la tierra” (ZZ 364).

²³³ “Que palabras y acciones sean espontáneas, y el mundo podrá transformarse por sí mismo” (ZZ 163).

²³⁴ “Vivid ... en silencioso sosiego como la pureza del vacío” (ZZ 421).

²³⁵ “... Las razones que enseñáis (los seguidores del Tao): grandes por demás y sin provecho, y todo el mundo se concierta a la hora de rechazarlas” (ZZ 45). “... (Sus) razones son exageradas y sin sentido, de las que van pero no vuelven. Causanme espanto sus palabras, que parecen tan sin límites como el Río de Plata (la Vía Láctea); y son tan excesivas que no se acomodan a la realidad de las cosas” (ZZ 42). “... “Vuestras palabras no tienen ninguna utilidad”. A lo que Zhuang zi replicó: “Sólo conociendo lo que no tiene utilidad se puede hablar con los demás de lo que la tiene” (ZZ 344). “¡El Tao es un gran misterio del que no es fácil hablar!” (ZZ 278).

²³⁶ “Con esa tu pobre y corta mente de pico de oro adulador, ¿cómo podría yo hablarte del Tao supremo?” (ZZ 143). “Cuando (el sabio) no habla parece que ha hablado, y cuando habla parece que no ha hablado” (ZZ 60).

²³⁷ “El gran principio fue la Nada; no había Ser, ni había nombres” (ZZ 157). “El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabras. ... El Tao que se manifiesta no es Tao, la palabra que disputa no alcanza la verdad. ... Son cual círculo probando a ser cuadrado” (ZZ 57). “(El Tao,) no teniendo nombre, no actúa” (ZZ 335). “El nombre de ‘Tao’ sólo es un nombre prestado” (ZZ 338). “... Al Tao ... se le puede nombrar así por causa de su inmensidad. Teniendo ya ese nombre, ¿qué comparación cabe? ... (Hay) nombres y realidades que se pueden distinguir. Obedecen a la ley de un orden temporal. ... Lo que la palabra puede cabalmente expresar ... se halla limitado al ámbito de los seres. El hombre que ha aprehendido el Tao no busca dónde los seres se extinguen, ni se esfuerza por averiguar cuál es su origen. Ahí termina su discurso lógico” (ZZ 336).

²³⁸ “... Ni aun una gran inteligencia es capaz de declarar con palabras la causa de (las) transformaciones, ni prever ... lo que han de ser en el futuro. ... Tener nombre y realidad pertenece al ámbito de los seres; no tener nombre ni realidad está en el vacío de los seres” (ZZ 337). “Incesante, inagotable, no se puede expresar con palabras” (ZZ 338). “(Las afirmaciones) se limitan al pequeño rincón de los seres; ¿cómo podrían decirse del Gran Tao? Si la palabra es cabal, hállese todo el día, y cuanto se diga será del Tao; si la palabra no es cabal, hállese todo el día, y cuanto se diga será de las cosas. Los límites del Tao y de los seres, la palabra y el silencio no los pueden expresar. Ni la palabra ni el silencio. Transcenden los límites del humano discurso” (ZZ 338).

²³⁹ “¿Quién conoce el debate sin palabras, y el Tao que no tiene nombre?” (ZZ 58). “No debes preguntar su nombre” (ZZ 147). “... Lo que no se puede tratar con palabras, ni el entendimiento puede alcanzar, está más allá” (ZZ 211). “... Lo escuchas y nada oyes; quienes de él hablan, lo nombran profunda oscuridad; de ahí que el Tao del que se habla no sea el Tao” (ZZ 282).

rehúsa ser nombrado y delimitado.²⁴⁰ El Tao no se puede declarar con palabras, no admite preguntas. La “palabra perfecta” del silencio es lo que pone la “perla”, la joya del lenguaje en la boca.²⁴¹

No por todo ello deja el ZZ de estimar, en su justa medida, la limitación de las palabras. Sirven como redes con las que apresamos las ideas de las cosas y que, una vez usadas, es mejor olvidar. Pero la realidad de las cosas no se deja conocer por los simples nombres y sonidos. Por eso, el sabio calla.²⁴² La suya es una enseñanza sin palabras, estando en posesión del Tao.²⁴³ Este tema del callar es recurrente en el ZZ. El no-hablar fomenta la unión con la naturaleza y los seres. Es posible un “hablar sin hablar” que colme a los hombres de armonía. Ésa es el habla auténtica del hombre.²⁴⁴ Quien calla sobre el Tao habla de él con su vida y se une así al cielo y a los hombres. Aunque no es difícil conocerlo, no es fácil hablar del Tao ni callar acerca de él. No obstante, el Tao es ilimitado y la palabra le da permanencia.²⁴⁵ El sabio no tiene nombre. Su nombre se

²⁴⁰ “... Se puede hablar de Tao sin palabras; ... de discurso sin palabras. ... Ahora bien, la palabra se detiene en los límites que el entendimiento no puede conocer. ... El discurso no puede ilustrar lo que el entendimiento no puede conocer. Esa búsqueda de nombre ... es nefasta” (ZZ 316). “Cuando se pregunta por (el Tao), no puede haber límites, ni tampoco no haberlos” (ZZ 323).

²⁴¹ “El Tao no se puede declarar con palabras, lo que se declara con palabras no es el Tao. ... El Tao no admite preguntas, ni respuestas cuando se pregunta. Preguntar lo que no se puede preguntar es pregunta vacía; responder lo que no se puede responder es respuesta sin contenido. Con respuestas sin contenido a preguntas vacías, por fuera no se puede ver el universo, y por dentro no se puede conocer el Gran Principio” (ZZ 283). “La palabra perfecta es la ausencia de palabra” (ZZ 287). “... ¿Para qué una perla en la boca? ... ¡Curad de no estropear la perla de la boca!” (ZZ 342).

²⁴² “... Las palabras tienen algo por lo que se las puede estimar. Lo estimable en las palabras es la idea. Las ideas tienen un objeto, pero el objeto de las ideas no se puede expresar con palabras” (ZZ 179). “La nasa sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la nasa. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrarme con un hombre que haya olvidado las palabras para poder hablar con él? (ZZ 347-348). “... Lo que se puede oír son nombres y sonidos. ¡Lástima! Imagina el mundo que ... por los nombres y sonidos es posible conocer la realidad de las cosas. Pero la verdad es que ... por los nombres y sonidos no es posible conocer la realidad de las cosas, y por eso el que sabe no habla, y el que habla es que no sabe” (ZZ 180).

²⁴³ “De lo que está más allá del universo, el sabio no trata; de lo que está dentro del universo, el sabio sí trata, mas no comenta; de los hechos ... y las historias de los antiguos ..., el sabio los comenta, mas no los discute” (ZZ 57). “(El sabio) de pie, no enseña; sentado, no comenta. Mas quienes se llegan a él vacíos, resultan colmados. ... Existe verdaderamente la enseñanza sin palabras” (ZZ 84). “... El maestro se gana la confianza de los hombres sin hablar” (ZZ 263). “... Basta con poner en él los ojos para conocer que está en posesión del Tao; y entonces ya no te está permitido usar de la palabra” (ZZ 262). “Lo que hasta ahora te he enseñado ... no ha sido sino la letra, pues lo esencial de la doctrina aún no lo he transmitido. ¿Imaginas que has alcanzado el Tao? Si sólo hay gallinas y falta el gallo, ¿podrán empollar?” (ZZ 116).

²⁴⁴ “El que no habla se hace uno con la naturaleza de las cosas; si ese hacerse uno se mezcla con palabras, ya no es hacerse uno; y si las palabras se añaden a ese hacerse uno, éste deja de serlo. Por eso se dice que es menester hablar sin hablar. El que habla sin hablar habla toda su vida, aunque parece que nunca habla; no habla en toda su vida y nunca deja de hablar” (ZZ 350). “... Sin usar de palabras alimenta a los hombres con su armonía” (ZZ 325).

²⁴⁵ “Conocer el Tao es fácil; no hablar de él, difícil. Quien conoce el Tao y no habla de él se une al Cielo; quien conoce el Tao y habla de él se une a los hombres. En los tiempos antiguos, los hombres eran Cielo, no hombres” (ZZ 405). “El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo. Y siendo uno y lo mismo, ¿son menester las palabras? Y habiendo dicho que son uno y lo mismo, ¿es menester no hablar? Lo uno de todos los seres y la palabra con que lo expreso son ‘dos’; estos ‘dos’ y ‘uno’ son ‘tres’; de proseguir la serie, ni el más hábil aritmético sería capaz de lograrlo. ... Es menester no seguir adelante (con la intencionalidad del lenguaje), sino acomodarse al Cielo. El Tao nunca ha tenido límites; la palabra nunca ha sido permanente” (ZZ 56).

recoge en el silencio, de donde cobra fuerza. Como escucha la “doctrina sin palabras”, su voz “retumba como el trueno” (*lei sheng*), sobre todo cuando se decide a hablar.²⁴⁶

El ZZ muestra un espíritu crítico en lo que se refiere al lenguaje enunciativo. El pensamiento representativo y su lenguaje discriminativo son desarrollos del error. La “gran sabiduría” no establece distinciones, sino que es comprensiva y abarcadora. Las diferencias entre términos son relativas, y también causa de disputa. Es la controversia sobre el “es-no es” (*shi fei*).²⁴⁷ Los caracteres ideográficos con que se escribe esta expresión significan “ser” y “no ser”, pero en el sentido de afirmación (o aprobación) y negación (o reprobación). Con un significado más amplio (‘verdadero-falso’, ‘bueno-malo’), el *shi fei* se refiere a los prejuicios adquiridos y viene a representar “la dicotomía radical del pensamiento lógico, que siempre está juzgando, con lo que rompe la Unidad en una dualidad universalizada”.²⁴⁸ El ZZ se muestra contrario a la lógica y también al nominalismo. Dos de los temas preferidos de la “escuela de los nombres” eran el “dedo” y el “caballo”, con los que argumentaba para presentar su postura nominalista a nivel lógico. Aquí se emplean para condenar las polémicas en torno a la verdad o falsedad de las cosas y la verdad de uno frente al error de otro, recomendando no aferrarse al punto de vista propio.²⁴⁹ La diferencia entre el conocer y el no conocer se mueve ya en el error del diferenciar.²⁵⁰ Pero los “sonidos cambiantes” del *shi fei* se

²⁴⁶ “... Los grandes sabios no tienen nombre” (ZZ 41). “Los que se esfuerzan en su perfección interior actúan sin dejar nombre” (ZZ 297). “Su nombre está sumido en el silencio. ... Aunque su boca habla, su mente permanece en silencio” (ZZ 330). “Por su silencio (parecen) tener sellados sus sentidos” (ZZ 98). “... (El sabio,) silencioso como una sima, retumba como el trueno” (ZZ 140). “Aunque no habla, su voz es como el trueno” (ZZ 140, nota 2). “... Ha escuchado ... la doctrina sin palabras, y por eso nunca ha hablado; mas aquí hablará” (ZZ 315).

²⁴⁷ “La gran sabiduría abarca, la pequeña distingue; las grandes palabras son brillantes, las pequeñas pura verborrea” (ZZ 48-49). “Las diferencias entre los términos y los conceptos ... son relativas y no absolutas” (ZZ 425, nota). “Disputan con el ‘es-no es’ (*shi fei*), cual si saetas se lanzaran con ballesta” (ZZ 49). “Decir que sin prejuicios ya se anda distinguiendo entre lo verdadero y lo falso, es como ‘ir hoy a Yue y haber llegado ayer’. Es tener el ser por el no ser. Que el no ser sea, ni el mismo Yu, con toda su clarividencia, lo pudiera entender. ... El que habla expresa razones, mas estas razones no son algo permanente. ¿Habla realmente? ¿O es que acaso no habla? Imagina que sus palabras son diferentes del piar de un pajarillo. ¿Se distinguen? ¿O acaso no se distinguen?” (ZZ 51).

²⁴⁸ Idoeta en ZZ 49, nota.

²⁴⁹ “Antes que usar del ‘pulgar’ para mostrar que el pulgar no es un dedo, mejor fuera usar del ‘no-pulgar’ para mostrar que el pulgar no es un dedo; antes que usar del ‘caballo blanco’ para mostrar que el caballo blanco no es un caballo, mejor fuera usar del ‘no caballo blanco’ para mostrar que el caballo blanco no es un caballo. ... Caminando se hace camino, y a las cosas dándoles un nombre. ... Si ‘es’, hay una causa de ese ‘es’; y si no ‘es’, hay una causa de ese ‘no es’. ¿Por qué es así? Es así porque es así. ¿Por qué no es así? No es así porque no es así. ¿Por qué puede ser? Puede ser porque puede ser. ¿Por qué no puede ser? No puede ser porque no puede ser. Todas las cosas por fuerza tienen su ‘es’, y por fuerza tienen su ‘puede ser’ ” (ZZ 53). (“Antes de usar de mi pulgar para mostrar que el pulgar del otro no es mi pulgar, mejor fuera usar del pulgar del otro para mostrar que mi pulgar no es el suyo” (Idoeta en ZZ 53, nota)). “Para sostener una afirmación, (trazan) asaz de divisiones. ... Hay derecha, hay izquierda, hay orden, hay justicia, hay distinciones, hay discriminaciones, hay polémicas, hay disputas. ... (Pero) toda distinción encierra indistinción; toda discusión encierra indiscusión” (ZZ 57).

²⁵⁰ “¿Cómo se puede saber que lo que yo llamo ‘conocer’ no es ‘no conocer’? ¿Cómo se puede saber que lo que yo llamo ‘no conocer’ no es ‘conocer’? (ZZ 59). “¿Es que de nosotros dos uno tiene razón y el otro está equivocado? ¿O bien los dos tenemos razón, o ambos estamos equivocados? Ni vos ni yo podemos saberlo, y un tercero no dejaría tampoco de estar a oscuras. ¿A quién podríamos pedir que juzgara? ... No pudiendo saberlo ni vos, ni yo, ni un tercero, ¿habrá que esperar a un cuarto?” (ZZ 62). “... La verdad no es estable. Tomamos la vida como principio y la inteligencia por maestro, y así es como nacen la verdad y el error. Ciertamente existe una diferencia entre nombre y realidad, y de ahí que cada uno se erija en señor” (ZZ 300).

pueden armonizar con el cielo y la tierra si no se hacen oponer.²⁵¹ Y el pensamiento puede conocer los límites del examinar y admitir que las razones del Tao son inconmensurables para nuestra razón.²⁵²

A las razones del Tao corresponden las “palabras espontáneas”, las que mejor se acomodan a sus principios y mejor se armonizan con la libertad de su discurrir.²⁵³ El habla espontánea es lenguaje auténtico, a diferencia de las habladuras y la retórica, criticadas duramente por el ZZ. Las “palabras vulgares” cubren con su ruido las “palabras supremas”, que apenas si llegan a oírse. El lenguaje cotidiano está “enmarañado” en el trato con el mundo y es presa de la opinión propia.²⁵⁴ Es cauce para la retórica, la lisonja, la adulación, la murmuración, la perturbación, la malicia y la doblez.²⁵⁵ Igual que la retórica, también la dialéctica y la erudición se apartan de la gran palabra del Tao. El Tao se oculta a los logros del conocimiento y su palabra original se niega a la dicción artificiosa.²⁵⁶ Las palabras son “como olas levantadas por el viento”, de efectos imprevisibles, a menudo dañinos.²⁵⁷ La “perla misteriosa” del mensaje del

²⁵¹ “Los sonidos que cambian, aunque se oponen mutuamente, es como si no se opusieran. Armonízalos con los límites del Cielo, y acomódalos con la libertad del natural discurrir. ... ¿Qué significa armonizar con los límites del Cielo? El “es” es “no es”, y el “sí” es “no”. Si el “es” es verdaderamente “es”, entonces es diferente del “no es”, y esto no se puede rebatir. Si el “sí” verdaderamente es “sí”, entonces es diferente del “no”, y esto tampoco se puede rebatir. ... Olvida las distinciones (entre “es” y “no es”); antes viaja al lugar que no existe” (ZZ 62-63).

²⁵² “Cuando vuestro entendimiento no alcanza a comprender los límites del “es-no es”, querer examinar las razones de Zhuang zi es como pretender que un mosquito cargue un monte a sus espaldas o que un ciempiés cruce el Río. ... La doctrina de Zhuang zi ... no distingue norte y sur, ... no distingue este y oeste, surge del profundo y oscuro misterio y retorna al Tao que todo lo penetra. ... Descubrirlo usando del examen y de la dialéctica, ... eso es ... escudriñar el cielo a través de una caña de bambú o medir la tierra con una lezna” (ZZ 220-221).

²⁵³ “Palabras alegóricas son nueve de cada diez, siete de cada diez son palabras de peso, las palabras espontáneas son cosa de todos los días y lo que mejor se conforma a los principios del Cielo. ... Palabras alegóricas (son) palabras que fingidamente se ponen en boca de otros hombres. ... Palabras de peso (son) palabras con que se detienen las disputas, pues son palabras de los ancianos. ... Las palabras espontáneas ... armonizan con los límites del Cielo, se acomodan con la libertad del natural discurrir. ... De no existir las palabras espontáneas, ... ¿cómo se podría perseverar por largo tiempo?” (ZZ 350-351). “De la gran raíz recibimos nuestro talento. ... Nuestros sentidos han de acomodarse a su ritmo, y a su norma nuestras palabras” (ZZ 351).

²⁵⁴ “... Las elevadas palabras no se quedan en la mente de los hombres comunes; las palabras supremas no llegan a oírse, pues dominan sobre ellas las palabras vulgares” (ZZ 167). “... Demasiado enmarañado es su trato con el mundo, que el día entero andan intrigando los unos contra los otros. Hablan para dar largas, o para engañar, o para ocultar sus intentos. ... Obstínense en sus opiniones, cual juramentos que resisten y no cejan” (ZZ 49). “Si se toman los propios prejuicios como maestro, ¿quién habrá que no tenga maestro?” (ZZ 51).

²⁵⁵ “... Hay ... vicios en lo que toca a los hombres. ... Aconsejar a quien no tiene interés por ello dicese “hacer retórica”. Hablar por complacer se llama “lisonjear”; hablar sin distinguir lo verdadero de lo falso se llama “adular”; tomar gusto por hablar mal de los demás se llama “murmurar”; sembrar la cizaña entre los amigos y la discordia entre los parientes dicese “perturbar”; proferir hipócritas alabanzas y lanzar calumnias por causar tuerto a otro se llama “obrar con malicia”; acomodarse con doblez a la gente, sin distinguir lo bueno de lo malo, para arrebatarles secretamente lo que se desea, se dice “ser caballero de fortuna”. Estos ... vicios por fuera trastornan a los demás y por dentro causan daño a la propia persona. ... Sólo a quien es capaz de abandonar ... (esos) vicios ... se le puede enseñar” (ZZ 396-397).

²⁵⁶ “Ocúltase el Tao bajo los pequeños logros (del conocimiento limitado), y la palabra bajo la florida elocuencia. Y así es como surgen las polémicas. ... Cada ... (escuela) afirma lo que la otra niega, y niega lo que la otra afirma” (ZZ 51-52). “Los hombres discuten sólo por hacer alarde. Por eso se dice: “El que discute es que no ve”” (ZZ 57).

²⁵⁷ “Las palabras son como olas levantadas por el viento. Cuando se transmiten, unas veces procuran ganancia y otras pérdida. Las olas se levantan fácilmente, y fácilmente surge el peligro de que la ganancia

Tao se extravía con la charlatanería, que trastorna el mundo, y no se puede recuperar con la inteligencia o la dialéctica, con sus muchas razones.²⁵⁸ El mundo estima las palabras. Transmite sus muchas palabras en los libros, palabras también. Los libros y las palabras, incluso las más grandes, no son sino huellas de un origen, el Tao, pisadas en el Camino, que permanece oculto.²⁵⁹ De nuevo, el verdadero sabio guarda silencio.²⁶⁰

Finalmente, también en el IJ se recoge la idea del silencio y la quietud del Tao. Caracteriza sobre todo al principio de lo receptivo, ligado a la tierra o la naturaleza, el complementario de lo creativo del cielo.²⁶¹ En silencio, los movimientos del Tao generan los cambios de los ciclos de la naturaleza.²⁶² En silencio contempla el sabio y se realiza el virtuoso.²⁶³ La palabra y la escritura transmiten imperfectamente el Tao. No obstante, la afinidad interior con el Sentido, con el Tao, puede devolverle a las palabras y a los libros su fuerza espiritual originaria y puede impulsar a los hombres a recibir esa fuerza y renovar su vida.²⁶⁴ Sobresale asimismo en el IJ su visión de la gracia o lo agraciado como un fuego que nace de la tierra e ilumina el cielo y como lo débil que embellece y ornamenta.²⁶⁵

se vuelva en pérdida. Por eso la cólera no tiene otra causa sino las palabras ingeniosas y las torcidas razones” (ZZ 76).

²⁵⁸ “En el camino de retorno perdió su perla misteriosa. Despachó a Inteligencia para que la buscara, mas no la pudo encontrar. Despachó a Perspicacia ..., mas tampoco la pudo hallar. Despachó a Dialéctica ..., y tampoco ésta fue capaz de encontrarla” (ZZ 154). “Cuando mucho se disputa usando las artes del embuste..., con argucias sobre ‘lo duro y lo blanco’, y ... sofismas sobre ‘lo idéntico y lo diverso’, las gentes del pueblo acaban perdiéndose en la discusión. ... Se abandona el plácido no-actuar y se estiman las enseñanzas de los charlatanes. Son estos charlatanes los que han trastornado el mundo” (ZZ 137). “... Los dialécticos ... confundían la mente de los hombres y mudaban su ánimo. Eran capaces de cerrar la boca a los demás, pero no de conquistar sus corazones. Son los límites en los que está encerrado el dialéctico” (ZZ 428). “... Ganó fama de hábil dialéctico. ¡Qué pena! ... Dilapidó su talento y nada obtuvo; corrió tras las cosas sin saber retornar. Fue querer ahogar el eco gritando, querer correr más deprisa que la propia sombra” (ZZ 429).

²⁵⁹ “El Tao estimado del mundo está en los libros. Los libros no son más que palabras. ... Mas como el mundo estima las palabras, las transmite por medio de libros. Aunque estimados éstos por el mundo, no los tengo yo por dignos de estima. Pues lo que se estima no es lo verdaderamente estimable” (ZZ 179-180). “... Los Seis Libros (canónicos del confucianismo) no son sino las viejas huellas de los reyes de antaño, pero ¡nada dicen del origen de esas huellas! Todo eso de lo que andáis hablando no parece sino pisadas; ahora bien, las pisadas son la marca dejada por el calzado, mas ¿la pisada es el calzado?” (ZZ 196).

²⁶⁰ “La mucha erudición no es por fuerza verdadero saber, ni forzosamente inteligente el que sabe disputar. El sabio ha roto con todo eso” (ZZ 279). “Los que han llegado (al Tao) no hablan de ello; los que hablan de ello no pueden llegar. Una clara visión no puede encontrarlo y cualquier dialéctica es hartó inferior al silencio” (ZZ 280).

²⁶¹ “La naturaleza ... es tranquila y silenciosa” (IJ 90).

²⁶² “... Con (el movimiento del Tao) marcha aparejada la silenciosa fuerza que oculta todos los resultados del crecimiento en la semilla y prepara misteriosamente los efectos que se producirán el año venidero” (IJ 387).

²⁶³ “... (Los sabios santos) contemplaban antes de hablar y deliberaban antes de moverse” (IJ 393). “La callada consumación, la confianza sin palabras, tiene su fundamento en el vivir virtuoso” (IJ 412).

²⁶⁴ “... La palabra y la escritura son imperfectos transmisores de los pensamientos; pero mediante las imágenes ... y los impulsos motrices que yacen en ellas, se pone en movimiento la fuerza espiritual que ejerce sus efectos más allá de su época y que, al encontrar al hombre recto adecuado que posee una afinidad interior con el Sentido, puede ... ser recibida por éste, nuevamente resucitada a la vida” (IJ 413).

²⁶⁵ “El signo (*pi*, la Gracia) muestra un fuego que prorrumpe de las secretas profundidades de la tierra y, llameando hacia lo alto, ilumina y embellece la montaña, la celestial altura. ... ‘La Gracia tiene éxito’. ... Mas no constituye lo esencial, el fundamento, sino tan sólo la ornamentación. ... Una línea blanda se introduce entre dos líneas fuertes y las embellece; ... las líneas fuertes constituyen la esencia, la línea débil es la forma embellecedora” (IJ 170).

8.2.2. En el mahayana indo-chino-japonés

Pasamos rápida página sobre los textos clásicos taoístas y posamos la mirada ahora en la tradición mahayana y su visión del silencio y el lenguaje. Acudimos a las fuentes de sus orígenes indios en la literatura PP y madhyamika y de su desarrollo en el zen chino y japonés.²⁶⁶

8.2.2.1. En las sutras “Prajña-paramita”

Las sutras PP ponen un fuerte acento en la importancia de la escucha. La misma fórmula inicial con la que tradicionalmente se abren muchas de las sutras budistas, como en la PP de Diamante, así lo manifiesta: “Esto he oído yo en una ocasión...”²⁶⁷ La escucha de que aquí se trata no es la percepción auditiva de sonidos físicos ni la representación conceptual que se expresa mediante signos fonéticos.²⁶⁸ En esta sutra, los signos (*nimitta*) son los objetos de la falsa percepción y de la imaginación erróneamente construida, pues ambas toman los datos de la experiencia por símbolos verbalizables de realidades verdaderamente existentes, cuando esos datos y sus referentes son de naturaleza vacía. El signo es, pues, sinónimo de ilusión, por oposición a “lo sin signo”, que es el atributo de la vacuidad absoluta o la realidad última.²⁶⁹

La escucha es la condición de la comprensión del significado de las sutras, que apuntan hacia la sabiduría perfecta. Es, por eso, la base misma de la fe budista, lo que permite creer y aceptar la enseñanza de esa sabiduría, alegrando los corazones que la oyen. Pero lo dicho en estas sutras, como también el fondo de toda la enseñanza de Buda (el Dharma), posee un sentido escondido.²⁷⁰ El discurso entero acerca del Dharma es un puro instrumento de esa escucha del sentido que está oculto. La sutra, así, es sólo un medio para llegar a la otra orilla.²⁷¹ El Dharma rehúsa someterse al lenguaje explicativo porque, siendo la realidad última, es intrínsecamente inaprehensible. Cuando se escucha, no se puede asir como si fuera un dharma o un no-dharma, pues no es una cosa accesible al pensamiento discriminativo ni la mera negación de esa cosa. La negación sólo tiene sentido como freno de un intento de afirmación, pero, cuando no existe tentación, como en este caso, de efectuar afirmaciones positivas, la negación pierde su sentido. Eso vale para el Dharma, porque es el vacío absoluto, pero también para los dharmas particulares, que, estando también vacíos, no se pueden estrictamente negar. De hecho, ningún dharma se puede propiamente captar ni expresar con palabras. Y cuando, por otro lado, se habla del Dharma, hay que tener conciencia de que su predicación aspira a algo tan trascendente que las palabras no pueden jamás alcanzarlo.²⁷² De hecho, Sakyamuni Buda no escuchó ninguna doctrina cuando obtuvo la iluminación.²⁷³ Es más, la forma en que un bodhisattva ilumina este discurso para

²⁶⁶ Para una clasificación de los escritos budistas, cfr. Conze, E., op. cit, pp. 35-43.

²⁶⁷ Cfr. PP 11.

²⁶⁸ “(El bodhisattva) no debería apoyarse ... en sonidos ... ni objetos mentales. ... El bodhisattva ... no se apoya en la noción de signo” (PP 18).

²⁶⁹ Cfr. PP 18-19.

²⁷⁰ “Este dicho ha sido enseñado por el Tathagata con un significado oculto” (PP 28).

²⁷¹ “Para quienes conocen el discurso sobre el Dharma, (éste es) como una balsa” (id.).

²⁷² “Este Dharma que el Tathagata ha conocido y mostrado completamente no se puede captar, de él no se puede hablar” (PP 30).

²⁷³ “... ¿Hay algún Dharma que el Tathagata haya aprendido? ... No, no lo hay” (PP 42).

liberar a los demás preserva la ocultación de su sentido último, pues sabe que la sabiduría perfecta no se puede revelar directamente.²⁷⁴

Aunque el Dharma no se puede captar ni enseñar, su escucha y prédica no es por eso inútil. Él es el absoluto incondicionado en el que colapsan las leyes de la lógica, pero también aquello que hace aparecer y madurar a los iluminados. De ahí que su escucha verdadera suscite grandes méritos para el karma de los creyentes.²⁷⁵ La plena aceptación del Dharma convierte al creyente en un buda, en un santuario (*caitya*) de la verdad.²⁷⁶ El discurso acerca del Dharma o sabiduría perfecta es, así, la raíz de la iluminación de los budas, la fuente de la budeidad.²⁷⁷ De este modo, el discurso último es a la vez causa y efecto de la budeidad: su estudio capacita para alcanzarla y, una vez lograda, los budas lo transmiten a quienes se aprestan a escucharlo.

El habla del Tathagata es el habla verdadera porque expresa la talidad.²⁷⁸ La verdad que revela es la de la vacuidad de todos los seres. En ese sentido, no habla de nada.²⁷⁹ En otro sentido, como es un habla de la vacuidad, no es el suyo un discurso verdadero ni falso.²⁸⁰ El Dharma desborda de hecho todas las posibilidades lingüísticas y conceptuales de la mente humana.²⁸¹ Sólo se hace accesible al hombre por medio de la iluminación, quedando fuera de la esfera de la experiencia ordinaria.²⁸²

El lenguaje que habla del mundo fenoménico posee, ante el fondo de la vacuidad, una validez meramente convencional. Es un lenguaje que se rige en realidad por el “principio de simultaneidad de las contradicciones”, donde cada afirmación contiene una cara opuesta que sirve de semilla de su negación.²⁸³ Eso se debe a que no hay ninguna realidad sustancial que sirva de soporte para una esencia determinada de las cosas, de modo que sólo quedan pensamientos y palabras. No existe un referente ontológico fijo del lenguaje y, en esa medida, no hay nada de lo que se pueda hablar. A nivel último, ni siquiera se pueden distinguir los variados objetos sobre los que versan las diferentes palabras. El peligro del lenguaje radica en la ilusión de que es posible aprehender aquello que es radicalmente inaprehensible y su antídoto consiste en saber que el conocimiento y el lenguaje son pura convención. Los prisioneros del samsara dibujan con sus hábitos verbales una consistencia en las cosas que en realidad no existe. Esas cosas, condicionadas y dependientes, no son sino fruto de expresiones

²⁷⁴ “... ¿Cómo lo iluminaría él? De manera que no se revele” (PP 68).

²⁷⁵ “... Si alguien ... llegara a aceptar de este discurso sobre el Dharma nada más que una estrofa de cuatro líneas y la mostrara e iluminara con todo detalle a los demás, con su fuerza engendraría entonces un ... mérito inmenso e incalculable” (PP 35).

²⁷⁶ “...En esa porción de tierra, ... habita o el Maestro (Buda) o un sabio (*guru*) que lo representa” (PP 48).

²⁷⁷ “La Perfección de la Sabiduría es la madre que engendra los Tathagatas” (PP 37).

²⁷⁸ “... El Tathagata habla de acuerdo con la realidad, habla la verdad, habla de lo que es. ... Un Tathagata no habla falsamente” (PP 53).

²⁷⁹ “Todos aquellos seres de los que el Tathagata ha hablado son en realidad no-seres” (id.).

²⁸⁰ “... Sin embargo, respecto del Dharma que el Tathagata ha conocido y mostrado completamente, por esa causa no hay ni verdad ni engaño” (id.).

²⁸¹ “... Impensable e incomparable es este discurso acerca del Dharma” (PP 54).

²⁸² “... No es posible ... que este discurso acerca del Dharma pueda ser escuchado por seres de inferior resolución ni por tales que tengan un yo a la vista. ... Ni pueden los seres que no han hecho el voto de los seres iluminados escuchar este discurso acerca del Dharma ni aceptarlo” (PP 55).

²⁸³ “... Lo que fue enseñado por el Tathagata como ‘asir un objeto material’ (*pindagraha*), justo como un no-asir fue eso enseñado por el Tathagata. Por eso se le llama ‘asir un objeto material’. ... Ese ‘asir un objeto material’ es una cuestión de convención lingüística, una expresión verbal sin contenido fáctico (*avacya*)” (PP 65).

convencionales.²⁸⁴ La pretendida consistencia de las cosas y las palabras que las designan son como “un juego de manos, gotas de rocío o una burbuja”.²⁸⁵

En la PP del Corazón, el vacío de los skandhas y de los dharmas comporta ciertas implicaciones relevantes en el plano lógico. Por su propia definición, el vacío es la negación de los dos anteriores. Ambos términos, skandhas y dharmas, se identifican deliberadamente aquí con lo que se define como su completa negación: “A es lo que A no es” o “lo que A no es, eso es A”. Éstas son, por tanto, proposiciones que claramente violan el principio de contradicción. He aquí uno de los muchos ejemplos que se hallan en las PP: “... La forma es vacío (negación de la forma) y el mismo vacío (negación de la forma) es forma”.²⁸⁶ De hecho, identificar un término con su negación no es sino afirmar una contradicción. Pues bien, el secreto de la vacuidad radica en la identidad de afirmación y negación: la afirmación de A es la negación de A y la negación de A es la afirmación de A. De este modo, la lógica ordinaria se niega a sí misma. La afirmación y la negación lógicas dejan de ser operaciones válidas cuando se aplican a la realidad verdadera última. Como señala Conze, Aristóteles demostró que el rechazo del principio de contradicción conduce necesariamente a la conclusión de que todas las cosas son una, lo que a él le parecía absurdo. Pero en el mahayana es justo esa conclusión la única que puede ser válida cuando se aplica a la realidad última. La comprensión de la unidad de todas las cosas es precisamente la meta final de la iluminación, que sólo se puede alcanzar a través de contradicciones. Así, la lógica mahayánica es una lógica dialéctica, que abandona conscientemente el principio de contradicción. El vacío verdadero no está vacío de lo que excluye, sino que también lo incluye y hasta se identifica con él: es el “vacío pleno” o “lleno” (vacío completo, vacío absoluto).²⁸⁷

El vacío pleno es omnicompreensivo. Pero, como tal, trasciende el mundo empírico y, en consecuencia, también el lenguaje que a él tiene por referencia.²⁸⁸ La paradoja que supone la propia expresión “vacío pleno” se expresa en diferentes contradicciones, como por ejemplo: el enunciado “en el vacío no es (hay) la forma” (PP 97) contradice el enunciado “la forma es vacío y el mismo vacío es forma” (PP 86); y en el enunciado “es debido a su no-logro por lo que un bodhisattva ... logra el nirvana” se da una contradicción en los términos.²⁸⁹ Este tipo de enunciados salpican las sutras PP de parte a parte. Pero, además, el habla acerca del vacío obliga a reformular otros términos del lenguaje común. En el mismo enunciado “en el vacío no es la forma” (*sunyatyam na rupam*), la preposición “en” deja de tener una connotación espacial; la cópula “es” (implícita en sánscrito) equivale también a “no es”, porque la dualidad de “es” y “no es” ha quedado trascendida; y la negación “no” (*na*) ya no es una negación normal, pues se emplea en una proposición en la cual un término, el vacío, es en sí mismo una unidad de sí que no se contradice a sí misma.²⁹⁰ Más aún, en esta lógica de la identidad de sí y no, es lógico que la identidad de mundo y vacío se traduzca también en su separación. La identidad absoluta (como en PP 86) es lo mismo que la diferencia absoluta (como en PP 97). La relación entre lo absoluto y lo no-absoluto es ella misma

²⁸⁴ Cfr. PP 67.

²⁸⁵ Cfr. PP 69.

²⁸⁶ PP 86.

²⁸⁷ Cfr. PP 90-91.

²⁸⁸ “... En el vacío ... no hay percepción ... ni conciencia; no (hay) ... oído, ... ni sonidos ... ni ningún elemento del órgano de la (audición)” (PP 97).

²⁸⁹ PP 101-102.

²⁹⁰ Cfr. PP 97-98.

una relación absoluta y, por tanto, una contradicción en los términos, poseyendo una dinámica completamente diferente de lo que por lo general se entiende por relación.

La lógica dialéctica del vacío pleno implica asimismo la negación de la dualidad sujeto-objeto, el principal de los impedimentos del pensamiento (*acittavarana*).²⁹¹ La negación se expresa aquí con el prefijo *a*: “im-pedimentos (*a-varana*) de ningún-pensamiento (*a-citta*)”. Los impedimentos sugieren el lado objetivo y el pensamiento el lado subjetivo de la representatividad. Para la comprensión del vacío es imprescindible, pues, eliminar los “obstáculos cognitivos” (*jñeya-avarana*), partiendo de la “ausencia de yo” (*nairatmya*) para suprimir todo “objeto del pensamiento” (*citta-alambana*). Estas negaciones apuntan, sin embargo, a la afirmación de la realidad última, el vacío, que con la sabiduría perfecta se descubre también como identidad de sujeto y objeto. El vacío uno es por definición inefable. Cuando se habla de él, sin embargo, se suele describir como un objeto sin sujeto, y entonces se le denomina “talidad” (o “Eso”), o como un sujeto sin objeto, y entonces se le llama “sólo-mente” (o mente única), pero siempre sabiendo que es la ausencia misma de dualidad.²⁹²

En las sutras PP, gran parte de los términos utilizados poseen una raíz verbal que expresa actividad intelectual. Así, la misma expresión “iluminación” (*bodhi*) proviene de la raíz *budh*, que significa a la vez “despertar”, “reconocer”, “saber”, “encender” y “sondear (o desentrañar)”. De la raíz *jñā* provienen “cognición” (*jñānam*), “necesidad de cognición” (*jñā-tavyam*), “sabiduría” (o “cognición superior”) (*prajñā*), “percepción” (o “co-cognición”) (*samjñā*) y “conciencia” (o “dis-cognición”) (*vijñānam*). De la raíz *vid* se derivan “conocimiento” (*vidya*), “ignorancia” (*avidya*) y “sentimiento” (*vedana*). De la raíz *man* proceden “mente” (*manam*), “conciencia mental” (*manovjñāna*) y “sortilegio” (*mantrah*). Y de la raíz *cit* viene “pensamiento” (*citta*). Las sutras, así pues, no están dirigidas al ignorante, sino al que aspira al verdadero conocimiento. Esta sabiduría auténtica sólo se puede encontrar allí donde la comprensión espiritual va unida a la habilidad intelectual, pero orientándose hacia “algo” que está más allá del intelecto. La manera de llegar a ese algo pasa por seguir el intelecto hasta tocar sus límites. La lógica dialéctica de estas sutras capacita al entendimiento para, operando a través del lenguaje, llevar la comprensión a un plano que va más allá del pensamiento conceptual basado en la lógica ordinaria.²⁹³ Si su método es la contradicción, su esencia íntima es el acuerdo, la igualdad, la identidad, pero no el acuerdo de la proposición con la cosa o de la cosa con la concepción forjada de ella, sino el acuerdo del sí-mismo consigo mismo, o sea, la igualdad e identidad de la vacuidad consigo misma.²⁹⁴

Las mismas sutras son el “gran sortilegio”, el encantamiento proclamado por la propia sabiduría perfecta que por sí mismo, con su recitación y comprensión, suscita el salto a la otra orilla.²⁹⁵ Son textos escritos de manera elusiva a propósito, con multitud de alusiones ocultas y referencias indirectas, a fin de incitar al entendimiento a asomarse allende sí mismo. La magia de la fórmula de este encantamiento consiste en hacer de algún modo tangible y elocuente la inefabilidad inaprehensible de la iluminación y de la

²⁹¹ “... Un bodhisattva ... mora sin impedimentos del pensamiento” (PP 101).

²⁹² “En un vacío único los dos no se distinguen” (PP 105).

²⁹³ Cfr. PP 109-110.

²⁹⁴ Cfr. PP 117.

²⁹⁵ “... Se debe conocer la sabiduría perfecta como el gran sortilegio (*maha-mantra*), el sortilegio del gran conocimiento (*maha-vidya-mantra*), el sortilegio supremo (*nuttara-mantra*), el sortilegio inigualable (*samasama mantrah*). ... Este sortilegio ha sido proclamado por la sabiduría perfecta (*prajñāparamitayam ukto mantrah*)” (PP 113).

vacuidad, propiciando la maravilla del logro de la sabiduría perfectamente trascendente. El efecto milagroso de las PP consiste en la misma apertura de la mente a la iluminación. La sabiduría trascendente es ella misma un mantra que se puede conocer mediante su repetición (hablada, cantada o susurrada) y su puesta en práctica hasta hacerse permanente presente en la mente. Las sutras enteras son un medio de cortejar a la sabiduría perfecta hasta la última unión con ella.²⁹⁶ Por eso, estas sutras equivalen también al nirvana.²⁹⁷ Representan, en fin, un diálogo “hablado, pronunciado, enseñado o proclamado” (*ukta*) con una fuerza silenciosa, inaudible e inefable, que, no obstante, produce el efecto cierto de la iluminación.²⁹⁸

8.2.2.2. *En la Mula-madhyamika-karika*

En la escuela madhyamika, como podemos comprobar en MMK, se investiga la validez del lenguaje por referencia a la vacuidad. Nagarjuna se niega a efectuar aseveraciones positivas respecto a la naturaleza fundamental de las cosas, rehusando decir nada acerca de la esencia última de nada.²⁹⁹ No es posible afirmar nada desde el punto de vista último, de modo que toda verdad es relativa y convencional.³⁰⁰ El mundo fenoménico está libre de atribuciones conceptuales. La voluntad de caracterizar la naturaleza última de las cosas se resuelve en el reconocimiento de que toda caracterización es convencional. Todos los fenómenos convencionales se designan conceptualmente y su identidad y existencia dependen de esa designación. Su naturaleza última no es sino ese estatus meramente imputado. Pero en sí mismos están desprovistos de dicha imputación, de manera que no hay nada que se pueda decir realmente desde su propio lado. Así, la filosofía madhyamika se mueve en la frontera de lo que se puede decir coherentemente y lo que no se puede decir sino paradójicamente pero que tiene que ser comprendido.³⁰¹ El esfuerzo de Nagarjuna es, en el fondo, una tensión por mostrar los límites últimos del lenguaje y la metafísica.³⁰²

Al explicar la “condicionalidad” de la originación dependiente (*pratitya-samutpada*), que no su causalidad, Nagarjuna estudia las condiciones (*pratyaya*) del aparecer. Esas condiciones son los eventos, estados o procesos a los que hay que apelar a la hora de explicar otros eventos, estados o procesos, pero sin tener que acudir a ningún compromiso metafísico con una vinculación oculta entre *explanans* y *explanandum*. Las condiciones de la dependencia no poseen una esencia inherente, sino que son únicamente términos con utilidad explicativa. En la Naturaleza sólo se da una enorme red de procesos continuos interdependientes, de tal modo que el aislamiento de fenómenos particulares para su uso en las explicaciones del mundo empírico depende más de nuestros intereses explicativos y del lenguaje a ese fin acuñado que de uniones o relaciones esenciales en aquélla presentes.³⁰³ A nivel convencional, se puede apelar a las condiciones como fenómenos que producen efectos, pero, a nivel último, el poder causal de los fenómenos no se puede identificar con una propiedad poseída por las

²⁹⁶ Cfr. PP 114-115.

²⁹⁷ Cfr. PP 116.

²⁹⁸ Cfr. PP 118.

²⁹⁹ “... Todo lo que aparece dependientemente es / ... / sin distinción, sin identidad, / y libre de construcción conceptual” (MMK 2).

³⁰⁰ Cfr. MMK 100-101.

³⁰¹ Cfr. MMK 102.

³⁰² Cfr. Hsueh-li Cheng, op. cit., pp. 13-31 y 71-105.

³⁰³ “Éstos dan lugar a éstos, / por eso éstos se llaman (*kila*) condiciones” (MMK 3).

condiciones. Es lícito hacer lo primero con tal de usar correctamente las locuciones convencionales, esto es, con tal de no reificar los *denotata* de todos sus términos. El que no existan poderes causales ocultos no significa que las condiciones sean explicativamente impotentes.³⁰⁴ La doctrina de la originación dependiente a partir de condiciones es la doctrina del vacío de la causación y constituye un punto intermedio entre los extremos nihilista y reificacionista que se alcanza aceptando las convenciones como fundamento de la ontología y rechazando el mismo intento de buscar los fundamentos ontológicos de la convención. Afirmar el vacío de la causación es admitir la utilidad del discurso causal y de la práctica explicativa resistiéndose a la tentación de fundamentarlos en referencia a una serie de causas esenciales. La originación dependiente no es, por tanto, sino la explicabilidad y coherencia del universo y su vacío no significa nada más que eso es todo cuanto hay que decir.³⁰⁵ De lo vacío no se puede decir ni que aparece ni que cesa, pues carece sencillamente de toda base para una predicación.³⁰⁶ Nada aparece ni cesa inherentemente. Por eso, no hay nada que sea independiente de una designación convencional que lo caracterice como apareciente o cesante. Eso es así desde un punto de vista último. A la inversa, desde la perspectiva convencional, todo aparece y cesa en un proceso interdependiente. La cooriginación dependiente misma es una realidad convencional.³⁰⁷

Como la forma es en sí misma una abstracción, algo que, por aparecer dependientemente, está vacío de existencia inherente, es ontológicamente ilícito construir teorías que describan la forma o esencia de los entes, pues no existe tal cosa. Así, una vez que se acepta la vacuidad de los fenómenos, todo criticismo redundante en *petitio*. Si se admite que las cosas están vacías de esencia inherente, se entiende también que aparecen dependientemente y que su realidad es meramente convencional. Cualquier crítica tiene, entonces, que asumir o que las cosas son completamente independientes e incausadas, lo cual equivale a la conclusión que hay que probar, o que las cosas surgen a partir de otros fenómenos que existen inherentemente, lo cual conduce a un *regressum*. Las cosas tampoco se pueden analizar ontológicamente como particulares que existen con independencia de sus propiedades. Pero todo esto no significa que las cosas no existan ni que no posean cualidades, sino que lo hacen de manera convencional y que su realidad es fundamentalmente lingüística.³⁰⁸ La aparente paradoja de que las cosas existen y no existen en un sentido y ni existen ni no existen en otro proviene de la atribución conceptual de unas bases de predicación que poseen existencia inherente. De ser así, entonces sí habría que pensar que las cosas poseen propiedades contradictorias. Pero si esas bases están vacías, como piensa Nagarjuna, la paradoja se disuelve. Ausentes las bases esenciales, las afirmaciones supuestamente paradójicas se pueden contemplar como herramientas analíticas útiles en diferentes contextos dialécticos que permiten descubrir la naturaleza últimamente vacía y convencionalmente real de los fenómenos. De manera especial, una vez que dejamos de hipostatizar el yo subjetivo, se difumina también la tentación de hipostatizar otros entes, con lo que se sale de la dinámica entera de la trabazón sujeto-objeto del lenguaje representativo-conceptual.³⁰⁹

³⁰⁴ Cfr. MMK 114-115.

³⁰⁵ Cfr. MMK 122.

³⁰⁶ Cfr. MMK 270.

³⁰⁷ Cfr. MMK 175.

³⁰⁸ Cfr. MMK 146-147 y 152.

³⁰⁹ Cfr. MMK 187-188.

La ontología presupone categorías convencionales. Las convenciones adoptadas no son arbitrarias desde nuestra perspectiva, pues reflejan nuestras necesidades, nuestra armazón biológica, psicológica, perceptiva y social, nuestros hábitos y costumbres, así como, de manera señalada, nuestro lenguaje. Dentro de las restricciones de nuestras convenciones, existen realmente hechos relativos al mundo empírico que involucran el significado de las palabras. Lo que no hay es una posición trascendente desde la que esas convenciones y restricciones se puedan justificar.³¹⁰ Además, las cuestiones de carácter último (como las relativas a la existencia y naturaleza del origen y fin del mundo en el espacio y el tiempo, la trasmigración de los seres o el principio y el fin temporales del continuo de la conciencia) no admiten ninguna respuesta coherente porque están desviadas metafísicamente. Son preguntas que implican presuposiciones esencialistas inaceptables. Cuando se niegan esas presuposiciones, las preguntas pierden completamente su sentido. No es que se trate de problemas insolubles, sino que constituyen formulaciones verbales aparentemente coherentes que, con el análisis en términos de vacío, se revelan absurdas. En general, sobre la realidad última lo único que cabe propiamente es guardar silencio.³¹¹

De todas formas, la filosofía madhyamika no es una “concepción” o una “visión” (*drsti*). No es una teoría o un discurso en el que pueda entrar el debate entre reificacionismo y nihilismo, que son visiones acerca de lo que existe y no existe cuando la existencia se toma como existencia inherente y acerca de la naturaleza de los fenómenos cuando se presupone que la idea de una naturaleza esencial es coherente. El análisis en términos de vacuidad no es una visión en ese sentido.³¹² No se consolida en una posición porque en la dialéctica madhyamika la afirmación posee un estatus complejo. La adscripción de propiedades a entes no es ningún problema desde el punto de vista convencional: existen numerosos entes convencionales con propiedades convencionales y, por tanto, multitud de afirmaciones convencionales verdaderas disponibles, que conforman la base de la verdad convencional. Con las afirmaciones metafísicas, sin embargo, es fácil caer en el sin sentido, pues lo que se pretende es caracterizar la esencia de las cosas postulando entes no convencionales y adscribiéndoles propiedades esenciales, cuando eso no existe ni es posible que exista. No hay un modo último en que el mundo es y que se pueda caracterizar de manera verdadera o falsa.³¹³

Al afirmar que las cosas están vacías, no se están postulando entes independientes y atribuyéndoles la propiedad del vacío. La afirmación de la vacuidad de las cosas no es una afirmación literal, porque no hay ningunas cosas que posean la característica de estar vacías. El lenguaje no efectúa aseveraciones desde la perspectiva última, sino que simplemente muestra y señala aquello que no se puede afirmar literalmente sin caer en el absurdo.³¹⁴ El lenguaje sobre la verdad última no es, por tanto, sino una indicación de aquello que no puede ser dicho. Así pues, la filosofía madhyamika no afirma ningunas proposiciones, porque no hay entes ni propiedades presupuestos en su empleo del lenguaje que correspondan a las palabras utilizadas. Como ilustra Candrakirti, quienes

³¹⁰ Cfr. MMK 200.

³¹¹ Cfr. MMK 197-198.

³¹² “Los victoriosos han dicho / que la vacuidad es la renuncia a todas las visiones. / Cualquiera para el que la vacuidad sea una visión, / ése será incurable (*asadhyan*)” (MMK 36).

³¹³ Cfr. MMK 212-213.

³¹⁴ “El Victorioso (Buda), mediante el conocimiento / de la realidad y la irrealidad, / ... / refutó tanto el ‘‘es’’ como el ‘‘no es’’” (MMK 40).

tratan el vacío como una propiedad esencial y entienden el lenguaje del vacío en sentido asertórico se parecen a quienes entran en una tienda, ven que no hay artículos en venta y piden al tendero que les venda “no artículos”. Sostener una visión sobre el vacío, es decir, reificarlo para después atribuírselo a los fenómenos, implica, a la vez, reificar esos fenómenos dotándolos de una naturaleza fija y negar su existencia menospreciando su realidad convencional en pro de una supuesta realidad sustancial del vacío. La crítica nagarjuniana de las teorías, en definitiva, no es ella misma una teoría. Su negación de las posiciones y concepciones filosóficas no es en sí misma una posición más. Nagarjuna no efectúa afirmaciones sobre la naturaleza última de la realidad, porque piensa que la misma noción de que existe un modo de ser del mundo que es independiente de nuestra actividad cognitiva está vacía de contenido. Su afirmación de que la verdad última es que no hay verdad última no es más que una manera de indicar que el canon aceptable de la racionalidad tiene necesariamente que reflejar las necesidades humanas y la constitución convencional del hombre. No es que nada sea inteligible, sino que lo que no es inteligible es la idea de una existencia inherente. Como los fenómenos no existen de manera inherente y el vacío es inteligible, la naturaleza realmente vacua de los fenómenos también lo es.³¹⁵

El lenguaje convencional se basa en la distinción entre sujeto y objeto. Se ha discutido mucho dentro del budismo sobre el estatus del sujeto. A quienes son nihilistas acerca de él, se les ha insistido en la importancia de reconocer y explicar su realidad convencional. A quienes, por el contrario, tienden a reificarlo, se les ha propuesto la “doctrina del no-yo”, de su vacuidad. Pero, para Nagarjuna, existe una perspectiva más honda de la cuestión, la llamada “doctrina del ni yo ni no-yo”.³¹⁶ Esta doctrina afirma que los términos “yo” y “no-yo” son, junto con las concepciones a ellas asociadas, puras designaciones convencionales. Sendos términos pueden servir de antídoto para evitar las perturbaciones de las visiones metafísicas extremas, pero a ninguno le corresponde ningún ente que en el análisis se pueda identificar con un yo o un no-yo. Son términos vacíos que sólo tienen utilidad para designar la vacuidad.³¹⁷ Y lo mismo ocurre del lado del objeto. En el fondo, los objetos, los “nombres y formas” (*nama-rupa*), son una consecuencia de la conciencia de la que dependen. No hay ningunos entes independientes de la convención que se correspondan con los términos o predicados ostensibles del lenguaje. Con independencia de la imputación conceptual y verbal, no hay objetos, identidades ni distinciones.³¹⁸ No hay forma de pensar ni formular la realidad de manera independiente, y ésa es justamente la verdad última de las cosas, que en su naturaleza es inexpresable e inconcebible.³¹⁹ El análisis de la realidad convencional e inexistencia última de lo dependiente, así, es a la vez una caracterización convencional correcta de la naturaleza de los fenómenos y una demostración de que ese análisis no es sino una designación convencional de una naturaleza de por sí incalificable. Las propias doctrinas de la vacuidad del yo y de la vacuidad de los objetos están también vacías: son reales convencionalmente e inexistentes últimamente. Pero la budeidad sólo se puede alcanzar comprendiendo con claridad la naturaleza vacía del yo y de los objetos con él relacionados.³²⁰

³¹⁵ Cfr. MMK 213-214.

³¹⁶ “Que hay un yo ha sido enseñado, / y la doctrina del no-yo, / por los budas, así como / la doctrina del ni yo ni no-yo” (MMK 49).

³¹⁷ Cfr. MMK 249.

³¹⁸ Cfr. MMK 250-251.

³¹⁹ “Lo que el lenguaje expresa es inexistente. / La esfera del pensamiento es inexistente” (MMK 49).

³²⁰ Cfr. MMK 252-253.

La doctrina de las dos verdades sostiene que hay un mundo convencional verbalizable de objetos y sujetos relacionados con propiedades caracterizables y una verdad última inefable respecto a ese mundo que consiste en su vacuidad de existencia inherente, de modo que ninguno de esos objetos, sujetos, propiedades y relaciones existe con independencia de la convención.³²¹ La verdad convencional es una verdad que depende de un acuerdo tácito sobre las cosas según se presentan en la experiencia cotidiana ordinaria y según se juzgan con los criterios humanos normales. La verdad última designa el modo en que las cosas son con independencia de la convención cuando se las somete a análisis con la intención de descubrir su naturaleza auténtica. Como explica Garfield, el discurso sobre la verdad convencional es pragmáticamente útil y necesario, pero el que tiene que ver con la verdad última es ontológica y soteriológicamente peligroso. La verdad última es básicamente inexpresable, pues todas sus palabras y referentes son por definición convencionales, generando una serie de dualidades, inevitables en el discurso convencional pero inexistentes en el plano último. Además, tiende a desarrollar una dicotomía entre verdad y falsedad que se plasma, por un lado, en una reificación de las entidades relacionadas con lo último (la vacuidad, la impermanencia, las cuatro nobles verdades o Buda), que se consideran fenómenos reales con existencia intrínseca, y, por otro, en una devaluación de lo convencional, que se convierte en el mundo de la ilusión.³²²

Es contra este peligro contra el que Nagarjuna propone la doctrina de la vacuidad de la vacuidad. Todas las cosas están vacías últimamente, pero en el fondo nada se puede decir acerca de las cosas desde el punto de vista último, porque no hay ningún ente del que se pueda predicar la vacuidad ni la no-vacuidad. Tampoco se puede decir que las cosas no son ni vacías ni no-vacías, porque desde la perspectiva del lenguaje y el conocimiento convencionales es correcto caracterizar a los fenómenos como vacíos. Cualquier afirmación, si es verdadera, es como máximo nominalmente verdadera. Y lo mismo que vale para las cosas convencionales sirve también para el discurso sobre el carácter último de las cosas.³²³ Las paradojas del reificacionismo y el nihilismo se disuelven con sólo rechazar el lenguaje de la existencia y la no-existencia inherentes. Existen convencionalmente cosas vacías, pero nada se puede decir literalmente de su estatus último. Lo vacío no es ni realmente existente ni completamente no-existente, y de ello sólo se puede hablar en sentido negativo: la naturaleza última de la realidad no se puede decir con el lenguaje, pero sí se puede mostrar mediante él.³²⁴ Las afirmaciones acerca de la naturaleza última de las cosas efectuadas desde la perspectiva de la verdad convencional no son literalmente verdaderas desde el punto de vista último. Hasta los errores y engaños sobre las verdades convencional y última han de ser de naturaleza convencional si se quiere admitir la posibilidad de que sean superados. A nivel último, sin embargo, los errores y engaños son completamente irreales y no hay superación de nada.³²⁵

Para poder concebir la realidad última, habría que poder ver las cosas con independencia de las categorías que determinan nuestra visión de la realidad, pero

³²¹ Cfr. MMK 275.

³²² Cfr. MMK 275-276.

³²³ “No se debería afirmar ‘vacío’. / No se debería afirmar ‘no-vacío’. / No se deberían afirmar ni los dos ni ninguno. / Sólo se usan nominalmente” (MMK 61).

³²⁴ Cfr. MMK 281-282.

³²⁵ Cfr. MMK 291-292.

estamos siempre ya inmersos en una realidad convencional por la fuerza de la ilusión de la reificación. Sólo nos cabe usar la dialéctica para reconocer el carácter puramente nominal de todas nuestras atribuciones conceptuales. Incluso afirmar que todo es vacuidad es en cierto sentido absurdo, porque vacuidad significa “no afirmar”.³²⁶ A pesar de todo, la comprensión de la vacuidad de las cosas y de la vacuidad de la vacuidad, que son la base de la liberación para Nagarjuna, sólo se puede obtener por medio de la razón, acudiendo al lenguaje y al pensamiento. Y la verdad lograda con esa comprensión sólo se puede indicar o mostrar mediante el lenguaje y el pensamiento, que son completamente convencionales y únicamente admiten una interpretación literal a nivel convencional. Entender la verdad última, además, es algo que depende de entender la verdad convencional, pues la verdad última es la verdad de que la verdad convencional es meramente convencional y su explicación requiere el uso de palabras y conceptos convencionales.³²⁷

La relación de la vacuidad y la originación dependiente con la convención verbal es en sí misma el camino intermedio: “Todo lo que aparece codependientemente / se explica por ser vacuidad. / Eso, que es una designación dependiente (*prajñaptir-upadaya*), / es en sí mismo el camino intermedio”.³²⁸ Nagarjuna viene a decir aquí que todo lo que aparece interdependientemente se establece verbalmente, que su identidad depende de convenciones lingüísticas, que su realidad consiste en ser el referente de una palabra. Nada posee identidad en sí mismo con independencia de las convenciones de su individuación (de ahí la deliberada ambigüedad del término “eso”). Y decir de algo que su identidad es un hecho puramente verbal equivale a decir que está vacío. Entender así la vacuidad no es ni afirmar que es un ente ni sostener que es irreal, sino considerarla convencionalmente real. La propia expresión “vacuidad” es, entonces, una “designación dependiente” cuyo referente (el vacío mismo) sólo es nominal y dependiente, existiendo convencionalmente pero siendo últimamente vacío.³²⁹ Asimismo, entender la convención de esta manera es no considerarla ni ontológicamente insignificante, pues determina el carácter del mundo fenoménico, ni plenamente eficaz, ya que está vacía. La relación entre la verdad convencional (*samvrti-satya*) del mundo fenoménico del aparecer dependiente y la verdad última (*paramartha-satya*) de la vacuidad es en sí misma una relación vacía y, por tanto, convencional. La vacuidad de la vacuidad simplemente implica la identificación del vacío con la propiedad de aparecer dependientemente y de poseer identidad sólo en virtud de una designación verbal convencional. Si quitamos la convención, de la verdad última sólo queda el silencio.³³⁰

Del nirvana sólo se puede hablar acudiendo también a predicados de carácter negativo: “No renunciado, no logrado, / no aniquilado, no permanente, / no aparecido, no cesado; / así es como se describe el nirvana”.³³¹ Ninguna atribución al nirvana de predicados puede ser literalmente verdadera, pues tal predicación exigiría hacer de él un fenómeno existente en sentido último, lo cual es imposible. Del nirvana sólo se puede hablar contrastándolo de algún modo con el samsara, sabiendo que no hay ningún ente perceptible con existencia convencional que pueda servir de referente de ese término. El

³²⁶ Cfr. MMK 282.

³²⁷ “Quienes no entienden / la distinción trazada entre estas dos verdades / no comprenden / la profunda verdad de Buda. // Sin fundación en la verdad convencional, / no se puede enseñar el significado de lo último. / Sin entender el significado de lo último, la liberación no se alcanza” (MMK 68).

³²⁸ MMK 69.

³²⁹ Cfr. MMK 305.

³³⁰ Cfr. MMK 306-307.

³³¹ MMK 73.

nirvana no es nada independiente sobre lo que se pudiera decir algo. Una vez que se trascienden los límites de la convención, desaparece toda posibilidad de afirmación. Del nirvana lo que propiamente conviene es guardar silencio.³³²

El término sánscrito *nirvana* significa “ausencia de respiración”, pero también “ausencia de dialéctica”, esto es, de las duplicidades del lenguaje y del pensamiento. En este punto, señala Garfield, Nagarjuna sigue la sutra *Vimalakirti-nirdesa*, donde aparece el diálogo entre Manjusri y Vimalakirti sobre el tema de la no-dualidad y la comprensión del vacío. En cierto pasaje, Manjusri explica que la distinción entre lo convencional y lo último es en sí misma una formulación dualista y, por tanto, convencional, pero que comprenderlo así supone ingresar en la conciencia no dual del vacío. Cuando, seguidamente, le pide a Vimalakirti que comente la no-dualidad, éste permanece callado. Su único comentario es el silencio. Y es que la vacuidad del nirvana es incognoscible como naturaleza última de las cosas. Al comprender que el lenguaje únicamente posee un alcance convencional, también el filósofo madhyamika permanece en silencio acerca de la verdad última. Este silencio constituye un rasgo fundamental de la comprensión del nirvana.³³³

El discurso sólo es posible desde el punto de vista convencional. Cuando se intenta decir algo desde el punto de vista último, se termina diciendo un sin sentido. Por eso, la razón por la que no se puede decir nada acerca del nirvana como entidad independiente y no samsárica no consiste en que el nirvana es esa clase de entidad, sino en que es literalmente incognoscible e inefable.³³⁴ Mientras que de los entes convencionales hay mucho que decir, siempre y cuando se tomen los predicados en un sentido relativo y convencional, cuando se intenta hablar a nivel último la predicación tiene que parar. Las descripciones literales sólo poseen validez dentro de los límites de la conceptualización, de modo que los intentos de desarrollar una metafísica de lo último están abocados al fracaso. El nirvana, que no es ningún ente, no se puede alcanzar ni describir por medio de entes. Las mismas enseñanzas del budismo, el propio Dharma, no son sino análisis convencionales cuya función es disolver la ilusión y las fabricaciones ontológicas desviadas, así que no se deben reificar ellos ni sus doctrinas.³³⁵

En definitiva, Nagarjuna niega la posibilidad de predicar nada desde el punto de vista último, de decir nada positivo que sea literalmente verdadero sobre la naturaleza última de las cosas, pero defiende el carácter ostensivo o mostrativo del lenguaje y la necesidad de la predicación convencional para aproximarse a la verdad última. Como la expresión “la vacuidad está vacía”, en cuanto que formulación de la verdad última, no atribuye ninguna propiedad a ningún objeto, la doctrina de la vacuidad de la vacuidad no expresa ninguna “visión” o concepción, pues éstas son siempre algo a lo que se puede prestar una voz asertórica. Para que la doctrina de la vacuidad fuera una visión, el vacío tendría que ser una cosa, pues las visiones son siempre visiones de cosas descriptibles.³³⁶ El Dharma exige renunciar a las visiones.³³⁷

³³² Cfr. MMK 323-324.

³³³ Cfr. MMK 325.

³³⁴ “(Del nirvana) / ni se dice que es existente / ni se dice que es no-existente. / Ni se dicen ambas cosas ni ninguna de ellas” (MMK 75).

³³⁵ “La pacificación de toda objetivación / y la pacificación de la ilusión: / ningún Dharma fue enseñado por Buda / en ningún tiempo, en ningún lugar, a ninguna persona” (MMK 76).

³³⁶ Cfr. MMK 355-356.

8.2.2.3. En los escritos del zen

Bodhidharma explica que, de las dos sendas principales que conducen al Camino, las vías de la razón y de la práctica, la primera consiste en no apegarse a las escrituras (a las sutras) y en permanecer en completo silencio mental.³³⁸ Y, en ambas vías, la transmisión del Dharma, aunque es “de mente a mente”, no depende del discurso lógico-representacional, caracterizándose por su ausencia de definiciones.³³⁹ Eso no significa que haya de efectuarse necesariamente sin palabras, sino más bien que no debe haber restricciones en cuanto al modo de transmitirlo. Así, un gesto puede ser tan eficaz como un discurso. Intentar definir la iluminación, la budeidad o el nirvana es pretender aprehender lo inaprehensible, “como tratar de coger el aire”, que “tiene nombre pero no forma”.³⁴⁰

El budismo zen muestra por lo general una cierta antipatía por el culto a la escritura, a la recitación y a la retórica como medios para alcanzar la iluminación.³⁴¹ Las considera más bien impedimentos para el necesario vaciado de la mente.³⁴² Sólo vaciando la mente ordinaria es posible recuperar la mente original. Ésta recibe diferentes nombres, pero es en el fondo innombrable por su esencia vacía.³⁴³ La mente original es una realidad silenciosa que trasciende las potencialidades manifestativas del lenguaje humano.³⁴⁴ La idea de que el lenguaje, hablado o escrito, es en general impotente a la hora de expresar la realidad última es algo sobre lo que Bodhidharma insiste reiteradamente.³⁴⁵ El pensamiento y el lenguaje son como un dedo que señala hacia la verdad original, nunca un fin en sí mismos. Si sirven de obstáculo, lo mejor es cortarse el dedo. El zen es fundamentalmente experiencia viva de trascendencia allende

³³⁷ “... Gautama (Buda) / ... / enseñó la doctrina verdadera, / que conduce a la renuncia de todas las visiones” (MMK 83).

³³⁸ “Aquellos que no se dejan conmover ... siguen silenciosamente el Camino” (EZ 28). ... Los budas no recitan sutras” (EZ 33).

³³⁹ “... La enseñanza de los budas del pasado y del futuro es de mente a mente, sin preocuparse por definiciones” (EZ 31).

³⁴⁰ Cfr. EZ 32.

³⁴¹ Cfr. Kimpel, B., op. cit., pp. 65-73.

³⁴² “Aunque (alguien) pueda recitar el Canon Décuple, no escapará de la Rueda del Nacimiento y la Muerte. ... La gente que actualmente recita algunas *sutras* o *sastras* y piensa que eso es el Dharma es que está loca. A menos que veas tu mente, recitar demasiada prosa no es de utilidad” (EZ 34-35).

³⁴³ “Sólo un sabio conoce esa mente, esa mente llamada naturaleza de Dharma, esa mente llamada liberación. ... También es llamada el Incontenible Tathagata, lo Incomprensible, el Yo Sagrado, el Inmortal, el Gran Sabio. Sus nombres varían pero no su esencia” (EZ 40-41).

³⁴⁴ “La capacidad de la mente (original) es ilimitada y sus manifestaciones son inagotables. ... Allí donde no llega el lenguaje, ésa es tu mente” (EZ 41)

³⁴⁵ “El verdadero Camino ... no puede expresarse mediante el lenguaje. ¿De qué sirven las escrituras? ... Alguien que ve su propia naturaleza encuentra el Camino, aunque no haya leído ni una sola palabra” (EZ 44). Y también: “Alguien que ve su naturaleza es un buda, ... y como todo lo que dice es una expresión de su mente, que es básicamente vacío, un buda no puede encontrarse en palabras o en cualquier parte del Canon Décuple. ... El Camino no tiene forma ni sonido” (EZ 44-45). Y después: “... Cuando ves tu propia naturaleza, todo el Canon no es más que prosa. Sus miles de *sutras* y *sastras* sólo apuntan a una mente clara. La comprensión aparece entre líneas. ¿De qué sirven las doctrinas?” (EZ 45). E incluso: “La Verdad esencial está más allá de las palabras, las doctrinas son palabras. No son el Camino. El camino carece de palabras. Las palabras son ilusiones” (íd.). Y finalmente: “Si ves tu propia naturaleza, no necesitarás leer sutras o invocar budas. La erudición y el conocimiento no sólo son inútiles sino que enturbian tu conciencia. Las doctrinas sólo sirven para señalar la mente. Una vez que has visto tu mente, ¿para qué hacer caso de doctrinas?” (EZ 47).

las ideas y las palabras.³⁴⁶ Esa experiencia trascendente que desborda el ámbito de lo verbalizable está en la raíz misma de la iluminación.³⁴⁷

La iluminación zénica exige la escucha, pero se trata de una escucha especial, una escucha que no depende directamente del ámbito de lo sonoro sino que más bien se desapega de él.³⁴⁸ De esa escucha desapegada nace el lenguaje auténtico, que es camino del Dharma. El lenguaje que es Camino brota del silencio, pero no se adhiere a él. Es peligroso aferrarse al silencio como tal. De ahí la relación dialéctica entre lenguaje y silencio, superada en la concentración (*samadhi*).³⁴⁹ El lenguaje que ha escuchado el Dharma es el que nace del distanciamiento de la propia mente.³⁵⁰ Así, el lenguaje verdadero es expresión de la libertad conquistada mediante la iluminación, y ese lenguaje iluminado, lenguaje del desapego, es también libre.³⁵¹

Bodhidharma valora la expresión musical y poética (el cantar) y la oración religiosa (el invocar). El lenguaje libre es vehículo del Dharma. Y “hablar el Dharma” es “esparcir flores”.³⁵² Es también invocación de Buda. Pero “invocar” significa “recordar”.³⁵³ La oración a Buda no puede ser, por tanto, una mera recitación de fórmulas estereotipadas con supuestos efectos mágicos, sino una repetición original de la experiencia búdica. A pesar de su vinculación, existen diferencias entre cántico e invocación en el interior del lenguaje auténtico.³⁵⁴ En ambos casos, no obstante, lo importante no son las palabras sino “encontrar el significado”.³⁵⁵

Otros maestros del zen introducen sus propios matices al abordar el lenguaje originario. Así, Linji, distinguiendo entre realidad y convencionalidad, señala las limitaciones del lenguaje a la hora de expresar la realidad última de la mente esencial.³⁵⁶ Los conceptos y palabras pueden condicionar negativamente la experiencia de la verdad

³⁴⁶ “Id más allá del lenguaje. Id más allá del pensamiento. ... El oír y el saber son completamente vacíos” (EZ 54).

³⁴⁷ “Liberarse uno mismo de las palabras es liberación” (EZ 57).

³⁴⁸ “Los oídos que no se aferran al sonido son ... las Puertas del zen” (EZ 62-63).

³⁴⁹ “No hay lenguaje que no sea el Dharma. Hablar todo el día sin decir nada es el Camino. Permanecer en silencio todo el día y decir algo no es el Camino. Por ello, ni la palabra de un Tathagata depende del silencio, ni su silencio depende de la palabra, ni su palabra existe separadamente de su silencio. Aquellos que entienden tanto el habla como el silencio permanecen en la concentración” (EZ 64-65).

³⁵⁰ “Quien hable sin abandonar la mente no llegará muy lejos. No te aferres a las apariencias de la mente” (EZ 66).

³⁵¹ “Si hablas cuando sabes, tu palabra es libre. Si permaneces en silencio cuando no sabes, tu silencio está encadenado. Si la palabra no está apegada a las apariencias, entonces es libre. Si el silencio está apegado a las apariencias, entonces está encadenado. El lenguaje es esencialmente libre. (El lenguaje) no tiene nada que ver con el apego y el apego no tiene nada que ver con el lenguaje” (EZ 65).

³⁵² Cfr. EZ 85.

³⁵³ Cfr. EZ 91.

³⁵⁴ “Cantar e invocar son mundos diferentes. El cantar se hace con la boca; el invocar con la mente. Y como invocar proviene de la mente, se llama puerta de la conciencia. Cantar está centrado en la boca y aparece como sonido” (EZ 91-92).

³⁵⁵ “Si utilizas una trampa para atrapar un pez, una vez que logras el éxito puedes olvidar la trampa. Si utilizas el lenguaje para encontrar el significado, una vez que lo has hallado puedes olvidarte del lenguaje. ... Si te aferras a las apariencias, mientras buscas el significado no encontrarás nada. Así pues, los sabios del pasado cultivaron la introspección y no la palabra” (EZ 91-92).

³⁵⁶ “La mente esencial puede profundizar ... en lo real y en lo convencional. Pero eso no significa que podamos apropiarnos de lo “real” (y) de lo “convencional”. ... La mente esencial puede designar lo real (y) lo convencional, ... pero desde lo real (y) desde lo convencional ... no puede atribuirse categoría alguna a la mente esencial. Cuando alcances la mente esencial, utilízala sin etiquetarla” (EZ 108-109).

esencial. El zen no es una teoría.³⁵⁷ Pero eso no significa que el lenguaje sea en sí inútil y que lo auténtico sea la absolutización del silencio.³⁵⁸ Yangshan es consciente de la dimensión convencional de la búsqueda ontológica. La verdad de la aparición dependiente (la “interdependencia”) posee un valor fundamentalmente nominal, estando vacía a nivel último.³⁵⁹ También Fayán, por su parte, niega que el zen sea una doctrina en sentido estricto.³⁶⁰ El zen carece de fórmulas fijas y es un hecho original que acontece en la intimidad del hombre.³⁶¹ Ese acontecimiento original consiste en el descubrimiento de la propia naturaleza verdadera, a la que compara con el hallazgo de “un cofre lleno de joyas”. Pero, sin ese descubrimiento, toda la erudición del mundo resulta vana. El exceso de palabras supone una carga tanto en la duda como tras la iluminación, siendo un índice de la ignorancia.³⁶² El lenguaje no determina la propiciación del reconocimiento de la verdad.³⁶³

Con la típica ironía del zen, Xuedou cuenta cómo, en un retiro, un maestro permaneció callado todo el tiempo. Cuando uno de los discípulos se quejó de ello, explicando que no esperaba una presentación de las enseñanzas completas del budismo pero que se habría conformado con la afirmación de al menos estas dos palabras: “Verdad Absoluta”, el maestro respondió: “¿Por qué te quejas? Es imposible decir una sola palabra sobre la Verdad Absoluta”. Tras un sostenido silencio, añadió después: “Hasta lo que acabo de decir es absurdo”. Un anciano maestro que a la sazón había escuchado esa conversación, entonces exclamó: “¡Una exquisita olla de caldo echada a perder por los excrementos de dos ratas!”³⁶⁴ El discurso sobre el silencio adultera, pues, la experiencia del silencio. Por su parte, se cuenta de Yangqi la siguiente anécdota que apunta a lo mismo. Al maestro le preguntaron en cierta ocasión por el sentido de la extraordinariamente larga meditación de Bodhidharma frente a la pared de roca cuando llegó a China, a lo que él contestó: “Era indio y no sabía hablar chino”. Entonces el discípulo comprendió el significado del “zen silente” (EZ 136). Por otro lado, Huanglong señala la elusividad de la verdad última y la imposibilidad de alcanzarla por vía puramente intelectual.³⁶⁵ Wuzu se muestra también contrario al lenguaje conceptual y sus duplicidades.³⁶⁶ Es un lenguaje estéril para profundizar en la verdad del zen.³⁶⁷

³⁵⁷ “El apego a los conceptos y frases hechas ... no hace más que dificultar la percepción de la verdad objetiva y el logro de la comprensión” (EZ 110). “... Yo no tengo ninguna doctrina que enseñar” (EZ 113).

³⁵⁸ “... Quienes no me comprenden piensan que ... el zen consiste en sentarse a meditar en silencio. Éste, sin embargo, es un grave error” (EZ 114).

³⁵⁹ “Sólo existe la interdependencia si alguien la nombra. Si no hay nadie para nombrarla, la interdependencia no existe” (EZ 115).

³⁶⁰ “El zen no se basa en la premisa de que exista una doctrina que deba transmitirse” (EZ 118).

³⁶¹ “Si te limitas a memorizar consignas será incapaz de adaptarte a la flexibilidad de las situaciones. ... Lo que yo pueda decirte no es ningún secreto. El secreto está en ti” (EZ 120-121).

³⁶² “Cuando te sientas confundido, ni mil libros sagrados podrán resolver una sola de tus dudas, pero cuando despiertes a la comprensión, una sola palabra será excesiva” (EZ 125).

³⁶³ “El zen no se transmite mediante la palabra escrita sino de una manera personal por medio del reconocimiento mental” (id.).

³⁶⁴ EZ 128-129.

³⁶⁵ “El cuerpo universal de la realidad es tan sutil que no podrás oírlo por más que escuches. ... El conocimiento puro carece de maestro. ¿Cómo podrías, pues, alcanzarlo mediante el pensamiento o el estudio?” (EZ 131).

³⁶⁶ “En el mundo hay algo ... que está más allá del reino de lo verdadero y lo falso (EZ 139). ... ¿Cuándo cesarán de una vez los juicios? Mientras utilices conceptos para referirte a lo superior y lo inferior, no habrás alcanzado todavía la iluminación” (EZ 140).

³⁶⁷ “Hablar constantemente del zen es como ponerse a pescar en el lecho de un río seco” (EZ 141).

Yuanwu afirma asimismo la imposibilidad de expresar la verdad última de la mente verdadera.³⁶⁸ El Camino es, de hecho, un ámbito en el que prevalece su silencio.³⁶⁹ Avisando, sin embargo, contra la tentación de “perseguir el silencio”, Yuanwu reduce la importancia de las palabras a la hora de suscitar la iluminación, a la vez que resalta su valor una vez que ésta se ha producido.³⁷⁰ Detrás del lenguaje humano palpita una realidad viva, que es lo único a lo que merece la pena atender. Esa realidad es ella misma “palabra viva”.³⁷¹ La enseñanza budista en su totalidad no es sino una ayuda para asomarse a esa palabra viva, que habita en nuestra interioridad, ecos o reflejos del Dharma.³⁷² Por eso, las escrituras son como “dedos apuntando a la luna”, guías en el camino hacia la liberación. El lenguaje no garantiza de por sí el logro de esa meta, pero sí puede contribuir a él.³⁷³ Una vez alcanzada, los practicantes del zen “se despojarán de cualquier tipo de interpretación intelectual” y “no caerán en tópicos”, experimentando “una fortaleza vacía que está más allá de las palabras y los pensamientos”.³⁷⁴ Vacuada la mente del lenguaje y el pensamiento ordinarios, podrán gozar del silencio interior.³⁷⁵ Yuanwu aconseja, además, que el maestro cambie frecuentemente de método de enseñanza para evitar que el discípulo “caiga en la conceptualización y se aferre a nombres y formas”, pues el zen requiere de por sí “abrir la mente y desprenderse de juicios y opiniones”.³⁷⁶

Foyan separa zen y racionalización, agregando que conceptualizar esa misma separación puede conducir a perder el verdadero zen.³⁷⁷ Para él, Buda habla a través de los fenómenos y la sonoridad del mundo, si bien no todo lo que suena es expresión de la iluminación ni el todo de lo iluminado agota las posibilidades manifestativas de la iluminación.³⁷⁸ La verdadera palabra es la pura manifestación del Camino, que es indemostrable.³⁷⁹ Ahora bien, en la “meditación silente” se puede escuchar la voz de Buda como sobrepasamiento de la relación sujeto-objeto. Los objetos son siempre “objetos subjetivos”, dependientes de definiciones subjetivas arbitrarias. La ilusión de la

³⁶⁸ “La mente verdadera ... (es) inefable” (EZ 143).

³⁶⁹ “... Silenciosa ... es la esencia de la Vía” (EZ 153).

³⁷⁰ “En el zen no es extraño que quienes han agudizado sus facultades comprendan mil cosas escuchando una sola palabra” (EZ 145).

³⁷¹ “Atiende a la palabra viva del zen y no a su letra muerta. Cuando comprendas lo que se esconde tras las palabras, jamás lo olvidarás. Si sólo comprendes la letra muerta, estarás perdido” (EZ 148).

³⁷² “Las palabras de los budas y maestros zen no son más que instrumentos y métodos para acceder a la verdad. ... Las enseñanzas verbales de los budas y maestros zen no son más que ecos o reflejos (de la verdad interior)” (EZ 154).

³⁷³ “La facultad de hablar no reside sólo en la lengua, la elocuencia no es tan sólo una cuestión de palabras. Los iluminados desconfían de las palabras” (EZ 155). “El único objetivo de todos los procedimientos, ... máximas y expresiones del zen es captar la atención del discípulo ... (para que alcance) la iluminación” (EZ 157-158).

³⁷⁴ EZ 160.

³⁷⁵ “Renuncia a las frases hechas y a las opiniones intelectuales que se clavan en tu piel y se adhieren a tu carne. Vacía tu mente de todo pensamiento y mantenla en silencio” (EZ 161).

³⁷⁶ EZ 145-146.

³⁷⁷ “Si racionalizas te resultará imposible comprender el zen. Para comprenderlo debes interrumpir toda conceptualización. Hay quienes escuchan esto y dicen que no hay nada más que añadir y que tampoco existe motivo alguno para decir nada sin percatarse de que, cuando hablan así, ya están cayendo en la conceptualización” (EZ 167).

³⁷⁸ “Los fenómenos son las enseñanzas de Buda. Los sonidos son las palabras de Buda. Sin embargo, es un error pensar que todos los sonidos reflejan la voz de la iluminación” (EZ 170).

³⁷⁹ “La Vía se manifiesta de continuo al margen de toda explicación y demostración” (EZ 179).

subjetividad proviene en realidad del embrujo de esas definiciones. La verdadera escucha renuncia al oyente y a lo oído.³⁸⁰

De acuerdo con Dahui, para avanzar en el zen es conveniente silenciar la mente, pero el zen no consiste en aferrarse al silencio, en lo cual consiste el error de lo que él denomina la “iluminación muda”.³⁸¹ El zen es libertad de toda atadura, incluidos los sonidos y el silencio. Desde esa libertad, empero, las cadenas del sonido y del silencio se convierten en instrumentos de ayuda.³⁸² El zen es experiencia personal directa que rehuye los encasillamientos de la codificación lingüística, de manera que sólo se puede comunicar de forma implícita.³⁸³

También Hongzhi aprecia la práctica del silencio a la hora de trascender las tendencias racionalizadoras que separan de la verdad original y encontrarse con uno mismo.³⁸⁴ Xiatang, por su parte, conecta la iluminación con la ausencia de discriminación y sugiere la idea de que la realidad última sólo admite una designación convencional por su carácter profundamente elusivo.³⁸⁵ Y Ying-an repite el aviso de que en el zen no cabe el apego al lenguaje y al silencio ni tampoco el desapego total del lenguaje y del silencio.³⁸⁶ La iluminación zénica no se alcanza con lecturas, discusiones ni debates, pero se expresa con “palabras excepcionales”. El cultivo del silencio es importante y la actividad literaria no es superflua, pero ninguno es el principio fundamental para lograr la iluminación. La iluminación es algo sumamente trascendente, algo que está al otro lado de la distinción entre silencio y palabras.³⁸⁷ El valor del silencio radica, sin embargo, en el vaciado de las interferencias de la mente.³⁸⁸

³⁸⁰ “Los objetos se definen subjetivamente. De este modo, la arbitrariedad de la definición propicia la subjetividad. ... Cuando escuches, renuncia al oyente y a lo oído” (EZ 171-172).

³⁸¹ “Quienes practican el zen deben mantener su mente en silencio las veinticuatro horas del día. ... Debes sentarte en silencio manteniendo el cuerpo en calma y la mente ... alerta. ... (Pero) el ejercicio del silencio mental sólo sirve para aquietar la confusión y la dispersión de la mente. Si te aferras al silencio como si se tratara del objetivo final, caerás en la trampa de la iluminación muda del falso zen” (EZ 185-186).

³⁸² “El zen no reside en el sonido ni en el silencio. ... No obstante, para practicar el zen es de capital importancia no abandonar el silencio (ni) el sonido” (EZ 187).

³⁸³ “Si crees que en el zen existe alguna formulación verbal que transmita algún secreto especial, estás equivocado. ... El auténtico zen no puede transmitirse, sólo puede experimentarse directamente, ... (aunque) permite, de modo tácito, compartir nuestra propia comprensión con los demás” (id).

³⁸⁴ “... Debes ... sumergir tu espíritu en el ejercicio silencioso de la mirada interna. ... La realidad está más allá de toda explicación. Por ello, ... nuestra escuela carece de máximas y no tiene doctrina alguna que enseñar. Se trata tan sólo de que las personas se conozcan a sí mismas. Sólo entonces podrán hablar de la mente original” (EZ 193).

³⁸⁵ “Basta un instante de conciencia no discriminativa para que aflore la gran sabiduría. ... *Buddha* es un término provisional que designa ... lo que no puede oírse por más que escuchemos” (EZ 215).

³⁸⁶ “Hay quienes se niegan a escuchar a los demás y se mantienen en un estado de abstraído silencio. ... Luego se sientan como cadáveres a esperar la iluminación. ... (Al) zen ... las palabras no pueden contenerlo y el silencio no puede abarcarlo. En el zen no hay nada a lo que aferrarse” (EZ 200-201).

³⁸⁷ “La iluminación está más allá de las palabras y nadie ha podido alcanzarla jamás. ... El zen carece de enseñanzas y no tiene nada que ofrecer a las personas. ... (Hasta) molesta escuchar la palabra Buda. ... Es como arrojar arena y piedras al cielo. ... Tratar de comprender el significado de un grito es como pretender cazar ratones con la intención de recoger de recoger en su boca el marfil del elefante” (EZ 209).

³⁸⁸ “... Permanece vacío, silencioso, ... hasta que todas las interpretaciones intelectuales, racionalizaciones, confusiones y errores ... dejen de irrumpir en tu mente. ... Éste es el atajo esencial que conduce directamente a la Vía” (id.).

Yuansou sitúa en la escucha la piedra angular de la “meditación suprema”, a la que llama el “tesoro inagotable” y “la joya que refleja todos los colores”.³⁸⁹ La meditación suprema, más que dejarse arrastrar por la corriente discursiva, escucha el son directo de la realidad viva.³⁹⁰ Ese son es el sonido de la talidad (“Eso”), que, como camino de la trascendencia, no se escucha ni con el estudio de libros ni con la práctica del silencio.³⁹¹ La vía del silencio y la vía de la erudición son meros recursos para recuperar la audición de la talidad y entretener a los superficiales.³⁹² En sí misma, la talidad, que es la “esencia de la mente”, es indefinible, porque ella “no mora en nada” sino que, al contrario, en ella habita todo.³⁹³

Como apunta Desjardins a propósito del SSM, el propio budismo se transmite en su origen sin mediación de palabras, sin una explicación discursiva. Ante la pregunta por la esencia de la iluminación, según se cuenta, Sakyamuni Buda se limitó a mostrar una flor, la flor de loto que hunde sus raíces en el cieno y flota sobre la superficie del agua, símbolo de la trascendencia de la iluminación y del nirvana, que florecen desde el fango del samsara. Sólo comprendió el gesto un discípulo, Kasyapa, que sonrió. Otro discípulo, Ananda, que solía tomar notas de cuanto decía el maestro, pidió después explicaciones a Kasyapa sobre el significado del símbolo de la flor. Éste volvió a mostrársela y entonces Ananda comprendió. Así, gran parte de la enseñanza budista se transmite sin palabras. En el zen, el vehículo de transmisión puede ser un grito, una carcajada, una bofetada, una respuesta desconcertante, una situación paradójica, un suceso imprevisto. Lo no previsto y lo que descoloca poseen la virtud de pulverizar las fijaciones mentales y el control racional, abriendo bruscamente el espíritu a una realidad de otro orden.³⁹⁴

Seng-tsan, en su crítica de la dualidad, explica en el SSM que es necesario buscar el silencio que es anterior a toda manifestación y a la vez acostumbrarse a una meditación en la que no se excluye lo manifestado. El descubrimiento de la belleza del silencio no tiene por qué eliminar el aspecto manifestativo de la existencia. El silencio interior y la detención de los pensamientos no son el punto final de la experiencia meditativa sino importantes momentos transitorios. Se da, además, una especie de paradoja: el zen denuncia la inutilidad de las palabras, pero todos los maestros zen han hablado; la enseñanza del zen cabe en pocas líneas, pero los maestros del zen hablan de ella durante su vida entera; la experiencia del zen se presenta como una transmisión directa del Camino fuera de las escrituras canónicas, pero los monasterios zen guardan preciados manuscritos en los que se predica la inutilidad de la comunicación verbal.³⁹⁵

³⁸⁹ “Si no escuchas atentamente, acabarás confundiendo un cántaro con una campana, seguirás acumulando error sobre error y no dejarás de hablar sobre “Buda”, los “maestros zen”, la “mente” y la “esencia”. ¿En qué se diferencia esto de hacer un agujero en la carne fresca?” (EZ 217).

³⁹⁰ “Las montañas, los ríos, la tierra, las plantas, los árboles y los bosques irradian continuamente ... un sonido dulce y melodioso que expresa y evidencia por doquier la insuperable verdad final” (EZ 218).

³⁹¹ “Hay quienes meditan refugiándose en la silente quietud y consideran que es un estado definitivo, pero estancarse en la inmovilidad no es nada definitivo. ... Hay quienes consideran fundamental el estudio de las escrituras, pero “eso” no se aprende en las escrituras. ... Ninguna práctica común nos permitirá alcanzar “eso”. “Eso” ... puede nombrar todas las cosas pero nadie puede darle nombre. ... (A) “sendero que conduce más allá” ... las palabras no pueden contenerlo ni el silencio abarcarlo” (EZ 218-219).

³⁹² “.. Éstos métodos, sin embargo, no son más que juguetes para que los niños dejen de alborotar” (EZ 218).

³⁹³ “Esa esencia no puede ser definida como Buda, zen, Tao, misterio, maravilla, ni cosa alguna” (EZ 222).

³⁹⁴ Cfr. SSM 51-52.

³⁹⁵ Cfr. SSM 51.

Para Seng-tsan, como para el zen en general, todo lo que se convierte en palabras se convierte también en pensamientos (y viceversa), y los pensamientos y las palabras alejan de la verdad original, que es radicalmente indecible. Ninguna explicación puede formular de manera fidedigna la realidad última.³⁹⁶ Igual que la búsqueda de la verdad consiste en poner fin a las opiniones falsas, la consecución del silencio no es otra cosa que la supresión del ruido y el bullicio.³⁹⁷ Pero el descubrimiento de esa forma de vacuidad que es el silencio no debe detener el camino hacia un descubrimiento ulterior y más profundo: el descubrimiento de que en la auténtica no-contradicción no hay una diferencia irreductible entre silencio y palabra, entre lo silente y lo sonoro, entre el vacío y la forma, entre lo indecible y lo manifestado. La realidad única, origen y sentido de todo cuanto existe, se manifiesta siempre a través de expresiones múltiples, que le sirven de vehículo.³⁹⁸ La unificación existe más allá de las palabras, pero también allende la obsesión por el silencio, en una reconciliación con la que se pacifican todos los pares de opuestos.³⁹⁹ Quien afirma se equivoca; el que niega se equivoca. Lo que parece real no lo es; pero declararlo irreal es caer en el error.⁴⁰⁰ En verdad, la identidad de la realidad admite pocas palabras con pleno sentido, unas negativas y otras afirmativas, que se resumen en dos: un “sí” a la talidad y un “no” a la duplicidad.⁴⁰¹

Del espíritu de unificación brota la verdadera libertad, como esa conciliación de la oposición entre silencio y ruido que permite al corazón permanecer en calma en el torbellino del estruendo. En el fondo, la verdad y la libertad son un puro no-aferrarse a nada. Es necesario evitar ser presa de una mente atestada de palabras, a menudo absorta en la atracción de los libros. No deben cultivarse los juicios, sino puramente la visión de lo que es. La enseñanza auténtica pone en guardia incluso contra el apego a la propia enseñanza. Yendo “más allá, siempre más allá”, no hay que aferrarse ni siquiera a la idea del no-apego.⁴⁰² Toda lectura fundamentalista del Dharma, así pues, se convierte en una prisión, en el mayor obstáculo del Camino. Por eso, el zen se rebela contra el culto a la doctrina y a la ley, violando deliberadamente los normativas del budismo tradicional y transgrediendo todos los tabúes.⁴⁰³ En definitiva, la afirmación de la no-dualidad o de la talidad no se apoya en las posibilidades del lenguaje, aunque lo usa. De hecho, los sabios, que aman el silencio, también hablan. Saben que el habla es “el dedo que señala a la luna”, pero son sabios justo porque no se quedan mirando el dedo. Su comprensión de las limitaciones del lenguaje dimana, entre otros factores, de la conciencia de la temporalidad. El lenguaje se despliega necesariamente en el tiempo y, por consiguiente, no puede ser apto para describir la realidad última, que está más allá de las fronteras temporales como su fuente.⁴⁰⁴

Por último, Dogen afirma a su modo la convencionalidad del lenguaje, en el que ve el reflejo mismo del tiempo-ser. Pero el discurso convencional no recoge el

³⁹⁶ “Cuanto más hablamos y más especulamos, más nos alejamos de la Vía. Si suprimimos todo discurso y toda reflexión, no hay lugar al que no podamos ir” (SSM 50).

³⁹⁷ Cfr. SSM 62.

³⁹⁸ “Regresa a la raíz: obtendrás el sentido” (SSM 54).

³⁹⁹ Cfr. SSM 72.

⁴⁰⁰ Cfr. SSM 149.

⁴⁰¹ “Si deseas concordar con (la verdadera identidad), sólo hay que decir: no-dualidad” (SSM 134).

⁴⁰² “Si encuentras a Buda, mávalo” (SSM 89).

⁴⁰³ “Las fronteras de lo último no las guardan ni leyes ni reglamentos” (SSM 122).

⁴⁰⁴ “El espíritu de fe no es dual. ... Aquí las vías del lenguaje se detienen, pues (aquél) no es ni pasado, ni presente, ni futuro” (SSM 154).

significado primordial del tiempo-ser. Hay, por tanto, un lenguaje convencional y un lenguaje último acerca de éste. El lenguaje ordinario confunde en la expresión *uji* el tiempo cronológico (“a veces”) con el acontecimiento integral del “tiempo-ser”.⁴⁰⁵ El lenguaje humano y sus expresiones se encuentran siempre intrínsecamente limitados en su intento de transmitir el sentido pleno del tiempo-ser. El hombre ordinario (el “loco testarudo”), ciertamente, se halla incapacitado para expresar la verdad del tiempo-ser, pero tampoco quienes han alcanzado una clara percepción del mismo pueden superar los modos humanos de manifestar el punto de vista último. Siempre amenaza el riesgo de reducir la iluminación y el nirvana mediante una comprensión y una formulación inadecuadas a los meros aspectos del “ir y venir” con los que el hombre medio, incapaz de percibir la morada del tiempo-ser, entiende la temporalidad.⁴⁰⁶

El tiempo-ser es pura manifestación, pero está en sí mismo libre de las confusiones dualistas del lenguaje convencional. Lenguaje y pensamiento son “la red y la jaula”⁴⁰⁷ que se ven impotentes para atraparlo.⁴⁰⁸ La enseñanza y la no-enseñanza, la verdad y el error, que son eventos temporales relativos, carecen en sí mismos de un estatus o un sentido absolutos que estén por encima del otro. Lo apropiado de la enseñanza o la no-enseñanza viene determinado en la instrucción zen por el contexto temporal concreto. Una y otra se realizan en términos de su negación, como eventos que se interpenetran mutua y simultáneamente en puntos de vista siempre cambiantes.⁴⁰⁹ El tiempo-ser admite una insondable pluralidad de especificaciones.⁴¹⁰ De ahí que Dogen escriba, en el más fiel espíritu del estilo de la “Sutra del Diamante” (con sus provocativas máximas del tipo: “Nirvana no es nirvana, luego nirvana”) o de los tetralemas negativos de Nagarjuna, acerca del sentido de las doctrinas: “A veces enseñar ... a levantar las cejas y parpadear los ojos; a veces no enseñar ... a levantar las cejas y parpadear los ojos; a veces enseñar ... a levantar las cejas y parpadear los ojos es correcto; a veces enseñar ... a levantar las cejas y parpadear los ojos es incorrecto”.⁴¹¹

El lenguaje, incluido el que trata de expresar la verdad primordial, posee según Dogen la triple dimensión de “sentido intencional” (*i*), “expresión” (*ku*) y “logro” (o “llegar allí”) (*to*). El sentido intencional incluye la atención, el cuidado y el pensamiento e implica aquello que es anterior a lo dicho y lo que se transmite de hecho al decirlo, siendo en otros contextos equivalente a “disposición”, “pensamiento”, “mente” y “voluntad”. La expresión (a veces sinónimo de “lenguaje” en un sentido general y de “palabras” o “frase” en un sentido específico) supone aquello que articula y da manifestación concreta al sentido intencional por transmitir. El sentido intencional y la expresión pueden ser idénticos o estar sujetos a una fuerte variación entre ambos. El

⁴⁰⁵ “El así llamado ‘a veces’ significa (en realidad): el tiempo mismo no es ya otra cosa que los seres; los seres no son otra cosa que el tiempo” (UJ 155).

⁴⁰⁶ “Discerniendo el ir y el venir, al loco testarudo le es imposible percibir con claridad la morada del tiempo-ser. ... Incluso discerniendo la morada (del tiempo-ser), ¿quién puede expresar cómo mantener tal (morada)? Incluso si hay una persona que haya sido capaz de expresar esto por largo tiempo, todavía está en la oscuridad buscando a tientas su rostro original. Dejados al tiempo-ser del hombre ordinario, *bodhi* y *nirvana* sólo son tiempo-ser en la forma del ir y venir” (UJ 158).

⁴⁰⁷ Cfr. UJ 182.

⁴⁰⁸ “La libertad de todos los enredos es la manifestación espontánea aquí-y-ahora del tiempo-ser” (UJ 158).

⁴⁰⁹ Cfr. UJ 183.

⁴¹⁰ “A veces de pie tan alto en la cima de la montaña; a veces caminando en lo profundo del fondo del mar; ... a veces una columna redonda o una linterna de piedra; ... a veces la grandiosa tierra o el cielo vacío” (UJ 155).

⁴¹¹ UJ 159.

logro (que también puede significar la arribada a la otra orilla del nirvana) comporta el “dar en la diana” del éxito en la comunicación pretendida.⁴¹² Como el sentido intencional y la expresión son intrínsecamente temporales, también el logro y el no logro lo son de manera eminente, de modo que no hay una superioridad última del primero sobre el segundo. Todo el lenguaje es tiempo. El sentido intencional es como un “asno” y la expresión como un “caballo”, pero ninguno de los dos se puede considerar anterior en términos secuenciales. Todo es en el tiempo-ser.⁴¹³

Analizados desde el tiempo-ser y transponiéndolos a su lenguaje primordial, los tres elementos del lenguaje encuentran su adecuada y correspondiente reinterpretación. El sentido intencional es el momento de la realización obtenida. La expresión recoge el momento de retrotraer, del “avanzar hacia arriba”. El logro de la iluminación (*satori*), en especial, no es ya por necesidad un llegar a una meta anticipada prospectivamente, sino más bien el no-llegar de un tiempo todavía-no advenido. Además, desde la comprensión total lograda en la vida cotidiana se inicia un ascenso que disuelve las barreras samsáricas y abre el mundo supramundano del nirvana. Por su parte, tanto en el lenguaje humano como en el lenguaje primordial del tiempo-ser, no todo es logro y no-logro. También existe el terreno intermedio del estar “a medio camino”.⁴¹⁴

Para terminar, se sale de esta investigación mostrar el profundo influjo del pensamiento zen en la poesía china y japonesa, cuestión que merece por sí sola un tratamiento por separado. Basta aquí con afirmar que los maestros chinos y japoneses, y los pensadores orientales en general, solían emplear el lenguaje poético como vehículo de expresión de sus pensamientos filosóficos.⁴¹⁵ Muchos de ellos practicaron el arte de la poesía, sobre todo en Japón, donde el gusto por la concisión y brevedad en la expresión poética dio lugar, por ejemplo, a las formas originales de los *tanka*, *haiku* y *waka*, poemas de trece, diecisiete y treinta y una sílabas respectivamente. Sirvan aquí como botón de muestra estos dos conocidos *waka* de Dogen, donde el maestro transmite con delicada sensibilidad la experiencia de la impermanencia:

⁴¹² “A veces el sentido intencional llega allí, pero la expresión no llega allí; a veces la expresión llega allí, pero el sentido intencional no llega allí; a veces tanto el sentido intencional como la expresión llegan al mismo tiempo allí; a veces ni el sentido intencional ni la expresión llegan allí” (UJ 160).

⁴¹³ “El “sentido intencional” y la “expresión” son ambos tiempo-ser; “llegar allí” y “no llegar allí” son los dos también tiempo. Mientras que el tiempo de llegar allí está sin acabar, el tiempo de no llegar allí ya está aquí. El sentido intencional es un asno, la expresión es un caballo, o el caballo se toma como expresión y el asno como sentido intencional. El “llegar allí” no es en sí mismo advenido, el “no llegar allí” no es todavía-no-(advenido); tal es el tiempo-ser. El llegar allí está obstruido por el llegar allí, y no por el no llegar allí. El no llegar allí está obstruido por el no llegar allí, y no por el llegar allí. El sentido intencional penetra por medio del sentido intencional y realiza el sentido intencional. La expresión penetra por medio de la expresión y realiza la expresión. La obstrucción penetra por medio de la obstrucción y realiza la obstrucción. Todo esto es tiempo” (UJ 160-161).

⁴¹⁴ “... El sentido intencional es el momento mismo de la comprensión-y-realización inmediata y completa de (la manifestación plena aquí-y-ahora del Dharma) (*genjokoan*). La expresión es el momento mismo del avanzar hacia arriba y el atravesar la barrera. El llegar allí es el momento de deshacerse de cuerpo-(y-mente). El no llegar allí es el momento del quedarse-aquí y marcharse-de-aquí. ... Habría que añadir: el sentido intencional y la expresión que llegan a medio camino de allí son tiempo-ser; el sentido intencional y la expresión que no llegan a medio camino de allí también son tiempo-ser” (UJ 161).

⁴¹⁵ Cfr., por ejemplo, Guerra Tobalina, José Ignacio (ed.): “Poesía mística de la India. Kabir, Mira Bai, Guru Nanak” (Visión, Barcelona, 1979); Guojian Chen (ed.): “Poesía clásica china” (Cátedra, Madrid, 2001); y Cabezas García, Antonio (ed.): “Jaikus inmortales” (Hiperión, Madrid, 1999).

“¿A qué / compararé el mundo? / Luz de luna, reflejada / en gotas de rocío, / sacudidas del pico de la grulla”.⁴¹⁶

“Gotas de rocío, como lágrimas, en una hoja de hierba / teniendo tan poco tiempo / antes de salir el sol; / que el viento de otoño / no sople tan rápido en el campo”.⁴¹⁷

8.3 Convergencias en el tratamiento heideggeriano y oriental del lenguaje y el silencio

Existe una indudable consonancia, entre las diversas temáticas ligadas a la cuestión del lenguaje, en el papel otorgado al silencio por el segundo Heidegger y el silencio oriental. Heidegger y Oriente marcan una diferencia entre el lenguaje auténtico y el inauténtico y señalan una relación original entre el silencio de la realidad última y la palabra humana. En ambos casos, la realidad última y su palabra o mensaje silencioso es la verdadera morada del hombre. Hay una relación de pertenencia y escucha del hombre con lo último y originario, donde la escucha nace del silencio o el callar del hombre. El silencio del hombre se sostiene en su capacidad de correspondencia a la interpelación de lo originario. Para los dos, Heidegger y Oriente, el lenguaje cobra sentido como manifestación de la verdad de la realidad última. En él también se muestra el error humano. El lenguaje original es también creación poética. Hay un íntimo parentesco entre el lenguaje del pensamiento y el lenguaje poético. En sendos contextos, asimismo, no hay una palabra definitiva para la realidad última, una palabra que es donante de significatividad pero que se sustrae o retiene a sí misma. Por eso, el lenguaje humano auténtico contiene un elemento de renuncia. El hombre se encuentra ya siempre en la palabra manifestativa de lo originario. La palabra manifestativa de lo originario es su mismo esenciarse y manifestarse, que le habla al hombre. En Heidegger y en Oriente, el lenguaje posee un origen misterioso, el misterio es el origen del lenguaje. La escucha de la llamada de lo último se funda en el apaciguamiento o quietud de lo último, y en la escucha y la quietud impera el silencio. De la escucha fundada en el silencio nace la palabra humana, cuyo hablar es un nombrar en el sentido de invocar al mundo y a las cosas en la presencia. El lenguaje auténtico posee las posibilidades del nombrar, el decir y el agradecer. Es diálogo con lo último, nacido del silencio y suscitado en el diálogo entre los hombres. En uno y otro caso, el hombre está en camino hacia la realidad originaria y la realidad originaria es el camino del hombre, recorrido en el lenguaje, que nace del silencio. El camino, aunque es experiencia del dolor, apunta a un nuevo comienzo. Además, en Heidegger y Oriente se da una identidad de fondo entre la convencionalidad del mundo de la palabra o la forma y la indeterminabilidad del ámbito del silencio o el vacío. El lenguaje es expresión del encantamiento, de la gracia con la que encanta lo originario en su silencio. Analicemos estas afinidades de manera más pormenorizada.

Lenguaje auténtico

Por lo que respecta al lenguaje auténtico, la analítica existencial de Heidegger contrasta entre el habla cotidiana y la voz silenciosa de la conciencia, que llama al sí mismo a resolverse por su ser-para-la-muerte. El Heidegger del viraje subraya la oposición entre el lenguaje como instrumento de la “voluntad de voluntad” y el lenguaje auténtico del hombre, llamado a la escucha del habla del acontecimiento propiciante. Para el segundo Heidegger, el lenguaje auténtico es manifestación inaugural de la

⁴¹⁶ *Yoo no naka wa / Nani ni tatoen / Mizoduri no / Hashi furu tsuyu ni / Yadoru tsukikage* (UJ 91).

⁴¹⁷ *Asahi matsu / Kusaba no tsuyu no / Hodonaki ni / Isogina tachi so / No be no aki kaze* (UJ 173).

apertura del ser y de la patencia del ente en el ser. Merced al lenguaje, la palabra y el nombrar auténticos devuelven creativamente el ente manifestado al ser y lo mantienen en la patencia. La palabra conserva lo que estaba junto en su origen y administra la fuerza misteriosa de la manifestación del ser. En el taoísmo y el budismo mahayana, por su parte, también se distingue entre el lenguaje vulgar y sus errores y el lenguaje de la verdad última. El sabio o el iluminado son conscientes de su ser mortal y lo asumen en silencio. Hay oposición entre las muchas palabras del discurso ordinario y la palabra verdadera del Tao y del Dharma, que el sabio escucha. La palabra del Tao y del Dharma son la manifestación de la realidad última, fuente de la aparición de los seres o dharmas. La verdad de esa palabra devuelve a los seres o dharmas a la verdad de su ser y los mantiene en ella. La fuerza misteriosa del Tao y del Dharma los engendra o hace aparecer dependientemente y los conserva en el origen.

Lenguaje inauténtico

Respecto al lenguaje inauténtico, Heidegger hace ver que, como el hombre tiene rota su vinculación esencial con el ser en el imperio de la publicidad de la vida cotidiana, olvidándose de él para perderse en los entes, el lenguaje humano es también presa de la objetivación pública, que decide de antemano lo que se debe y no se debe pensar y decir. Se convierte entonces en útil, en informática y medios de comunicación. Las muchas palabras, habladas o escritas, ahogan la escucha del habla silenciosa del ser. Olvidada la “primaria pertenencia de la palabra al ser”, el lenguaje se ve “desechado” y “fuera de su elemento”. En el taoísmo y el mahayana, por su parte, el hombre también tiene cortado en la vida cotidiana su hilo directo con lo último originario. El olvido del Tao y del Dharma introducen el desorden en el mundo o la caída en el samsara. El dominio de los prejuicios de la mente común, que va parejo del apego o adherencia a las cosas o dharmas del mundo y al apego o adherencia a la propia mente, convierte al lenguaje en instrumento de manipulación y artificialidad. La retórica, la dialéctica y la erudición, en el olvido de la pertenencia del hombre y sus palabras a ellos, impiden la escucha del silencio del Tao y del Dharma.

Silencio del ser y palabra del hombre

En lo referente a la relación entre el silencio del ser y palabra humana, para el segundo Heidegger el eco del pensar es la respuesta del hombre a la Palabra original, que es el silencio del ser. Y la respuesta del pensar que se hace eco de la Palabra del ser es el origen de la palabra humana, de esa “sola palabra que deja nacer al lenguaje como divulgación de la Palabra en las palabras”. El pensar inicial sólo puede buscar la palabra para traer al lenguaje la verdad del ser si obedece a la voz del ser. Su habla nace de la Palabra original, donde “le hace señas la garantía de la voz silenciosa de fuentes escondidas”. Le está encomendado al pensar vigilar la palabra. Pero el decir del pensar, con su cuidado por el lenguaje, proviene del “mutismo largamente guardado” y de la “aclaración paciente del ámbito iluminado” durante su callar. En el taoísmo y el mahayana, por su parte, el eco de la sabiduría responde a la llamada del Tao y del Dharma y esa llamada opera en el silencio. La respuesta del sabio reproduce la verdad del Tao y del Dharma. La diferenciación de la respuesta silenciosa al silencio originario en las muchas palabras es un hecho derivado y de segunda categoría en relación a éste, si bien la verdad última se preserva y transmite merced a ellas. El sabio que obedece a la armonía de la voz del Tao o al resplandor de la talidad trae al mundo la verdad última. Ésta lanza señales al hombre desde su silencio y el sabio o iluminado vigila su mensaje en silencio.

La morada del lenguaje

En cuanto a la morada del lenguaje, según Heidegger, la donación del ser al pensar, su ofrecimiento al hombre, se cumple en el lenguaje, la “casa del ser” en la que habita el hombre. El lenguaje es un regalo del ser para el hombre. En el lenguaje, ser y hombre se encuentran. En él acontece, de hecho, la “patencia del ser” para el hombre, porque es “el advenimiento iluminador-velador del ser mismo”. Para poder decir el ser, el pensar ha de permanecer “en el elemento del ser”, dejando que éste prevalezca en su sencillez con su “fuerza silenciosa”. Según el taoísmo y el mahayana, por su parte, en la sabiduría última, enseñanza sin palabras, el Tao y el Dharma se entregan al hombre. Las palabras que expresan el Tao y el Dharma son un regalo, un tesoro para los hombres que buscan la verdad, donde hombre y realidad última se encuentran. En ellas se manifiesta la verdad última, que no obstante se reserva como tal en lo oculto del misterio. La sabiduría expresa esa verdad cuando persiste en el silencio original.

Pertenencia y escucha

Por cuanto a la relación de pertenencia y escucha del hombre al ser se refiere, el pensar es para Heidegger “pensar del ser”, tanto en el sentido de que es propiciado por el ser mismo y que pertenece a éste, como en el sentido de que lo pensado por él es el propio ser. El pensar esencial pertenece-y-oye al ser. Es del ser porque le pertenece y oye al ser porque atiende a su interpelación. Pertenencia y escucha definen la relación auténtica del hombre con el ser. La escucha significa que el hombre ha de callar, vaciándose por dentro, para oír la voz insonora del ser. Es en la escucha del silencio cuando el hombre asiste a la despedida de toda presencia, pero no ya como “pérdida y privación” sino como “advenimiento de lo esenciado y recogimiento de lo que perdura”. Experimentar el habla exige dejarse interpelar y someterse al esenciarse del habla misma. Por su parte, para el taoísmo y el mahayana, la sabiduría o iluminación es propiciada por el Tao o por el Dharma y pertenece a éstos. El hombre puede atender a su reclamo. La escucha, forma activa del silencio, es fundamental en la búsqueda o el camino taoísta y budista. El mutismo, silencio o callar del hombre se inscribe en la necesidad más general de un vaciamiento absoluto de la mente y subjetividad humana para escuchar la enseñanza última, la doctrina del Tao o del Dharma. A la escucha del silencio, el sabio aprende la vacuidad y la interdependencia de lo real, sin mengua de su plenitud. Su vaciamiento y aprendizaje de la verdad última es recuperación del origen de lo engendrado o dependientemente originado. La experiencia del silencio permite recibir la interpelación y amoldarse a la acción silentes de la realidad inicial y última.

Silencio y escucha

Sobre la estrecha relación entre silencio y escucha, Heidegger sostiene que el origen del habla auténtica es el silencio en cuanto que escucha del hombre. El hombre escucha siempre en una dinámica de atención y respuesta. En la analítica existencial, el ser-ahí escucha la voz de su conciencia en diálogo consigo mismo y escucha la voz del amigo en diálogo con el otro. En el segundo Heidegger, el escuchar es más primordial que el hablar o decir y el decir auténtico cobra la forma del dialogar. La escucha, condición del lenguaje auténtico, depende del silencio: del silencio del hombre, que tiene que “callar” para poder acoger el reclamo del ser; y del silencio del acontecimiento mismo del esenciarse del ser, el lenguaje originario que el hombre está interpelado a interpretar. El acontecimiento propiciante es el ámbito originario en el que hay que pensar la cuestión entera del ser y del lenguaje. En el acontecimiento reina el serenar o “aquietar”. Hay un habla originaria, el habla del acontecimiento propiciante. El habla del acontecimiento habla en el silencio. El silencio es la raíz del lenguaje auténtico. Para

que la fuerza silenciosa del ser llegue al lenguaje y toque en él al pensar, el hombre ha de ingresar “en el sendero del callar”. Sólo recorriendo el sendero del silencio puede el hombre buscar la palabra para “lo innominado”, que es el propio ser. El diálogo con el ser es un habitar cerca de lo que no tiene palabra. El pensar es “el eco de la voz silente del favor del ser”. El pensar ha de estar a la atenta escucha del ser. La queda llamada del ser es la “voz del silencio”. El taoísmo y el mahayana, también mantienen, por su parte, que el silencio está en la raíz del lenguaje verdadero y de la escucha del sabio. El no hablar y el escuchar son más originarios que todo decir. Aunque Oriente no habla en términos de diálogo, el escuchar y el decir verdaderos son aquellos que atienden, reconocen y expresan el encuentro dialogal del hombre con el Tao y el Dharma. Hay una escucha en silencio del hombre a la voz del Tao o del Dharma y un hablar silencioso del Dharma y del Tao a la receptividad del hombre. El Tao y el Dharma son lo originario como ámbito donde se ubica la verdad del lenguaje y del manifestarse del mundo. El lenguaje verdadero es el del Tao y el Dharma. No contiene palabras, habla al hombre con su silencio. El hombre debe recorrer el camino del silencio para experimentar la energía iluminadora de Tao y Dharma y transmitir su mensaje liberador. Pero el mensaje del Tao y el Dharma carece de nombre. Tao y Dharma son nombres provisionales y convencionales para lo sin nombre. El encuentro del hombre con la realidad a la que esos nombres se refieren supone el retorno a lo anterior a las palabras. La sabiduría taoísta y mahayana son reflejos de la benevolencia silenciosa del Tao y del Dharma, que transmiten. El Tao y el Dharma llaman y se manifiestan al hombre en la quietud del silencio.

Interpelación del ser y correspondencia del hombre

Acerca de la relación fundamental entre la interpelación del ser y la correspondencia del hombre, el Heidegger del viraje muestra cómo la angustia sume al hombre en el mutismo. La angustia retira la palabra del ente y la dispone hacia el ser. En la angustia, la llamada del ser dispone silenciosamente al hombre para su relación con el abismo de la nada. Así, en el segundo Heidegger, el hombre sólo puede recuperarse y sobrepasarse a sí mismo si vuelve a habitar en la cercanía del ser, cuya morada es el lenguaje. La transformación del hombre pasa por una recuperación originaria del lenguaje. El hombre debe volver a aprender a escuchar al ser para que éste le hable solícitamente interpelándole y él pueda corresponderle mediante el lenguaje. Sólo si el hombre responde a la solicitud del ser, puede volver a existir en la plenitud de su esencia y recuperar el lenguaje como don precioso para la preservación de la misma. El taoísmo y, sobre todo, el mahayana enseñan que la conciencia del sufrimiento sitúa al hombre mortal en el silencio. La sabiduría de la vacuidad del Tao o el Dharma y de la transformación o impermanencia del mundo retira las palabras de las cosas o dharmas y orienta al hombre hacia el retorno a los primeros. La conciencia del sufrimiento y la mortalidad dispone al hombre a la experiencia capital del vacío y del silencio de Tao y Dharma. El hombre sólo puede recobrar su unión con el Tao o la budeidad del Dharma si retorna al origen del Tao o salta a la verdad del Dharma en una trascendencia perfecta. La cercanía de Tao y Dharma es incluso más próxima al hombre que la morada del lenguaje, siempre limitado y convencional. La liberación del hombre exige una recuperación del ámbito de lo innominado. El hombre ha de volverse al Tao y a la iluminación del Dharma, que le interpelan y lo solicitan para que los practiquen en el mundo. La enseñanza del Tao y del Dharma preservan el tesoro de lo sagrado.

Manifestación de lo originario

En torno a la concepción del lenguaje como manifestación del ser, Heidegger entiende que, desde el origen griego de Occidente, el sentido de las palabras consiste en “la manifestación por medio de la expresión fonética con referencia y en el ámbito del ser del ente”, ya sea como manifestación de cosas o como manifestación de acciones. Cuando se produce un entrelazamiento de ambos modos de manifestación, surge “el decir más breve y primero”, el lenguaje auténtico originario. El lenguaje dice el ser. El ser es lo que se yergue y se vuelve estable. Para ello tiene que someterse a un límite, pues se sostiene en la estabilidad deteniéndose a sí mismo, esto es, de-limitándose. El ente conquista su ser y se diferencia del no-ser haciéndose de sus propios límites. Por esa limitación, el ente alcanza su término y llega a su cumplimiento. El ser del ente significa la presencia por la que algo está presente. Todo lo presente se engendra en un conflicto, el que abre la separación en la que lo presente puede confrontarse, ubicarse o encontrar un orden de prioridad en la presencia. El conflicto abre el mundo y sus diferenciaciones dentro de la unidad primordial. El taoísmo y el mahayana también entienden que todo, incluido el lenguaje y las palabras, es manifestación del Tao y su mundo o del Dharma y su talidad. El Tao y el Dharma son lo único que permanece en un universo en transformación y de impermanencias. Lo manifestado por ellos, lo mutable e impermanente, es lo limitado frente a la vastedad de lo sin límite. El ser y el no-ser o la generación codependiente y la vacuidad son los límites de las cosas y seres o los dharmas. En el conflicto de las polaridades primordiales y de las contraposiciones y opuestos se engendra el mundo de las manifestaciones fenoménicas. Es el mundo ilusorio (respecto a la verdad última) pero real de la verdad convencional, vacía de esencias inherentes. Todas las diferenciaciones convencionales se subsumen en la unidad originaria del Todo y en la vacuidad de la verdad última.

Lenguaje y error

En lo que toca a la vinculación del lenguaje, no ya con la verdad originaria, sino con el error, Heidegger presenta la idea de que el lenguaje mismo es el más peligroso de los bienes. Hace posible que el ser se vea amenazado por el ente y abre el espacio para que el hombre yerre y se pierda en su consideración del ser. Porque lo lanza al mundo, la maravilla del lenguaje introduce al hombre en la historia y eleva así sus posibilidades esenciales. Al mismo tiempo, empero, el hombre histórico se mueve hoy en el interior del olvido del ser. Faltando la gracia, que daba altura y sostén al mundo, éste se hunde en la noche del abismo, en la imposibilidad de redención. Sin salida del desfondamiento, se hace urgente reconocer el propio abismo y soportarlo, preparando la morada para el regreso de los dioses. Corresponde al poeta anotar “las huellas de los dioses” que han huido y vislumbrar el camino hacia un nuevo orden. Los entes pertenecen directamente a lo abierto y reposan en su “sonido sordo”. Pero el hombre trae lo abierto ante sí y lo convierte en objeto mediante su representar y su voluntad impositiva. La objetualización del mundo aparta radicalmente al hombre de la fuente de la “recepción pura”, de la experiencia directa de lo abierto. Salir del abismo requiere “experimentar lo abierto como lo inobjético de la naturaleza plena”. El taoísmo y el mahayana también ofrecen una valoración crítica del fenómeno del lenguaje. El lenguaje de los mortales u hombres vulgares está infectado por una epistemología y una ontología erróneas, que introducen un universo ilusorio de presencias inherentes. El lenguaje del sabio expresa y promueve la iluminación de la verdad del vacío y la impermanencia. El lenguaje mortal se aparta del Tao y del Dharma, justo lo contrario del lenguaje iluminado, que lleva al hombre a la verdad de sí y la verdad y protección del mundo. Sin el aliento del Tao o la luz del Dharma, con su verdad vacía, el hombre y el mundo quedan sin soporte, sin Tao o sin

nirvana. El sabio iluminado camina en la vacuidad tras la huella de lo sagrado en su regreso hacia el Tao o salto hacia la orilla del nirvana. El mundo y sus seres reposan en la armonía escondida del Todo. El hombre se equivoca al separarse del Todo para representárselo y doblegarlo a su voluntad. La emancipación o iluminación es la experiencia directa de la vacuidad plena y no objetividad de la naturaleza única.

Creatividad del lenguaje

Ante el punto del lenguaje como creación poética humana, y no ya exclusivamente como manifestación del ser, el arte y la poesía le parecen a Heidegger modalidades originarias del lenguaje humano donde se puede apreciar la vinculación esencial del hombre al lenguaje trascendente del ser. La obra de arte está en relación con el acontecer de la verdad o la desocultación del ser. En ésta opera “la lucha sostenida entre mundo y tierra”, contraposición entre alumbramiento y ocultación en la que acontece la apertura del ente. La lucha originaria proyecta y desarrolla “lo inaudito, lo no dicho y lo impensado” para ponerlo en manos de los creadores, que prosiguen con esa lucha de la desocultación del ser realizando sus obras. Con las obras se esfuerzan por manifestar el mundo frente a la fuerza imperante y sometidora del ser. Éste encuentra así una estabilidad en lo presente y el ente llega a “ser” en el devenir de la historia del mundo. Todo arte es esencialmente “Poesía”. La Poesía es pura iluminación sobre lo descubierto en la que se despliega lo abierto en cuanto tal. Lo poético o creativo del arte genera la apertura de un lugar en medio de los entes desde el que éstos aparecen transformados respecto a la practicalidad cotidiana. El arte realiza un cambio en la desocultación del ente. El ente se alumbra de manera novedosa y recupera su armonía en el todo óntico, lo que redundará en una transformación del sentido del ser. El hombre es poeta. Pero la dimensión poética del hombre está en relación con el silencio de la diferencia, con la quietud del acontecimiento. Para el taoísmo y el mahayana, por su parte, la manifestación del Tao o el Dharma y su mensaje para el hombre se genera en una oposición inicial entre lo creativo y lo receptivo o entre luminosidad y oscuridad. La armonía de la contraposición y complementariedad de las energías primordiales o de la tensión y correlatividad entre samsara y nirvana o cooriginación dependiente y talidad manifiesta y despliega el Todo inefable, inaudible e informe entregándose al hombre. El iluminado, sabio y artista, reproduce esa armonía en su vida y con sus acciones, movidas por la energía del Todo, la plasma en el mundo. Así da concreción temporal y fenoménica a la manifestación del Tao o del Dharma e impregna de ellos a los seres o dharmas del mundo. El alma oriental es poética y artística y la poesía y el arte orientales valoran el silencio y el vacío. El arte, como el lenguaje de lo último, es iluminación en la vacuidad del Todo que embellece al mundo y sus cosas más allá de la mente ordinaria. Toda forma de creatividad brota de la raíz del silencio y de la vacuidad del Tao y el Dharma.

Lo originario en el pensar y la poesía

A propósito de la relación original entre ser, pensar y poesía, el ser se entrega al hombre, de acuerdo con Heidegger, ofreciéndosele en el pensar. El ser lleva la iniciativa en la relación con la esencia del hombre. El pensar del hombre no “produce” esa relación, sino que la “lleva a cumplimiento”. El lenguaje es Poesía en sentido esencial, porque en él se da nombre por vez primera al ente, haciéndolo manifiesto al traerlo a la palabra. El lenguaje proyecta la luz del ser sobre el ente, que queda iluminado al ser nombrado. Cuando el decir no sólo enfoca aquello que se manifiesta como ente, sino que incluye también, prestándole atención, el ámbito de lo que queda oculto en esa manifestación, ese decir se inserta en el devenir de la verdad del ser y se vuelve

esencialmente Poesía. La Poesía es “instauración de la verdad”. El lenguaje poético se afana por traer al mundo “lo indecible” manteniendo la tensión originaria entre lo alumbrado del mundo y lo opaco de la tierra. Recorre la entera lejanía y cercanía entre lo humano y lo divino. Dando nombre a los dioses, el poeta, intermediario “entre los dioses y el pueblo”, capta lo eterno en el desgarrarse del tiempo y lo plasma en la palabra. De igual modo, el poeta da la palabra para la verdadera esencia de las cosas, que pueden por fin brillar en lo que son. La poesía genuina rescata al hombre de la ausencia de lo sagrado. La misma existencia humana es fundamentalmente “poética”: el hombre “habita poéticamente” en la tierra. Se encuentra en la presencia de lo divino y es tocado por la cercanía de las cosas. El decir “más decidor” del poeta es el canto. Cantar es decir propiamente la existencia mundanal, decir desde lo santo de toda la recepción pura, pertenecer al ser mismo. De acuerdo con el taoísmo y el mahayana, por su parte, también el Tao y el Dharma llevan la iniciativa en su relación con el hombre, entregándose en la meditación. La meditación del hombre no fabrica la relación misma, pero es su máxima realización. El lenguaje proporciona un nombre convencional para las cosas y fenómenos, un título legítimo en la dinámica del mundo fenoménico, pero los nombres y la fenomenalidad misma han de ser trascendidos al ámbito misterioso de su origen y a la unidad del vacío. Las palabras de los sabios taoístas y de las escrituras mahayanas, palabras de ese ámbito y esa unidad, son manifestaciones supremas de la aparición de la verdad del Tao y el Dharma, irrupciones e instauraciones de su verdad. Palabras espontáneas o escrituras sagradas, son al mismo tiempo poesía, filosofía, música y oración. Evidencian al mundo la verdad última inexpresable. Mantienen la apertura del vacío entre el cielo y la tierra en una dialéctica no dual de creatividad y receptividad o de luminosidad y oscuridad. Nombran lo sagrado y median e interceden entre las divinidades y los mortales. Llevan lo ilimitado intemporal al mundo de la temporalidad finita, mostrando la verdadera esencia de las cosas y liberando al hombre. Los sabios taoístas y los budas y bodhisattvas, con una plenitud de conciencia que los destaca de entre los mortales, moran en lo sagrado, siendo iluminados por él y entrando en sintonía con la totalidad de las cosas. Sus palabras y silencios son elocuentes y testimonian con eficacia la verdad de la existencia. Alaban y cantan las maravillas de la manifestación universal.

Resistencia de la Palabra original

Si se aborda el punto de la resistencia y negatividad de la palabra para el ser, Heidegger explica que el “ser” significa la estabilidad de lo que encuentra en sí mismo cuando está emergiendo, y sólo después el perdurar de lo estable y permanente. El no-ser significa el salir de la estabilidad emergida. La expresión “el ser” es una “palabra vacía”. En el ser resalta su radical indeterminación. No se puede convertir al ser en objeto consistente, como separado del ente. Sólo el ente “es”, sin que “el ser” pueda ser aparte de éste. Como tal, la palabra no es un ente, sino lo que deja aparecer al ente. La Palabra original, por la que los vocablos concretos advienen al decir, “no tiene ser”. Por eso cae del lado de lo innombrable, lo misterioso y lo sorprendente, sin que se deje conquistar. En los contextos taoístas y mahayanas, por su parte, el Tao y el Dharma incluyen al ser y al no-ser. El Tao y el Dharma son lo permanente de la impermanencia, el engendrarse u originarse de cuanto entra y sale en la transformación universal, de cuanto aparece y desaparece en el mundo. Las palabras Tao y Dharma son palabras vacías para designar convencionalmente lo indesignable por vacío. Sólo admiten cualificaciones negativas. Sus referentes no son cosas o dharmas, sino la verdad de cosas y dharmas. El Decir del Tao y el Dharma en cuanto tal o, mejor, el Decir que es Tao y Dharma, es también un misterio innombrable, el misterio de los misterios.

Donación y sustracción de la Palabra

Cuando se enfoca la doble faceta de donación y sustracción que es propia de la Palabra original, Heidegger subraya que la Palabra es fundamentalmente “donante”, y no algo “dado”. Muestra aquello que “se da”, y no aquello que “es”. Ni a la Palabra ni a la presencia les pertenece la coseidad de la cosa. Pero a la donación de la Palabra le pertenece también su retención. La Palabra que da el ser no le concede al poeta “la palabra para la Palabra”. La poesía es por ello experiencia de “palabra denegada”, a la vez que de palabra regalada. En la denegación se encuentra el secreto de la “esencia retenida” del habla. El nombrar del poeta ha de cuidarse de no obliterar el misterio de la relación palabra-cosa y de entrar en una nueva relación con la palabra. La “renuncia” del poeta a aceptar cosas sin palabras se completa con su “abnegación” de su anterior relación con la palabra y su determinación de no cederle la palabra a cuanto no sea el mensaje del ser. La palabra se vuelve entonces posesión confiada al poeta, cuya vocación es la palabra misma como “fuente del ser”. Pero la palabra para el ser, la que se sustrae, la que se niega a venir a la palabra, es la “joya” del poeta. Sólo ella alberga la promesa de encontrar la palabra para lo que ha permanecido en lo oculto. Taoísmo y budismo mahayana coinciden, por su parte, en que el Decir del Tao y el Iluminar del Dharma alumbran la existencia y la verdad de cosas y dharmas, sin ser ellos mismos una cosa o un dharma. Pero el Decir e Iluminar que alumbran con su verdad también se rehúsan. La experiencia taoísta y mahayana es enteramente una experiencia de detención de las palabras y vaciamiento de los signos. Sólo así se puede dar verdadera recepción del mensaje original de la vacuidad. El mensaje del Tao y el Dharma, joya misteriosa y tesoro escondido del sabio, habla de la inefabilidad de la verdad última. El sabio iluminado se mantiene consciente de que detrás de los nombres se encuentra el misterio del vacío y esa conciencia le confiere un trato auténtico con los nombres y las formas. Su negación de sí mismo y de la inherencia de las cosas le permite otorgarle la palabra a la verdad última y recuperar las palabras para las cosas en su verdad convencional.

Irrupción en la palabra de lo originario

A la hora de aclarar la yección del hombre en el lenguaje en su trascendencia hacia el ser, el segundo Heidegger sugiere que el hombre se pone en camino hacia el ser cuando “se encuentra en la palabra”. El ser “irrumpe” para el hombre en la palabra. Con la irrupción del ser en la existencia del hombre, el ser se ha convertido en palabra. Y con la palabra inicial del ser, el propio ser se ha hecho poesía. La poesía primera es el lenguaje mismo. El lenguaje es la configuración en que se hace patente al ente y se poetiza al ser. Y el hombre es “el mensajero del mensaje del desocultamiento de la duplicidad”, el que “recorre el límite de lo ilimitado y en ese recorrer busca el misterio del límite”. En la visión taoísta y mahayana, por su parte, el hombre sólo está en el Camino, en el Tao o en el Dharma, si reconoce el lenguaje convencional y a la vez lo comprende en su vacío último. La verdad de la vacuidad se aprende en los nombres y formas. El lenguaje dice la verdad convencional de las cosas y en él se aprecia la verdad última respecto a ellas. Los sabios y los budas encarnan el Tao y el Dharma con sus pensamientos, palabras y acciones. Reflejan la verdad de la manifestación del Uno en la multiplicidad del mundo, de lo ilimitado en lo determinado, de lo rebasante en lo particular. Caminan por la tierra sin límites o donde nada existe porque han encontrado el misterio de lo que limita a lo limitado.

El esenciarse del lenguaje

Para la interpretación del habla como esenciarse del ser, la idea heideggeriana de que el ser se esencia como habla implica que el lenguaje no es una “esencia” entre otras tantas. El lenguaje “se esencia” como el esenciarse mismo del acontecimiento propiciante. Adentrarse en el esenciarse del habla significa renunciar a reducir el lenguaje a un concepto universal apresable por el pensamiento representacional. El lenguaje no se restringe a propiedad del hombre, aquella que acaso mejor define la esencia humana, sino que el hombre habita en el lenguaje del acontecimiento propiciante como en su morada. El acontecimiento del Lógos es el “conjuntar” que hace patente al ser. El conjuntar determina la esencia del lenguaje y la esencia del hombre. La esencia del habla es el habla del esenciarse. El habla del esenciarse está por delante del hombre, cuyo hablar es siempre repetir lo dicho por ese habla. Las diferentes formas de escuchar el “decir confiador” del habla se fundan en el “dejarse-decir”. El habla rehúsa su esencia a las nociones y declaraciones habituales del hombre, para quien el habla propia del esenciarse del habla pasa inadvertida en su silencio. Tampoco para los taoístas y mahayanistas es el lenguaje verdadero un producto conceptual. El lenguaje de la representación es justo el error que hay que superar para tener experiencia del dinamismo del mensaje de la verdad originaria, llámese Tao o talidad. El hombre siempre se halla en el seno de ese lenguaje silencioso que es la manifestación universal y multiforme de la unidad primordial. El Tao o Dharma del lenguaje sonoro radica en el lenguaje insonoro del Tao y el Dharma. El lenguaje del Tao y el Dharma precede y sucede al hombre, que siempre ha de regresar a lo por ellos manifestado. Mientras que los creyentes, iluminados virtuosos, se mantienen en pura concentración, atención y recepción de la transmisión del lenguaje inaudible pero interpelador primigenio, los ignorantes son inconscientes de él y de su necesidad de volverse hacia el mismo.

Origen misterioso, inagotable y silente del lenguaje

En la cuestión del habla del acontecimiento propiciante, Heidegger parte de que el lenguaje posee un origen misterioso. El lenguaje sólo pudo haberse iniciado a partir del misterio de “lo pavoroso de la fuerza sometedora”, según él, cuando el hombre se puso en camino hacia el ser, hacia el acontecimiento. Posee una esencia temporal e histórica que deviene del temporalizar del acontecimiento. En el habla, es el acontecimiento propiciante el que habla. El hablar del acontecimiento propiciante se manifiesta en lo hablado. Pero lo hablado no agota el hablar original del acontecimiento. Lo hablado es sólo lo pasado del hablar original, aunque también la manera como éste perdura. Pero en el acontecimiento propiciante de la cuaternidad como di-ferencia, lo que impera es el silencio, su calma, sosiego, quietud. El lenguaje del acontecimiento propiciante, en cuanto que “apaciguamiento” o recogimiento de la di-ferencia, es el “son del silencio”. La voz misteriosa de lo ilimitado, de lo que porque sobreabunda no se deja apresar mediante determinaciones conceptuales y, en ese sentido, está vacío de ellas, exige una transformación del pensamiento. El taoísmo y el mahayana ven en el Tao o el Dharma el Origen y el Misterio del que proviene todo fenómeno, incluido el del lenguaje. Los dos son virtualidad energética o fuerza luminosa a las que todo se somete. La mente y sus expresiones están en el Camino. El Camino es una vía en transformación o de impermanencia que procede de la inagotable fontanalidad del Tao o de la exuberante instantaneidad del tiempo-ser. En el lenguaje, como en toda la realidad, son el Tao o el Dharma quienes hablan, pero las palabras jamás agotan el fondo potencial de su manifestación. Lo manifestado, y entre ello las palabras, es resultado del manifestar original, el cual sólo se manifiesta en lo manifestado. Pero en la ley del Tao y del Dharma que gobierna al mundo domina la quietud, la paz y el silencio, que son su

auténtico lenguaje. La mente humana queda completamente renovada mediante la vuelta al Tao ilimitado o la sabiduría de la trascendencia perfecta, una vez puesta en suspenso la dualidad conceptual.

Silencio como quietud y como escucha

Al reflexionar sobre el vínculo entre la quietud del acontecimiento y la escucha del hombre, el segundo Heidegger piensa que lo que adviene con la gracia del apaciguamiento doble de la di-ferencia, esto es, con el descanso de las cosas en el mundo y el contento del mundo en las cosas, es el silencio. La di-ferencia misma es el silencio. Este silencio es “quietud” en el sentido de apaciguamiento. El hombre alcanza su verdadera esencia cuando se encomienda al son del silencio. La referencia del hombre al habla de la di-ferencia, al silencio apaciguador, es un mandato que deviene del esenciarse del habla, en la medida en que el silencio requiere del hablar del hombre para poder hablarle como tal silencio. Igual que el verdadero lenguaje del acontecimiento propiciante es el silencio, el lenguaje auténtico del hombre es el escuchar. La escucha del son del silencio ha de retener el propio decir. La escucha es disposición del hombre para la invocación de la di-ferencia. La actitud fundamental hacia su llamada es el “retenimiento” en cuanto atención al son del silencio y anticipación de su reclamo. Dentro del horizonte taoísta y mahayana, por su parte, la serena paz del Tao y del Dharma favorecen al hombre, a las cosas y al mundo. Ese favor acaece silenciosamente. La armonía con el Tao y la iluminación del nirvana revierten en la pacificación de las diferencias. El hombre se armoniza o ilumina enmudeciendo y remitiéndose a la tranquila simplicidad de aquéllos. El pacificar es el mensaje que emiten el Tao y el Dharma y el amoldarse o reflejar su paz es la respuesta liberadora del hombre. Para oír el aquietamiento originario, la mente ha de plantarse en la detención, parando gradualmente el flujo de imágenes, ideas y pensamientos.

Nominación e invocación

Atendiendo a la conexión en el habla entre nombrar e invocar, para Heidegger hablar es “nombrar”, pero no en el sentido derivado de distribuir títulos mediante el empleo de palabras, sino en el más originario de “invocar” o llamar las cosas a la presencia. La verdadera invocación es la llamada originaria del acontecimiento, que invita a venir a la intimidad de mundo y cosa. Invoca al mundo y a las cosas encomendándolas al “entre” de la di-ferencia. El mundo favorece a las cosas acogéndolas y así reposa en su suficiencia. Las cosas se favorecen de la acogida del mundo y así descansan contentando al mundo. Reina entonces la gracia, el entregarse del acontecimiento propiciante. El hablar es invocación que nombra, que invita a advenir a las cosas y al mundo desde la silenciosa sencillez de la di-ferencia. El habla humana es un corresponder al ser y una invocación que da nombre al ente. En la invocación poética son llamadas las cosas a resplandecer en un mundo “habitado poéticamente”. El habla poética nombra las cosas invitándolas a gestar mundo. Mundo es lo configurado poéticamente en el habla. La invocación poética acerca lo invocado hacia la presencia, pero en cuanto que se mantiene en la lejanía de la ausencia. El reino de la presencia no se restringe a lo que permanece ante los ojos, sino que incluye también la “presencia de lo invocado” como “presencia sostenida hacia la ausencia”. Para la opinión común, las cosas “son” independientemente de sus nombres. Los nombres se asignan a las cosas con posterioridad a su existencia: las cosas están ahí y sólo después reciben un nombre. Para Heidegger, por el contrario, la cosa sólo “es” cosa cuando se ha encontrado la palabra para ella. El nombre confiere el ser a la cosa. La palabra misma es “la relación”, porque retiene a la cosa en sí como una cosa que es. Sin

la palabra, que retiene la totalidad de las cosas, el hombre y el mundo se hundirían en la oscuridad. Por su parte, en el taoísmo y el mahayana tampoco consiste originariamente el hablar en decir palabras, sino en señalar hacia la verdad última. Un simple gesto puede contener la semilla del mensaje de la libertad del Tao o de la liberación del nirvana. El Tao y el Dharma, con su engendramiento o su cooriginación interdependiente, traen las cosas y los fenómenos al mundo hasta reabsolverlas en la unidad de la vacuidad original, con lo que el mundo, el Todo pacificado de cosas y dharmas, se conforma al Tao o se transforma en nirvana. Así impera el favor del Tao o la protección del Dharma. La aparición fenoménica cósmica acaece en la simplicidad del silencio. El sabio acoge la manifestación silente del Tao y del Dharma. Su sabiduría se traduce en palabras armoniosas con la verdad de éstos. La muchedumbre de los nombres expresan la verdad convencional de los seres y dharmas, que han de ser puestos en el brillo del resplandor del Todo. La versión lógica del lenguaje está muy por debajo de su dimensión poética. El lenguaje místico-poético apunta al misterio del Tao o el Dharma, pero preservándolos en su misterio. La presencia invisible o vacía del Tao y del Dharma es más real que la de los fenómenos que aparecen. Todo está en un movimiento incesante de transformaciones en el Tao o de apareceres, estasis y cesaciones en la talidad. La presencia inherente es una ilusión. Nombres y cosas son lo mismo o dos caras de lo mismo. Las cosas existen realmente, pero su realidad es sólo nominal, no intrínseca. La única realidad es que no existe ninguna realidad inherente, que toda realidad es convencional. No existen cosas sin nombres porque la existencia es convención.

Decir y agradecer, dialogar e interpretar

Tras la pista de la cercanía y diferencia entre el nombrar, el decir y el agradecer y de la reelaboración del dialogar y el interpretar, en el segundo Heidegger el “decir” del pensador y el “nombrar” del poeta tienen su origen en el “mutismo”. Pensador y poeta tienen experiencia sostenida del silencio y coinciden en el esmero concedido a la palabra. La poesía auténtica y el pensar esencial son más originarios que el lenguaje óptico de la ciencia. Una tercera forma originaria de la experiencia del mutismo es el “agradecer” de la oración. Al pensar le cabe propiamente dialogar con la poesía e interpretarla. El “habla doble” entre poesía y pensar pretende suscitar que el habla original vuelva a hablarle al hombre con un sentido nuevo y que el hombre recobre la posibilidad de habitar en el habla del acontecimiento. El diálogo entre duplicidad y hombre es la esencia de todo diálogo. El diálogo genuino descansa en “lo indeterminado que determina”, en la misteriosa esencia o esenciarse del habla. El “decir confiador” del habla se expresa fundamentalmente desde el silencio. Desde él concede la palabra para el diálogo o se remite al callar. Al Decir del habla sólo puede corresponder el hombre mediante el diálogo: el diálogo auténtico es el decir humano correspondiente al Decir esenciante del habla. El hombre se realiza esencialmente cuando dialoga con el Decir del habla. Ese diálogo tiene más de silencio que de conversación y se previene del conceptualismo practicando el “silencio sobre el silencio”. El hombre está en relación hermenéutica con la duplicidad. El interpretar es el exponer que trae noticia en la escucha de un mensaje. Interpretar sólo es posible sobre la base previa del “traer mensaje y noticia”. La interpretación alcanza lo más originario cuando es exposición de lo dicho por los poetas. En la literatura taoísta y mahayana, por su parte, el pensamiento es pensamiento poético y la poesía es poesía pensante. Son expresión y profundización de una única experiencia de silenciación. Pensar poéticamente es más originario que el mero conocer. También es importante para el taoísta y el mahayanista el alabar, cantar, invocar, recitar y rezar a la verdad y el favor del Tao o de Buda, con la apoyatura de los

textos sagrados o en el puro silencio de la meditación. La indisolubilidad oriental del pensar, poetizar y alabar potencia la receptividad del hombre a las enseñanzas del Tao y del Dharma de Buda. Hay un diálogo de vida entre el Tao o el Dharma y el hombre, tanto más hondo cuanto menos conceptualizado y tanto más intenso cuanto mayor su exposición al misterio del límite ilimitado. Cuanto más se silencia el hombre, más habla con el Tao y el Dharma y mayor es su sintonía. La ingente cantidad de escritos y comentarios taoístas y mahayanas no anulan su apreciación incondicional del silencio, sino que surgen de ella. Los sabios y budas pueden interpretar la verdad de la realidad última porque escuchan y anuncian, a menudo sin palabras, el mensaje inarticulado del Tao y del Dharma.

Lenguaje y camino

A propósito de la inclusión heideggeriana de la imagen del camino en la temática de la poesía, para nuestro autor el poeta es fundamentalmente “caminante”. No camina hacia la morada sobreterrenal del alma inmortal sino que busca su morada en la tierra, como mortal que se sabe de paso en el mundo. El mortal en camino, el poeta caminante, consciente del final de una época, siente la llamada de “lo que declina en la paz y el silencio del ocaso”. Tiene oídos para “lo que queda”, para “lo que se desliza lentamente”. Como lo sagrado siempre adviene retirándose, resguardándose en su reserva, lo verdaderamente esencial acaece en el silencio. En el crepúsculo se entrevé el anuncio de un amanecer y la oscuridad de la noche es el anticipo de la cercana claridad del día. En lo nocturno habla “el sonido que llama desde lo cobijador del silencio”. El hombre es “forastero”. Es el animal que se encuentra en camino hacia su verdadera morada. Los diseños metafísicos de la naturaleza humana han de ser descompuestos para liberar la verdadera figura del hombre. Del ruido del tumulto se aparta el extraño, “el retraído”. En su retraimiento, el retraído aguarda el inicio de lo que aún no ha empezado a gestar, de lo no-nacido, del “despertar venidero de la estirpe humana”. Es necesario un lenguaje de transición, que cante el retorno desde el declive del ocaso hasta la madrugada de un nuevo inicio. Poetizar es “decir de nuevo”, volver a decir la “eufonía” de los pasos del extraño, pronunciada en el silencio de lo sagrado, en el “espíritu del retraimiento”. Poeta es “el que deja ser” y se somete a lo indecible del retraimiento. Para propiciar un verdadero encuentro (como el de Oriente y Occidente) en el que, en dirección al nuevo comienzo, “cante aquello que brota de una misma fuente”, lo importante es el “camino” que se recorre, que es lo que hay de permanente. Los caminos del pensamiento ofrecen múltiples recorridos. Volviendo a lo originario de “lo libre” que conduce a los espacios abiertos, retornando a la fuente originaria, el pensar se pone en condiciones de recuperar la energía renovadora de lo auténticamente vivo. El “camino de vuelta” a lo sagrado deviene inicio, pero, por su propia novedad, ha de quedar en lo indeterminado. En el verdadero camino del diálogo, “lo indeterminable” tiene que ser cuidado y preservado para que se muestre en su “esencia reuniente”. Si volvemos la mirada al taoísmo y al mahayana, por su parte, el sabio está siempre en el Camino, consciente de sus pasos en el mundo y del pasar del mundo. Su sabiduría se concentra en los tiempos de tránsito, en el juego de las mutaciones, en las alternaciones de los ciclos temporales. Reconoce las señales suaves del fin de un ciclo y los gérmenes pausados de los tiempos novedosos. Son innumerables las metáforas taoístas y budistas que hablan del Camino, el silencio y la oscuridad de la noche en relación con el despertar. El hombre camina en el mundo en busca de su tierra originaria. Avanza por el Camino en la medida en que recupera su rostro original y en la que se aparta del ruido del mundo. Recogido en la verdad última, se recobra a sí mismo. El sabio y el buda son el nuevo hombre. Despertar es recorrer el camino de vuelta al silencio original, dar el paso atrás desde la mortalidad bulliciosa a la

budeidad serena. Los sabios iluminados también son expertos en el dejar-ser y el acallarse. Son asimismo afines al pensamiento del segundo Heidegger las ideas taoístas y mahayánicas de que todo brota de una fuente única, el Camino es lo permanente, existen muchas vías en el Camino y el retorno al origen conduce a lo indeterminado que todo lo reúne.

Camino y sufrimiento

Pasando al aspecto de la experiencia poética del dolor, el alma del caminante solitario del que nos habla Heidegger se inflama cuando arrastra pacientemente el dolor de contemplar lo que resplandece en la noche. El espíritu es “llama”, en el sentido de lo que reluce alumbrando pero que también devora consumiendo. La contemplación paciente del dolor sosiega la intensidad de su arrastre y le confiere poder desvelador. En la visión de esta contemplación arde el espíritu y acaece el advenimiento de “lo brillante” como lugar donde se presenta todo lo que es. Todo lo vivo es doloroso y todo lo vivo se pertenece mutuamente. El dolor originario se desarrolla en el acontecimiento de la desocultación. Verdadera experiencia del dolor la tiene quien persevera en mantener la referencia a la ocultación de aquello que se reserva en el seno de la desocultación. El dolor incluso se oculta en el silencio inmemorial de la piedra. Lo verdadero es “el dolor universalmente repartido y por siempre duradero”, como “favor de lo esencial de todo lo esencial”. El dolor del alma grande es concordancia con lo sagrado, cuyo brillo resplandece ante ella sustrayéndose en su profundidad. La experiencia del retraimiento de lo sagrado en su reserva es el verdadero dolor que inflama la llama del espíritu. Es el dolor que anticipa la mirada en la noche hacia el alba aún retirada. El retraimiento, experiencia sostenida de dolor y de silencio, conduce al hombre a una serena infancia. Retirada esencial de lo sagrado para la preparación el nuevo día, se esencia como “el silencio de la quietud”. Sólo resuenan en ese silencio los pasos del extraño en la noche, que encamina su sendero “recogido” en el silencio con que le habla el retraimiento. Por su parte, el taoísmo y, todavía más si cabe, el budismo mahayana destacan por la importancia que conceden al problema del sufrimiento. Impresiona aquí el parecido con el marco oriental de expresiones heideggerianas tales como las relativas a la concepción del espíritu como una llama, a la contemplación del dolor, el arrastre del sufrimiento, la omnipresencia del sufrimiento en la existencia y su virtualidad para liberar al hombre, el lugar brillante de la presencia o el silencio como preparación y punto intermedio entre la retirada y la arribada de lo sagrado. Sobre todo, llama la atención la coincidencia entre las ideas de que todo lo vivo es doloroso y que todo lo vivo se pertenece mutuamente con las doctrinas budistas, compartidas a su manera por el taoísmo, de la verdad del sufrimiento y de la cooriginación interdependiente.

Silencio en la unidad de vacío y forma

Para las cuestiones también fundamentales de la unidad de vacío, forma y silencio y de la unidad de encantamiento, gracia y silencio, Heidegger acude directamente a una serie de nociones orientales capitales. Respecto a la primera unidad, escribe: “Sin *iro*, ningún *ku*”. *Iro* lo pone en referencia a lo limitado y determinado; *ku*, a la amplitud de lo ilimitado, representada por el vacío indeterminado del cielo. Son las expresiones japonesas para las nociones budistas de *rupa* y *sunyata*, forma y vacío. *Rupa* se refiere a los “seres” o entes y *sunyata* al “vacío” o la nada. Convergen llamativamente con lo que Heidegger entiende por *das Seiende* y *das Nichts* (o *die Leere*). Tanto para Heidegger como para Oriente, lo ilimitado necesita de lo limitado. Nada tiene que añadir Oriente a la idea de que detrás de las palabras y las formas habla el silencio. Como comenta

Heidegger, la nada y el vacío son “nombres eminentes” para lo que en Occidente se entiende por “ser”. Liberan al ser de la interpretación esencialista de la metafísica de la presencia y lo acercan al pensamiento no metafísico oriental.

Silencio en la unidad de gracia y encantamiento

Respecto a la segunda unidad, Heidegger recurre a las nociones japonesas de *iki* y *kotoba*. El *iki* designa el “arrebato” con el que un fragmento de lo suprasensible llega a destellar en el resplandor de lo sensible. *Iki* es principalmente todo lo que encanta con su gracia: “lo grácil” como “la brisa del silencio del encantamiento resplandeciente”. El arte es encantamiento silencioso, en el sentido del arrebato que “arrastra hacia el silencio”. El pensar debe abandonar el lugar de la metafísica e ingresar en el lugar del “encantamiento”. El encantamiento es el auténtico mensaje del “velamiento esclarecedor” de la duplicidad. Toda presencia procede de la “gracia encantadora del silencio invocador” de la duplicidad. *Koto* hace referencia al encantamiento, a “lo que encanta” en cada instante de modo único con la plenitud de su gracia: “el acontecimiento propiciante del esclarecedor mensaje de la gracia”. La gracia del encantamiento es “inclinación benevolente”, en el sentido del “advenimiento, como una brisa, del silencio del encantamiento”. Esta inclinación benevolente es esencialmente poética porque es lo que propiamente poetiza: es el manar mismo del mensaje del desocultamiento de la duplicidad primordial. *Koto* apunta al prevalecer del acontecimiento propiciante, al advenir de lo que prevalece como propio (la duplicidad) pero que necesita resguardarse en lo que crece y florece (los entes). El habla (*kotoba*, *Sprache*) son los “pétalos del encantamiento”, brotes del mensaje de la gracia o de la inclinación benevolente, insinuaciones en lo desoculto de la duplicidad oculta. El lenguaje es “la flor de la boca”. La vastedad y el silencio son las dos caras del vacío (*ku*). Se esencian enzarzados en un mismo acontecimiento propiciante del mensaje desocultador de la duplicidad, como “la mezcla de aromas de pétalos de cerezo y de ciruelo en la misma rama”. Todas estas ideas sobre la gracia como la inclinación benevolente y el mensaje del acontecimiento, el arrebato de lo grácil y encantador, el destello de lo indeterminado en lo particular determinado, la íntima conexión entre encantamiento y silencio o entre silencio, vastedad y vacío, así como las imágenes de la brisa para lo grácil y del entrelazamiento de ramas floridas para el lenguaje originario, sólo pueden aparecer en Heidegger a través de su encuentro con Oriente.

El habla del silencio

Para terminar, resumiendo la idea central de la copertenencia entre silencio y decir, el son del silencio es para Heidegger el verdadero Decir, el “habla del esenciarse”. En la proximidad del decir del acontecimiento propiciante impera el silencio. La cuaternidad se esencia como el acontecimiento propiciante del silencio. Las regiones del mundo se espacializan y temporalizan en la cuaternidad desde su reposo en el silencio. Espacio y tiempo pertenecen al juego del silencio. La presencia se esencia desde un ámbito reservado donde lo que impera es el silencio. El “es” se da donde “se rompe” la palabra. La palabra resonante del hombre ha de regresar a lo insonoro del silencio, donde fue concebida, si quiere caminar hacia el verdadero decir. El silencio del hombre es lo que mejor corresponde a la llamada inaudible que proviene de la quietud, del sosiego silencioso con el que se esencia el decir esenciante del acontecimiento propiciante. El hombre es requerido a llevar el Decir insonoro del acontecimiento propiciante a la resonancia del habla. Traduciendo debidamente la terminología heideggeriana a la terminología oriental (ser o acontecimiento propiciante por Tao, Dharma o tiempo-ser, esenciarse por engendrar o cooriginar, cuaternidad por mundo o talidad...), el taoísmo y

el budismo mahayana suscriben punto por punto todas estas afirmaciones de Heidegger. En conclusión, también en el tema del lenguaje originario y el silencio es posible apreciar una notable convergencia entre el segundo Heidegger y Oriente. Esa convergencia es efecto de un intento similar en Heidegger y en Oriente por superar (además del sustancialismo, esencialismo, cosismo, dualismo, representacionismo y subjetivismo) el objetivismo, el conceptualismo, el intelectualismo y el logicismo de la metafísica.

Capítulo 9 LA ÉTICA ORIGINARIA DE LA SERENIDAD EN HEIDEGGER Y LA ÉTICA SOTERIOLOGICA ORIENTAL

Uno de los temas que más han llamado la atención de entre las aportaciones filosóficas del segundo Heidegger es el de la ética originaria (*ursprüngliche Ethik*) de la serenidad o el desasimiento (*Gelassenheit*). Los comentaristas coinciden en la cercanía de la ética heideggeriana de la serenidad con el aire de familia que es común a la experiencia mística en general. Todas las místicas, en efecto, comparten un terreno común en su ruptura de límites y su vivencia de la unidad. No podía ser menos en el caso del pensamiento místico-poético oriental. No olvidamos, empero, que existe una importante diferencia de fondo entre el cuestionamiento ético del primer y del segundo Heidegger y las éticas orientales: la ética heideggeriana no es una ética soteriológica.

En aras a cumplir nuestros objetivos, seguimos en esta última etapa de la investigación los mismos pasos que hasta ahora hemos recorrido para los temas heideggerianos del acontecimiento propiciante, la diferencia ontológica, el vacío del claro o el lenguaje y silencio. Vamos a presentar primero los perfiles más sobresalientes del tema de la serenidad según las obras del segundo Heidegger y a rastrear después los escritos fundacionales del taoísmo y del budismo mahayana en busca de puntos fundamentales para su contraste. Si cargar las tintas sobre sus diferencias, que damos por evidentes, veremos cómo el acercamiento de ambas clases de textos deja fuera de toda duda, con mayor claridad tal vez que en los temas anteriores, que existe una marcada convergencia entre la visión ética del segundo Heidegger y la de las éticas orientales.

9.1. La ética originaria heideggeriana de la serenidad

Estudiamos ahora cómo entiende Heidegger el tema de la serenidad repasando sus apariciones en los textos más relevantes de su segunda obra.¹ Partimos de la contraposición entre cálculo y meditación, atendiendo a su idea de que, más allá de todo método, meditar es un “camino”. Introducimos la imagen del “camino de campo”, que con su sencillez y cercanía ilustra la verdad serena de la naturaleza que el camino de la meditación debe considerar. Abordamos después la serenidad en su doble aspecto de trascendencia de la voluntad humana y de libre donación del ser al hombre y en sus dos facetas de desasimiento de las cosas y exposición al misterio. Intentamos ubicar las ideas anteriores tratando de comprender lo que el autor quiere decir con su propuesta de “serenidad para la contrada”, haciéndola referirse a las cuestiones del *éthos* en el sentido originario de la verdadera morada del hombre, de la dinámica de “transcontracción” y “encosación” con que se desarrolla la serenidad, de la “insistencia” como *virtus* propia de la serenidad y de la relación entre la serenidad genuina y la omnipresencia de lo real. Enfocamos a continuación esa forma de serenidad que es el recogimiento, con sus

¹ Citamos las obras de Heidegger en este capítulo con las siguientes siglas:

[ED] *Aus der Erfahrung des Denkens*

[EM] *Einführung in die Metaphysik*

[FW] *Der Feldweg*

[G] *Gelassenheit*

[HF] *Hebel, der Hausfreund*

[US] *Unterwegs zur Sprache*

[VA] *Vorträge und Aufsätze*

[WD] *Was heisst Denken?*

dimensiones de pacificación y retención y con sus vínculos entre sufrimiento y contemplación. Terminamos señalando la repercusión e implicaciones de la ética de la serenidad en la búsqueda heideggeriana de un nuevo inicio para el pensar.

9.1.1. Pensar calculador y pensar meditativo

En el segundo Heidegger, según vimos, la ética existencial de la resolución deja paso a la ética originaria de la serenidad.² La ética de la serenidad es la respuesta que el segundo Heidegger contrapone a la ética del cálculo y el rendimiento predominante en esta época técnica del ser. Heidegger denuncia en su obra *Gelassenheit* (G) la amenaza en el mundo actual de una creciente “falta de pensamiento” (*Gedankenlosigkeit*) que atraviesa al hombre en lo que él bautiza como la “era atómica” (*Atomzeitalter*) contemporánea.³ No es que el hombre falto-de-pensamiento (*gedanken-los*) de hoy, sin embargo, haya perdido de hecho su “capacidad de pensar” (*Fähigkeit zu denken*). Ésta permanece latente, aunque “se vuelve yerma” (*brach liegen lassen*). No en vano, el hombre es por esencia aquel que tiene capacidad de pensar. Si bien está falto de pensamiento, si su capacidad se encuentra mustia, lo está siempre sobre el fondo de que lo que verdaderamente le pertenece es pensar y meditar (*denken und sinnen*).⁴ Con la carencia de pensamiento, por tanto, sufre el hombre una honda pérdida en lo que tiene de más propio. La falta de pensamiento del hombre se debe principalmente a su “huida ante el pensar” (*Flucht vor dem Denken*).

Ahora bien, Heidegger distingue entre dos tipos bien distintos de pensar, en los que la vigencia del primero encubre la, a su juicio, preocupante escasez del segundo: el “pensar calculador” (*rechnende Denken*) y el “pensar meditativo” (o “meditación reflexiva”) (*besinnliche Nachdenken*).⁵ El pensamiento calculador es el que se lanza a la planificación sistematizada de mecanismos automatizados de control de las potencialidades de la naturaleza y la sociedad con la finalidad de propiciar la satisfacción de los proyectos e intereses de la voluntad impositiva del hombre. Tan arrojado se halla en la practicalidad inmediata que nunca parece tener tiempo para “pararse a meditar” (*zur Besinnung kommen*).⁶ Sus mismos productos se suceden unos a otros para quedar rápidamente caducos. El pensar meditativo, en cambio, es el que se detiene a pensar “en pos del sentido que impera en todo cuanto es” (*nach dem Sinn, der in allem waltet, was ist*). Por eso, la reflexión en el sentido de meditación no es impaciente, sino la antítesis de toda impaciencia por el logro de unos resultados o beneficios concretos e inmediatos. Cuenta con la onda larga del tiempo y sabe esperar “a que brote la semilla y llegue a madurar” (*ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt*).⁷ No es precisamente de cálculo sino de meditación perseverante, así pues, aquello de lo que el hombre, según Heidegger, está falto y de lo que huye en la era atómica y cibernética.

² Véase el punto 2.2.5. de este trabajo.

³ “... Todos somos, con mucha frecuencia, pobres de pensamiento” (... *Wir alle sind oft genug gedanken-arm*) (G 13).

⁴ “... El hombre es el ser ‘pensante, esto es, meditante’ ” (... *Der Mensch (ist) das ‘denkende, d. h. Sinnende’ Wesen*) (G 15-16).

⁵ Cfr. G 15.

⁶ “El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente. El pensamiento calculador no se detiene nunca, no se para a meditar” (*Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht zur Besinnung*) (id).

⁷ Cfr. id.

El hombre calculador actual es para Heidegger un hombre desarraigado. Su falta de pensamiento, que no es, como acabamos de ver, sino huida ante el pensar meditativo, es consecuencia de su “pérdida de arraigo” (*Verlust der Bodenständigkeit*).⁸ El hombre, ser meditativo, debe pensar, reflexionar, meditar justamente sobre aquello donde ha de arraigar lo más íntimo de sí mismo, que, por eso mismo, es lo más cercano a él. Pero no es lo más cercano al hombre en el sentido de lo que le pertenece como “posesión” absoluta según los parámetros de la razón instrumental estratégica y calculadora dominante, sino en el sentido de aquello a lo que él pertenece como “poseído”. La cercanía (*Nähe*) es aquella región o “comarca” (*Gegend*) originaria de la que el hombre es esencialmente “autóctono” (*Bodenständig*) y en la que está llamado a levantar su “morada” (*Weile*). La meditación, por tanto, debe recorrer el espacio que se abre entre tierra y cielo, entre “la profundidad del suelo natal” (*die Tiefe des heimatlichen Bodens*) y las alturas de “la abierta región del espíritu” (*der offene Bereich des Geistes*), es decir, el mundo entero en el que está llamado a arraigar el hombre en un “apacible habitar” (*ruhiges Wohnen*), lejos de la voracidad constante de las múltiples agresiones al hombre, a las cosas y al mundo de nuestra era.

La técnica, pues, amenaza al hombre y al planeta entero.⁹ Pero, como Heidegger subraya, más peligroso aún es el hecho de que la humanidad vaya muy por detrás de las rápidas transformaciones que se van produciendo, en esta era de organización y planificación mediática, tecnológica y empresarialmente globalizadas, incapaz “de hacerse con el dominio sobre la época” (*sich der Herrschaft ubre das Zeitalter zu bemächtigen*) o siquiera de “pensar meditativamente lo que propiamente se avecina” (*was eigentlich heraufkommt besinnlich denken*).¹⁰ De ahí la importancia que tiene para el hombre actual la posibilidad de “poner en juego el pensar meditativo frente al pensar meramente calculador” (*gegenüber dem rechnenden Denken das besinnliche Denken in Spiel zu bringen*), a fin de suscitar un despertar auténtico que le permita plantear con pleno sentido la cuestión de un nuevo, verdadero y duradero “arraigo de las obras humanas” (*Bodenständigkeit menschlicher Werke*).¹¹

9.1.2. El camino de la meditación

Se trata de encontrar un “camino” (*Weg*) para un renovado arraigo, para una nueva morada del hombre en el mundo. Ésta es la cuestión de la búsqueda de un “nuevo inicio”, que ha de emprenderse partiendo necesariamente de la época misma que nos ha tocado vivir. Ese cambio, de poder producirse, ha de pasar, según Heidegger, por una transformación del ser y el actuar mismos del hombre. El mundo está, como si dijéramos, a la espera de que el hombre se abra a “ser obsequiado de nuevo” (*zurückgeschenkt werden*), una vez perdido su “viejo arraigo” (*alte Bodenständigkeit*) en la tierra, con “un nuevo fundamento y suelo” (*ein neuer Grund und Boden*) a partir de los cuales su existencia entera pueda “prosperar de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica” (*auf eine neue Weise und innerhalb des Atomzeitalter zu gedeihen*).¹²

⁸ “El ‘arraigo’ del hombre de hoy está amenazado en lo más íntimo” (*Die ‘Bodenständigkeit’ des heutigen Menschen ist im Innersten bedroht*) (G 18).

⁹ Cfr. Hodge, J., op. cit., pp. 34-65.

¹⁰ Cfr. G 22-23.

¹¹ Cfr. G 23.

¹² Cfr. id.

El camino que pone en marcha hacia el verdadero arraigo es el “camino a lo próximo” (*Weg zum Nahen*), que para Heidegger no es otro que “el camino de la meditación” (*der Weg des Nachdenkens*), el pensar meditativo. El camino del pensar meditativo se caracteriza, entre otras, por estas dos cualidades: que no piensa un una sola dirección y que se compromete (*sich einlassen*) con ámbitos en apariencia irrelevantes. Se esfuerza por salir de las limitaciones de toda representación y aprecia sentido en lo que parece insignificante. El pensar se mueve, en verdad, a lo largo de un “camino” (*hodós*), y no a impulsos de “método” (*meth'hodós*). Como explica en US, el método es prioritario en la ciencia, hasta el punto de que determina, según Heidegger, incluso el tema de la investigación.¹³ Contra el “poder” del conocimiento metódico científico, empero, reacciona la “serenidad” del pensar meditativo. La meditación (*Besinnung*) es una especie de antídoto ante las distorsiones de la ciencia (*Wissenschaft*). Para la meditación, “todo es camino” (*alles ist Weg*).¹⁴ El preguntarse (*fragen*) de la ciencia apunta al conocer (*wissen*) en cuanto que omnímodo acaparamiento y sistematización de “conocimientos” objetuales u objetivos. El preguntarse de la meditación, sin embargo, en su sentido místico-religioso original, posee una intención no objética. Según sabemos por EM y WD,¹⁵ es más bien un ser-cuestionado, un saberse interpelado-por, reclamado-a y reivindicado-para (*gebraucht*) como experiencia de integral perplejidad. En suma, más allá de la representación científica, es decir, allende todo método y tema, se abren los diversos caminos de la “región” o “comarca” (*Gegend*) en la que mora el pensar. Si en la ciencia el tema pertenece al método, en la meditación, por el contrario, el camino pertenece a la región. Es la región, y no el pensamiento mismo, lo que “otorga un en-frente” (*gegenen*) y libera (*freigeben*) aquello que el pensamiento puede conocer y pensar. El pensar habita siempre en la región recorriendo sus múltiples caminos.¹⁶

9.1.2.1. El camino de campo, camino de meditación y serenidad

El verdadero sabio (*Weiser*), el que se adentra “por los caminos del pensar (*Denkwege*)”, no es tanto el *sofós* en el sentido griego, degustador de la sabiduría (*Wissen*), como “el que señala”. Más que enseñar y demostrar lo conocido, se limita a señalar (*weisen*), a dar indicaciones, señales a lo largo del camino y a descubrir ocasionalmente las perspectivas de su recorrido. Deja atrás el “representar corriente” (*geläufige Vorstellen*), encarnado hoy día por lo que Heidegger denomina en el Prólogo a VA el “representar técnico” (*technische Vorstellen*), para seguir las orientaciones de la senda misma del camino.¹⁷ Las señales del camino a las que está

¹³ “La carrera enloquecida que arrastra hoy a las ciencias, ellas mismas no saben hacia dónde, proviene del impulso ... del método, cada día más subordinado a la técnica y a sus posibilidades. Todo el poder del conocimiento reside en el método” (*Das rasende Rennen, das heute die Wissenschaften fortreibt, sie wissen selber nicht wohin, kommt aus dem ... mehr und mehr der Technik preisgegebenen Antrieb der Methode und deren Möglichkeiten*) (US 178).

¹⁴ Cfr. US 198.

¹⁵ Cfr. EM 146 ss. y WD 145 ss.

¹⁶ “... La región ... obsequia con un en-frente y libera lo que el pensamiento tiene por pensar. El pensamiento mora en esta región al caminar los caminos de la región. Aquí el camino pertenece a la región” (... *Die Gegend ... das gegenet, freigibt, was es für das Denken zu denken gibt. Das Denken hält sich in der Gegend auf, indem es die Wege der Gegend begeht. Hier gehört der Weg in die Gegend*) (US 179).

¹⁷ “Mientras que el representar corriente y ... técnico está siempre queriendo avanzar arramblando con todo, los caminos que señalan liberan de cuando en cuando una perspectiva sobre una única cadena montañosa” (*Während das geläufige und ... technische Vorstellen immer noch vorwärts will und alle fortreibt, geben weisende Wege bisweilen eine Aussicht frei auf ein einziges Gebirg*) (VA 7).

alerta el pensar meditativo del sabio prestan especial atención a lo que nuestro autor llama el “estado de cosas inadvertido” (*unscheinbare Sachverhalt*), al cual permanece generalmente ajeno el representar del sentido común y de la racionalidad científico-técnica.¹⁸ Justo ese estado de cosas inadvertido supone, para Heidegger, “lo digno de ser cuestionado” (*das Fragwürdige*), lo que abre ocasión para devolverle la llamada, para darle respuesta a “aquello que exhorta a nuestra esencia” (*das, was sich unserem Wesen zuspricht*). Por eso afirma él que el camino, el viaje o peregrinar (*Wanderschaft*) hacia lo inadvertido, “no es una aventura sino un regreso al hogar” (*nicht Abenteuer sondern Heimkehr*), un retorno a lo que nos es más esencial.¹⁹

El pensar que atiende caminando a las señales para lo inadvertido es un “meditar” (*sinnen*). Heidegger juega aquí con el significado arcaico del verbo alemán, que quiere decir también “caminar”. En la meditación, de hecho, el pensar echa a andar en una dirección (*eine Wegrichtung einschlagen*) dada, tomada de la cosa misma, en cuanto búsqueda de sentido (*Sinn*).²⁰ La meditación (*Besinnung*) como busca de sentido, además, está por encima de la simple “toma de conciencia” (*Bewußtmachen*), porque la meditación está más allá de toda conciencia y abandona todo representar. Pues bien, la meditación que trasciende a la conciencia lo hace en y hacia la “serenidad para lo digno de ser cuestionado” (*Gelassenheit zum Fragwürdigen*).²¹ Lo digno de ser cuestionado es la “interpelación de la amplitud” (*Anspruch der Weite*), precisamente el estado de cosas que queda eludido en el representar de la conciencia. Lo que hay que meditar con serenidad es cómo la vastedad de lo abierto interpela al hombre en lo más íntimo y lo renueva. La serenidad que se ofrece en la meditación permite abrir como por vez primera, según Heidegger, el campo entero del “hacer y dejar de hacer” (*Tun und Lassen*) del hombre. La serenidad hace al hombre capaz de “moverse y mantenerse despierto en distintos planos de la meditación” (*auf verschiedenen Ebenen der Besinnung sich zu bewegen und wachzuhalten*). Por otra parte, puesta ante la cultura y la formación dominantes, la meditación aparece como algo provisional, como algo que ofrece mayor pobreza de resultados y que requiere una mayor paciencia.²² La meditación, sin embargo, no se deja medir por las ventajas de una buena formación cultural. La aparente debilidad e inutilidad de la meditación contiene la promesa de una incalculable riqueza.²³ Sólo la meditación puede preparar la disponibilidad (*die Bereitschaft vorbereiten*) que el hombre necesita para escuchar la exhortación que le llama a ponerse en camino.²⁴

¹⁸ Cfr. “*Wissenschaft und Besinnung*” en VA 37-65.

¹⁹ Cfr. VA 62-63.

²⁰ “Prestarse al sentido es la esencia de la meditación” (*Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung*) (VA 63).

²¹ “Todavía no estamos en la meditación si estamos sólo en la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser cuestionado” (*Wir sind noch nicht bei der Besinnung, wenn wir nur bei Bewußtsein sind. Besinnung ist mehr. Sie ist die Gelassenheit zum Fragwürdigen*) (id).

²² “... La meditación sigue siendo más provisional, más paciente y más pobre que la ... cultura practicada” (... *Die Besinnung (bleibt) vorläufiger, lagmütiger und ärmer als die ... gepflegte Bildung*) (VA 64).

²³ “La pobreza de la meditación ... es la promesa de una riqueza cuyos tesoros lucen en el esplendor de lo inútil que nunca se deja calcular” (*Die Armut der Besinnung ist ... das Versprechen auf einen Reichtum, dessen Schätze im Glanz jenes Nutzlosen leuchten, das sich nie verrechnen läßt*) (VA 64-65).

²⁴ “... Incluso allí donde, por una gracia especial, se alcanzara el grado máximo de la meditación, ésta tendría que contentarse con limitarse a preparar un estado de disponibilidad para la exhortación de la que está necesitada nuestra humanidad de hoy” (... *Selbst dort, wo einmal durch eine besondere Gunst die höchste Stufe der Besinnung erreicht würde, müßte sie sich dabei begnügen, eine Bereitschaft nur vorzubereiten für den Zuspruch, dessen unser heutiges Menschengeschlecht bedarf*) (VA 65).

Heidegger reformula, en *Aus der Erfahrung des Denkens* (ED), la cuestión del diálogo en clave de serenidad. En la meditación, no es el hombre quien alcanza pensamientos, sino que son los pensamientos los que advienen al hombre a través de la serenidad.²⁵ Por eso, el hombre sereno ama el diálogo, porque en él se multiplica el advenimiento de los pensamientos y porque posee de por sí un efecto serenador. El diálogo divierte y sosiega (*erheitern*). Hace así posible la “meditación en común” (*gesellige Besinnung*).²⁶ Ésta no ha de estar sometida, según Heidegger, más que a estas dos limitaciones: la de “no acentuar las opiniones opuestas” (*das gegenstrebiges Meinen nicht hervorkehren*) y la de “no tolerar las aprobaciones complacientes” (*das nachgiebige Zustimmungen nicht dulden*). La obsesión por marcar distancias instalándose intransigentemente en la diferencia y la inclinación a eludir el compromiso con lo esencial en la cosa del pensar por encima de las diferencias bloquean las posibilidades del verdadero diálogo. Éste, en cambio, ha de esforzarse por “permanecer firme al viento de la cosa” (*hart am Wind der Sache bleiben*), ateniéndose a lo que en él hay de duradero y fecundo. Este diálogo en meditación es la forma eminente del pensar meditativo. Sin embargo, en cualquiera de sus modalidades, incluso en la forma superior del diálogo, el pensar meditativo está en principio obligado a “pensar contra sí mismo” (*gegen sich selbst denken*). Como el problema está en el propio pensar, que se encuentra aprisionado en el mundo del cálculo, el pensar está condicionado ya de partida por esa rémora, que le es inherente y que le sirve de impedimento. Por ello, la posibilidad del salto a la meditación, como fuente de la serenidad, no se deja envolver en las categorías de lo predecible o lo previsible, sino que posee un componente eminentemente ocasional.²⁷

Sin embargo, Heidegger sostiene que ni la meditación más perfecta, experimentable solamente “por una gracia especial” (*durch eine besondere Gunst*), puede pasar de servir de preparación para la serenidad. La meditación dispone al hombre para atender a una exhortación original, a la interpelación de la serenidad. La meditación, así, no es ni una receta que resuelva un “estado de desconcierto accidental” (*zufällige Ratlosigkeit*) en nuestro globo, el que caracterizaría al mundo postmoderno, ni un mero antídoto para superar la “aversión al pensar” (*Widerwillen gegen das Denken*) del hombre actual. La meditación prepara para la serenidad porque es el corresponder más auténtico por medio del cual el hombre puede proseguir incansablemente tras “lo inagotable de lo digno de ser cuestionado” (*das Unerschöpfliche des Fragwürdigen*).²⁸

La verdadera serenidad de la meditación, además, es fiel a la “imperceptible ley de la tierra” (*unscheinbare Gesetz der Erde*).²⁹ Su guía es la sobriedad que caracteriza a esa ley desconocida y oculta, a la que todo obedece.³⁰ La tierra natural y viva, con todo

²⁵ “Nosotros no llegamos nunca a los pensamientos. Ellos vienen a nosotros” (*Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns*) (ED, GA:13 78)

²⁶ “... El diálogo ... serena y dispone para la meditación en común” (... (*Das*) *Gespräch* ... *erheitert zur geselligen Besinnung*) (íd.).

²⁷ “(El pensar) debe pensar contra sí mismo, lo cual sólo le es posible raras veces” (*(Das Denken) muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag*) (ED, GA:13 80).

²⁸ Cfr. VA 61.

²⁹ Cfr. “*Überwindung der Metaphysik*” en VA 77-98.

³⁰ “La imperceptible ley de la tierra guarda a ésta en la sobriedad que se contenta con el emerger y desaparecer de todas las cosas en el medido círculo de lo posible, al que todo se conforma y al que, no obstante, nada conoce” (*Das unscheinbare Gesetz der Erde warhrt in der Genügsamkeit des Aufgehens und Vergehens aller Dinge im zugemessenen Kreis des Möglichen, dem jedes folgt und den doch keines kennt*) (VA 96).

lo que contiene, nunca traspasa el límite de lo que le es posible. A ese límite permanece fiel la serenidad, que dócilmente desiste de su propio querer, no así la voluntad impositiva del proyectar técnico, que usa abusivamente de la tierra “cambiándola en lo artificial” (*in die Veränderung des Künstlichen*).³¹ La serenidad, por contra, es vocación para con aquello que tiene un largo crecimiento. No aspira ya a “sólo sacar provecho de la tierra” (*die Erde nur nutzen*), sino que está presta a “acoger la bendición de la tierra” (*der Segen der Erde empfangen*) y a respetar su ley imperceptible. De esta forma, la serenidad llama al hombre para que alce su morada “en la ley de este acogimiento” (*in Gesetz dieser Empfängnis*). Esta ley del respeto acogedor a la tierra exige, por lo demás, “guardar el misterio del ser y velar por la inviolabilidad de lo posible” (*das Geheimnis des Seins hüten und über die Unverletzlichkeit des Möglichen wachen*).³² Es decir, la *golden rule* de la ética de la serenidad consiste en la preservación del misterio y en la defensa contra toda agresión de las posibilidades del mundo.

La serenidad es la correspondencia genuina del hombre a lo que Heidegger llama el “juego de espejos del mundo” (*Spiegel-Spiel der Welt*).³³ Las cosas no brillan en el mundo, nos dice, por las “maquinaciones de los hombres” (*Machenschaft des Menschen*) sino por la “vigilancia atenta de los mortales” (*Wachsamkeit der Sterblichen*), vigilancia y atención que sólo son posibles por la serenidad. Sólo por la vigilia despierta de la serenidad es posible dar el “paso atrás” (*Schritt zurück*) que abandona la representación objetual para convertirse en rememoración del juego especular originario.³⁴ Las cosas del mundo no “acaecen de modo propio” (*sich ereignen*) por el manipular del hombre, sino que lo hacen desde la vuelta del juego vivo de los reflejos del mundo. Por eso, sólo el pensar sereno, que atiende a ese juego, es capaz de encontrar el camino de vuelta a la propiedad de las cosas. La serenidad da la vuelta al “anillo” (*Gering*) del juego del mundo, lastrado por el cálculo actual, permitiendo que tierra, cielo, mortales y divinos regresen a la “docilidad de su simplicidad” (*Ringe seiner Einfalt*). La serenidad, pues, transforma el mundo de dispositivo (*Gestell*) en cuaternidad (*Geviert*). De esa forma, además, en su insignificancia como objeto de cálculo, las cosas pueden recobrar su ser. Las cosas recuperan entonces su modestia, plegándose a su verdadera esencia.³⁵

La imagen del “sendero del campo” (*Feldweg*), tan cercana a la imagen oriental del Camino (*tao, dô*), le sirve a Heidegger de metáfora-guía para ilustrar el carácter procesual de la meditación y para resaltar la vinculación esencial del pensar con la viva serenidad en la que respira naturaleza. El camino del pensar del que habla Heidegger, por tanto, no pretende exactamente constituirse en un camino de salvación (a diferencia de la soteriología oriental) ni en el preludio de una sabiduría o una ciencia nueva (contra el intelectualismo occidental). El camino es un regreso a la sencillez y la cercanía de la

³¹ “... La voluntad ... obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal como ha crecido en torno a ella, hacia algo que ya no es lo posible y que por eso es lo imposible” (... *Der Wille ... zwingt die Erde über den gewachsenen Kreis ihres Möglichen hinaus in solches, was nicht mehr das Mögliche und daher das Unmögliche ist*) (id.).

³² Cfr. id.

³³ Cfr. VA 182 ss.

³⁴ “El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa ... y yendo hacia el pensamiento que rememora” (*Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden ...in das andenkende Denken*) (VA 183).

³⁵ “Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa” (*Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding*) (VA 184).

tierra.³⁶ Entraña una renuncia (*Verzicht*) fundamental a convertirse en doctrina o en producto cultural. Más que un *lógos* acerca de la renuncia, el camino es la renuncia misma.³⁷ Lo decisivo en el camino es, más bien, el “errabundo paso” (*irrevolle Schritt*) del retroceso ante el olvido del ser, que es en realidad avance hacia su verdad original. Es lo mismo que dice Heidegger en US, hablando del camino que conduce a lo libre (*das Freie*): el camino es un regreso a lo original que no se puede planificar en ningún sentido.³⁸ Como escribe en *Der Feldweg* (FW),³⁹ igual que el camino de campo “guía serenamente el pie en la senda sinuosa a través de la amplitud de la sobria campiña” (*den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes geleiten*),⁴⁰ el camino del pensar meditativo, dejándose llevar, encara pausadamente los enigmas del mundo.

El camino de campo es testigo y modelo para el pensamiento del lento y cuidadoso operar de un mundo en el que el hombre está llamado a ser solícito y solidario con su entorno, como antaño ocurriera en el antiguo morar del hombre en la tierra, cuando aún se respetaba la profunda paz del reposar de las cosas en sí mismas dentro de los ciclos de los cambios naturales, antes de verse perturbada por la agresión tecnológica. Los campos, los montes, los ríos, los árboles, la naturaleza entera, hablan imperceptiblemente del crecimiento sereno y constante de lo que tiene verdadera vida. Como sugiere Heidegger, la plenitud vital de la naturaleza está permanentemente expresando que “sólo en tal crecimiento está fundamentado lo que perdura y fructifica” (*in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet*). Crecer (*wachsen*) significa exactamente “abrirse a la amplitud del cielo y, al mismo tiempo, estar arraigado en la oscuridad de la tierra” (*der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln*). Todo lo que del hombre prospera lo hace sólo cuando, como el viejo roble, se encuentra a la vez “dispuesto a la exigencia del cielo supremo y amparado en la protección de la tierra sustentadora” (*bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde*).⁴¹

Hasta el propio sendero del campo, que “recoge todo lo que el camino tiene de sustancia en su entorno” (*was um den Weg sein Wesen hat, sammeln*), adquiere perfiles diferentes con las lentas transformaciones de los cambios estacionales. Las mutaciones, empero, traen el mensaje del “consejo alentador” (*Zuspruch*) de “lo mismo” (*das Selbe*), de lo que siempre permanece en el rodar de toda alteración. Pero el prevalecer de lo mismo, del perdurar que transforma y da fruto, se da justamente, según Heidegger, en “lo sencillo” (*das Einfache*).⁴² Como en la senda campestre, camino de la naturaleza, el pensar crece y da verdaderos frutos para el hombre cuando se mueve en la simplicidad de lo más próximo, justo por eso desatendido. Lo sencillo es, en verdad, lo que más

³⁶ “El camino es todo lo más un camino de campo, una senda que atraviesa el campo” (*Der Weg ist höchstens ein Feldweg, ein Weg über Feld*) (VA 186).

³⁷ “El camino ... ha renunciado ya ... a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura o de una obra del espíritu” (*Der Weg ... (hat) schon verzichtet ... auf den Anspruch einer verbindlichen Lehre und einer gültigen Kulturleistung oder einer Tat des Geistes*) (íd.).

³⁸ “... El camino (hacia lo libre) no se deja jalonar, ni tampoco planificar como una carretera. ... En él los obradores han de regresar, a veces, a los terrenos de obra abandonados o incluso aún más atrás” (... *Der Weg (ins Freie) läßt sich nicht wie eine Straße planmäßig abstecken. ... Bei dem die Baudenden bisweilen zu den verlassen Baustellen oder gar noch hinter sie zurückkehren müssen*) (US 110/101).

³⁹ Cfr. FW en GA:13 87-90.

⁴⁰ FW, GA:13 87.

⁴¹ Cfr. FW, GA:13 88.

⁴² “Lo sencillo conserva el enigma de lo perenne y lo grande” (*Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen*) (FW, GA:13 89).

directamente penetra al hombre, aunque requiere de éste una “larga maduración” (*lange Gedeihen*), ya que “oculta su bendición en lo inaparente de lo siempre mismo” (*im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen*).⁴³ Al hombre se le escapa el favor de la cercanía (*Nähe*) y la sencillez (*Einfachheit*) con que la naturaleza entera se le ofrece en sus serenos cambios.

El camino de campo sólo habla al hombre que se pone en camino. Le habla con su consejo alentador. Para Heidegger, el hombre actual, lejos de ser un “servidor de su origen” (*Hörig ihrer Herkunft*), es más bien un “sirviente de maquinaciones” (*Knecht von Machenschaften*), sordo a la “amplitud de todas las cosas crecidas” (*Weite aller gewachsenen Dinge*), que es lo que otorga mundo y verdadera permanencia, renovando con su lenguaje tácito lo divino.⁴⁴ Rota su pertenencia esencial al “orden del buen consejo del camino de campo” (*Ordnung des Zuspruches des Feldweges*), con su llamada a la serenidad, el hombre des-ordena con sus planes el planeta entero.⁴⁵ El propio hombre queda, así, “sin camino” (*weglos*). Es un hombre disperso, distraído, necesitado de un recogerse y de un despertar en y hacia su origen. De tal modo tuerce lo sencillo en uniforme que queda atrapado en el mundo de lo indistinto, sin poder experimentar la “quieta fuerza” (*stille Kraft*) de lo sencillo. La violencia de la artificialidad, opuesta a la suave potencia (*sanfte Gewalt*) silenciosa del sendero de campo, se convierte entonces en su propia atadura (*Fessel*) y amenaza.⁴⁶ Por eso, el verdadero perdurar del hombre depende de su disposición a aceptar la sencilla palabra, el buen consejo, del camino de campo. Es del cumplimiento de esa disposición de donde resulta, según Heidegger, la serenidad. Sólo ordenándose a sí mismo según el consejo del camino de campo se despierta en el hombre el amor por lo libre (*das Freie lieben*) y la transformación de su “turbia melancolía” (*Trübsal*) en una “última serenidad” o tranquila alegría (*letzte Heiterkeit*).⁴⁷ La serenidad es lo que queda después de abandonar el hastío y la desviación de la vida cotidiana y volver al origen para un nuevo morar en el mundo. Como estado de llegada, por tanto, la serenidad requiere un tránsito, el camino de regreso al origen, que se recorre atendiendo al susurro de lo que verdaderamente perdura. En el tránsito mismo, lo que prospera es la propia serenidad. Es decir, el tránsito, si es verdadero tránsito, es el prosperar de la serenidad en cuanto tal, con su fina atención a lo que permanece en todos los cambios.

En FW, Heidegger cruza saber y serenidad en una zona de confluencia, que no es exactamente ni mera ontología ni pura ética en sentido metafísico, con expresiones inversas como “sabia serenidad” (*wissende Heiterkeit*) y “saber sereno” (*heitere Wissen*), para aludir de algún modo al carácter integral, a la mutua imbricación de pensamiento y actitud ética que va más allá de toda filosofía. Es lo que él denomina “sabiduría

⁴³ Cfr. *id.*

⁴⁴ “En lo tácito de su lenguaje, Dios es recién Dios, como ... señala el maestro Eckhart” (*Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie ... meister Eckehardt sagt, Gott erst Gott*) (*id.*).

⁴⁵ “A sus oídos sólo llega el ruido de los aparatos, que toman por la voz de Dios” (*Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme Gottes halten, ins Ohr*) (*id.*).

⁴⁶ “... Las fuerzas colosales de la energía atómica (son) artificio del cálculo humano y atadura de su propia acción” (... *Die Riesenkräfte der Atomenergie (sind), die sich das menschliche Rechnen erkünstelt und zur Fessel des eigenen Tuns gemacht hat*) (*id.*).

⁴⁷ “El buen consejo del sendero de campo despierta un sentido que ama lo libre y que trasciende también ... la turbia melancolía hacia una última serenidad” (*Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal ... überspringt in eine letzte Heiterkeit*) (*id.*).

avispada” (*das Kuinzige*).⁴⁸ Sabiduría y serenidad se entrelazan en este término, con el que Heidegger se refiere al estado mental de viveza y desparpajo, así como a la actitud afectiva de serenidad libre y alegre que han de marcar el caminar del hombre meditativo. Se puede traducir tanto por “sabiduría perspicaz” como por “serenidad campesina”. Pero, como tonalidad, incluye en todo caso una nota de ironía afectuosa que gusta de disimularse con palabras cubiertas y que está marcada por un cierto toque de melancolía pronta a la sonrisa.⁴⁹ Según Heidegger, el meditador adquiere este saber sereno o esta serenidad sabia del camino de campo. El camino le enseña a ver “en una sola consonancia” (*in einen einzigen Einklang*) la conjunción original de helada y cosecha, de botar primavera y declive otoñal, de juvenil juego y anciana sabiduría. El mensaje del buen consejo del sendero del campo es el eco de la consonancia silenciosa y suave, de la armonía única de todo cuanto existe. Justo en ella, “todo queda serenado” (*alles ist verheitert*), todo deviene sereno. Y, por ella también, la serenidad se convierte en un “portal hacia lo eterno” (*Tor zum Ewigen*).

La alegre serenidad hace más simple lo sencillo y más próximo lo cercano, al dejar que se sostenga en “lo siempre mismo” (*das immer Selbe*), que es la armonía última en la que todo coexiste, la multiconjunción y no parcelación de lo real en su implicarse mutuo. Ya sea el hombre, el mundo o lo divino, “todo habla de la renuncia que conduce a lo mismo” (*alles spricht den Verzicht in das Selbe*).⁵⁰ Así, la serenidad reconoce el componente de renuncia, de pérdida, que es intrínseco a la sintonía con lo que perdura. Lo que enseña al hombre el camino de campo, su consejo alentador, es justo ese renunciar, tanto en el sentido de dejar de resistirse al “camino hacia el origen” (*Rückgang*) como en el de dejar de someterse a las fuerzas del cálculo. Pero, como remarca Heidegger, tal renuncia no quita nada al hombre, sino que le da algo fundamental y extremadamente valioso: la proximidad a la fuerza inagotable de lo sencillo.⁵¹ Ésa es la honda energía de la serenidad, por la que el hombre se habilita para poder “morar en un largo origen” (*in einer langen Herkunft heimisch machen*).

9.1.2.2. La serenidad como no-querer y como donación

El pensar meditativo va más lejos que el pensamiento representacional.⁵² Va más lejos en el sentido de que se esfuerza por purgarse de todo achaque antropocentrista. De hecho, como dice en el texto de *Gelassenheit* (G), la representación (*Vorstellen*), que pone-delante del sujeto representante el objeto representado, es, según Heidegger, una forma de “querer” (*Wollen*), un acto mental ligado a la voluntad humana. No así el pensar meditativo, que sólo puede ir más lejos del sometimiento a la voluntad del hombre siendo fiel a su carácter de “no-querer” (*Nicht-Wollen*). Porque el pensar meditativo es el pensar que se abre a aquella región originaria en la que la voluntad del sujeto ponente no tiene ningún espacio de juego, la meditación persigue al principio la deposición del querer.

⁴⁸ “Este saber sereno y alegre es la ‘‘sabiduría avispada’’” (*Diese heitere Wissen ist das ‘‘Kuinzige’’*) (FW, GA:13 90).

⁴⁹ Cfr. *Le chemin de campagne*, en Heidegger, Martin: *Questions III* (Gallimard, París, 1966), p. 13, nota.

⁵⁰ FW, GA:13 90.

⁵¹ “La renuncia da ... la inagotable fuerza de lo sencillo” (*Der Verzicht gibt ... die unerschöpfliche Kraft des Einfachen*) (id.).

⁵² “... Solamente se podrá divisar correctamente ... la esencia del pensar ... si apartamos la mirada del pensar” (... *Das Wesen des Denkens (kann erst recht) nur so erblickt werden, da□ wir vom Denken wegsehen*) (G 31).

Ahora bien, Heidegger distingue entre dos clases de no-querer: la ausencia absoluta de voluntad y la voluntad de abdicar de la voluntad (la no-voluntad y la voluntad de no-voluntad). El pensar meditativo, según parece, ha de buscar el camino hacia la primera pasando por la segunda. Sólo la “abdicación voluntaria del querer” (*willentlich dem Wollen absagen*) parece poder abrir la puerta hacia “aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad” (*jenes, was schlechthin außerhalb jeder Art von Willen bleibt*).⁵³ La superación del pensamiento calculador representacional únicamente parece admitir, como propedéutica, una forma de querer, el no-querer.⁵⁴ El punto de dificultad, sin embargo, radica precisamente en la capacidad del hombre para abdicar de su voluntad, de su querer (*wollen*) (incluido su no-querer), y habitar (*wohnen*) el mundo comprometiéndose a trascender el querer, a dejar-atrás toda voluntad. No es fácil el tránsito (*Übergang*) de la voluntad a la serenidad.⁵⁵ En efecto, nada hay de más “inacostumbrado” (*ungewohnte*) para el hombre que justamente la posibilidad de “desacostumbrarse” (*sich entwöhnen*) de su voluntad. Este “desacostumbramiento” (*Entwöhnen*), primera forma del no-querer, es la antesala de la verdadera serenidad, del completo y perfecto no-querer. Así, no hay *Gelassenheit* sin *Entwöhnen*. Pero, como matiza Heidegger, el desacostumbramiento no garantiza necesariamente la serenidad, porque la genuina serenidad no es algo que esté a disposición incondicionada del hombre, ni siquiera por el rodeo de la voluntad de no-querer, por mucho que en la *Gelassenheit* prime el *lassen* del dejar. En el fondo, parece decirnos Heidegger, todo lo que nos cabe a los hombres, “en la medida en que logremos al menos el desacostumbramiento” (*insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können*), es “permanecer despiertos para la serenidad” (*Wachbleiben für die Gelassenheit*).⁵⁶

La serenidad no es, pues, iniciativa del hombre, sino algo que le es donado, otorgado (*zugelassen*) a éste “desde otra parte” (*anderswoher*).⁵⁷ Tan es así que la esencia de la serenidad, del no-querer último, de la absoluta ausencia de voluntad, no está inserta (*eingelassen*) dentro del pensar esencial, sino que ocurre justo al revés: la esencia del verdadero pensar se inscribe en la serenidad, pertenece a ella.⁵⁸ La principal tarea del pensar consiste, por eso, en renunciar a la voluntad del sujeto y desembarazarse del pensamiento representativo. Incluso debe trascender la tendencia humana a “hacer algo”, a tomar medidas, planificar acciones, ejecutar decisiones, aprendiendo sencillamente a “esperar”.⁵⁹ El no-actuar (*nicht zu tun*) del sereno esperar es “el obrar más alto”.⁶⁰ La espera (*Warten*), por cierto, no es lo mismo que la

⁵³ G 32.

⁵⁴ “... (Necesitamos) un no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que, a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos en la ... esencia del pensar que no es un querer” (... *Wir brauchen ein Nicht-Wollen im Sinne der Absage an das Wollen, damit wir uns durch dieses hindurch auf das ... Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, eingelassen können*) (G 33).

⁵⁵ “La transición del querer a la serenidad ... parece ser lo difícil” (*Der Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint ... das Schwierige zu sein*) (G 35).

⁵⁶ Cfr. G 34.

⁵⁷ “... Nosotros no despertamos desde nosotros mismos en nosotros la serenidad” (... *Wir (erwecken) die Gelassenheit nicht von uns aus bei uns*) (id.).

⁵⁸ “... La esencia del pensar ... está inserta en la serenidad” (... *Das Wesen des Denkens (ist) ... in die Gelassenheit eingelassen*) (G 36).

⁵⁹ “No debemos hacer nada sino esperar” (*Wir sollen nichts tun sondern warten*) (G 37).

⁶⁰ “... (El) dejar (de la serenidad es) ... un tipo de pasividad. ... No se trata en modo alguno de un inerte dejar ir las cosas a la deriva. Tal vez se oculte en la serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de la humanidad” (... *(Das) Lassen (der Gelassenheit ist) ... eine Art von Passivität. ... Es (handelt) sich keineswegs um ein kraftloses Gleiten- und Treibenlassen der Dinge*).

expectativa (*Erwarten*), porque ya no está aferrada a los intereses y finalidades del que espera, sino que se abandona enteramente a lo esperado, que se le da. El esperar como desistir (*ablassen*) de actuar es un “no estar atado” (*sich nicht hangen*) a objetos, un dejar de comprometerse (*sich einlassen*) con la representación para recibir la donación de lo originario.⁶¹ La verdadera espera sólo se compromete a abandonar el pensamiento representacional y a deponer las propias expectativas, concentrándose en “dejar abierto” (*offen lassen*) lo esperado, la donación. La espera es compromiso con “lo abierto mismo” (*das Offene selbst*). Es, así pues, la forma auténtica del querer, que renuncia a sí mismo para salir del propio círculo de visión, de su limitado horizonte, y para desear lo que proviene y le es otorgado a partir de aquello que desborda toda voluntad. En la medida en que la espera acaece como un desistir del propio pensamiento y de la propia voluntad, supone la consumación del no-querer. En la medida en que permanece enteramente confiada (*überlassen*) a lo abierto, es ya trascendencia hacia lo abierto mismo.

9.1.2.3. *Serenidad para con las cosas y apertura al misterio*

En su meditación sobre los objetos técnicos (*technische Gegenstände*) (instalaciones, aparatos y máquinas), Heidegger aplica la serenidad a la relación del hombre con las cosas. Como suele señalarse, Heidegger sostiene que el hombre se halla primariamente arrojado en el mundo y perdido en las cosas. Los objetos técnicos, en particular, se han vuelto tan imprescindibles para el hombre que han llegado incluso a “atarlo” (*fest schmieden*) en su dependencia hacia ellos. El hombre ha caído en una “relación de servidumbre” (*Knechtschaft*) con los objetos del mundo técnico y con las cosas en general. Para volver a habitar verdaderamente en el mundo, por tanto, el hombre debe aprender a establecer una nueva relación con las cosas técnicas (y también, claro está, con los recursos naturales de los que se nutren).

Pues bien, la actitud necesaria para esa nueva relación es lo que Heidegger llama “serenidad para con las cosas” (*Gelassenheit zu den Dingen*).⁶² Hay que aprender a servirse de los objetos de forma apropiada según su uso, pero eso exige también, como precisa Heidegger, “mantenerse libre” (*sich freihalten*) de las cosas, “desembarazarse” (*loslassen*) virtualmente de ellas y “dejarlas descansar” (*beruhen lassen*) en sí mismas. La serenidad o desasimiento supone aquí el ejercicio simultáneo de “un sí y un no”: la aceptación del uso inevitable de medios técnicos y la negativa a dejarse absorber de manera exclusiva por ellos. Heidegger cree, al parecer, que la aceptación de su inevitabilidad y el rehusarse a su atadura pueden generar una relación nueva, más “simple y apacible” (*einfach und ruhig*), del hombre con el mundo técnico. En esa nueva relación, los productos técnicos siguen todavía formando parte de nuestro mundo, pero no ya como algo absoluto que dependa de sí mismo y de lo que pueda depender también el hombre. Lo que es más importante, mediante la serenidad, las cosas dejan de verse en general desde un punto de vista puramente técnico.

Vielleicht verbirgt sich in der Gelassenheit ein höheres Tun als allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentümer (G 35).

⁶¹ “... El estar a la expectativa es ya estar atado a una representación y a lo representado. La espera, en cambio, desiste de esto; ... no se deja siquiera comprometer en el re-presentar. La espera no tiene propiamente objeto” (... *Das Erwarten hängt sich bereits in ein Vorstellen und dessen Vorgestelltes. Das Warten jedoch läßt davon ab; ... (es) läßt sich auf das Vorstellen gar nicht ein. Das Warten hat eigentlich keinen Gegenstand*) (G 44).

⁶² Cfr. G 25.

Asimismo, la meditación sobre la metamorfosis de la relación del hombre con las cosas sirve aquí de punto de partida a la meditación sobre la metamorfosis de la relación del hombre con el mundo, dentro del cual el mismo hombre y las cosas se encuentran. El mundo técnico, como todo mundo, tiene un sentido, pero ese sentido no ha sido “inventado ni hecho primeramente por el hombre” (*nicht der Mensch erfunden und gemacht hat*).⁶³ Aunque el sentido del mundo técnico permanece oculto para el hombre inmerso en él, reclama asimismo desde esa ocultación la respuesta del hombre, porque lo técnico está presente en los más diversos espacios de la existencia humana. Por eso, la actitud de serenidad para con las cosas ha de ser completada, según Heidegger, con una actitud de “apertura al misterio” (*Offenheit für das Geheimnis*), entendiendo por éste último “el sentido oculto del mundo técnico” (*der verborgene Sinn der technischen Welt*).⁶⁴ La nueva manera de residir en la tierra, en suma, exige que el hombre se serene ante las cosas y, al mismo tiempo, que se abra a lo enigmático del mundo, al sentido que se le muestra por todas partes ocultándose en su reserva.

La apertura al misterio, evidentemente, no puede entenderse según las categorías del representar horizontico-trascendental. No es lo que se abre en el círculo de visión, en el horizonte de lo circundado por la vista, que divisa los objetos, sobrepasando su aspecto, y los representa trascendentalmente en el concepto. Esa trascendencia queda restringida a una experiencia del horizonte que se inicia y se basa exclusivamente en los objetos, por un lado, y el representar humano, por otro. Pero, como bien recalca nuestro pensador, es una trascendencia en la que “no se hace en absoluto la experiencia de aquello que deja al horizonte ser lo que es” (*dasjenige, was den Horizont das sein läßt, was er ist, noch keineswegs erfahren wird*).⁶⁵

9.1.3. Serenidad para la contrada

En realidad, ocurre justo al contrario de como experimentamos y pensamos nosotros. El horizonte de la representación trascendental es lo abierto de una apertura (*Offenheit*) que no viene determinada por el círculo de visión de nuestra mirada sino que, al revés, la determina o posibilita.⁶⁶ Como la noción de horizonte permanece, pues, demasiado apegada a los esquemas del pensamiento representacional (sobre el que se apoya, no lo olvidemos, el pensar calculador de la era técnica), Heidegger introduce el término “contrada” (*Gegnet*) para subrayar la dimensión de indisponibilidad y superabundancia que caracteriza al fondo abierto dentro del cual habita el hombre, que es el ámbito que corresponde al misterio.

Todo representar lo es de un objeto puesto “en frente” (*gegend*) dentro de un horizonte. El horizonte es “el lado vuelto hacia nosotros de un algo abierto que nos rodea” (*die uns zugekehrt Seite eines uns umgebenden Offenen*).⁶⁷ Pero la contrada es la apertura misma que nos circunda, respecto a la cual el horizonte es sólo uno de los lados

⁶³ Cfr. id.

⁶⁴ Cfr. G 26.

⁶⁵ G 39.

⁶⁶ “... No somos nosotros quienes disponemos dentro de (lo) abierto el aspecto de los objetos que ofrece la vista del círculo de visión ... sino que (el aspecto) viene a nuestro encuentro desde ahí” (... *Wir (legen) ... das Aussehen der Gegenstände, das die Aussicht des Gesichtskreises bietet, nicht in (das) Offene hinein ... sondern (die Aussehen) kommt uns daraus entgegen*) (id.).

⁶⁷ Id.

(el “vuelto hacia nosotros”) de un fondo que, admitiendo un derroche de vistas, se reserva a toda mirada. La contrada es “lo otro” (*das Andere*) del horizonte. La apertura es horizonte, pero, en mucha mayor medida, también contrada, esto es, “lo abierto en sí que nos rodea” (*das uns umgebende Offene in sich*).⁶⁸ La contrada es, pues, “la libre amplitud” (*die freie Weite*) en cuanto tal, independiente de la mirada humana.⁶⁹ Así como contiene el horizonte posible del mundo, contiene también la “comarca” (*Gegend*), es decir, “aquello que primeramente concede todo alojamiento” (*das, was alle Unterkunft erst gewährt*), lo que se otorga al hombre como región para que habite en ella.⁷⁰ La comarca es el verdadero en-frente, pero no como lo que “pone” el sujeto del re-presentar sino como aquello que se retira dejando la amplitud y apertura donde está “puesto” el sujeto. La comarca es también, por así decirlo, la cara encantadora y mágica de la contrada. Es en ella donde resalta el encanto (*Zauber*) de lo familiar y acogedor, así como el reposo (*Ruhe*) al que regresa, reuniéndose y demorándose, todo cuanto a ella pertenece.⁷¹ La contrada, por su parte, es el espacio original, donde caben todo horizonte y comarca.

9.1.3.1. Contrada y morada

En cualquier caso, tanto la indisponibilidad y eludibilidad de “lo que viene en contra” (*das Gegenende*) como, también, el encanto y la gracia cercanos de la comarca pertenecen a la contrada, que es, por eso mismo, a un tiempo la “amplitud” (*Weite*) y la “morada” (*Weile*) originales.⁷² En un solo movimiento, se abre y reúne todas las cosas, sosteniendo así lo abierto para que en su interior las cosas regresen a su origen y puedan reposar en sí mismas. La contrada es morada como la amplitud del mutuo pertenecerse (*Sich-gehören*) de la totalidad de las cosas. Todas las cosas regresan a ella para descansar en ella.⁷³ Por eso, vistas desde la contrada, las cosas pierden su carácter de objetos. Su mutuo descansar en sí mismas es la antítesis de su ser-puestas por o ante el conocimiento humano.

La misma contrada, además, elude definirse por referencia al hombre, porque es justo aquello que, escapando a toda mirada humana, no puede determinarse a partir de su relación para con el hombre, ni representarse, describirse ni denominarse en forma alguna. Toda representación, descripción y denominación sólo tienen que ver con el ámbito de los objetos. La contrada, en cambio, que se reserva como un enigma para el hombre, como lo que está más allá de todo horizonte humano, no es ningún objeto que pueda aparecer para el entendimiento. Por eso, la contrada la experimenta el hombre necesariamente como misterio. Más aún, la única “relación” que le cabe propiamente al hombre es “la relación para la contrada” (*das Verhältnis zur Gegnet*), que, como no puede ser ninguna relación objetual, sólo puede consistir en espera de lo abierto, la espera que “se deja introducir en” (*sich einlassen auf*) la contrada misma en cuanto tal contrada. De esta manera, la serenidad la entiende aquí Heidegger de nuevo como

⁶⁸ G 41.

⁶⁹ “... Lo abierto mismo es la contrada” (*Das Offene selbst ... ist die Gegnet*) (G 44).

⁷⁰ Cfr. G 40.

⁷¹ Cfr. Richardson, W. J., op. cit., pp. 502-510 (y 269, 456 y 526).

⁷² “La contrada es la amplitud que hace demorar” (*Die Gegnet ist die verweilende Weite*) (G 42).

⁷³ “(En la contrada,) las cosas ... descansan en el retorno a la morada de la amplitud de su pertenecerse” (*In der Gegnet,) die Dinge ... ruhen in der Rückkehr zur Weile der Weite ihres Sich-gehörens*) (G 42-43)

esperar. Serenidad o espera es la relación con la contrada, caracterizada por un dejarse introducir en su interior. La espera en la contrada es, realmente, “apertura al misterio”.⁷⁴

En cuanto que espera abierta hacia el misterio de la contrada, la serenidad tiene dos momentos fundamentales, que se corresponden con las dos formas antes mencionadas de no-querer: la liberación de la relación horizontico-transcendental y el abandono en la contrada; o sea, el “estar liberado” (*losgelassen sein*) de la atadura a la representación objetual y el “permanecer dejado” (*gelassen bleiben*) a la contrada por obra de la contrada misma; o, igualmente, la voluntad de no-querer lo objético y la no-voluntad que se confía enteramente a la contrada. Ésta última es, según Heidegger, la serenidad propiamente dicha. Es sólo en la “serenidad para la contrada” (*Gelassenheit zur Gegnet*), así pues, donde puede acontecer la auténtica trascendencia como transformación del pensar.⁷⁵

9.1.3.2. *Transcontrar y encosar*

El pensar meditativo, que es sobre todo meditación de la contrada y sereno abandono a ella, pertenece a la contrada misma, porque, como apunta Heidegger, “la contrada transcontra en sí la serenidad” (*die Gegnet vergegnet die Gelassenheit in sich*). En ésta es donde se apoya el pensar meditador, la verdadera forma de la serenidad para con la contrada.⁷⁶ Su “transcontrar” (o “pro-contrar”) (*Vergegnis*), esa inversión transformadora desde el pensamiento activo-calculador al pensamiento meditativo-pasivo, es la acción de la contrada por la que ésta “hace-la-contrar” (*gegenen*) “(llevando)-más-allá-de-sí” (*ver-*). Heidegger parece decir con ello que la misma contrada pasa su carácter de “pura contra” a la serenidad del pensar, que sólo así puede ingresar en ella. Este puro “hacer la contra” de la contrada, que se transmuta en serenidad, traspasa su esencia al pensar “contrado” por ella sin perder nada de su reserva.

En este sentido, la apertura al misterio ha de entenderse, según Heidegger, como la “espera del transcontrar de la contrada” (*Warten auf die Vergegnis der Gegnet*). La espera introduce en la contrada a la esencia del hombre y a su genuino pensar, que es la meditación.⁷⁷ Por otro lado, si la relación auténtica entre contrada y hombre es la transcontración de la serenidad, la relación originaria entre contrada y cosa, por su parte, es denominada por Heidegger el “encosar” o “encosación” (*Bedingnis*), es decir, el “dar condición de cosa” (*bedingen*) de la contrada a las cosas. La contrada “deja morar” (*weilen lassen*) la cosa como cosa, en la simplicidad de su ser cosa. La relación auténtica entre hombre y cosa, así pues, debe consistir en la “preservación del encosar” (*Wahrung der Bedingnis*).⁷⁸

Así, la “serenidad ante las cosas” y la “apertura al misterio”, las actitudes básicas de la ética originaria que reclama el segundo Heidegger, siguen estando vinculadas en

⁷⁴ Cfr. G 49-50.

⁷⁵ “... En la serenidad, el pensar cambia y pasa desde (el) representar al estar a la espera de la contrada” (... *Das Denken*) wandelt sich in der Gelassenheit aus (dem) Vorstellen in das Warten auf die Gegnet) (G 52).

⁷⁶ “El pensar es la serenidad para la contrada, porque su esencia reposa en el transcontrar de la serenidad” (*Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht*) (id.).

⁷⁷ Cfr. G 53.

⁷⁸ Cfr. G 54-55.

alguna medida, como tales actitudes, directamente al hombre. Retraducidas desde el polo mismo de la contrada, no obstante, ya no sólo son actitudes co-respondientes (*entsprechende*) del hombre, sino dimensiones del esenciarse mismo de la contrada, que acontece a la vez como “transcontrar” (de la serenidad en el pensar) y “encosar” (de las cosas en su morada). De igual modo, la espera de la serenidad supone ahora la “espera tanto del encosar como del transcontrar” (*Warten auf Bedingnis und Vergegenis*) de la contrada.⁷⁹

La serenidad para con la contrada es, pues, lo que caracteriza al pensar meditativo en su contraste con la expectante inquietud del pensar calculador.⁸⁰ La completa serenidad que se alienta en la meditación, nos dice Heidegger, es el “soltarse” (*sich loslassen*) y “prescindir” (*absehen*) del representar y el querer calculadores que se “demora” (*verweilen*) en la amplitud del estar-a-la-contrada (*gegenen*) de la contrada, la cual da morada y permanencia (*weilen*) a todo “dejándolo reposar” (*beruhenlassen*) en el retorno a sí.⁸¹ La serenidad despoja del tráfigo de lo accidental, de lo cósmico, de lo meramente óntico, para sumergirse, meditando, en el reposo de lo permanente, en la permanencia de lo que apacigua y da poso. De esta manera, Heidegger puede reformular ahora la ética existencial de la resolución de la analítica del ser-ahí en clave ya de serenidad para la contrada: la resolución originaria es la determinación del hombre meditativo de abrirse a lo abierto de la contrada.⁸² También puede ahora repensar desde la serenidad la esencia de la verdad que busca el pensar, la verdad como desocultación, haciendo resaltar a la contrada como “lo ocultamente esenciante de la verdad” (*das verborgen Wesende der Wahrheit*).⁸³ Puede asimismo, gracias a la serenidad, ligar la resolución, la verdad y el pensar meditativo en una unidad orgánica.⁸⁴

9.1.3.3. *Insistencia en la contrada*

La serenidad, porque es superación de la voluntad, no se expresa en ningún tipo de lo que llamamos “comportamiento” (*Verhalten*) ni es materialización de ninguna clase de “actitud” (*Haltung*). No cabe hablar, por tanto, propiamente de “virtudes” de la serenidad. Pero sí podemos detectar en su seno un neto componente de “continencia” o “retención” (*Verhaltenheit*) del comportamiento, por la que el hombre corresponde al reservarse de la contrada. También se puede atisbar en ella una clara nota de “perseverancia” o “constancia” (*Ausdauer*) en esa correspondencia, que no se basa ya en la autoafirmación de la voluntad del hombre. La verdadera constancia es la que se deja llevar por la pura “recepción” (*Empfängnis*) del transcontrar de la contrada, la

⁷⁹ Cfr. G 56.

⁸⁰ “Presentimos la serenidad para con la contrada como la buscada esencia del pensar” (*Die Gelassenheit zur Gegnet ahnen wir als das gesuchte Wesen des Denkens*) (G 59).

⁸¹ Cfr. íd.

⁸² “Debería pensarse la ‘resolución’ ... pensada en ‘Ser y Tiempo’ como el abrirse que el ser-ahí toma ‘propiamente’ sobre sí ‘a favor de’ lo abierto (pensado como contrada)” (*Man mußte ... das ... ‘Entschlossenheit’ so denken, wie es in ‘Sein und Zeit’ gedacht ist, als das ‘eigens’ übernommene Sichöffnen des Daseins ‘für’ das Offene (als Gegnet gedacht)*) (G 61).

⁸³ “La contrada (es) la esencia oculta de la verdad” (*Die Gegnet (ist) das verborgene Wesen der Wahrheit*) (G 64).

⁸⁴ “... La esencia del pensar, o sea, la serenidad para la contrada, sería el estar resuelto a la verdad esenciante” (... *Das Wesen des Denkens, nämlich die Gelassenheit zur Gegnet, (wäre) die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit*) (G 61).

perseverancia del meditador en su “ser dejado” (*gelassen sein*) a ella.⁸⁵ Para esta continencia y perseverancia que caracterizan a la serenidad, Heidegger propone el término “insistencia” o “instancias” (*Inständigkeit*). No se trata ya de la insistencia negativa por la que el hombre regularmente se olvida del ser en su caída en las cosas, sino de una insistencia positiva en la exposición a la contrada. La insistencia designa, en concreto, “el perseverar, contenido en su comportamiento, por el que la serenidad reposa en su esencia” (*das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht*) o, en otras palabras, “la perseverancia de la en sí reposada pertenencia a la contrada” (*das Ausdauer des in sich beruhenden Gehörens zur Gegnet*).⁸⁶

De ahí que Heidegger defina la verdadera esencia del pensar (*Denken*) como “la insistencia en la serenidad para la contrada” (*die Inständigkeit in der Gelassenheit zur Gegnet*),⁸⁷ esto es, como instancia en la espera, y que entienda el pensar meditativo mismo como un conmemorar o rememorar (*Andenken*). El pensar conmemorativo, de hecho, en cuanto que posibilidad esencial del hombre, es el que se abandona a la contrada misma en “aquello que es impensable por ser previo al pensar” (*das Unvordenkliche*). Además, es en la serenidad donde se tocan pensar y agradecer (*Danken*), ya que ambos son modos del “puro reposo-en-sí de aquel querer que, renunciando al querer, se ha comprometido con lo que no es una voluntad” (*das reine In-sich-beruhen jenes Wollens, das, absagend dem Wollen, auf das sich eingelassen hat, was nicht ein Wille ist*),⁸⁸ o sea, con la contrada. La serenidad proporciona un vínculo armónico para la meditación, la conmemoración y la acción de gracias.

El pensar meditativo, como hemos visto, está llamado, de acuerdo con Heidegger, a preparar la salida de la era atómica, la alternativa al imperio del mundo técnico. Esa preparación consiste para Heidegger en un auténtico despertar (*Erwachen*). Sólo la meditación es capaz de despertar en el hombre la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio de las que puede algún día nacer un camino hacia “un nuevo fundamento y suelo” (*ein neues Grund und Boden*) para su existencia.⁸⁹ Suscitar en la era del desencantamiento del mundo el despertar del hombre para un nuevo habitar en él será posible, asimismo, sólo si el propio hombre recupera su capacidad de asombro (*Stauen*), su apertura a dejarse tocar serenamente por el misterio de la contrada.⁹⁰ Así, la salida desde el mundo técnico y el despertar para una manera renovada de habitar en el mundo pasan por que el hombre asuma una nueva forma de pensar, el pensar meditativo. Como éste es el pensar que se deja determinar únicamente a partir de la

⁸⁵ “... La auténtica serenidad reside en que el hombre pertenece en su esencia a la contrada, es decir, es dejado a ella” (... *Die eigentliche Gelassenheit (besteht) darin, daß der Mensch in seinem Wesen der Gegnet gehört, d. h. ihr gelassen ist*) (G 63/71).

⁸⁶ G 61-62.

⁸⁷ G 62.

⁸⁸ G 66.

⁸⁹ “Si se despierta en nosotros la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces sería posible esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo fundamento y suelo. En este suelo, la creación de obras duraderas podría echar nuevas raíces” (*Wenn die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis in uns erwachen, dann dürften wir auf einen Weg gelangen, der zu einem neuen Grund und Boden führt. In diesem Boden könnte das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen*) (G 28).

⁹⁰ “... El asombro (podría) abrir lo cerrado ... por el modo del estar a la espera ... si ésta es espera serena” (... *Das Stauen (könnte) das Verschlussene öffnen ... nach der Art des Wartens ... wenn dies ein gelassenes ist*) (G 73).

contrada, un pensar que queda completamente a la espera de ella, es, como dice Heidegger, un pensar “insistente en la serenidad” (*inständig in der Gelassenheit*).⁹¹

9.1.3.4. Serenidad y omnipresencia de lo real

Heidegger piensa, según sabemos, que en el lenguaje se oculta y se conserva el espectro de toda relación posible con lo divino, con el mundo y con el propio hombre. Se oculta porque la lengua, como todo lo que existe, se asienta sobre el juego mismo de esas relaciones posibles, que le sirve de fondo. Se conserva porque, al tiempo, la lengua manifiesta y salvaguarda el despliegue del juego del mundo, de ese fondo de relaciones. Pues bien, el fondo, el despliegue del juego de relaciones, lo entiende también Heidegger como la “omnipresencia” que lo sostiene todo. Es una omnipresencia originaria o, mejor, originadora. Según explica en *Hebel, der Hausfreund* (HF),⁹² es la omnipresencia de “lo omnipresente”, de lo que impera atravesándolo todo, de lo-prevaliente-a-través-de-todo (*das Durchwaltende*). En ella se sustentan todas las cosas, de ella extraen su vigor y fecundidad.⁹³

Nuestra visión habitual del mundo, sin embargo, es ciega a esa presencia total originaria. Ha de “reacuñarse” (*umprägen*) o refundirse por ello en una nueva visión, el pensar meditativo, y un nuevo lenguaje, el decir poético, si quiere quedar expuesta a la inadvertida “sobreabundancia de lo misterioso” (*Überflu□ des Geheimnisvollen*). Esa sobreabundancia es para Heidegger “lo precioso” (*das Kostbare*), en el sentido de lo que no tiene precio.⁹⁴ La nueva visión y la nueva palabra, afines a la omnipresencia sobreabundante en la que todo se sostiene, la exaltan en su simplicidad (*das Einfache*). La exaltación (*Steigerung*) de esa simplicidad, además, lo pacifica todo al contemplarlo bajo su “tierna irradiación” (*milde Glanz*).⁹⁵ En la conciencia del misterio de la omnipresencia desbordante y una en la que todas las cosas reposan, del *hen kai pan* que dirían los románticos, conciencia de la que son fruto la palabra poética y también la visión contemplativa, lo que se refleja, así pues, es “un brillo dulce y retenido, bajo el cual el mundo aparece como si se apercibiera por vez primera” (*ein mild-verhaltenes Scheinen, worin die Welt so erscheint, als werde sie zum erstenmal erblickt*).⁹⁶ Dicha conciencia y su palabra se caracterizan, asimismo, por su “inclinación hacia lo esencial” (*Zuneigung zum Wesenhaften*), la cual les impulsa a reflexionar acerca de “aquello que se revela en los movimientos y reposos de la naturaleza que imperan atravesando el mundo en que habitamos” (*das, was sich in den Vorgängen und Zuständen der Natur bekundet, die unsere bewohnte Welt durchwalten*).⁹⁷

Es importante para Heidegger deconstruir aquí el concepto de naturaleza, en el que prima hoy en día una interpretación “mensurable” (*berechenbar*), calculadora,

⁹¹ Cfr. G 69.

⁹² Cfr. HF en GA:13, pp. 133-150.

⁹³ “Lo que salvaguarda el espíritu de la lengua es aquella alta y soberana omnipresencia de la que todas las cosas sacan su origen de tal forma que cobran vigor y fecundidad” (*Was der Sprachgeist in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus jeglich Ding dergestalt seine Herkunft hat, da□ es gilt und fruchtet*) (HF, GA:13 134).

⁹⁴ Cfr. HF, GA:13 138.

⁹⁵ “... Exaltar hasta lo simple ... quiere decir: metamorfosearlo todo bajo la tierna irradiación de una palabra cuya resonancia pacífica” (... *Ins Einfache steigern ... hei□t: Alles in den milden Glanz des ruhigen klingenden Wortes verwandeln*) (id.).

⁹⁶ HF, GA:13 143.

⁹⁷ HF, GA:13 144.

tecnológica, y retrotraerlo a la noción original de *Phýsis*, en la que desaparece de lo “natural” su carácter de objeto para la ciencia en beneficio de su dimensión misteriosa, poética y profundamente viva. Esta cara asombrosa de la naturaleza, la sorpresa de la miríada de sus maravillas, la secreta magia que en ella se encierra, es lo que Heidegger denomina “lo natural de la naturaleza” (*das Natürliche der Natur*), por contraposición a la pretensión de mensurabilidad y manipulabilidad de la racionalidad tecnológica.⁹⁸ Todo un enigma recorre, según nuestro autor, la distancia que existe entre lo que él llama “la naturaleza técnicamente dominable de la ciencia” (*die technisch beherrschbare Natur der Wissenschaft*) y “la naturaleza natural de la estancia humana” (*die natürliche Natur des Wohnens des Menschen*). Sin embargo, Heidegger estima que no hay voz suficiente hoy para el enigma de la naturaleza ni para la esencia misteriosa de la morada humana. El tumulto de los aparatos, el ruido de fondo de las máquinas del hombre, ahoga el canto y el encanto que corresponden a la serenidad de la naturaleza. El hombre vive errante en la casa del mundo, ajeno a la posibilidad de un habitar más original en la misma, porque “falta el amigo de casa” (*der Hausfreund fehlt*), el que acompaña y alienta a abrir de nuevo el misterio de la sencillez de la naturaleza.⁹⁹ Este amigo hoy ausente no es otro que el pensar y el decir esenciales.

9.1.4. Serenidad y recogimiento en el acontecimiento propiciante

El auténtico lugar del habla y, con él, el lugar del pensar meditativo y de la serenidad es, así lo expresa Heidegger en US, el “recogimiento en el acontecimiento propiciante” (*Versammlung in das Ereignis*).¹⁰⁰ El acontecimiento propiciante lo recoge serenamente todo, cosas, mundo y hombre, engendrándolos, reuniéndolos y sosteniéndolos. Ese recogimiento “propicia” la emergencia de las cosas en un mundo para el hombre, “se apropia” de las cosas, el mundo y el hombre para el advenimiento del acontecimiento y los lleva a lo que en su esencia tienen de más “propio”. En el recogimiento, además, la misma meditación y la serenidad a ella asociada pueden acontecer propiciadoramente.

En la meditación, como en la poesía, en cuanto que experiencias de acontecimiento propiciante y de serenidad, las cosas son contempladas, invocadas, acariciadas en su capacidad de re-unir en sí mismas la cuaternidad (*Geviert*) de cielo, tierra, mortales y divinos, que va siendo des-unida, desgarrada, cada vez más rota por la presión del calcular técnico, y de dejarla morar en su unidad primordial y en el “mutuo pertenecerse” (*Zueinander*) de los cuatro.¹⁰¹ A eso llama Heidegger el “cosear de las cosas” (*Dingen der Dinge*).¹⁰² La cuaternidad que se recoge (*versammeln*) en las cosas,

⁹⁸ “Lo natural de la naturaleza es ese salir y ese ponerse del sol, de la luna, de las estrellas, que se dirigen directamente a los hombres que la habitan, revelándoles aquello en lo cual el mundo está lleno de su secreto” (*das Natürliche der Natur ist jenes Auf- und Untergehen der Sonne, des Mondes, der Sterne, das die wohnenden Menschen unmittelbar anspricht, indem es ihnen das Geheimnisvolle der Welt zuspricht*) (HF, GA:13 145).

⁹⁹ “... Falta aquel amigo de casa que podría volver a investir el carácter mensurable y técnico de la naturaleza en el secreto abierto de una naturalidad de la naturaleza nuevamente experimentada” (*Jener Hausfreund fehlt, der es vermöchte, die Berechenbarkeit und Technik der Natur in das offene Geheimnis einer neu erfahrenen Natürlichkeit der Natur zurückzubringen*) (HF GA:13 146).

¹⁰⁰ Cfr. US 12.

¹⁰¹ “Los cuatro son un pertenecerse mutuo originariamente único” (*Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander*) (US 22).

¹⁰² “Este dejar-morar reuniendo es el cosear de la cosa” (*Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge*) (id.).

que “mora en su cosear” (*im Dingen verweilen*), es precisamente el mundo. La meditación, así, enfile el cosear mismo, el ser-cosa y esenciarse-como-cosa de las cosas, y lo piensa como gestación (*Austragung*) y despliegue (*Ent-faltung*) de mundo.¹⁰³ También se fija en el “condicionar y proveer” (*be-dingen*) de las cosas al hombre.¹⁰⁴ En efecto, en cuanto que caído, el hombre se deja atrapar por las cosas, adhiriéndose a ellas y envolviéndolas a la vez en el círculo de sus intereses y planes. En ese sentido, las cosas condicionan al hombre atándolo. Pero, por la serenidad, el hombre también puede aprender a meditar sobre ese condicionamiento hasta captar que puede tornarse asimismo en protección, porque las cosas también proveen al hombre para su sustento en el mundo.

Más aún, en las cosas es donde se engendra mundo para el hombre.¹⁰⁵ Por eso, la irrupción de un mundo nuevo pasa por una novedad en la relación del hombre con las cosas en la que éste pueda ya “desatarse” (*sich loslösen*) de ellas y acogerlas entonces para un habitar sereno. En esa nueva relación, que es en el fondo una revelación, las cosas relumbran (*leuchten*) en la “simplicidad” (*Einfalt*) de su cosear. Las cosas aparecen entonces simples, sencillas, pero “colmadas por el favor del mundo” (*aus der Gunst der Welt erfüllt*) que las acoge. Nada necesitan para que en ellas destelle el mundo.¹⁰⁶ El cosear de las cosas puede ahora “reposar” (*beruhen*) en el “mundear” (*welten*) del mundo.

9.1.4.1. Apaciguamiento y retenimiento

Pues bien, en la trabazón de cosear y mundear predomina la “quietud” (*Ruhe*), la tranquilidad, la sosegada calma de la cuaternidad. El acontecimiento propiciante resguarda las cosas en la quietud del mundo y éste demora en ellas. Cosas y mundo quedan así “apaciguados”, pacificados. Como especifica Heidegger, apaciguar significa “resguardar en la quietud” (*in die Ruhe bergen*) para que las cosas demoren mundo.¹⁰⁷ Se trata, pues, de un doble apaciguamiento (*Stillen*): el acontecimiento propiciante “deja reposar” (*beruhen lassen*) las cosas en el favor del mundo y “deja” al mundo “alcanzar su contento y suficiencia” (*sich begnügen lassen*) en las cosas.¹⁰⁸ De esta pacificación mutua se alimenta precisamente la serenidad, con su fino oído para lo quedo y suave (*leise*), es decir, para lo que “se desliza lentamente” (*sich langsam entgleiten*), sin estruendos, como el verano hacia el otoño o el invierno hacia la primavera. Justo lo quedo y suave es lo que encamina, según Heidegger, hacia lo esencial de la serenidad.¹⁰⁹

La imagen del crecimiento del árbol le sirve aquí a nuestro autor para ilustrar plásticamente el nacimiento de la serenidad como experiencia de apaciguamiento. El

¹⁰³ “Las cosas, al cosear, gestan mundo” (*Die Dingen tragen, indem sie dingen, Welt aus*) (id.).

¹⁰⁴ “Las cosas condicionan y proveen a los mortales” (*Die Dinge be-dingen die Sterblichen*) (id.).

¹⁰⁵ “A su tiempo las cosas visitan propiamente con mundo a los mortales” (*Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen eigens mit Welt*) (id.).

¹⁰⁶ “(Las) cosas se bastan a sí mismas dejando morar la cuaternidad del mundo entorno a ellas” (*Die Dinge haben ihr Genüge darin, das Geviert der Welt bei sich weilen zu lassen*) (US 28).

¹⁰⁷ “El resguardar en la quietud es el apaciguar. ... El apaciguamiento consiente suficiencia a la cosa para demorar mundo” (*In die Ruhe bergen ist das Stillen. ... Das Stillen (gönnt) dem Ding Genüge, Welt zu verweilen*) (US 29).

¹⁰⁸ Cfr. id.

¹⁰⁹ “... Lo ‘quedo y suave’ ... deja deslizarse siempre hacia las relaciones esenciales” (... *Das ‘leise’ ... (lä□t) jeweils in die wesenhaften Bezüge gleiten*) (US 63).

árbol crece “enraizado en la tierra” (*in der Erde gewurzelt*) y florece “abriéndose a la bendición del cielo” (*dem Segen des Himmels sich öffnend*).¹¹⁰ Análogamente, también la serenidad surge de un lento crecimiento en el hombre, crecimiento que apunta hacia el favor de lo sagrado y que es sostenido por éste. Igual que el árbol, la meditación posee su “genuino florecimiento” (*gediegene Blühen*), en el que se cobija el fruto de la serenidad en cuanto promesa de “lo sagrado que salva” (*das da-rettend Heilige*).¹¹¹ Tal como plácidamente florece y fructifica la naturaleza entera, así es la serenidad flor y fruto de la meditación.

La serenidad resulta del corresponder (*entsprechen*) del hombre a lo que da aliento al mundo. La serenidad pide una respuesta que se someta al mandato del acontecimiento propiciante. En esa correspondencia (*Entsprechung*), para que se establezca en clave de serenidad, debe reinar, según Heidegger, el “retenimiento” (*Zurückhaltung*).¹¹² La retención o contención, *epoché* originaria, supone la suspensión o detención, la puesta entre paréntesis de la actividad volitiva. El hombre debe retenerse (*zurückhalten*), esto es, detenerse y sostenerse hacia atrás, si quiere disponerse para la serenidad. A él le toca asimismo anticipar la invocación que le invita a corresponder. Un modo fundamental de esa anticipación es, para Heidegger, la meditación (y también la poesía). La meditación que camina hacia la serenidad opera, ciertamente, como “anticipación en la retención” (*Zuvorkommen in der Zurückhaltung*), que es como el hombre debe corresponder siempre al impulso del acontecimiento propiciante.¹¹³ El pensar meditativo-poético, así pues, suspende las operaciones del cálculo racional a la par que se abre a lo que le interpela en el misterio de la vida, de la naturaleza, de la existencia.

A la serenidad pertenece también, como efecto de la suspensión que nace del retenimiento, lo que Heidegger denomina “retraimiento” (*Abgeschiedenheit*). El retraimiento es espiritual (*geistlich*). Es “lo recogedor” (*das Versammelnde*) del recogimiento.¹¹⁴ El retraimiento espiritual y recogedor es a su vez “nocturno” (*nächtlich*): como en la noche todo se recoge en su reposo y se resguarda para un nuevo día, el retraimiento recoge el espíritu, apaciguándolo y concentrándolo para su iluminación. Es también propio del retraimiento el apartamiento. El que se retiene para anticipar la serenidad, poeta o meditador, es asimismo llamado a retirarse de los demás hombres. Su gusto por la soledad (*das Einsame*) le convierte en un “extraño” (*Fremdling*). Por eso le llama Heidegger “el retraído” (*der Ab-geschiedene*), el que se aparta del camino corriente de los mortales. El *páthos* genuino del retraído, del recogido y solitario, es la “melancolía” entendida como “paciente dulzura del alma solitaria”

¹¹⁰ “La erección del árbol ... mide a la vez la embriaguez del florecimiento y la sobriedad de las savias nutritivas. Crecimiento retenido de la tierra y prodigalidad del cielo se pertenecen mutuamente” (*Das Ragen des Baumes ... durchmißt zumal den Rausch des Erblühens und die Nüchternheit des nährenden Säfte. Verhaltene Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zueinander*) (US 23).

¹¹¹ “(El) genuino florecimiento (del árbol de la gracia) resguarda la fruta inmerecida: lo sagrado que salva y que es favorable a los mortales” (*(Das) gediegenes Blühen (des Baumes der Gnaden) birgt die unverdient zufallende Frucht: da-rettend heilige, das den Sterblichen hold ist*) (id.).

¹¹² “Todo corresponder está entonado en el retener que se detiene en sí mismo” (*Alles Entsprechen ist auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt*) (US 32).

¹¹³ “La anticipación en la retención determina el modo como los mortales corresponden (al acontecimiento propiciante). ... Lo que le es propio a la correspondencia (es) la anticipación en la retención” (*Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung bestimmt die Weise, nach der die Sterblichen (dem Ereignis) entsprechen. ... Das Eigentliche des Entsprechens (ist) das Zuvorkommen in der Zurückhaltung*) (US 32-33).

¹¹⁴ “El retraimiento es ... el espíritu mismo y, como tal, lo recogedor” (*Die Abgeschiedenheit ist ... selbst der Geist und als dieser das Versammelnde*) (US 66).

(*Sanftmut der einsamen Seele*).¹¹⁵ La soledad del retraimiento, precisamente, sirve para sintonizar con “lo uno” (*das Eine*) y ponerse en camino.¹¹⁶ La paciencia, por su lado, es familiaridad con el dolor (*Schmerz*) y, como tal, lo que engrandece el alma.¹¹⁷ Aquí será donde entre en juego la contemplación.

En cualquier caso, como sugiere el autor en ED, serenado el pensar por esa unión con lo uno, ya vuelto meditativo, las cosas recobran para él su singularidad originaria y quedan a su vez serenadas. Las cosas devienen entonces también “solitarias y lentas” (*eisam und langsam*). Y el hombre se vuelve así paciente. Por esta paciencia (*Langmut*) que otorga la serenidad se mide la grandeza de ánimo del hombre.¹¹⁸ En verdad, a la serenidad le corresponde su propia suerte de coraje, de valor, de presencia de ánimo. El verdadero coraje (*Mut*), el que llena el corazón, siempre es consecuencia, según Heidegger, de la iniciativa del ser (*Seyn*), esto es, de la realidad multiforme del “juego del mundo” (*Spiel der Welt*), que es capaz de tocar al hombre con la serenidad. Cuando el ser, en este sentido no metafísico, roza al hombre, el pensar se recoge, se vuelve meditativo, volviendo así a conectar con el juego del mundo y a tener experiencia de la serenidad. El auténtico valor consiste, pues, en dejarse tocar por ese juego y abrirse a su serenidad, en la que desaparece todo temor.¹¹⁹

9.1.4.2. Contemplación y dolor

Por su lado, según indica Heidegger en VA, no hay ninguna acción, ningún plan, ningún proyecto que pueda por sí solo cambiar el estado del mundo, frenar el proceso de “devastación de la tierra” (*Verwüstung der Erde*). La voluntad de dominación disloca todas las relaciones porque impone a lo posible natural la meta de lo imposible. La intensificación técnica desgasta la vida de la tierra. Acaso sólo la aflicción (*Leid*) del dolor, piensa Heidegger, pueda servir de despertador para una humanidad abandonada al dominio artificial de la “uniformidad incondicionada” (*unbedingte Gleichförmigkeit*), que hace del actuar (*Handeln*) humano un absoluto en su pretensión de asegurarse su representar y su producir (*Vorstellen und Herstellen*). Pero, como también señala, bajo el dominio de la “voluntad de voluntad” (*Wille zum Willen*) la esencia del dolor (e incluso, por lo mismo, la esencia de la alegría) queda vedada (*verschlossen*) para el hombre.¹²⁰

La serenidad, en cambio, que escucha el dolor desvinculándolo de la voluntad y la actuación humanas, protege la vida de la tierra respetando la “inaparente ley de lo

¹¹⁵ Cfr. US 61.

¹¹⁶ “La soledad lleva el alma hacia lo único, la recoge en lo uno y así conduce su esencia a la andanza. El alma es solitaria y, como tal, caminante” (*Das Einsame trägt die Seele dem Einzigen zu, versammelt sie in das Eine und bringt ihr Wesen so auf die Wanderschaft. Als die einsame Seele ist sie die wandernde*) (id.).

¹¹⁷ “La grandeza del alma adquiere su medida según es capaz de lograr el contemplar llameante por el que se familiariza con el dolor” (*Das Große der Seele misst sich an der Weise, wie sie das flammende Ansehen vermag, wodurch sie im Schmerz heimisch wird*) (id.).

¹¹⁸ “En la paciencia madura la grandeza” (*In der Langmut gedeiht Großmut*) (ED, GA:13 81).

¹¹⁹ “Todo coraje de ánimo es el contra-sonido al toque gracioso del ser que reúne nuestro pensar en el juego del mundo” (*Aller Mut des Gemüts ist der Widerklang auf die Anmutung des Seyns, die unser Denken in das Spiel der Welt versammelt*) (id.).

¹²⁰ “... La aflicción inmensa que pasa por la tierra ... se experimenta sólo como un afligir, ... de un modo pasivo y por ello como contraestado de la acción, ... en la misma región esencial de la voluntad de voluntad” (... *Das ungeheure Leid, das über die Erde geht, ... (wird) nur als ein Leiden, dieses passiv und somit als Gegenzustand zur Aktion ... in dem selben Wesensbereich des Willens zum Willen erfahren*) (VA 97).

posible” (*unscheinbare Gesetz des Möglichen*) que en ésta rige. Heidegger se pregunta aquí si no será una sobredosis de dolor lo único que pueda acarrear un cambio verdaderamente duradero para el hombre. Sea lo que fuere, sólo el acontecimiento propiciante de un cambio semejante puede poner al hombre “en camino del construir que piensa, que poetiza” (*auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens*), puede dejarle, serena y meditativamente, arraigar en la tierra, puede ayudarle, en fin, a levantar su morada en el mundo.¹²¹

Ahora bien, volviendo a lo que nuestro pensador comenta en US, el dolor “arrastra” (*rei□en*). El arrastre (*Fortri□*) del dolor, de lo que posee “una esencia en sí adversa” (*ein in sich gegenwendiges Wesen*), no deja por sí mismo que se manifieste la serenidad ni que se manifieste el “resplandor velador” (*verhüllende Leuchten*) del propio dolor.¹²² En cambio, el retraimiento, como vinculación esencial entre soledad y paciencia, se cumple en la contemplación (*Anschauen*), que es justamente experiencia de retraimiento y, por tanto, movimiento de “contra-arrastre”. La contemplación no apaga el arrastre del dolor ni su esencia adversa, sino que “lo vuelve a juntar en lo dócil del consentimiento de la visión” (*es fügt ihn in das Fügsame des schauenden Hinnehmens zurück*).¹²³ La visión contemplativa es el “re-arrastre” (*Rückri□*) que serena, calma, apacigua al consentir con el dolor.¹²⁴

La visión de la contemplación es asimismo acontecimiento de iluminación del espíritu. Porque, más que *pnéuma*, “el espíritu es llama” (*der Geist ist Flamme*). El espíritu arde y refulge, alcanzando su máximo resplandor en la contemplación meditativa.¹²⁵ En la visión espiritual, “llameante” (*flammende*), el espíritu mismo se ilumina y arde en la contemplación del dolor. El dolor es ahora la propia visión espiritual, pero sin arrastre ya, es decir, en cuanto que ulterior re-arrastre hacia el consentimiento. Así, la iluminación es la visión contemplativa en la que se inflama el espíritu soportando el dolor y consintiéndolo. Justo en esa visión contemplativa adviene la experiencia del brillo de la presencia del Todo.¹²⁶ Más aún, la iluminación de la visión contemplativa reúne al hombre con el Todo de lo vivo. En la visión espiritual, experiencia del dolor, el hombre sintoniza con ese Todo y lo contempla en clave dolorosa: el dolor es una nota que caracteriza al Todo mismo.¹²⁷ El hombre entra así en “armonía” (*Einklang*) con el Todo, recuperando su lugar en él y su propia aptitud en el juego de la mutua pertenencia de lo que existe, donde reina el dolor. Lo vivo es en su

¹²¹ Cfr. VA 97-98.

¹²² “... El arrastre quisiera someter aquello a donde arrastra, en lugar de dejarlo prevalecer en su resplandor velador” (... *DerFortri□ (sollte) das, wohin es rei□t, überwältigen, statt es in seinen verhüllenden Leuchten walten zu lassen*) (US 61).

¹²³ US 62.

¹²⁴ “La contemplación es el re-arrastre en el dolor por el que éste accede a su lenidad y, de ella, a su imperar desvelador y conductor” (*Das Anschauen ist der Rückri□ im Schmerz, wodurch dieser seine Milde erlangt und aus ihr sein entbergend-geleitendes Walten*) (id.).

¹²⁵ “El resplandor (del espíritu) ocurre en la visión de la contemplación” (*Das Leuchten (des Geistes) geschieht im Blick des Anschauens*) (id.).

¹²⁶ “A esta contemplación le acontece el advenimiento de lo que brilla, donde todo lo que se esencia está presente” (*Solchem Anschauen ereignet sich die Ankunft des Scheinenden, worin alles Wesende anwest*) (id.).

¹²⁷ “Todo lo que vive es doloroso” (*Alles, was lebt, ist schmerzlich*) (id.).

esencia dolorosamente bueno¹²⁸ y dolorosamente verdadero.¹²⁹ Más aún, lo verdadero, en sentido último, es el dolor, universal y persistente.¹³⁰ En la contemplación, por tanto, el dolor se muestra como prenda de lo sagrado, como regalo de lo esenciante, como favor (*Gunst*) y benevolencia del Todo vivo.¹³¹ La conciencia honda de ese favor confiere un especial tono de alegría al contemplador en su serenidad, lo que Heidegger denomina “serenidad alegre” (*Heiterkeit*), fruto de la contemplación que en silencio consiente el dolor bueno y verdadero de la vida,¹³² cuya esencia adversa (*gegenwendige Wesen*) “determina el devenir desde el alba más oculta y matinal y lo armoniza en la alegre serenidad del alma grande” (*das Werden aus der verborgenen frühesten Frühe bestimmen und in die Heiterkeit der großen Seele es stimmen*).¹³³ La alegría de la serenidad brota, por tanto, no ya del dolor, sino de atravesarlo mediante la esperanza en un fresco amanecer, que para Heidegger es a la vez regreso del hombre al origen y nuevo comienzo del mundo.

9.1.5. Serenidad y nuevo comienzo

De hecho, este extraño retraído del que nos habla Heidegger, que “anda por delante” (*voraus gehen*), sintetiza en su andanza novedad y arcanidad: se orienta hacia un nuevo comienzo, dejando atrás al hombre viejo, a la humanidad “envejecida y corrompida” (*altgewordene verwesende*), como él la califica, pero sólo en la medida en que atiende justamente a “lo más antiguo e inmemorial” (*das uralte Älteste*). El avezado en el retraimiento no es viejo sino “antiguo”. Porque es “más meditativo, sereno y serenador” (*sinnender, stiller, stillender*) que el hombre envejecido, sólo a él le está reservada la posibilidad del nuevo comienzo.¹³⁴ De este modo, la serenidad, que serena al hombre y le hace asimismo capaz de serenar, es lo que vuelve a éste meditativo y le habilita para experimentar lo verdaderamente originario. Sólo en la experiencia del más antiguo origen se incuba la semilla del nuevo alborar. Esa simiente, aún no gestada pero ya operante, es “más quieta y apacible” (*ruhendere und stillendere*) que el hombre desgastado.¹³⁵ La meditación custodia, así, “la infancia más serena y no nata” (*stillere*

¹²⁸ “... Todo lo vivo se pertenece mutuamente. ... Todo lo que vive es apto, es decir, bueno. Pero lo bueno es dolorosamente bueno” (... *Alles Lebendige zusammengehört. ... Alles, was lebt, (ist) tauglich, d. h. gut. Aber das Gute ist schmerzlich gut*) (id.).

¹²⁹ “... En virtud de la adversidad del dolor puede lo vivo desocultar resguardando lo que comparte su presencia tal como le es propio, esto es, dejar ser verdaderamente” (... *Kraft der Gegenwendigkeit des Schmerzes kann das Lebende sein Mitbewesendes in seiner jeweiligen Art verbergend entbergend, wahrhaft sein lassen*) (id.).

¹³⁰ “... Lo “verdadero” (es) el dolor universalmente repartido y por siempre duradero” (... *Das “Wahrliche” (ist) der alles durchwährende Schmerz*) (US 64).

¹³¹ “El dolor es el favor de lo esencial de todo lo esenciante” (*Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesenden*) (id.).

¹³² “La alegre serenidad del alba más primera de todo esenciarse amaneciente se estremece desde el silencio del dolor oculto” (*Die Heiterkeit der frühesten Frühe alles anbeginnlichen Wesens erbebt aus der Stille des verborgenen Schmerzes*) (id.).

¹³³ Íd.

¹³⁴ “(El retraído) ... entra en el alba inmemorial, más antiguo que la especie envejecida y descompuesta; más antiguo porque más meditativo; más meditativo, porque más sereno; más sereno porque él mismo más serenador” (*Der Abgeschiedene*) ... *geht in die uralte Frühe, (der) alter ist denn das altgewordene verwesende Geschlecht, älter, weil sinnender, sinnender, weil stiller, stiller, weil selbst stillender*) (US 55).

¹³⁵ “Este extraño despliega la esencia humana hacia delante, hacia el inicio de aquello que aún no ha llegado a gestar. Lo que no ha llegado a gestar, más quieto y por ello más apacible, en la esencia de los mortales (es) lo no nato” (*Dieser Fremdling entfaltet das Menschenwesen voraus in den Anbeginn dessen*,

ungeborene Kindheit) de la humanidad para un alumbramiento y un despertar venideros, que son en verdad vuelta al primer inicio (*Anbeginn*).

Contemplando, la meditación preserva la inocencia del hombre como promesa de una morada apacible, y no ya discorde, para la estirpe humana. El recogimiento pacífico en la contemplación, gracias a la serenidad, también sosiega el “espíritu del mal” (*Geist des Bösen*), apacigua el furor de la discordia (*Zwietracht*), confiriendo así el “espíritu de la ternura” (*Geist des Sanften*) con el que es posible el hermanamiento la estirpe humana.¹³⁶ Así, el retraimiento espiritual no destruye el mal, pero sí que lo transforma y lo reconduce hacia el nuevo inicio. La transformación (*Verwandlung*) del mal se sostiene en el regreso del hombre a lo más noble de su esencia, que emana en su sencillez de la serenidad.¹³⁷

Por otra parte, la ternura (*Sanfte*) y la timidez (*Scheu*) del espíritu permiten al hombre volverse a la llamada de lo divino, pero no ya como “conquista de Dios” (*Erjagen des Gottes*) y como “asalto del cielo” (*Stürmen des Himmels*), sino dejándolo “resurgir en la contemplación de la visión del cielo, cuyo frescor puro vela al Divino” (*in das Schauen der Anblicke des Himmels erstehen, deren reine Kühle den Gott verhüllt*),¹³⁸ es decir, respetándolo en el prevalecer de su reserva y su misterio. Esta visión del cielo se encuentra, a su vez, reservada para aquellos mortales que se hallan marcados por la experiencia del “dolor consumado” (*vollendete Schmerz*). Ésta es la experiencia de la serenidad, verdadera consumación y sublimación del dolor. Es la experiencia de quienes, más allá de todo peligro de una eventual revocación última de lo salvífico, se mantienen en camino hacia un nuevo rostro para el hombre, manteniendo así el mismo camino abierto.

Como resume Heidegger, el camino del recogimiento (la meditación) consiste en mantener la relación con lo divino (la contemplación) en la experiencia del dolor consumado (la serenidad).¹³⁹ En efecto, sólo es capaz de dar “la vuelta hacia el alba más primera de la estirpe” (*die Rückkehr in die früheste Frühe des Geschlechtes*) el que posee la paciencia de la serenidad. Y sólo el paciente (*der Geduligige*) se somete verdaderamente al “desgarro del dolor” (*Riß des Schmerzes*). Únicamente él posee el rigor del pensar, que, como dice Heidegger, se somete a la “recta visión” (*gerechte Anschauen*) para propiamente “dejar estar”. El contemplador paciente es, ciertamente, “el que deja estar” (*der Lassende*).¹⁴⁰ La recta visión de la serenidad es la verdadera “joya” (*Kleinod*), para la cual ni el poeta es capaz de encontrar la palabra ni el meditador alcanza ninguna representación. El poeta y el pensador han aprendido, cada uno a su modo, la renuncia (*Verzicht*). Ésta es la renuncia que silencia la voz y serena el

was noch nicht zum Tragen ... gekommen. Jenes ruhendere und darum stillendere Unausgetragene im Wesen der Sterblichen (ist) das Ungeborene (id.).

¹³⁶ Cfr. US 67.

¹³⁷ “El mal es transformado. Para sostener tal ‘transformación’, el alma debe volverse hacia la grandeza de su esencia” (*Das Böse ist verwandelt. Um solche ‘Verwandlung’ zu bestehen, muß die Seele sich in das Große ihres Wesens wenden*) (id.).

¹³⁸ Cfr. US 72.

¹³⁹ “Caminar en el retraimiento, contemplar la visión de lo invisible y el dolor consumado se pertenecen mutuamente” (*Die Wanderung in der Abgeschlossenheit, das Schauen der Anblicke des Unsichtbaren und der vollendete Schmerz gehören zusammen*) (US 73).

¹⁴⁰ “... (Es) el rigor del que deja estar, del que ha entrado en la escrupulosidad de la ‘recta visión’ y se somete a ella” (... *(Es ist) die Strenge des Lassenden, der sich auf die Sorgfalt des ‘gerechten Anschauens’ eingelassen hat und diesem sich fügt*) (US 75).

pensamiento. La suya es, pues, una experiencia de “denegación” (*Verweigerung*) y “retención” (*Vorenhalt*).¹⁴¹ Retenerse consintiendo la denegación de la joya de la verdadera visión, sosteniendo la asombrosa indisponibilidad del misterio, es requisito de la serenidad. Justo en ello consiste la meditación.

En definitiva, ante el declive del mundo envejecido y el carácter aún no-natal del mundo nuevo, la serenidad otorga al hombre la posibilidad de sostener una doble actitud: una “oscura paciencia” (*dunkle Geduld*) para con el final de lo caduco y el “dorado brillo” (*golde Leuchten*) de la visión meditativa para con lo inicial.¹⁴² La sombra del mundo viejo ha de ser, así, soportada, pero el resplandor del nuevo comienzo lo impulsan la serenidad y la meditación. La serenidad parece convertirse entonces, para Heidegger, en el quicio que ha de franquear la humanidad, si pretende caminar hacia el amanecer de un nuevo inicio, si quiere, como le gusta escribir, “alcanzar la estancia más serena del alba” (*zu dem stilleren Aufenthalt in der Frühe gelangen*),¹⁴³ esto es, si desea anticipar el acontecimiento propiciante de un nuevo morar en el mundo, la aparición de un mundo renovadamente luminoso en el que sea posible un habitar, duradero por verdadero, del hombre en la tierra.

Por todo ello, finalmente, Heidegger puede presentar la serenidad como reconciliación. Así lo hace en ED, donde la serenidad reconcilia al hombre con las cosas y el mundo, fundiéndolos en una sola experiencia de mutua sintonía. Todo se ve ahora bajo el prisma del perdurar de su singularidad. El pensar meditativo, acogiendo la “bendición del ser” (*Segen des Seyns*), del acontecimiento propiciante, ya puede verdaderamente caminar. Él mismo es la bendición que “medita-y-camina” (*sinnen*).¹⁴⁴ De este modo, Heidegger ha dado la vuelta al pensamiento calculador, invirtiendo la dominación y la discordia con que éste hiere al hombre y al mundo en serenidad armónica y reconciliadora.

9.2. Las éticas soteriológicas originarias taoísta y mahayana

Volvemos ahora la vista a los escritos del taoísmo y del budismo mahayana para delinear los aspectos más sobresalientes de su vertiente ética. Las éticas taoísta y mahayana son también unas éticas originarias, pero poseen un claro componente soteriológico. Ambas aspiran a liberar al hombre en esa especial inmortalidad que se alcanza en la fusión mística con lo originario o lo último. El sabio taoísta propone el no-actuar como camino para el regreso hacia el Tao. El maestro mahayana predica el no-yo y la no-mente como camino para la emancipación del sufrimiento del samsara y experiencia de la verdad de la vacuidad del nirvana. Detengámonos con cierto detalle en las principales aportaciones de estas dos corrientes del pensamiento oriental.

¹⁴¹ “La denegación es la retención” (*Die Verweigerung ist der Vorenhalt*) (US 194).

¹⁴² “Al fin y a su cumplimiento corresponde ‘oscura paciencia’. ... Al inicio, en cambio, corresponde una visión y una meditación que brillan doradas, pues están iluminadas por lo ‘dorado, verdadero’ ” (*Dem Ende und seiner Vollendung entspricht ‘dunkle Geduld’. ... Dem Anbeginn jedoch entspricht ein Blicken und Sinnen, das golden leuchtet, weil es vom ‘Goldenen, Wahren’ beschienen ist*) (US 57).

¹⁴³ US 69.

¹⁴⁴ “Los bosques se extienden, los torrentes se arrojan, las peñas perduran, la lluvia chorro. Los campos están a la espera, las fuentes manan, los vientos llenan el espacio, la bendición medita y camina” (*Wälder lagern, Bäche stürzen, Felsen dauern, Regen rinnt. Fluren warten, Brunnen quellen, Winde wohnen, Segen sinnt*) (ED, GA:13 86).

9.2.1. Ética taoísta del no-actuar

La doctrina taoísta del no-actuar (*wu-wei*) comporta un canto a la libertad humana que brota de la armonía y el descanso en el Tao, a la vez una crítica que barrena los fundamentos de la moral establecida, en concreto de la ética confuciana, recomendando la salida de la presión de los condicionamientos sociales. Es también una defensa de la naturalidad y la espontaneidad contra todo artificio y un cuidado del orden de la naturaleza y de la fidelidad a la ley del Tao. Estudiamos primero la visión ética que se trasluce en el DDJ y la completamos después con derivaciones provenientes del ZZ. En aras a la brevedad, omitimos las numerosas ideas afines que salpican el IJ.

9.2.1.1. En el DDJ

La obra de Laozi, además de su atractivo contenido ontológico, posee una clara intención ética. Por lo que toca a nuestros objetivos, aunque existen referencias que permiten ciertos contrastes con la ética existencial de la resolución, destacan sobre todo en ella las indicaciones que muestran cercanía con la ética originaria de la serenidad heideggeriana. Es éste un tema que aparece de diversas formas en casi todas las páginas del DDJ. Resumimos a continuación algunas de las ideas de mayor utilidad para nuestro intento.

El DDJ critica la sociedad de su tiempo, a la que considera sumida en la decadencia moral a causa de su abandono del Tao, y propugna el retorno a la comunidad natural primitiva. En gran medida, la crítica social taoísta es también una crítica de la moralidad en general y de la moral confuciana (basada en la ética de la virtud (*de*)) en particular.¹⁴⁵ Las virtudes confucianas, desde la perspectiva taoísta, constituyen la cristalización de ese declive social. Por eso, las virtudes de la benevolencia, la rectitud y los ritos se consideran manifiestamente inferiores, un añadido artificioso a la norma única del respeto al Tao.¹⁴⁶ Un mundo regido por el amor al Tao haría innecesarias todas las recetas morales. En ese mundo ideal, centrado en el respeto al curso natural de los fenómenos y a la naturaleza misma de las cosas, no habría espacio para la acumulación desordenada de conocimientos, ni de honores ni de propiedades.¹⁴⁷ En este sentido, la ética taoísta recomienda un total desasimiento. Éste se plasma en los “tres tesoros” a los que ha de aspirar el sabio: el amor universal, que le hace superar los antagonismos y la violencia; la sobriedad de vida, que le ayuda a zafarse de las ataduras de la ambición; y el no dominar a los demás, que le conduce a convertirse en pieza clave al servicio de un sano orden social.¹⁴⁸

En verdad, la ética taoísta de la serenidad (*jing*) se apoya en la serenidad del Tao mismo. El Tao es inacción y quietud, la esencia del Tao es el reposo.¹⁴⁹ Todos los

¹⁴⁵ “El hombre de virtud superior no es virtuoso, y por ello está en posesión de la virtud. El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud, y por eso carece de virtud” (DDJ 81).

¹⁴⁶ “Tras la pérdida del Tao aparece la virtud, tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia, tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud, tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos. Los ritos ... son el principio de un gran desorden” (id.).

¹⁴⁷ “... (El sabio) no desea brillar como el jade ni ser duro como una roca” (DDJ 84).

¹⁴⁸ “Tres son las preseas ... que guardo con esmero. Llámase la una amor; sobriedad, la segunda; la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero. Con amor, puedes ser valiente; con sobriedad, generoso; no atreviéndote a ser el primero, señor de todas las cosas” (DDJ 115).

¹⁴⁹ “El cielo alcanzó el uno y se aquietó, la tierra alcanzó el uno y se calmó, ... los valles alcanzaron el uno y se hinchieron” (DDJ 83).

movimientos del mundo descansan en la quietud del Tao. La “virtud misteriosa” consiste en el retorno al Tao para lograr entrar en la “gran armonía”.¹⁵⁰ Es más, el mundo ni siquiera existiría de no ser por la eficaz serenidad del Tao.¹⁵¹ Pero el Tao tranquilo no se impone, sino que deja que las cosas del mundo se desarrollen por sí mismas, mientras permanece inalterable y en calma.¹⁵² Esta reposada esencia del Tao, figurada en la inmovilidad del leño, se manifiesta como un no-actuar (el Tao no lucha, no argumenta, no se apresura...), pero posee una función efectiva (triumfa, dice, acude...).¹⁵³ El Tao no es ruidoso ni es presa de afecciones. El Tao es una completa ausencia de deseos. Su engendrar es tan quedo que pasa desapercibido, tan omniabarcante que nada se le sustrae.¹⁵⁴ La serenidad esencial del Tao, en definitiva, lo pacifica todo. Cuando el Tao predomina en el mundo, reinan en él la paz (*an*) y la igualdad (*ping*).¹⁵⁵

En el DDJ se da un evidente paralelismo, una estrecha correspondencia, entre el orden del Tao (las leyes de la naturaleza o del cielo y la tierra) y el orden de lo humano (la existencia virtuosa del sabio). El hombre alcanza la serenidad en la unión con el Tao. El sabio es aquél que conoce y promueve la ordenación espontánea de los entes y fenómenos del mundo, el que contempla la realidad entera a la luz del engendrar del Tao.¹⁵⁶ Es sabio porque sabe favorecerlo todo en su unidad, manteniéndose, como el Tao, en serena quietud.¹⁵⁷ Llegar a la perfección propia equivale, de este modo, a poseer la plenitud de la quietud del Tao,¹⁵⁸ cuya profunda y misteriosa identidad es algo que el hombre debe repetir en sí.¹⁵⁹ Sólo mediante tal repetición puede elevarse de las contradicciones de la existencia hasta alcanzar una visión unificada de la realidad y cortar de paso con la dependencia de las cosas.¹⁶⁰ Cuanto más se ordena a sí mismo el hombre en clave de ese conocimiento, cuanto más se adecua su existencia al ritmo natural, tanto más se apropia del Tao uniéndose a él. Es lo que se llama “abrazar el uno” (*bao yi*).¹⁶¹

La unión con el Tao misterioso, de hecho, es la única salida hacia la liberación del hombre de la esclavitud en las cosas. El Tao es la fuente de la verdadera libertad. Por eso, quien entra en posesión del Tao, “madre” de todas las cosas del mundo, experimenta en sí mismo la armonización duradera de existencia y pensar, de “vida y visión”.¹⁶² El recogimiento en el Tao supone, así, el cumplimiento de la existencia

¹⁵⁰ “La virtud misteriosa es profunda, vasta; junto con las cosas retorna (al Tao), y así alcanza la gran armonía” (DDJ 111).

¹⁵¹ “Sin esa quietud acaso el cielo se hubiera resquebrajado, sin esa calma acaso la tierra se hubiera hundido, ... sin esa eficacia acaso los espíritus hubieran desaparecido” (DDJ 83).

¹⁵² “... (El Tao y su virtud) siempre se mantienen en la espontánea naturalidad” (DDJ 96).

¹⁵³ “El Tao, ... leño que, aunque pequeño, nadie en el mundo osa avasallar” (DDJ 166).

¹⁵⁴ “(Al) Tao, ... porque siempre está libre de deseos, se le puede llamar pequeño. (Porque) a él acuden los seres todos, se le puede llamar grande” (DDJ 168).

¹⁵⁵ “Acude y ... reinan grandísima paz e igualdad” (DDJ 169).

¹⁵⁶ “... Los grandes hombres se (atienden) a lo que acrece y no a lo que menoscaba, se (atienden) a la esencia y no al huero ornamento” (DDJ 82).

¹⁵⁷ “Los (grandes) espíritus alcanzaron el uno y se tornaron eficaces” (DDJ 83).

¹⁵⁸ “Sólo la falta de quietud impide la superación” (DDJ 136, nota).

¹⁵⁹ “... Quien se empeña en el Tao únese al Tao” (DDJ 155).

¹⁶⁰ “Quien conoce la reposada quietud puede llegar a ser señor del mundo” (DDJ 90).

¹⁶¹ “¿Puedes hacer que tu espíritu y tu cuerpo abracen el uno y no lo abandonen?” (DDJ 138, nota).

¹⁶² “Cuando se posee a la madre del Estado, es posible conservar (el dominio) largo tiempo. A esto llaman profunda y firme raíz, Tao de larga vida y de la visión perdurable” (DDJ 104).

humana y la clave de todo éxito.¹⁶³ El Tao que libera, el “gran camino”, es el único norte, la verdadera meta de la andadura de la vida.¹⁶⁴ La existencia entera queda en su sencillez transformada por la serenidad del Tao.¹⁶⁵ Esta unión con el Tao que libera de toda atadura fenoménica sin negar lo cotidiano se concibe como un retorno a la autenticidad original. Recuperar “la vacuidad y la quietud” del Tao se considera la prescripción ética fundamental para un hombre caído, esto es, repleto de inquietudes.¹⁶⁶ Serenándose en el Tao inmutable, el hombre puede ya recobrar su rostro genuino, su “propia naturaleza”, y alcanzar la iluminación.¹⁶⁷ La iluminación taoísta se apoya en la perdurabilidad del Tao y permite el salto de lo óntico a lo ontológico (“abarcarse el todo”) para morar en la vida auténtica.¹⁶⁸ Con la vuelta a la virtud (o energía) del Tao, por tanto, se consigue el “estado de leño” (*fu gi yu pu*), esto es, se sostiene la existencia en un universo de impermanencias.¹⁶⁹

La unión libre con el Tao es principio de orden pacífico y duradero para el mundo.¹⁷⁰ Pero el Tao se deja “usar” por el hombre en la medida en que éste conforma sus acciones al mismo.¹⁷¹ Así es como, en el hombre que abraza el Tao, éste “arraiga” en lo profundo de su mente y corazón.¹⁷² Y así es también como el hombre alcanza su identidad verdadera. Todas las actividades humanas deben, pues, entrar en armonía con las leyes del cielo luminoso, que son las leyes de la naturaleza.¹⁷³ Por eso, la unión con el Tao exige del hombre el cultivo de la propia persona; y sólo a través de ese cultivo, de esa poda del desorden en las cosas exteriores, “su virtud será verdadera”.¹⁷⁴ La virtud acabada del sabio se expande entonces progresiva y beneficiosamente en el círculo de la familia, la localidad de pertenencia y el mundo entero. De este modo, el hombre cumple su función de “pastor del mundo”.¹⁷⁵ La intimidad con el Tao lleva incluso a contemplar a los otros hombres como indistintos de la propia persona y a respetar, por tanto, el valor de la alteridad desde una perspectiva integral.¹⁷⁶ El DDJ, así, considera iguales a todos los hombres, porque la universalidad del Tao a nadie excluye. De ahí que quien actúa en beneficio de los demás esté actuando en beneficio propio.

El DDJ distingue claramente, según vemos, entre autenticidad e inautenticidad. En el fondo, el taoísmo es un “arte de vivir”, una técnica del bien estar en el mundo, que se basa en el justo aprecio de la propia existencia y en el desprecio de las cosas materiales ajenas a uno mismo. Honor y humillación, riqueza y pobreza, éxito y fracaso

¹⁶³ “Con él se obtiene lo que se busca” (DDJ 107).

¹⁶⁴ “Anduviera yo por el gran camino, con el solo temor de equivocarme” (DDJ 98).

¹⁶⁵ “(Cuando) las gentes han retornado (al Tao), hallan sabrosa su comida, hermosos sus vestidos, alegres sus costumbres, tranquilas sus moradas” (DDJ 113).

¹⁶⁶ “Alcanzar la vacuidad es el principio supremo, conservar la quietud es la norma capital” (DDJ 146).

¹⁶⁷ “Quietud es retornar a la propia naturaleza. Retornar a la propia naturaleza es lo permanente; conocer lo permanente es la iluminación” (id.).

¹⁶⁸ “Sólo conociendo lo permanente, se puede abarcar el todo; sólo abarcándolo todo, ... se puede regir el mundo; sólo rigiendo el mundo, se puede alcanzar la unión con el cielo; sólo unido al cielo, se puede alcanzar la unión con el Tao; sólo hecho uno con el Tao, se puede perdurar” (id.).

¹⁶⁹ “Siendo bastante tu permanente virtud, retornarás al estado de leño, ... a lo que no tiene fin” (DDJ 160).

¹⁷⁰ “Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo, los demonios pierden su maléfico poder. ... Unos y otros no se dañan mutuamente, y así la virtud se hace una (en el Tao)” (DDJ 105).

¹⁷¹ “La gran virtud se manifiesta en seguir únicamente al Tao” (DDJ 152).

¹⁷² “Lo bien arraigado no se puede arrancar, lo bien abrazado no se puede soltar” (DDJ 99).

¹⁷³ “Usa de la luz para retornar a la clarividencia. ... Eso se llama acomodarse a lo permanente” (DDJ 97).

¹⁷⁴ “Si cultivas (el Tao) en tu propia persona, tu virtud será verdadera” (DDJ 99).

¹⁷⁵ “... El sabio aferra el uno, y así puede volverse en pastor del mundo entero” (DDJ 154).

¹⁷⁶ “Obsérvase a los demás desde la propia persona, ... obsérvase a los otros mundos desde el propio mundo” (DDJ 99).

son algo externo al sí mismo propio y, por tanto, síntomas de inautenticidad. No obstante, escasean quienes son conscientes de ello.¹⁷⁷ Al igual que el cielo y la tierra son perdurables, por encima de sus constantes transformaciones, en la medida en que no hacen de su existencia un fin en sí mismo, de manera paralela el hombre auténtico y la sociedad ideal tendrán larga vida en el tiempo, a pesar de su contingencia, en la medida en que no se aferren a la existencia. Ciertamente, las normas de la autenticidad taoísta son “no consentir en dañar la propia vida por buscar algo exterior” (*bu yi wu lei xing*) y “conservar la propia vida y la integridad personal” (*quan xing bao zhen*). La conservación de la vida redundante, empero, en la renuncia a la propia vida como un fin en sí mismo. La vida ordinaria es un estar volcado hacia las cosas exteriores, por lo que es la negación de la verdadera vida, de aquella que florece arraigada en el Tao.¹⁷⁸ Solamente la negación de esa vida alienada hace posible el retorno a la vida auténtica. Así, el hombre auténtico (*zhen ren*) es quien posee la “suprema virtud” (*zhi de*), es decir, el máximo potencial interior. Es un potencial que consiste en la comprensión del Tao como razón del universo y en la intuición de la energía de la naturaleza. Este hombre intuitivo existe, entonces, en un plano superior y ya no recibe daño de los elementos exteriores. Ha alcanzado la verdadera vida, no por medio de la astucia o el valor, sino mediante la conservación y potenciación de la energía vital (*qi*). Ha abordado sin temor el misterio del Tao, olvidado en la existencia vulgar, manteniéndose en la tiniebla de la perplejidad.¹⁷⁹

El Tao guía al hombre en el camino de la vida, es su mayor aliado. Aunque otorga a todos su virtud, pues sin su soporte nadie podría existir, impulsa sobre todo a quienes entran en sintonía con él.¹⁸⁰ El hombre de bien es el “sabio”, que no es el erudito e ingenioso, ávido de nuevos conocimientos. De hecho, la verdadera sabiduría consiste en remontarse del desorden de la extroversión en las cosas y de la dependencia de proyectos egocéntricos para orientarse hacia la antigua fuente de todo arraigo.¹⁸¹ En consecuencia, nada hay más urgente que recuperar el Tao.¹⁸² Conociendo el Tao, el hombre se conoce también en su verdad como ser limitado y experimenta el genuino amor a sí mismo.¹⁸³ A partir de ese autoconocimiento, además, el hombre encuentra su lugar en el mundo.¹⁸⁴

Por otro lado, el taoísmo se puede entender como una filosofía de la debilidad (*ruo ruo*). La debilidad pertenece, de hecho, a la esencia del Tao.¹⁸⁵ En efecto, la ley del Tao es una “ley suave”. Se traduce en el triunfo a largo plazo de lo débil (“lo doblado”) (*qu*) sobre lo fuerte (“lo erguido”) (*shen*).¹⁸⁶ De modo similar, en el DDJ se valora constantemente la pequeñez por encima de la grandiosidad. Es el esfuerzo en lo

¹⁷⁷ “Raros son los que me conocen, con lo que resalta mi nobleza. Por eso, el sabio, vestido de estopa, alberga un jade en su pecho” (DDJ 118).

¹⁷⁸ “Un letrado superior ... puede ejercitar (el Tao) con dedicación. ... Un letrado inferior ... estalla en risotadas. Si no se riera de él, no podría ser tenido por el verdadero Tao” (DDJ 85).

¹⁷⁹ “Es mi mente la de un estúpido. ... Los hombres vulgares son brillantes, ¡sólo yo vivo en tinieblas! Los hombres vulgares ven todo con claridad, ¡sólo yo de mi perplejidad no salgo!” (DDJ 150-151).

¹⁸⁰ “El Tao del cielo no hace acepción de personas, siempre ayuda a los hombres de bien” (DDJ 127).

¹⁸¹ “(El sabio) es capaz de mantenerse en lo viejo y no afanarse tras lo nuevo” (DDJ 145).

¹⁸² “Hazlo antes de que acaezca, pon orden antes de que estalle el caos” (DDJ 109).

¹⁸³ “... El sabio se conoce y no se exhibe, ámase y no se ensalza” (DDJ 120).

¹⁸⁴ “Conocer a los demás, inteligencia. Conocerse a sí mismo, clarividencia. ... Vencerse a sí mismo, poderío. Saber contentarse, riqueza. ... No perder el lugar, perduración” (DDJ 167).

¹⁸⁵ “La debilidad, he ahí lo propio del Tao” (DDJ 86).

¹⁸⁶ “Lo más débil del mundo cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay” (DDJ 88). “Lo blando y lo débil triunfan de lo fuerte” (DDJ 170).

pequeño, con la especial “clarividencia y fortaleza” que de ello deriva, lo que permite llevar a término las obras grandes.¹⁸⁷ Más aún, lo débil y pequeño se conciben como atributos de la vida, mientras que lo fuerte y grande llevan ya en sí la semilla de la muerte.¹⁸⁸ Lo débil y tierno, lo blando y flexible, lo dúctil y moldeable, contienen el germen de lo que perdura.¹⁸⁹ Por el contrario, allá donde domina la fuerza se puede decir que se ausenta el Tao.¹⁹⁰ También el sabio aprende a adoptar la suavidad del Tao. El DDJ emplea el símbolo del agua para ilustrar este punto. En verdad, no hay dureza que resista la blandura, la flexibilidad y la constancia del agua.¹⁹¹ El agua fluye hacia abajo, evitando las alturas, acomodándose a los perfiles del terreno. Remansada, en su quietud, favorece como nada la agricultura. Amoldándose, como el agua, pues, a las diferentes circunstancias, el amigo del Tao encuentra siempre, sin luchar, la manera de salir con éxito de sus intentos y actúa siempre en consonancia con los cambios.¹⁹²

La fortaleza del sabio radica, por tanto, en su flexibilidad. Pero, si el sabio es flexible, es porque también es humilde. Justo en su adopción de la humildad demuestra el hombre auténtico que se conoce, que es en verdad sabio.¹⁹³ Por eso, como tiene asumida la debilidad, quien entiende la sencillez del Tao acepta en positivo los oprobios y aprende a padecer la injusticia.¹⁹⁴ Sabe que los hombres que desprecian al Tao están incapacitados para comprenderle a él, pues se encuentra más allá de toda dicotomía entre verdad y falsedad, virtud e inmoralidad, fuerza y debilidad...¹⁹⁵ Mientras que el hombre caído se muestra por lo común agresivo y poderoso, el seguidor del Tao saca partido al principio de que “lo débil vence a lo fuerte”.¹⁹⁶ Conocedor de que su mayor enemigo está dentro de sí, cuanto más se rebaja, mayor es su triunfo.¹⁹⁷ De este modo, al haberse hecho uno con la suave y sencilla dinámica del Tao, se pone por encima de todas las cosas y se convierte en señor del mundo, gobernándolo con su “simpleza cabal”.¹⁹⁸ Asimismo, el aprecio de la debilidad, la sencillez, la suavidad y la humildad del Tao contribuye a dulcificar su carácter.¹⁹⁹ De esta forma, logra también el control de sí mismo mediante el dominio de su energía vital.²⁰⁰ La existencia auténtica estima la sencillez de vida (el “camino llano”), pero la inauténtica se deslumbra con lo

¹⁸⁷ “Ver lo menudo se llama clarividencia, conservarse débil llámase fortaleza” (DDJ 97).

¹⁸⁸ “El hombre, al nacer débil y blando, tórnase al morir rígido y duro. Las yerbas todas y los árboles, al nacer tiernos y frágiles, tórnase al morir secos y tiesos. De ahí el dicho: “Rigidez y dureza llevan a la muerte, debilidad y blandura a la vida llevan” (DDJ 124).

¹⁸⁹ “Lo que se pliega se conserva entero, lo que se dobla se mantiene recto” (DDJ 154).

¹⁹⁰ “Cuando las cosas se hacen fuertes, envejecen; llámase a esto apartarse del Tao, y lo que se aparta del Tao pronto perece” (DDJ 100).

¹⁹¹ “Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y lo duro. ... El agua vence a lo duro, lo débil vence a lo fuerte” (DDJ 126).

¹⁹² “El hombre de bondad superior es como el agua. El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha” (DDJ 136).

¹⁹³ “... La nobleza tiene necesariamente su raíz en lo humilde, y necesariamente lo superior tiene a lo inferior por fundamento. ... ¿No es esto, acaso, tomar lo humilde por raíz?” (DDJ 83-84).

¹⁹⁴ “... Quien sabe contentarse no (conoce) la humillación, quien sabe detenerse no (recibe) daño” (DDJ 89).

¹⁹⁵ “La firme virtud parece debilidad, la pura verdad parece falsedad” (DDJ 85).

¹⁹⁶ “... El sabio puede llegar a ser grande, porque no se considera grande” (DDJ 168). “... El sabio, situándose detrás, es el primero; no mirando por su persona, la conserva” (DDJ 135).

¹⁹⁷ “Si te haces barranca del mundo, no abandonarás la virtud permanente. ... Hazte vaguada del mundo y bastate será tu permanente virtud” (DDJ 160).

¹⁹⁸ “(El sabio) gobierna el mundo con una simpleza cabal” (DDJ 94).

¹⁹⁹ “... (El sabio es) recto más sin herir, acerado pero sin pinchar, ... luz que no deslumbra” (DDJ 103).

²⁰⁰ “¿Puedes alcanzar la máxima blandura dominando tu energía vital?” (DDJ 138).

retorcido.²⁰¹ Es en la simplicidad del amor al Tao como se alcanza la serenidad que todo lo alcanza.²⁰² Así, no hay mejor técnica para llevar una vida sana que partir de la inferioridad.²⁰³ Es más, la sencillez de vida es promesa de plenitud existencial.²⁰⁴

El taoísmo defiende una ética de la pasividad. No en vano, uno de los temas capitales del DDJ es, según sabemos, la doctrina del “no-actuar” (*wu wei*).²⁰⁵ El hombre vulgar se dedica obsesivamente a materializar sus planes y proyectos, no así el sabio, que “se acomoda en el no-actuar”.²⁰⁶ El énfasis en la supremacía de la debilidad sobre la fuerza y de lo inferior sobre lo superior, así como la recomendación dialéctica de que para lograr un objetivo conviene comenzar por su contrario, desemboca en la postulación de una negativa radical a interferir en el curso espontáneo de los acontecimientos.²⁰⁷ Así pues, la ausencia de acción, de intencionalidad interesada, por parte del hombre es el mayor estímulo de la eficacia del Tao universal y de sus virtudes particulares.²⁰⁸ El hombre sabio debe dedicarse, por tanto, a “no ocuparse en nada”, concentrándose puramente en conservar su correspondencia al Tao.²⁰⁹ Simplemente se sitúa al margen de los acontecimientos para contemplar su regreso al Tao.²¹⁰ Pero, no actuando, el sabio, a imagen del Tao, llega a “efectuar todas las cosas” (*wu wei er wu bu wei*).²¹¹ Por eso, el dejar-ser del no-actuar es la más alta forma de acción y, hasta cierto punto, lo más difícil de conseguir. La pasividad oculta en su interior la mayor fuerza.²¹² Incluso como estrategia para alcanzar el éxito, conviene comenzar en los asuntos humanos con una reserva previa, sin tomar nunca la iniciativa, en espera no apresurada del momento oportuno.²¹³ Condición del no-actuar es, además, el “saber detenerse” (*zhi zhi*), dada la inercia del hombre a perderse en actividades externas.²¹⁴ Detención es sobre todo pararse en el Tao, afinar en él. Detención es también contener los propios deseos, suprimir ambiciones, negar la voluntad, en definitiva, “saber contentarse” (*zhi zu*). La detención serena el espíritu y reserva energías para lo digno de ser emprendido.²¹⁵ Por el contrario, el empeño en actuar, el emprender iniciativas, está en último extremo abocado al fracaso.²¹⁶ Además, el activismo es germen de grandes

²⁰¹ “Asaz de llano es el gran camino, mas las gentes gustan de los tortuosos senderos” (DDJ 98).

²⁰² “Con el amor, se vence en el combate, se es firme en la defensa” (DDJ 115).

²⁰³ “En las uniones del mundo, siempre la hembra con su quietud al macho vence. Para alcanzar la quietud, es menester ocupar el lugar inferior. ... El grande habrá de abajarse” (DDJ 106).

²⁰⁴ “El árbol que apenas puedes abrazar ha nacido de una minúscula punta” (DDJ 109).

²⁰⁵ Cfr. Watts, A., op. cit., pp. 111-144.

²⁰⁶ “El sabio vive en el mundo en un sobrio no-actuar” (DDJ 94). “... El sabio se acomoda en el no-actuar” (DDJ 130).

²⁰⁷ “No actúo, y el pueblo se acomoda por sí mismo; gusto de la quietud, y el pueblo se reforma por sí mismo; de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo” (DDJ 102).

²⁰⁸ “(El sabio) es capaz de favorecer el curso natural de los diez mil seres, mas nunca osa actuar” (DDJ 110).

²⁰⁹ “Actúa sin actuar, ocúpate en no ocuparte en nada, saborea lo que no tiene sabor” (DDJ 108).

²¹⁰ “El hombre de virtud superior no actúa, ni pretende alcanzar fin alguno” (DDJ 81).

²¹¹ “... El sabio conoce sin viajar, distingue sin mirar, realiza su obra sin actuar. ... Mengua y mengua hasta llegar al no-actuar y, como no actúa, nada hay que deje de hacer” (DDJ 92-93).

²¹² “... El sabio nunca realiza cosas grandes, y así es como puede llevar a cabo grandes cosas. ... De ahí que el sabio tenga todo por difícil, y así nunca tropieza con dificultades” (DDJ 108).

²¹³ “El que actúa fracasa; el que aferra algo lo pierde. Por eso el sabio no actúa, y de ese modo no fracasa; nada aferra, y de ese modo nada pierde” (DDJ 109).

²¹⁴ “... Es tiempo de detenerse; sabiendo que es tiempo de detenerse, excúsase todo peligro” (DDJ 166).

²¹⁵ “Nada hay como ahorrar (la energía vital). Sólo ahorrando (la energía vital) se puede estar prevenido” (DDJ 104).

²¹⁶ “Siempre que las gentes emprenden un negocio, fracasan cuando lo culminan” (DDJ 109).

desórdenes, ya que interfiere con la ley de la naturalidad del Tao.²¹⁷ Así, esta ética pasiva adopta, como no podía ser menos, una postura pacifista ante los conflictos: el no-actuar implica el “no-luchar” (*wu zheng*).²¹⁸ La no-violencia, consecuentemente, se muestra como la mejor política.²¹⁹ Todo es lícito excepto el empleo de la violencia; y, al revés, la propiciación de lo bueno se hace imposible con el recurso a métodos violentos.²²⁰

Contra la afirmación de la propia voluntad que caracteriza a la existencia vulgar, y en coherencia con la práctica del no-actuar, el DDJ defiende una ética de la no-voluntad como requisito de la adquisición de la serenidad del Tao. El taoísmo (como a su manera el budismo) ve en el mundo de los deseos el mayor peligro que amenaza al hombre de perder su unión con el Tao.²²¹ El culto a la voluntad propia es consecuencia directa del olvido del Tao. Se propugna, por eso, la extinción del deseo (*yu*): el “no-deseo” (*wu yu*). La verdadera felicidad brota del distanciamiento, del no-querer, del no-ambicionar.²²² La alegre quietud que emana de la superación de los deseos egocéntricos es lo que permite al hombre alcanzar la perfección.²²³ El hombre auténtico, el sabio, aprende a frenar su voluntad y a dominar sus sentimientos para lograr la impasibilidad, pues deseos y emociones son causa de permanente insatisfacción. Sólo desea “no desear nada”.²²⁴ Permaneciendo impasible, liberándose de las pasiones, además, el sabio deja de imponer sus propósitos y sesgos al flujo natural de la vida.²²⁵

Es la constancia en el no-deseo, la “permanente ausencia de deseos” (*wu wu*), lo que suscita la contemplación intuitiva de la naturaleza oculta del Tao verdadero. La “permanente presencia de deseos” (*you wu*), por el contrario, conduce al hombre a la trampa de la ilusión.²²⁶ Y es que, a imitación del Tao, la auténtica esencia del hombre consiste en la ausencia del deseo.²²⁷ El predominio de éste (la “estima del cuerpo”) induce a una búsqueda irrefrenable de fines exteriores al sí mismo propio y, por ello, es causa de la “enajenación” (*wai shen*) humana.²²⁸ La negación de la voluntad es, por consiguiente, condición de la iluminación y de una existencia serenada.²²⁹ Además, en la “renuncia” se halla el secreto de la longevidad.²³⁰ La única voluntad admisible, por tanto, es la de trascenderse a uno mismo para se realicen los designios del Tao.²³¹

²¹⁷ “Basta con que no actúen y reinará el orden universal” (DDJ 131).

²¹⁸ “El Tao del hombre: actuar y no contender” (DDJ 114). “... Virtud del no-luchar, ... a eso llaman entrar en armonía con el cielo, y es ley desde la remota antigüedad” (DDJ 116).

²¹⁹ “... Porque él con nadie pugna, ...nadie en el mundo es capaz de pugnar con él” (DDJ 112).

²²⁰ “Siempre y cuando que no luches, excusarás caer en falta” (DDJ 136).

²²¹ “No hay mayor crimen que dejarse arrastrar por los deseos; no hay mayor desgracia que no saberse nunca contento; no hay defecto más doloroso que la ambición” (DDJ 91).

²²² “Sin ánimos, como quien no tiene a donde ir” (DDJ 150).

²²³ “... El contento del que sabe contentarse es contento perdurable” (DDJ 91).

²²⁴ “El sabio desea no desear nada, y no estima las mercaderías difíciles de obtener” (DDJ 110).

²²⁵ “Es mi deseo no tener deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo” (DDJ 102). “Reprimidos (los deseos) con el leño sin nombre, ... reinaría la calma y el cielo y la tierra se rectificarían de forma espontánea” (DDJ 171).

²²⁶ “... La permanente ausencia de deseos permite contemplar su esencia escondida; la permanente presencia del deseo sólo deja ver su limitada apariencia” (DDJ 129).

²²⁷ “El que guarda este Tao no busca satisfacer sus deseos” (DDJ 145).

²²⁸ “Estimar el propio cuerpo es dar valor a una gran desgracia” (DDJ 141).

²²⁹ “(El sabio) no se mira a sí mismo y por eso ve con claridad, no hace ostentación de su persona y por eso es hombre de luces. ... Como no lucha, nadie hay capaz de luchar con él” (DDJ 154).

²³⁰ “Más vale renunciar que mantener el vaso lleno. La espada que mucho se afila no podrá conservarse largo tiempo” (DDJ 137).

²³¹ “... Porque no alberga deseos egoístas, ... puede cumplir esos mismos deseos” (DDJ 135).

Modestia, simplicidad y desinterés, finalmente, son adornos del hombre que se vence a sí mismo.²³²

En la imagen del niño encuentra el taoísmo el símbolo de la vuelta a la inocencia perdida por el apartamiento del Tao. Es posible recuperar la pureza y la sencillez primitivas del hombre.²³³ Con la ignorancia del recién nacido o del estúpido se quiere expresar la decidida oposición taoísta a la inteligencia calculadora, pues las elucubraciones sofisticadas impiden la intuición directa del Tao.²³⁴ Por ello, el ideal taoísta es el retorno al estado original olvidado, la recuperación del “corazón de la infancia”.²³⁵ El verdadero saber es un “no-saber”. El sabio virtuoso, de hecho, es como un bebé, porque ha logrado desprenderse de conocimientos y deseos diferenciados en perfecta armonía con el pulso de la existencia. Está siempre abierto, por eso, a volver a empezar.²³⁶ Como el niño, se deja llevar sin más desde su extrema fragilidad.²³⁷ Proyecta su mirada limpia sobre todo cuanto le rodea.²³⁸ El adulto, sin embargo, tiende, tras largo entrenamiento, a quedar atrapado en la dependencia de las cosas exteriores, alimentando su orgullo con la eficacia de las técnicas aprendidas de manipulación del mundo. Su mente está dominada por opiniones y prejuicios adquiridos en un proceso gradual de pérdida de la pureza y la verdad originales. La voluntad consumada, caracterizada por el “vivir intensamente” (*yi sheng*), antítesis del recogimiento y conservación de la energía vital (*yang sheng*), y por el “control mental del soplo vital” (*xin shi qi*), conduce a la larga al desgaste existencial. Para el taoísta, la mente (o “corazón” (*xi*)) es inferior a la virtud energética (*de*) del Tao y al aliento vital (*qi*) del individuo particular. El adulto, a diferencia del niño, ha hiperdesarrollado sus habilidades y funciones intelectuales en detrimento de sus energías originales. Como afirma Idoeta, “el predominio del *xin* sobre el *qi* es contrario al Tao”.²³⁹

La posición laoziana, por otro lado, aboga por la meditación y da la espalda a la racionalidad instrumental. Para el hombre del Tao, la ciencia y la técnica, con su dominio de la realidad objetiva, son la consumación de la desviación del Tao. Tampoco la lógica y la erudición sirven para llegar a la serenidad del Tao. El taoísmo supone la negación de la primacía de la inteligencia en el conocimiento verdadero.²⁴⁰ Implica también un rechazo del empirismo, pues las cosas materiales se consideran un obstáculo para la interiorización de la verdad del Tao.²⁴¹ Por el contrario, el camino de regreso al Tao está justo en la interioridad de la intuición espiritual.²⁴² Sólo las técnicas introspectivas de meditación, que favorecen la circulación espontánea de la energía vital y filtran la mente del peso de los prejuicios hasta convertirla en “espejo misterioso” (*xuan jian*), sirven de ayuda para recobrar la dirección del Tao.²⁴³ El encuentro con el

²³² “Ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior, ser menos interesados y con escasos deseos” (DDJ 149).

²³³ “¿Puedes ... volverte en un recién nacido?” (DDJ 138).

²³⁴ “El hombre de honda virtud aseméjase a un recién nacido” (DDJ 100).

²³⁵ “No abandonando la virtud permanente, retornarás al estado de recién nacido” (DDJ 160).

²³⁶ “(El sabio) tiene por saber el no saber, y hace otra vez lo que las gentes ya han hecho” (DDJ 110).

²³⁷ “... Indiferente, de nada me preocupo, cual recién nacido que aún no sabe llorar” (DDJ 150).

²³⁸ “... El sabio a todos trata como a niños” (DDJ 94).

²³⁹ Idoeta en DDJ 193.

²⁴⁰ “Cuanto más conocemos, más rápido nos empobrecemos” (DDJ 133, nota).

²⁴¹ “Los cinco colores ciegan la vista del hombre. ... Los cinco sabores pierden el gusto del hombre, y su oído ensordecen las cinco notas musicales” (DDJ 140).

²⁴² “Sin salir de tu propia casa, puedes conocer el mundo. Sin mirar por la ventana, puedes conocer el Tao del cielo” (DDJ 92).

²⁴³ “¿Puedes purificar tu espejo misterioso y verte libre de todo defecto?” (DDJ 138).

Tao exige el vaciado de los conocimientos ónticos, poniendo a cero el flujo proveniente de los sentidos (las “aberturas”) y la inteligencia (las “puertas”).²⁴⁴ Todo redunda en un “aprender a no aprender nada” y en el “conocimiento del no-conocer”. Otras expresiones taoístas de similar significado son “clarividencia de la gran quietud” (*da jing ming*), “contemplación pasiva” (*jing guan*) o “intuición mística” (*xuan lan*), con las que se expresa la necesidad de la meditación y su efecto serenador sobre el espíritu humano.²⁴⁵ La meditación, en suma, es la posibilidad de la contemplación del Tao.²⁴⁶

Este vaciado es por lo general un proceso gradual, en el que la vida de estudio constituye sólo una etapa previa, pasada la cual el seguidor del Tao ha de concentrarse en “descortezar las capas de sus conocimientos” hasta descubrir en su fondo la vacuidad universal.²⁴⁷ El estadio final de unión con el Tao consiste en la “completa supresión del saber” (*jue xue wu you*).²⁴⁸ El vacío mental coincide con la serenidad absoluta, en la que predomina la “moderación” (*se*) o “reducción del empleo de la inteligencia”.²⁴⁹ Esta disminución permite al hombre “estar preparado” (*zao fu*) para saber reaccionar ante los cambios de la vida y para poder volver la vista al Tao. Hace también posible la paz de espíritu.²⁵⁰ De este modo, el taoísmo se muestra contrario al progreso material sistematizado y a los mecanismos de control social.²⁵¹ La primacía del cálculo se refleja en el desarrollo técnico, que termina por asediar al hombre sencillo con la profusión de innumerables “productos extraños” y complicando peligrosamente la vida natural con necesidades artificiales.²⁵² Deshaciendo el orden natural con la intervención de su inteligencia, el hombre se convierte en esclavo de sus instrumentos. Por eso, el “no-saber” (*wu zhi*), la sabia ignorancia, es fuente de liberación y de retorno a la simplicidad del Tao.²⁵³

El DDJ efectúa una manifiesta crítica de la existencia pública, denunciando la “gran hipocresía” (*da wei*) instalada en una sociedad que se ha desviado del Tao original.²⁵⁴ El sabio taoísta, en contra, simpatiza con la forma sencilla de vivir del pueblo llano (*bai xing*). Crítico del lujo, el artificio y la ilustración, valora la rudeza y la simplicidad de la vida campesina. La sencillez natural del hombre es simbolizada por la basta pureza de la madera sin trabajar, por la naturalidad del leño (*pu*): la simplicidad originaria del hombre ha de ser recuperada y conservada sin dejar que su virtud interior, su energía particular primitiva, sea corrompida por la multiplicidad de los saberes y el

²⁴⁴ “Tapa las aberturas, cierra las puertas, y acabarás tus días sin fatiga alguna. Si franqueas las aberturas, y en los negocios te afanas, acabarás tus días sin salvación posible” (DDJ 97).

²⁴⁵ “(El sabio) sabe conservar la calma de su mente” (DDJ 136).

²⁴⁶ “En medio del profuso despliegue de los diez mil seres, pueda yo contemplar su permanente retorno” (DDJ 146).

²⁴⁷ “Quien se entrega al estudio, crece día a día; quien escucha el Tao, mengua día a día” (DDJ 93).

²⁴⁸ “Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia. ... Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud. ... Elimínese la industria, rechácese el interés” (DDJ 149).

²⁴⁹ “Si mucho aprendes, pronto te verás en mal trance; más vale conservar el vacío interior” (DDJ 133).

“El saber no es erudición, el erudito nada sabe. El bien no es lo mucho, lo mucho no es bueno” (DDJ 114).

²⁵⁰ “Eliminado el estudio, ya no hay preocupaciones” (DDJ 150).

²⁵¹ “Las gentes todas hacen algo de provecho, sólo yo soy torpe y despreciable. Es mi deseo ser diferente de los demás” (DDJ 151).

²⁵² “El sabio no acumula, obra enteramente para los otros, y posee cada vez más; lo da todo a los demás, y cada vez más tiene” (DDJ 114).

²⁵³ “Mis razones fáciles son de comprender, fáciles de ejercitar; mas en el mundo nadie hay capaz de comprenderlas, nadie capaz de ejercitarlas” (DDJ 118).

²⁵⁴ “... Cuando se abandona el Tao, al punto aparecen la benevolencia y la rectitud. Surge la inteligencia y la sabiduría, y al punto aparece la gran hipocresía” (DDJ 148).

yugo de las normas morales. Antaño, en una suerte de paraíso perdido, hubo una edad de oro en la que reinaba la sencilla serenidad del Tao en el mundo.²⁵⁵ Hace tiempo, sin embargo, que no se sigue la verdad del Tao en la sociedad humana.²⁵⁶ El mundo actual es una realidad complicada, enmarañada, caída, en la que no cabe lugar para una verdadera exposición al Tao.²⁵⁷ El afán por los negocios de la vida cotidiana sumerge al hombre en actividades desvertebradas cuya meta no es la liberación que procede de la unificación del Tao, sino el disfrute alienado del bienestar material.²⁵⁸ Llamado a ser el “pastor” de ese “instrumento mágico” que es el mundo, en la practicalidad agitada el hombre se pierde en la adherencia a las cosas.²⁵⁹ Por eso, el sabio lleva la contraria a los clichés públicos.²⁶⁰

Además, el DDJ realiza una decidida crítica del ego autárquico, atacando el individualismo de corte endogámico. La ética laoziana se cimenta, en el fondo, en la idea de la naturaleza no egoísta del ser humano como modo de ser originario. El hombre de vida interior verdadera, porque pertenece al Tao, debe salir de sí.²⁶¹ Saliendo de sí, el hombre auténtico es solidario y hace suya la causa del pueblo.²⁶² Está dispuesto a “lanzarse al barro” por su amor al Tao, que custodia al mundo entero, esforzándose en poner coherencia ante el caos circundante.²⁶³ Es en una sociedad obediente al Tao donde únicamente puede surgir la plena individualidad auténtica. A la inversa, el resquebrajamiento de la cohesión social en un individualismo ególatra desemboca necesariamente, no sólo en la proliferación del caos social, sino también en la destrucción del propio individuo.

La ética taoísta de la serenidad posee, por lo demás, implicaciones políticas. Entre ellas, destacan el despego de la ilustración y la modernización, además de la apuesta por una especie de anarquismo de carácter comunitarista y utópico. Así, el repudio laoziano del saber y la artificialidad entraña a su vez una crítica de la civilización y la cultura. La buena forma de gobierno es la que mantiene y estimula el respeto al Tao. Pero los gobernantes ilustrados intervienen en la historia quebrando cada vez más el orden natural que propicia el Tao.²⁶⁴ La posición taoísta respecto a los asuntos públicos es la de la “no-intervención” o inhibición, a fin de que éstos se desenvuelvan espontáneamente por sí mismos. Cuanta menor intervención, mayor paz social. Se propone, pues, un “gobierno difuminado”, a distancia, en contraposición al “gobierno vigilante” activo, que termina por dominar y utilizar al pueblo por medio de

²⁵⁵ “... Los antiguos tenían al Tao en ... alta estima” (DDJ 107).

²⁵⁶ “Lo normal se vuelve en anómalo, la bondad en malignidad se torna. Ha largo, largo tiempo que los hombres han caído en el engaño” (DDJ 103).

²⁵⁷ “Por culpa de la agitación se pierde el señorío” (DDJ 158).

²⁵⁸ “Quien aspire a conquistar el mundo téngase siempre libre de todo negocio. Quien de negocios se ocupa no podrá conquistar el mundo” (DDJ 93). “... El mundo se conquista no dándose a los negocios” (DDJ 102).

²⁵⁹ “El mundo, instrumento mágico, ... si lo manejas fracasas y lo pierdes si lo aferras” (DDJ 162).

²⁶⁰ “Ocupa los lugares que la muchedumbre detesta, y así está cerca del Tao” (DDJ 136).

²⁶¹ “Si sólo te miras a ti mismo, no podrás ver con claridad. ... Considerado desde el Tao, llámase a todo eso: ‘restos de comida, cosas inútiles’” (DDJ 153).

²⁶² “El sabio no tiene nunca una mente propia, hace suya la mente del pueblo llano” (DDJ 94).

²⁶³ “... Oculta el brillo, únete al sucio (mundo), embota los filos, desenreda la maraña” (DDJ 101).

²⁶⁴ “Los antiguos practicantes del Tao no usaban de él para ilustrar a las gentes, sino para mantenerlas en la ignorancia. Si el pueblo es difícil de gobernar, es por causa de sus conocimientos” (DDJ 111). “... El gobierno del sabio: vaciar la mente (del pueblo) y llenar su estómago; aflojar su ánimo y robustecer sus huesos. Hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos y que carezcan de deseos. Hacer que los inteligentes no osen (gobernar)” (DDJ 131).

restricciones y ritos codificados.²⁶⁵ El imperio de la ley, por tanto, es síntoma y causa de la degradación moral de una sociedad desconectada del Tao. El buen gobierno es el que propicia el regreso a la sencillez de la sociedad primigenia, en la que la existencia se encauzaba de manera natural.²⁶⁶ La mejor arma es la no utilización de procedimientos coercitivos, dejando holgura material y espiritual para el pueblo.²⁶⁷ De este modo, el taoísmo cree en un orden social ideal, el que reproduce en total correspondencia el orden de la naturaleza, con una armonía espontánea y perfecta entre el hombre, la tierra, el cielo y el Tao. Naturaleza y sociedad ideal son la encarnación del Tao. La civilización, sin embargo, a pesar de su alejamiento de él, no puede acabar por completo con la serenidad original del Tao. Desaparecido el poder político, aparecerá el orden original verdadero.

Finalmente, el DDJ deja cierto espacio a una ética de la resolución para la muerte. El Tao del cielo contiene la “ley de la muerte”, como ley de la naturaleza entera. Inexorablemente, todas las cosas del mundo nacen y perecen en el seno de la transformación y la impermanencia. También el hombre es, en su esencia, un ser mortal.²⁶⁸ Pero sólo al Tao le está reservada la “tarea de matar”. Destinado a morir, el hombre se apega con todas sus fuerzas a la vida.²⁶⁹ La vida entera del hombre es un tránsito hacia la muerte.²⁷⁰ Así, el miedo a la muerte domina la existencia humana.²⁷¹ Pero la mentalidad vulgar alienada convierte el amor a la vida en desprecio a la muerte, mientras que el hombre serenado por el Tao es consciente de su limitación última.²⁷² De esta suerte, el hombre que acepta la muerte cobra valor para la vida, apreciándola como don sin par.²⁷³ Se determina resueltamente a vivir porque carga con su mortalidad.²⁷⁴ Su especial energía le ayuda a pasar por todos los peligros, perdidos sus miedos ónticos.²⁷⁵ El sabio no rehuye el peligro, sino que supera el temor enfrentándose a él. Experto en sufrir, nada puede amedrentarle.²⁷⁶ Conoce la cara amarga de la vida, mas no pierde su dominio propio ni su armonía con el Tao.²⁷⁷ El símbolo del sabio resuelto es la

²⁶⁵ “Cuantas más prohibiciones en el mundo, mayor es la miseria de las gentes. Cuantas más herramientas tiene el pueblo, mayor desorden reina en el Estado. Cuanta más inteligencia tiene el pueblo, más productos extraños surgen por doquier. Cuanto más patentes las leyes y decretos, más abundan ladrones y bandoleros” (DDJ 102).

²⁶⁶ “Si los señores y monarcas pudieran conservar (el Tao permanente), los seres todos se reformarían por sí solos” (DDJ 171). “... Cuando un sabio gobierna, el pueblo restringe sus deseos, ... el cuerpo y el soplo vital se armonizan y los movimientos del hombre se conforman a la razón, (con lo que) las desgracias disminuyen” (DDJ 200).

²⁶⁷ “Las armas, instrumentos nefastos. Los seres las detestan, y por eso quien posee el Tao no las toca” (DDJ 164).

²⁶⁸ “Si el cielo y la tierra no pueden durar largo tiempo, ¡menos ha de poder durar el hombre!” (DDJ 155).

²⁶⁹ “Vive el hombre entre la vida y la muerte. ... (Grandes) son las posibilidades de que perezca el que se esfuerza por sobrevivir. ¿Cuál es de ello la ocasión? Porque se (aferra) a la vida” (DDJ 95).

²⁷⁰ “... Los hombres se aferran a la vida ... camino de la muerte” (id., nota).

²⁷¹ “Las gentes por fuerza han de temer siempre a la muerte” (DDJ 122).

²⁷² “Las gentes desprecian la muerte, porque (los de arriba) sólo buscan gozar de la vida. ... No hacer nada por la vida más sabio es que tener la vida en alta estima” (DDJ 123).

²⁷³ “(Cuando reina el Tao), las gentes sienten respeto por la muerte” (DDJ 113).

²⁷⁴ “... Quien sabe guardar su vida no ha menester evitar rinocerontes y tigres cuando camina por los montes, ni portar armas y coraza en el campo de batalla. ... ¿Cuál es de ello la ocasión? Porque no hay en él lugar para la muerte” (DDJ 95).

²⁷⁵ “No le pican avispas ni escorpiones, ni venenosas serpientes le muerden, ni le atacan las aves de presa, ni las bestias salvajes le agreden; débiles son sus huesos y tendones, mas su mano ase con firmeza” (DDJ 100).

²⁷⁶ “El sabio libre se halla del mal, porque lo padece” (DDJ 119).

²⁷⁷ “Llora todo el día y no enronquece, que su armonía es perfecta” (DDJ 100).

templanza del guerrero valiente.²⁷⁸ La atemperada superación del temor a la muerte, además, contribuye a aumentar la vida.²⁷⁹ En la existencia verdadera, por fin, resultado del cultivo interior, de ese conocimiento, dominio y realización de sí en que se propicia la permanencia en el Tao, el hombre es capaz de “morir sin desaparecer” porque se ha hecho uno con él.

9.2.1.2. En el ZZ

En múltiples pasajes del ZZ aparecen los temas anteriores, muchos de ellos susceptibles de un tratamiento en términos de cercanía con la postura ética heideggeriana. En primer lugar, destaca la diferenciación entre autenticidad e inautenticidad según el criterio de la normatividad del Tao. En general, el diagnóstico del ZZ denuncia la pérdida del Tao en el mundo.²⁸⁰ En él se ha instaurado una dinámica de exterioridad frenética que agobia al hombre sin dejar lugar al verdadero reposo.²⁸¹ El hombre vulgar, al alejarse del Tao del cielo, se aparta también de su propia naturaleza verdadera, de la que “no se cura”. Los afanes y afecciones le ciegan su ser auténtico.²⁸² Su “trato enmarañado” con el mundo se desarrolla, “hundido en la acción”, sobre el telón de fondo del temor por lo grande y lo pequeño.²⁸³ Dividido en incontables dualidades (los “dos extremos”), se le marchita el Tao y pierde el sosiego de la mente (cuya imagen es la luna) hasta convertirse en un mero “albergue de cosas”. Quien se pierde a sí mismo en las cosas es un “hombre del revés”.²⁸⁴ El sabio, en cambio, ha aprendido a demarcar la verdad interior de la agitación exterior. Se aplica principalmente a la conservación de su simplicidad natural para “asentarse en su

²⁷⁸ “Un buen caudillo militar no usa de las armas, un buen guerrero no se deja llevar de la ira, quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate” (DDJ 116).

²⁷⁹ “El valiente hasta la temeridad, es muerto; el valiente mas no temerario, conserva la vida” (DDJ 121).

²⁸⁰ “El mundo ha perdido el Tao y el Tao ha perdido el mundo” (ZZ 204).

²⁸¹ “Hoy es el día en que se ha instaurado lo que al hombre no ha de dejar de acarrear miserias, y se ha hecho acopio de lo que entre los hombres no dejará de provocar disputas. ... Agóbiase a la gente en sus cuerpos y no se les deja un momento de reposo” (ZZ 332). “... El hombre ... trata con las cosas exteriores, y así se van puliendo mutuamente (él y ellas). Siempre persiguiendo algo, cual galope de corcel, y nadie hay que lo detenga. ... Pasa la vida entera penando sin ver provecho alguno; fatigase y padece y no sabe para qué. ... La vida de estas gentes, aun diferente de la muerte, ¿qué sentido tiene?” (ZZ 50-51).

²⁸² “Hoy día muchos son los hombres que ... aléjanse del Cielo y apártanse de su propia naturaleza, destruyen su verdadero ser, pierden su espíritu, obran como el vulgar gentío. Cuando no se cura de la propia naturaleza, las pasiones, deseos y desamores son como cañaveras que oculta y ciega esa misma naturaleza” (ZZ 331).

²⁸³ “... Demasiado enmarañado es su trato con el mundo, que el día entero andan intrigando los unos contra los otros. ... El pequeño temor los deja abatidos, el grande paralizados. ... Húndense en la acción, y ya no es posible hacer que vuelvan, ... incapaces de romper sus ligaduras” (ZZ 49).

²⁸⁴ “Preocúpense sobremanera los hombres por los dos extremos y no hallan modo de escapar; ... su mente parece suspendida entre el Cielo y la Tierra; tristes y cuitados, chocan en ellos lo que les conviene y lo que les hace daño, y así brota un gran fuego en su interior ..., que no puede dominar la luna. ... (Su) espíritu se marchita y el Tao se pierde” (ZZ 340). “¡El hombre mundano no es más que un albergue de las cosas!” (ZZ 287). “A quienes se pierden a sí mismos en las cosas, y pierden su naturaleza en los mundanos usos, a los tales llaman hombres del revés” (ZZ 206).

fundamento y origen” y así “penetrar en lo insondable”.²⁸⁵ Sin mudar al ritmo de las modas del mundo, se concentra en amoldarse al cielo.²⁸⁶

En segundo lugar, sobresale en el ZZ la insistencia en la recuperación del sí-mismo o el retorno a la “naturaleza original”.²⁸⁷ Sólo el cultivo de la naturaleza propia permite la unidad con “el origen del universo”.²⁸⁸ Y sólo ese cultivo abre la verdadera alteridad. El hombre verdadero, el universo y los seres que lo pueblan son “uno y lo mismo”.²⁸⁹ Hay una interdependencia indisociable entre el sí-mismo y el otro, pero esa ausencia fundamental de contraposición sólo se capta una vez recuperada la naturaleza original por su inserción en el “eje del Tao”.²⁹⁰ Así se consigue la necesaria “rectitud (*zhi*) interior” y el “exterior respetuoso” (*qu*), es decir, la identificación con la pureza del cielo y con los demás hombres, sobre la base de una igualdad universal. La rectitud original, además, sitúa al sabio “a la cabeza de todos los seres”.²⁹¹ El hombre verdadero es el que conserva la pureza y sencillez del origen. Comprendiendo ambas, experimenta la unidad primordial y se identifica con la “razón del cielo”.²⁹² Acoge y se acomoda a todos los seres porque, sencillo como un niño, se abraza al Uno.²⁹³

²⁸⁵ “... (El sabio sabe) asaz de bien fijar los límites que separan al yo interior del mundo externo” (ZZ 40). “Los hombres mundanos gustan de la confusión, ¿cómo podría él aceptar la fatiga de administrar los negocios del mundo?” (ZZ 43). “El hombre de gran virtud conserva su simplicidad natural y desdénase enredarse en mundanos negocios; asíéntase firmemente sobre su fundamento y origen, y su entendimiento penetra en lo insondable” (ZZ 153).

²⁸⁶ “... El sabio (toma) al Cielo por modelo, (tiene) a la verdad en alta estima y no se (deja) atar por los usos vulgares. El estúpido es lo contrario: no es capaz de tomar al Cielo por modelo y sólo se cura de los hombres; ni sabe estimar su verdad, sino que, hundido en la vulgaridad, muda constantemente a tenor del mundo” (ZZ 399).

²⁸⁷ “Los que antaño se ejercitaban en preservar la propia persona ... vivían con total independencia y retornaban a su naturaleza original” (ZZ 205). “Cuando hablo de bondad, no digo tal a la benevolencia y a la justicia, sino a la espontaneidad sin restricciones, y nada más. Cuando hablo de fino oído, no digo tal al oír lo de fuera, sino al oírse a sí mismo, y nada más. Cuando hablo de excelente vista, no digo tal al ver lo de fuera, sino al verse a sí mismo, y nada más” (ZZ 126).

²⁸⁸ “Mediante el cultivo y perfeccionamiento de la propia naturaleza se retorna a la Virtud, y quien ha alcanzado la Virtud se hace uno con el origen del universo” (ZZ 158).

²⁸⁹ “El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo, y todos los seres y yo somos uno y lo mismo” (ZZ 56).

²⁹⁰ “Todo ser es otro y todo ser es él mismo. Esto no se ve desde el otro, sino que se sabe desde uno mismo. ... El otro surge del sí mismo, aunque también este depende de aquél. Nacen ambos al mismo tiempo. ... Uno mismo es también el otro, y el otro es también uno mismo. ... Que el otro y el yo no se contrapongan: a eso nombran eje del Tao” (ZZ 52).

²⁹¹ “Recto por dentro, por fuera respetuoso. “Rectitud interior” es identificarse con el Cielo; quien se identifica con el Cielo conoce que tanto él como el príncipe son del Cielo hijos iguales. ... Siendo de esta manera, todos (le) tienen por niño; a esto se llama identificarse con el Cielo. “Exterior respetuoso” es identificarse con los hombres” (ZZ 71). “... Sólo (quienes) conservaron su rectitud original ... estuvieron a la cabeza de todos los seres. Tuvieron la dicha de poder mantener recta su propia naturaleza, y merced a ello pudieron guiar a todos los hombres” (ZZ 86).

²⁹² “Para conservar la pureza y simplicidad originales sólo ha menester guardar tu espíritu; ... penetrando la esencia de la pura unidad te identificarás con la razón del Cielo. ... A quien es capaz de comprender la simplicidad y la pureza llaman “hombre verdadero”” (ZZ 201).

²⁹³ “(En el) hombre verdadero, ... de hombre es su talle, mas su mente es Cielo. Se acomoda a los seres, pero conserva su verdad original. En su pureza puede ... acoger a todos los seres” (ZZ 260-261). “He aquí los principios para el cuidado de la propia vida: ... ¿Puedes abrazar el Uno? ¿Puedes no perderlo? ... ¿Puedes apartarte? ¿Puedes retirarte? ¿Puedes dejar de buscar en los demás y buscar dentro de ti? ¿Puedes mantenerte libre y sin ataduras? ¿Puedes conservar tu simplicidad y tu ignorancia? ¿Puedes volverte un niño pequeño?” (ZZ 294).

En tercer lugar, lo fundamental es la unión con el Tao. El hombre está llamado a la correspondencia con el Tao por el Tao mismo. El Tao se dirige al hombre para que se una a él. Justo esa unión, esa acomodación y dependencia del Tao sin límites, vuelve al hombre verdaderamente independiente.²⁹⁴ La acomodación a la vacuidad del Tao se traduce en una correspondencia flexible a sus permanentes transformaciones y en la conservación de la integridad natural propia.²⁹⁵ Pero no es fácil mantenerse de acuerdo con “los términos del cielo” (*zhi ming*) para morar en su armonía.²⁹⁶ Unirse al Tao es comprender el cielo y amoldarse a la tierra, “con-fundirse” con el cielo y la tierra en un “total desvanecimiento” que se corresponde con la “gran armonía” del universo.²⁹⁷ Sólo el hombre espiritual, desvanecido en el Tao, experimenta, “sin saber por qué”, su íntima unidad con lo existente.²⁹⁸ La pureza original del Tao es el ámbito donde no cabe ninguna pérdida, verdadera morada del hombre.²⁹⁹

En cuarto lugar, el ZZ enfatiza la necesidad de la ausencia de yo como salida de los males del egocentrismo. La preponderancia del egoísmo y el decaimiento del Tao son una misma cosa. Hay un vínculo directo entre egotismo y exterioridad. Cuanta más adherencias externas, menor vitalidad interior.³⁰⁰ Pero el hombre perfecto “actúa sin dejar nombre”.³⁰¹ De hecho, el yo es una ilusión.³⁰² Sólo el olvido del yo, la reducción del ego, permite que los seres del mundo “se muestren tal cual son”. La “pérdida del propio yo” (*wu sang wo*) equivale al no aferramiento a las cosas y a la unión con la “gran igualdad” del Tao.³⁰³ La renuncia al ego, cúspide de la perfección, implica el vaciado y el olvido de la propia mente y de la voluntad propia.³⁰⁴

²⁹⁴ “Quien a mí viene, conmigo se hace uno; quien de mí se aleja, cae en las tinieblas” (ZZ 145). “A quien es capaz de acomodarse a las leyes del Cielo y de la Tierra para ... poder viajar por el espacio sin límites, ¿fuérale aún menester depender de algo?” (ZZ 40-41).

²⁹⁵ “Sólo acomodándose (al) eje (del Tao) se puede penetrar en el círculo (de la Vacuidad), para así corresponder a los infinitos cambios” (ZZ 52). “Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos conservar la integridad natural” (ZZ 64).

²⁹⁶ “... Que os tengáis dentro de los términos del Cielo, ... ahí reside la mayor dificultad” (ZZ 77). “... Me mantengo en la pura unidad del Tao supremo, y de su armonía he hecho mi morada” (ZZ 144).

²⁹⁷ “... Comprender al Cielo, es Tao; acomodarse a la Tierra, Virtud” (ZZ 151). “... Alcanzar la gran confusión con el Cielo y la Tierra ... es el total desvanecimiento, que aparece como simplicidad y también como oscuridad. Nómbrase a esto Virtud Profunda, y se identifica con la gran armonía” (ZZ 158).

²⁹⁸ “(El) hombre espiritual, merced a su virtud, puede abarcar el millón de seres en su unidad primordial” (ZZ 43). “Sólo quien ha alcanzado la sabiduría conoce que los millones de seres son uno, y así no se aferra a sus prejuicios. ... Esto es acomodarse (al Cielo); acomodarse (al Cielo) sin saber por qué, a eso se nombra Tao” (ZZ 53-54).

²⁹⁹ “(Los sabios) se ejercitan en el arte de la confusión primordial. Conocen su unidad, ignoran su dualidad, ordenan su interior, no su exterior. Han comprendido ... la gran pureza original” (ZZ 163). “... Más valiera ... fundirse con el Tao. ... El sabio tratará de moverse en el ámbito donde no cabe pérdida alguna, y de unirse al Tao en su existencia, ... imitar a lo que es fuente y origen de todas las cosas, y razón y fundamento de todas las mudanzas” (ZZ 100). “El que se aferra al Tao conserva entera su virtud” (ZZ 162). “¿Que el Tao y su virtud sean vuestra sola morada!” (ZZ 248).

³⁰⁰ “El detrimento del Tao se debió al fortalecimiento del amor (egoísta)” (ZZ 54). “Es menester que el hombre no cause menoscabo al interior de su propia persona con apegos y aversiones, ... volcando (su) espíritu hacia el exterior, con lo que no (hace) sino agotar (su) esencia sutil” (ZZ 93-94).

³⁰¹ “Los que se esfuerzan en su perfección interior actúan sin dejar nombre” (ZZ 297). “El hombre perfecto es ignorado de todos” (ZZ 253).

³⁰² “Las gentes hablan entre sí de su yo, mas ¿cómo saber si lo que llamo yo es realmente yo? Es como cuando sueñas que eres pájaro y vuelas hasta el cielo; y cuando sueñas que eres pez y nadas hasta las profundidades del mar. No sabemos si los que ahora estamos hablando soñamos o estamos despiertos” (ZZ 109).

³⁰³ “No os aferréis a vuestro yo y los seres corpóreos se mostrarán tal cual son” (ZZ 421). “... Los grandes hombres ... se han hecho uno con la Gran Igualdad. En la Gran Igualdad ya no existe el yo; y no

En quinto lugar, también en el ZZ ocupa una posición central, como no podía ser menos, la doctrina taoísta del no-actuar. El activismo promueve y a la vez surge del abandono del Tao.³⁰⁵ Por eso, el sabio se entrega a un “plácido no-actuar” y nunca se fatiga obrando “con preconcebida determinación”.³⁰⁶ Así, la inacción es la acción perfecta. La pasividad del recogimiento mental es el respeto acabado a la espontaneidad con que se transforman las cosas naturales.³⁰⁷ El Tao es un “actuar sin actuar”. Igual que el cielo y la tierra, el hombre del Tao lo hace todo sin que él mismo actúe. No actuar es no intervenir en el curso de la naturaleza para así “dejar el mundo en paz”.³⁰⁸ La acción causal intencionada (*gu*) destruye el orden natural (*ming*), el destino ordenado que rige los movimientos del cielo y la naturaleza, introduciendo en él extrañas interferencias.³⁰⁹ Pero la reposada quietud del no-actuar proporciona la felicidad verdadera para sí y para el mundo.³¹⁰

En sexto lugar, a lo largo del ZZ se desarrolla una dura crítica al intelectualismo y sus consecuencias. La avidéz de conocer está en contra de la ausencia de yo y del no-actuar, impidiendo la vuelta a la naturaleza original.³¹¹ La inteligencia es en extremo limitada, ciega y sorda a la verdad del Tao. Por ello, el verdadero saber es el no-saber.³¹² El intelecto deambula siempre en las aristas del “es-no es” (*shi fei*). El camino del sabio, en cambio, dejó atrás el dualismo dicotómico y sólo aspira a acomodarse al Tao.³¹³ La

existiendo el yo, ¿cómo podrían aferrarse a las cosas materiales?” (ZZ 149). “Por eso se dice: ‘El hombre perfecto no tiene yo’” (ZZ 41).

³⁰⁴ “... El gran hombre carece de yo. La perfección está en la renuncia” (ZZ 212). “Al hombre que es capaz de andar por el mundo ‘vacío de su propio yo’, ¿quién podrá hacerle daño?” (ZZ 251). “... El que ha llegado al Tao se olvida de su propia mente” (ZZ 364). “... Rechaza los conocimientos y descarta (tu) propio yo” (ZZ 419). “Actuar sólo cuando no se puede menos se llama virtud; actuar sin que el yo intervenga se llama orden” (ZZ 301).

³⁰⁵ “Se abandonó el Tao por entregarse a la acción y quedó oculta la Virtud por darse a la práctica” (ZZ 204).

³⁰⁶ “Los hombres se afanan y fatigan; el sabio se muestra estúpido e inactivo” (ZZ 61). “... Se abandona el plácido no-actuar y se estiman las enseñanzas de los charlatanes” (ZZ 137). “¿... Acaso imaginas que por obrar con preconcebida determinación las cosas te han de resultar fáciles? Juzgarlo fácil no se acuerda con la ley del Cielo” (ZZ 72).

³⁰⁷ “... La acción perfecta es el no-actuar” (ZZ 287). “Recoge tu mente, y no obres si no es forzado” (ZZ 73). “Sólo has de mantenerte en el no-actuar, y las cosas se transformarán y enmendarán por sí mismas” (ZZ 147). “Dejemos que los cambios sigan su curso natural; eso es todo” (ZZ 257). “... Los hombres espirituales se muestran como seres que para nada sirven” (ZZ 81), “...y viven libres de todo cuidado en un perfecto no-actuar” (ZZ 107).

³⁰⁸ “Actuar sin actuar, he ahí el Tao” (ZZ 152). “Por eso el hombre perfecto no actúa, ni obran los grandes sabios: ... toman por dechado al Cielo y a la Tierra” (ZZ 276). “El que practica el Tao disminuye día a día (sus deseos), disminuye y disminuye hasta llegar al no-actuar; y como no actúa, nada hay que deje de hacer” (ZZ 275). “... Es menester dejar el mundo en paz y no intervenir en él” (ZZ 138).

³⁰⁹ “No destruyas el Cielo por el hombre, no destruyas el orden natural con tu acción” (ZZ 216).

³¹⁰ “Conservando la quietud no se actúa. ... El no actuar procura grande dicha” (ZZ 170). “... El no-actuar es verdadera felicidad, mas la gente lo tiene por grandísimo sufrimiento. ... La suprema felicidad es la ausencia de felicidad” (ZZ 225).

³¹¹ “Eres como un corcel al que tienen atado. Ardes por actuar, mas refrenas tus impulsos; te manifiestas con la rapidez de una flecha de ballesta; todo lo observas y examinas con cuidado; con tu ingenio y tu talento te muestras arrogante. Todo eso nada tiene que ver con tu naturaleza original” (ZZ 179).

³¹² “... ¿Es que sólo en el cuerpo hallarás ceguera y sordera? También las hay en el entendimiento” (ZZ 43). “Pretender que todo se reduce a lo que la inteligencia puede conocer es algo superficial en extremo” (ZZ 287). “Saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber. ¿Quién conoce ... el Tao que no tiene nombre? A quien sea capaz de conocerlo se le podrá llamar tesoro del Cielo” (ZZ 58).

³¹³ “... Te (han) marcado la frente con la benevolencia y la justicia, y te (han) mutilado la nariz con el ‘es-no es’, ¿cómo podrás ahora vivir libre y sin cuidado, y moverte sin trabas ni estorbos en medio de

búsqueda de conocimientos rompe la “visión de conjunto” y fragmenta la “pura belleza” de la naturaleza.³¹⁴ Pero el sabio es sabio por su visión integral. Por eso no se pierde en disputas ni exhibe su inteligencia, que es para él “como una rama seca”, siempre “imaginando trazas” para obrar “con determinación arbitraria”. Él simplemente “reposa en el equilibrio del cielo”.³¹⁵ El conocimiento verdadero está únicamente vertido al Tao. Sólo se da en el hombre verdadero (*zhen ren*), capaz de distinguir entre las obras del cielo y las obras de los hombres, de reconocer que sólo el cielo engendra y de preservar en su unidad el misterio del Tao. Puede ver también que no hay oposición esencial entre cielo y hombre.³¹⁶ Así, la negación del intelectualismo voluntarista devuelve al hombre la inocencia natural original.³¹⁷ Cuando falta el Tao, la afición al saber, el desarrollo de la ciencia y sus derivaciones tecnológicas, introduce el desorden en el mundo. Se produce una ofensa a la naturaleza de las cosas que redundará en el extravío de la naturaleza propia.³¹⁸ La dominación y extensión del conocimiento es incluso un crimen contra el Tao.³¹⁹ Quien está “más allá de la sabiduría”, sin embargo, no busca conocer lo

las mudanzas?” (ZZ 110). “Razones para afirmar las son también para negar (y viceversa). ... Por eso el sabio no sigue este camino, antes bien se acomoda al Cielo” (ZZ 52).

³¹⁴ “Muchos son en el mundo los que ... no tienen visión de conjunto, ni todo lo abarcan, sino que sólo son letrados de su particular rincón. Parten la pura belleza del Cielo y la Tierra y dividen la razón de los seres. ... Por eso la doctrina de la sabiduría interior y de la exterior realza queda oscurecida y no brilla” (ZZ 414).

³¹⁵ “El sabio todo lo abraza” (ZZ 57). “De ahí que el sabio no se pierda en disputas acerca del ‘es-no es’, sino que reposa en el equilibrio del Cielo” (ZZ 54). “... De ahí que ... no permita ... que su inteligencia brille” (ZZ 140). “Rechaza la inteligencia que imagina trazas. Rechaza el obrar por determinación arbitraria. Rechaza la primacía del hábil conocimiento” (ZZ 119). “Rechaza la inteligencia, y las artes y engaños, y sigue en todo la ley del Cielo” (ZZ 200). “... La inteligencia es como una rama seca. ... El sabio no imagina trazas, ¿para qué, pues, habría de usar de la inteligencia?” (ZZ 92).

³¹⁶ “Distinguir lo que es obra del Cielo de lo que es obra del hombre, he ahí la suma perfección. Saber lo que es obra del Cielo, es reconocer que el Cielo es el que engendra. Saber lo que es obra del hombre, es usar de lo que alcanza a conocer nuestro entendimiento para preservar lo que nuestro entendimiento no alcanza a conocer. ... He ahí la plenitud del saber” (ZZ 95). “¿Cómo saber que lo que yo llamo Cielo no es el hombre? ¿Y que lo que llamo hombre no es el Cielo? Sólo el hombre verdadero puede tener conocimiento verdadero” (ZZ 96). “Considerar que el Cielo y el hombre son uno, es acomodarse al Cielo; considerar que no lo son, es acomodarse al hombre. El Cielo y el hombre no se oponen mutuamente: a quien esto ve, llaman hombre verdadero” (ZZ 99).

³¹⁷ “... En los tiempos de perfecta virtud los hombres caminaban pausadamente y su mirada era franca y sencilla. En esa época no había senderos ni minas en las montañas, ni sobre las aguas barcos o puentes. Los millones de seres se multiplicaban y vivían cerca unos de otros. Numerosas eran las aves del cielo y las bestias de la tierra; y las yerbas y los árboles crecían libremente. ... Los hombres moraban en compañía de las aves y de las bestias, y con todos los seres juntos vivían. ... Iguales en la ausencia de conocimiento, todos vivían conforme a su propia naturaleza; iguales en la ausencia de ambiciones, todos eran puros y sencillos” (ZZ 128). “A los hombres verdaderos de antaño, ni los sabios les podían persuadir, ni las beldades seducir, ni los bandidos despojar. ... La muerte y la vida a ellos ... no alteraban; ¡menos, pues, las dignidades y rentas! ... (Su) espíritu atravesaba las grandes montañas sin hallar estorbo y se sumergía en los abismos profundos sin perecer ahogado” (ZZ 272).

³¹⁸ “La gran virtud dejó de ser común a todos, y la original naturaleza del hombre degeneró. El mundo se aficionó al saber, y el pueblo se consumió buscándolo. Y entonces se empezó a usar el hacha y la sierra para castigar, la cuerda y la tinta para ejecutar, el martillo y el punzón para ajusticiar” (ZZ 142). “Quien usa de gancho, cuerda, compás y escuadra para rectificar, ofende la naturaleza de las cosas. Quien usa de cuerdas y cola para sujetar, menoscaba la virtud de las cosas” (ZZ 123). “No se puede usar de violencia en detrimento de los seres. ... ¡Llévase con ello el mundo a un extravío universal! Un pequeño extravío altera la orientación, un gran extravío altera la propia naturaleza” (ZZ 124).

³¹⁹ “... Aparecieron los sabios, y ... la confusión empezó a reinar en el mundo. ... Destruir la madera virgen para fabricar utensilios es el crimen del carpintero; arruinar el Tao y su virtud es el crimen del sabio” (ZZ 129). “Eliminad a los sabios, desechad a los inteligentes, y un gran orden reinará en el mundo” (ZZ 143).

que no conoce, sino “conocer mejor lo que ya conoce”.³²⁰ Más profundo es en el taoísmo quien desconoce que quien conoce. El no-conocer es conocer y el conocer es no-conocer. La “gran sabiduría” es la que dimana del olvido de las cosas exteriores y del olvido de la inteligencia propia, la que se une a la energía cósmica abandonando el cálculo interesado, la que se apoya en el cielo para resolver los negocios y deja de apoyarse en los negocios para no irrumpir en el cielo.³²¹

En sexto lugar, el ZZ también recomienda la práctica de la meditación. La meditación le sirve al sabio para vaciar su mente. Con la “abstinencia mental” de la “meditación hasta el olvido” (*zuo wang*) se logra el imprescindible recogimiento con el que se experimenta la “luminosa vacuidad” de la verdad del Tao, donde desaparece toda parcialidad e impermanencia.³²² La meditación es la condición del despertar de la iluminación. La iluminación lograda en la meditación devuelve el hombre al Tao. Entonces, transformado en él, puede el hombre volver a ver y oír, pero de manera renovada, lo que ya estaba ahí inatendido, hasta experimentar “la gran maravilla”.³²³ La mente iluminada se detiene así en la contemplación de las cosas desde el ángulo de la “quietud vacía del Tao”.³²⁴ Es en la “iluminación de la inmensa vacuidad” donde el hombre que llega “al límite de su destino” irradia en completa calma “celeste luz”.³²⁵ Por todo ello, el ZZ distingue siempre entre los métodos humanos, ligados al intelecto, y el Camino del Tao, que se recorre en la meditación. Hacia el Tao se camina sin dejar

³²⁰ “Gustan los de arriba de usar la inteligencia, mas les falta el Tao, y así el mundo cae en el más completo desorden. ... Del permanente caos que reina en el mundo, la culpa no es sino de la afición a la inteligencia. Y así todo el mundo se afana por conocer lo que no conoce, y no busca conocer mejor lo que ya conoce. Todos saben censurar lo que consideran malo, y no saben censurar lo que estiman bueno. ... Y por ello, ... se perturba el orden de las cuatro estaciones” (ZZ 137). “¡Esto sólo lo sabe el que está más allá de la sabiduría!” (ZZ 319).

³²¹ “El que no conoce es profundo ..., y el que conoce superficial. ¡El no conocer es conocer! ¡Y el conocer es no conocer! ¿Quién conoce el conocimiento que consiste en no conocer?” (ZZ 283). “... Vomita tu inteligencia, sumérgete en el olvido de las cosas exteriores, hazte uno con la energía cósmica, libera tu mente y deja suelto tu espíritu, elimina todo cálculo y todo intento” (ZZ 147). “Los hombres verdaderos de la antigüedad se apoyaban en el Cielo para tratar los humanos negocios, y no en los humanos negocios para irrumpir en el Cielo” (ZZ 320). “Sólo renunciando a los pequeños saberes puede brillar la gran sabiduría” (ZZ 344).

³²² “Perfecciona tu mente” (ZZ 147). “El sabio no puede menos de vaciar su mente si quiere comprender” (ZZ 152). “Primero guarda abstinencia ... mental. ... Abstinencia mental (es) recoger tu pensamiento ..., y no oír con los oídos, sino con la mente; no oír con la mente, sino con la energía vital. La energía vital es Luminosa Vacuidad que contiene a los objetos exteriores. ... La Vacuidad es la abstinencia mental” (ZZ 72-73). “¿A qué llamas meditar hasta el olvido?” ... “Olvidarme de mis miembros, anular mi intelecto, abandonar el cuerpo, suprimir los conocimientos, y hacerme uno con el gran Tao. ... En esa unión ... desaparece toda parcialidad; y en el transformarse, toda permanencia” (ZZ 111).

³²³ “El hombre que busca el Tao, cuando de repente despierta ... ve lo que antes vio y oye lo que antes oyó, y todo son cosas que estaban ahí originalmente” (Lin Xiyi en ZZ 326, nota). “... Al cabo del primer año retorné a la simplicidad natural; al cabo del segundo ya pude acomodarme a las cosas; al tercero fui capaz de penetrarlo todo sin estorbo; al cuarto me hice uno con los demás seres; al quinto los seres acudían a mí; al sexto el espíritu entró en mí; al séptimo me hice idéntico con el Cielo; al octavo ignoraba la vida y la muerte; al noveno fue la gran maravilla” (ZZ 352).

³²⁴ “... Nada mejor que una mente iluminada” (ZZ 52), “mente clara y serena que ha trascendido los prejuicios y contempla las cosas desde la quietud vacía del gran Tao” (ZZ 52, nota 2).

³²⁵ “El hombre cuya mente está en completa calma irradia celeste luz. ... Hijo del Cielo le llaman, pues que del Cielo favor recibe” (ZZ 295). “Nómbrase a esto iluminación de la inmensa Vacuidad. (Ha) llegado al límite de su destino y llevado su naturaleza a la perfección (ZZ 164).

huellas, sin emplear método ni técnica particular. El camino hacia el Tao es un “viaje a la verdad”.³²⁶

En séptimo lugar, la perspectiva del ZZ propugna el retiro del mundo, que favorece la meditación. La extroversión de la vida activa en las cosas exteriores no conduce a nada “cierto y necesario”. Apartados en la naturaleza, por eso, los sabios viven en “incomparable sosiego”.³²⁷ Los sabios que “andan fuera del mundo” (*fang zhi wai*), del tráfico de los negocios, caminan en compañía del Tao, movidos en silencio por la energía de su virtud.³²⁸ Con el abandono del mundo desaparecen los cuidados y se obtiene el sosiego de la renovación del cielo y la cercanía al Tao.³²⁹

En octavo lugar, la ética del ZZ es en buena medida una ética del desasimiento. La vida ordinaria se desarrolla en una estrecha dependencia de las cosas. El apego a las cosas exteriores altera la naturaleza del hombre, obstaculizando la verdadera comunicación con los demás seres.³³⁰ Quien se desapega de ellas conoce la paz interior.³³¹ Pero es necesario también una especie de desapego del desapego. El distanciamiento perfecto está más allá de los apegos y desapegos ordinarios, de adhesiones y rechazos, de gustos y disgustos, vinculados siempre a la subjetividad y la voluntad. Todos ellos “alborotan la mente” y desequilibran la naturaleza propia.³³² La independencia del sabio, hombre perfecto ideal, le dota de una mente clara como un espejo, donde las cosas se reflejan tal cual son sin adherencias.³³³ En ese desasimiento que deja que las cosas sigan su curso natural, nada puede perturbarle, nada impide que se sumerja “en el profundo misterio”.³³⁴ La libertad mental así experimentada “alimenta

³²⁶ “Obtiénese el Tao cuando no se sigue ningún ... método” (ZZ 274). “Fácil es no caminar, mas caminar sin dejar huellas asaz de difícil es” (ZZ 73). “... A esto llamaban antiguamente ‘Viaje a la verdad’ ” (ZZ 192).

³²⁷ “En las cosas exteriores nada hay de cierto y necesario” (ZZ 339). “... La actitud de romper por completo con el mundo ... es ... lo propio de los hombres de perfecta sabiduría y cumplida virtud” (ZZ 345). “... El hombre perfecto se está inmóvil en su pequeño habitáculo, en tanto que el pueblo vive alborotado sin saber adónde va” (ZZ 290). “... El sabio se aparta y esconde entre los riscos de las altas montañas” (ZZ 142). “Los grandes bosques, las colinas y montañas, son buenos para el hombre, porque su espíritu halla en ellos incomparable comodidad y sosiego” (ZZ 346).

³²⁸ “Esos hombres ... andan fuera de nuestro mundo, ... en compañía del Hacedor de las cosas, y se mueven en la unidad de la energía universal. ... Dejan que la vida siga el curso natural de los ciclos y mudanzas, y no se afanan en descubrir sus límites. Vagan en plena libertad más allá del sucio mundo” (ZZ 107). “Moran en el silencio, y andan por donde no se dejan huellas” (ZZ 149).

³²⁹ “... No hay nada como abandonar el mundo. Abandona el mundo, y ya no tendrás cuidados; sin cuidados, alcanzarás un recto sosiego ..., te renovarás con el Cielo ... y ... estarás muy cerca (del Tao)” (ZZ 232-233).

³³⁰ “... No se ha visto hombre que no haya alterado su naturaleza por causa de las cosas exteriores” (ZZ 124). “... Hay algo en medio que estorba que unos seres puedan comunicarse con otros, por mucho que se esfuerzen” (ZZ 292).

³³¹ “Muerte y vida, ... pobreza y riqueza, así como sabiduría e ignorancia, ... hambre y sed, ... todo ello no es sino mudanza de las cosas y discurrir del destino. ... No tienen por qué alborotar la paz interior, ni deben introducirse en la mansión del espíritu” (ZZ 91).

³³² “... El apego y el desapego alborotan la mente y hacen que la propia naturaleza se torne incesante y cambiante” (ZZ 168).

³³³ “La mente del hombre perfecto es como un espejo: deja que las cosas vengan y vayan sin acogerlas ni despedirlas” (ZZ 119).

³³⁴ “A un hombre como él las cosas exteriores no pueden causarle detrimento: suban hasta el cielo las aguas desbordadas, que él no ha de perecer ahogado; venga el azote de una grandísima sequía, ... y él ni siquiera sentirá calor” (ZZ 43). “(Los sabios) gozan con el Cielo y la Tierra, las cosas todas del mundo ya no existen para ellos y los millones de seres retornan a su verdadera naturaleza. A esto llaman sumirse en el profundo misterio” (ZZ 164). “... No dejes que las preocupaciones ocupen tu pensamiento” (ZZ 291).

el centro” (*yang zhong*), esto es, el arraigo en el Tao, y posibilita la armonía del espíritu, que todo lo acepta. Sólo entonces se alcanza la unión total con las cosas todas y la “espontaneidad natural” de la libertad del cielo (*tian fang*).³³⁵ Al “desatar el nudo” o “cortar las ligaduras” interiores y exteriores de la esclavitud a las cosas, es posible retornar al misterio del Tao ilimitado.³³⁶ Contra la mecanización de la mente generada por la voluntad calculadora, en definitiva, el ZZ recomienda el arte del supremo desasimiento.³³⁷

En noveno lugar, la ética del ZZ es una original ética de la serenidad: preserva la serenidad del Tao y promueve la serenidad del hombre. El Tao, siendo la cercanía misma, está más allá de todo límite. Aunque está al otro lado de todo horizonte, se entrega al hombre. Su esencia es “la quietud vacía y la calma”.³³⁸ Solamente su profundo sosiego tiene el poder de sosegarlo todo.³³⁹ El imitador del Tao, por su parte, es sosegado por él. Su paz mental puede mantener la “quietud en la agitación” porque aplica la lección de “la quietud silenciosa de la vacuidad suprema del principio sin principio”, o sea, la enseñanza pacífica del Tao.³⁴⁰ Anclado en la quietud, la calma, la serenidad de la vacuidad del Tao, se funde felizmente con él y se amolda con naturalidad a las mudanzas.³⁴¹ En general, el hombre puede y debe morar en la

³³⁵ “Dejar la mente en libertad conformándose a la naturaleza de las cosas, y alimentar la armonía del espíritu asumiendo lo inexcusable: he ahí la suma perfección” (ZZ 77). “Hacerse todos uno y sin acepción de personas, a eso llámase ‘‘espontaneidad natural’’” (ZZ 128).

³³⁶ “Un hombre de honor ... no se hace esclavo de las cosas” (ZZ 419). “Atar la propia mente y el cuerpo para luchar por ... cosas, ¿no es grandísimo extravío?” (ZZ 387). “(El sabio) ... se acomoda a las mudanzas, sin verse atado por las cosas ... y ... sin abandonar el Tao. Misterio y oscuridad, sin que nada lo limite” (ZZ 423). “Si no se dominan las ataduras externas, acabarán por ahogar el interior; si no se dominan las ataduras internas, estorbarán el exterior. Y cuando el interior y el exterior se hallan obstruidos, no es posible conservar el Tao y su virtud” (ZZ 294). “A esto ... (llaman) ‘‘cortar las ligaduras del emperador’’” (ZZ 67). “A esto llamaban los antiguos ‘‘desatar el nudo’’. El hombre que no es capaz de desatarse por sí mismo, se encuentra atado por las cosas. Ahora bien, las cosas no pueden con el Cielo” (ZZ 104).

³³⁷ “... Quien usa de artilugios mecánicos, fuerza es que se ocupe de tareas mecánicas, y ocupándose de tareas mecánicas, su mente no podrá menos de tornarse en máquina. Con una mente vuelta máquina no se puede conservar la pura y luminosa vacuidad interior; ... (el) espíritu no puede alcanzar el sosiego; y con un espíritu sin sosiego es imposible sostener el Tao” (ZZ 161). “... Tomando por vehículo el Tao y su virtud, te mueves por encima de las cosas, ... con la armonía universal como principio. ... Siendo señor de las cosas, que no esclavo de ellas, ¿cómo podrán estorbarte ni fatigarte?” (ZZ 248). “Deja al esclavo como el que se quita el barro de encima, sabiendo que (tu) persona es más preciosa que el esclavo” (ZZ 265-266). “... No tener trato con las cosas exteriores (es) el supremo desasimiento; no oponerse a nada, la suprema pureza” (ZZ 200). “Permanecer ... despegado de las cosas exteriores ...: he ahí el arte de alimentar el espíritu” (ZZ 201).

³³⁸ “... El Tao no tiene término ni fin. ... ¡Probemos con él a no actuar! ¡Qué quietud y cuánta paz! ¡Qué silencio y soledad! ¡Qué holganza y armonía!” (ZZ 281). “Quietud vacía, calma, ... he ahí el origen del Cielo y de la Tierra y la más alta cumbre del Tao y su Virtud; ... he ahí el origen de todos los seres” (ZZ 170).

³³⁹ “Sólo lo sosegado puede hacer que todo se sosiegue” (ZZ 85).

³⁴⁰ “El sosiego de la mente puede curar...; la calma puede detener la agitación” (ZZ 347). “‘‘Quietud en la agitación’’ es mantener la mente sosegada en medio del alborotado surgir y desaparecer de los incontables seres. ... Todo eso ... lo he oído ... de la clara visión ... de la quietud silenciosa ... de la vacuidad suprema ... del principio sin principio” (ZZ 103).

³⁴¹ “La mente del hombre perfecto está anclada en la quietud” (ZZ 179). “En la calma de la Vacuidad se hace uno con la Virtud del Cielo” (ZZ 200). “Sólo acomodándose, en perfecta calma y serenidad, a las mudanzas, se puede penetrar en la pura unidad del vasto Cielo” (ZZ 109). “La felicidad se asienta en una mente sosegada” (ZZ 73).

serenidad del Tao.³⁴² Puede ingresar en “el país sin límites de la luminosa vacuidad” si su mente alcanza el definitivo “estado de quietud”, allende el movimiento y la inmovilidad, como hierba u ola agitada por el viento.³⁴³ Así, la serenidad es la vía hacia la verdad de la vacuidad del Tao y hacia la plenitud de la existencia.³⁴⁴ La serenidad abre asimismo el sendero de la gracia. La gracia del cielo, la “alegría celestial”, habita en la “mente amorosa” del sabio, quien, al reflejar la quietud vacía del Tao sobre todos los seres, transmite el favor del Tao por dondequiera que camina.³⁴⁵

Y, en décimo lugar, la ética del ZZ no deja de ser a su manera una ética de la resolución ante la muerte. Consciente de la realidad del sufrimiento y de la inexorabilidad e inminencia de la muerte, recomienda la aceptación de la finitud, de la facticidad y del destino.³⁴⁶ El hombre del Tao se ha desatado de la angustia por la vida y por la muerte.³⁴⁷ Su entereza de espíritu no se altera ante los inevitables cambios entre “la plenitud y el vacío de los seres”, sosteniéndose en la impermanencia.³⁴⁸ Da la bienvenida a la vida y a la muerte, en las que ve una pura condensación y dispersión de energía.³⁴⁹ Se aferra sólo a su simplicidad original, de modo que “no conoce el temor”.

³⁴² “... Mora en la tranquilidad, sin pensar en nada” (ZZ 164). “El hombre perfecto ... se duerme dulcemente en el país donde nada existe ..., (en) la gran quietud” (ZZ 405). “... Olvida los años que pasan, olvida las distinciones ...; antes viaja al lugar que no existe y aposéntate en él” (ZZ 62-63).

³⁴³ “Penetra en lo que no tiene límites y lleva tu mente al estado de quietud. ... Entonces tu mente habrá alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad” (ZZ 119). “... La serenidad de mi mente ... ni se mueve ni está en reposo. ... (En) estado de unión con mi principio, ... en mi vacío, como algo indefinido, ... he imitado a las yerbas que se doblan al viento y a las aguas que se agitan al compás de las olas” (ZZ 117-118).

³⁴⁴ “Vivid ... en silencioso sosiego como la pureza del vacío” (ZZ 421). “El sabio ... vive tranquilo en cualquier parte” (ZZ 156). “... (Permanece) siempre en reposo. El reposo lleva a la vacuidad, y la vacuidad a la plenitud, y lo pleno es lo acabado” (ZZ 170).

³⁴⁵ “La mente del sabio en su quietud es espejo del Cielo y de la Tierra, y donde todos los seres se reflejan” (ZZ 169-170). “... Extendiendo su vacía quietud al Cielo y a la Tierra, se la comunica a todos los seres. He ahí la alegría celestial. La alegría celestial es la mente amorosa del sabio, de la que el mundo se alimenta” (ZZ 171-172).

³⁴⁶ “Nace el hombre y con él el sufrimiento” (ZZ 224). “Muerte y vida no están lejos de nosotros, mas su razón no se nos alcanza” (ZZ 337). “Muerte y vida no se pueden excusar; son como la constante sucesión de la noche y el día, obra del Cielo. De todo cuanto el hombre no puede cambiar, la razón está en la propia naturaleza de las cosas” (ZZ 99). “... No es la vida del hombre sino cosa de un instante. ... Vive el hombre entre el Cielo y la Tierra y es su vida cual rayo de sol que atraviesa un rendija: un puro instante” (ZZ 279-280). “El futuro no se puede esperar, ni perseguir el pasado” (ZZ 83). “No es la vida causa de la muerte, ni la muerte la que hace perder la vida. Muerte y vida ... dependen la una de la otra” (ZZ 286). “... El nacer es morir y el morir nacer, y ... el poder es no poder y lo imposible posible” (ZZ 52). “... La vida y la muerte son una misma cosa, y ... lo posible y lo imposible se equiparan” (ZZ 89).

³⁴⁷ “El hombre vive angustiado por la vida y la muerte, como si fueran ataduras; cuando se olvida de ellas, ... se ha desatado” (Xuan Ying en ZZ 67, nota). “¡Portentoso ser es el hombre perfecto! Ardan los grandes bosques, que él no ha de sentir calor; hiélense los grandes ríos, que él frío no ha de sentir; hienda el rayo la montaña, enfurezca el mar el huracán, que él no sentirá temor alguno. ... Vida y muerte le son indiferentes” (ZZ 60).

³⁴⁸ “... La entereza del espíritu es el Tao del sabio” (ZZ 162). “Descubre la razón de la plenitud y del vacío de los seres, y de ahí que cuando algo gana no se alegra, ni se aflige cuando algo pierde; y esto porque conoce que la condición de los seres no es permanente. ... De ahí que ni la vida le haga más dichoso, ni la muerte desdichado; y esto porque sabe que el principio y el fin no dejan de trocar su orden” (ZZ 210).

³⁴⁹ “La Tierra me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez y con la muerte me dará reposo. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo también la muerte sea bienvenida” (ZZ 105). “... La vida es una condensación de energía, como una suerte de tumor; y la muerte, una dispersión de energía, como el reventar de purulenta hinchazón. Y siendo así, ¿cómo (podría) distinguir la vida de la muerte, el antes del después?” (ZZ 107). “El Cielo y la Tierra serán mi doble ataúd,

Es, por eso, “señor del universo”, tanto más cuanto mayor es su conciencia de la transitoriedad de su existencia.³⁵⁰ La resuelta serenidad del sabio taoísta, en definitiva, desemboca en una aceptación positiva del destino.³⁵¹ Esa aceptación le facilita su adecuación espontánea a los infinitos cambios del mundo.³⁵² Quien asume su destino experimenta las delicias de la serenidad y se une indisolublemente al Tao, siendo poseído por él a la vez que poseyéndolo.³⁵³

9.2.2. Ética mahayana del no-yo y de la no-mente

La doctrina mahayana del vacío se traduce en el plano ético, entre otras cosas, en un completo vaciado de la mente racional y de la voluntad individual como puerta hacia la liberación del sufrimiento. La negación de la atadura a las cosas conduce a la libertad del nirvana, donde el hombre se hace uno con la totalidad del Todo. La distinción elemental entre la vida auténtica de la budeidad y la inauténtica de la mortalidad samsárica está presente en todos sus momentos. Estudiamos primero la visión ética que se trasparenta en las antiguas sutras PP y la completamos después con los finos análisis de la MMK de Nagarjuna. Para evitar reiteraciones y porque beben directamente de las corrientes taoísta y *prajña-paramita*, sólo incorporamos al final las más sobresalientes de las innumerables ideas de la escuela zen que poseen una incidencia en este tema.

9.2.2.1. En las sutras PP

Que las sutras PP constituyen una expresión narrada de la experiencia meditativa lo demuestra el mismo arranque de la sutra *Vajracchedika*. La sutra relata el discurso de Sakyamuni Buda en el jardín de Sravasti, un discurso durante todo el cual el maestro permanece en la postura yóguica de la meditación, preparándose mediante la concentración para entrar en trance (*samadhi*) y viajar así al nirvana.³⁵⁴ Aunque rodeado de otros monjes, el interlocutor de Sakyamuni a lo largo del discurso es el discípulo Subhuti, quien llama al maestro el “Bien-ido” (o “Bien-venido”), pues ha conseguido llegar al nirvana a través del “óctuple camino” (y volver para liberar a los seres de las cadenas del samsara). Requerido por Subhuti, Sakyamuni promete de partida enseñar la

el sol y la luna ..., las estrellas ... y el millón de seres mis presentes funerarios. ¿Acaso no es bastante para mis exequias?” (ZZ 410).

³⁵⁰ “Quien es capaz de conservar entera su simplicidad original no conoce el temor, cual heroico guerrero. ... Es señor del universo y abarca en su seno a todos los seres, y tiene a sus ... miembros por provisional morada, y por ilusorio todo cuanto ven sus ojos y sus oídos oyen, y (su) inteligencia es capaz de hacerse uno con los objetos que conoce” (ZZ 86).

³⁵¹ “Sabido que el infortunio viene del destino y que el éxito es fruto de la oportunidad del momento, no sentir ningún temor cuando sobreviene un muy grave contratiempo, ahí tienes el valor del sabio. ¡Pierde cuidado ...! Mi destino está determinado” (ZZ 219).

³⁵² “... Me muevo en consonancia con las cosas exteriores, ... sin saber cuál ha de ser mi final. Se me provee espontáneamente de una forma y sé que no es posible prever lo que el destino me ha de deparar. Por eso ... cada día (me acomodo) al curso de los cambios” (ZZ 263).

³⁵³ “Sabio es aquel que, habiendo comprendido la naturaleza de las cosas, se conforma a lo que el destino ha fijado” (ZZ 187). “Sólo los hombres que poseen la virtud, sabedores de que nada se puede hacer, son capaces de vivir tranquilos como sabiendo que todo es obra del destino” (ZZ 87). “El que alcanza a comprender la verdadera naturaleza del destino no busca lo que escapa al propio destino” (ZZ 232). “El que alcanza una profunda comprensión del gran destino se acomoda a él; el que sólo entiende de su pequeño destino lo sufre” (ZZ 409). “No se puede mudar la propia naturaleza, ni cambiar el destino, ni detener el tiempo, ni estorbar el Tao. Todo lo puede quien posee el Tao y nada puede quien lo ha perdido” (ZZ 197).

³⁵⁴ “... El Señor ... se sentó ... cruzando los pies, manteniendo el cuerpo recto y fijando mentalmente la atención delante suya” (PP 11).

manera de permanecer en el “gran vehículo” (*maha-yana*) de los bodhisattvas y progresar en él mediante el “control de los pensamientos”.³⁵⁵ El viaje del Tathagata Buda en el vehículo grande, empero, es un “viaje a ninguna parte”, porque es un ir a la vacuidad y un volver de ella.³⁵⁶

Un *bodhisattva* es un “ser” (*sattva*) que ha logrado la “iluminación” (*bodhi*) y que, estando destinado a convertirse en un buda, pospone su salida de la rueda de nacimiento y muerte y su ingreso en la felicidad del nirvana por contribuir a la liberación de las criaturas sufrientes.³⁵⁷ El término *sattva*, además de “ser” (tanto en el sentido de “ente” como de “esencia”), significa también “valor” o “coraje”. Así, el bodhisattva es un “gran ser” porque posee un “gran coraje” (*maha sattva*), ya que se sitúa libremente a la cabeza de los demás seres cultivando una máxima fraternidad y compasión por la emancipación de todas las criaturas. Practica la sabiduría perfecta “permaneciendo” en el gran vehículo por su firme determinación (*avijñaptaya*) de asentarse en la iluminación, “progresando” en el crecimiento de su concentración y su comprensión y “controlando” sus pensamientos mediante su habilidad para sortear las distracciones que apartan del tranquilo centro de su mente interior. La “carrera” del bodhisattva posee un principio, un medio y un final: es un viaje que comienza con el “voto” de alcanzar la iluminación no sólo en beneficio propio sino también por el bien de los demás; pasa por la “práctica” de todas las perfecciones durante tantos eones como sea necesario; y termina con el “logro” definitivo de la suma budeidad. El voto, al igual que la práctica y el logro, es “vasto”, pues se refiere a la totalidad de los seres del universo; es “supremo”, pues conduce a los seres a la meta inigualable de la perfección del nirvana; es “absoluto” en lo objetivo, pues no está condicionado por los seres a los que se refiere al partir de la comprensión de que “en realidad ningún ser existe”; y es también “sin perversión” en lo subjetivo, pues no está contaminado por falsas visiones acerca del yo, de los entes y del mundo.³⁵⁸

Tanto los cuatro tipos de “santos” (*arya*) del hinayana como el bodhisattva del mahayana han logrado ir más allá de los coeficientes kármicos del mérito o el demérito y de las distinciones de la vida condicionada. Los santos hinayánicos correspondían a los cuatro estadios progresivos en los que tradicionalmente se dividía el camino hacia el reino trascendente del nirvana: el de “ganar la corriente”, abandonando las “tres cadenas” de la individualidad, el ritualismo y la duda; el de “regresar una sola vez” (al mundo condicionado), atenuando la ambición sensual y la voluntad enfermiza; el de “no regresar nunca”, eliminando definitivamente la sensualidad y la voluntad; y el estadio del *arhat*, el santo que ha olvidado del todo las “cinco cadenas superiores” de la ambición por el mundo de la forma, la ambición por el mundo sin forma, la excitabilidad, la presunción y la ignorancia. Desde la posición mahayana, sin embargo, esta división del camino espiritual se considera insuficiente. El bodhisattva sabe que ni él ni ninguno de los santos del hinayana recoge en realidad ningún fruto de su propiedad en base a méritos y logros personales, pues la naturaleza del fruto obtenido con el mérito no es sino el vacío incondicionado y la naturaleza del receptor del fruto meritorio

³⁵⁵ Cfr. PP 12-13.

³⁵⁶ “Quienquiera que diga que el Tathagata va o viene ... no entiende el sentido de mi doctrina. ‘‘Tathagata’’ se llama a quien no ha ido a ninguna parte ni ha venido de ninguna parte. Por eso se le llama ‘‘el Tathagata, el Arhat, el Completamente Iluminado’’” (PP 64).

³⁵⁷ Cfr. Conze, E., op. cit., 56-64 y 171-177. También Piyadassi, T., op. cit., pp. 37-102 (y 103-218); y Saddhatissa, H., op. cit., pp. 33-57.

³⁵⁸ Cfr. PP 14-15.

es también el vacío.³⁵⁹ Así pues, mientras que el camino del hinayana se basaba en logros espirituales de carácter individual, cuya más alta cumbre era la “sabiduría” (*prajña*), una sabiduría surgida de la admisión de dharmas o hechos últimos objetivos y subjetivos, el camino del mahayana no admite ningún dharma de ninguna clase. Su plenitud es la “sabiduría perfecta” (*prajña-paramita*), que trasciende completamente la perspectiva del sujeto y el objeto para abrirse a la verdad última de la vacuidad universal.

La carrera del bodhisattva viene fundamentalmente marcada por el “pensamiento de la comprensión (iluminada)” (*cittopada*), que consiste primeramente en la aceptación de la vacuidad del propio yo.³⁶⁰ Sólo la consumación del vaciado del yo puede posibilitar la experiencia de la vacuidad del nirvana. Éste es de dos tipos o, mejor, posee dos niveles: nirvana “con substrato” y “sin substrato”. El primero se alcanza cuando se renuncia a todas las ilusiones del samsara (ambición, orgullo, ignorancia...), pero aún permanece en él el remanente de los skandhas, ligados al cuerpo físico y los procesos mentales. El segundo, sin embargo, conlleva la desaparición total de los skandhas, quedando únicamente la pura nirvanidad del nirvana “que no deja nada detrás”, y sólo se alcanza propiamente con la muerte.³⁶¹ El bodhisattva, por tanto, se especializa en la renuncia de todo apoyo. Así, el pensamiento de la comprensión o de la iluminación es verdaderamente un “no-pensamiento”. Esta renuncia última implícita en el pensamiento de la iluminación es lo que hace posible alcanzar la iluminación completa.

La actividad del bodhisattva se traduce en un perfecto dar. Lo que él da no es sino el gran don del Dharma, correspondiente a las perfecciones de la energía, la meditación y la sabiduría. El suyo es un dar “sin soporte”, esa donación que es reflejo de la actitud comprensiva de la verdadera vacuidad y que se caracteriza por la “triple pureza” de la ausencia de cualquier pensamiento de donador, don o receptor. Su actitud donadora es, pues, completamente desinteresada, ignorando la referencia a cosas, objetos y percepciones (“signos”).³⁶² Se olvida asimismo de sí y de la recompensa de sus acciones meritorias. Sabe que el mérito de las buenas obras, aunque es una condición indispensable del progreso espiritual, se convierte en obstáculo cuando se hace de él en un fin en sí mismo. La donación que va acompañada de concepciones metafísicas erróneas, como las que asumen la realidad de donador, regalo y recompensa, produce resultados limitados, cuando no desviados o perversos. La meta de la donación ha de ser el vacío mismo, y la recompensa del bodhisattva sin ego es por ello en verdad infinita.³⁶³ El “mérito” es aquello que garantiza una vida más auténtica en el futuro o

³⁵⁹ “... ¿Se le ocurre al que ha ganado la corriente, (al que regresa alguna vez, al que no regresa nunca o al *arhat*) (pensar) ‘‘por mí ha sido obtenido el fruto de ganar la corriente, (de regresar una sola vez, de no regresar nunca o de la santidad del *arhat*)’’? ... Él no ha ganado ningún dharma. Por eso se llama el que ha ganado la corriente, (el que regresa una sola vez, el que no regresa nunca o el *arhat*). No se ha ganado ningún objeto. ... Si se le ocurriera (eso), entonces habría en él un aferrarse a un yo, aferrarse a un ser, aferrarse a un alma, aferrarse a una persona. ... (El bodhisattva es) un *arhat* libre de ambición. Y, sin embargo, ... no se (le) ocurre (pensar) ‘‘soy un *arhat* libre de ambición’’ ” (PP 39-40).

³⁶⁰ “No ha de llamarse bodhisattva a aquel en quien tiene lugar la noción de un yo o la noción de alma viviente o de persona” (PP 16).

³⁶¹ Cfr. PP 16-17.

³⁶² “... Un bodhisattva que regala un don no debería apoyarse en ninguna cosa ni debería apoyarse en ningún lugar. ... La acumulación de mérito de aquel bodhisattva que sin soporte regala un don no es fácil de medir. Por eso, Subhuti, quienes han partido en el vehículo del bodhisattva deberían regalar dones sin apoyarse en la noción de signo” (PP 18).

³⁶³ “... ¡Enorme sería el montón de mérito! Y ¿por qué? Porque el Tathagata habló del ‘‘montón de mérito’’ como un no-montón. Así es como el Tathagata habla de ‘‘montón de mérito’’ ” (PP 34-35).

aumenta el espectro de las oportunidades de logro espiritual en el presente; y el “montón” (*skandha*) de mérito es la acumulación almacenada a lo largo de múltiples vidas. Pero ese montón es un no-montón, porque todos los méritos que lo constituyen están vacíos, sin que haya nada que los ate en un solo paquete perteneciente a nadie. Es “grande” el mérito que se deriva del ofrecimiento de dones materiales, pero el generado por el regalo espiritual del Dharma es “inconmensurable e incalculable”: quienes enseñan el Dharma se hacen dignos de obtener el “cuerpo de Dharma” de los budas completamente iluminados, que es un cuerpo vacío, aunque verdadero.³⁶⁴

Si las cosas se conocen por sus signos, a Buda se le reconoce por sus “veintidós marcas”. Pero, de igual modo que en el mundo hay que renunciar a buscar los signos para comprender su vacuidad, en Buda no se debe buscar su posesión (*sampad*) de las marcas de su superhumanidad para comprender su vacío.³⁶⁵ Como Buda está vacío, no posee nada en sentido estricto, ni siquiera se da en él la posesión de las huellas de sus logros espirituales (moralidad, concentración o trance, sabiduría, nirvana...). La budeidad de Buda no es una condición o estado con existencia real inherente que se produzca por vía causal como resultado del mérito obtenido mediante las diversas perfecciones espirituales. El cuerpo verdadero de Buda (*Dharmakaya*) carece de toda marca porque no lo produce nada. Hablar de signos y marcas concentrándose en los rasgos visibles y distintivos de la existencia es, en definitiva, instalarse en el mundo ilusorio (en el “fraude”) del samsara, lejos aún de la ausencia de engaño del nirvana.³⁶⁶

La comprensión de la verdad del Dharma significa “producir una percepción verdadera” de la realidad, esto es, percibir la talidad, lo cual es prerrogativa de quienes reciben y acogen el don de la sabiduría perfecta. Todas las percepciones son en el fondo falsas, de manera que la percepción verdadera de la realidad tal y como es resulta estrictamente imposible en la prisión del samsara. La percepción verdadera es una “no-percepción”.³⁶⁷ La percepción de la talidad es una suerte de milagro que no está a disposición del hombre, sino que, al revés, es éste quien tiene que ponerse en su busca. Percibir la talidad es percibir la realidad con total independencia del sujeto y percibir que la realidad está vacía.³⁶⁸ Y esto que vale para la percepción, sirve de igual modo para los pensamientos.³⁶⁹

El bodhisattva es justo el buscador o caminante que ha experimentado ese misterioso milagro que es el don de la iluminación: la posibilidad de percibir la talidad. Su comprensión del sentido del Dharma es posible porque ha extirpado de sí las falsas nociones referentes al hombre y a los dharmas y se ha aplicado a entender la doctrina en profundidad. Ha conseguido, en definitiva, llevar a feliz término las tres prácticas fundamentales de “la moralidad, la concentración y la sabiduría”, alcanzando así “el

³⁶⁴ Cfr. PP 36-37.

³⁶⁵ “Lo que ha sido enseñado por el Tathagata como posesión de marcas es en verdad una no-posesión de ningunas marcas. ... Donde hay posesión de marcas, hay fraude. ... Por eso al Tathagata hay que verlo desde unas marcas que son no-marcas” (PP 20).

³⁶⁶ Cfr. PP 20-21.

³⁶⁷ “Muy maravillosamente bendecidos serán aquellos quienes ... produzcan una percepción verdadera. Y aquello que es percepción verdadera, eso es en verdad no-percepción. Por eso el Tathagata enseña: “percepción verdadera, percepción verdadera” (PP 51).

³⁶⁸ “... Los budas ... han dejado todas las percepciones atrás” (PP 52).

³⁶⁹ “Las “tendencias del pensamiento, tendencias del pensamiento” ... como no-tendencias han sido enseñadas por el Tathagata” (PP 59).

pensamiento de la fe serena”.³⁷⁰ Pero esos dones que le facultan para poner los cimientos de una nueva realidad futura, una era en la que de nuevo pueda brillar la verdad del Dharma, el Bodhisattva no los produce por sí mismo sino que los recibe siempre en virtud de estar “asistido por los budas”.³⁷¹ La fidelidad al Dharma genera en los bodhisattvas una serie de perfecciones (*paramita*), que son en realidad unas “no-perfecciones” (*aparamita*), es decir, una ausencia de condicionamientos. La superior de ellas, la *parama-paramita*, consiste en una incommovible determinación.³⁷² Y la otra cara de esta determinación es una incalculable paciencia.³⁷³ La valiente determinación por la verdad del Dharma y la inagotable paciencia por seguirlo y actualizarlo se unen en el ejercicio de la perfección de la compasión, que es la nota del bodhisattva.³⁷⁴ El bodhisattva determinado, paciente y compasivo posee asimismo la perfección de la humildad.³⁷⁵

La sabiduría bodhisattvica viene definida en general por la ausencia de ocho falsas asunciones, de las que las cuatro primeras (comunes entre los no budistas) tienen que ver con creencias erróneas respecto al ego y las cuatro últimas (comunes entre los budistas) con concepciones equivocadas sobre la naturaleza de los fenómenos.³⁷⁶ Por un lado, no hay un “yo” independiente y distinto de los cinco skandhas del que se pueda decir “esto es mío, yo soy esto, esto soy yo mismo”; no hay un “ser” individual separado y continuo idéntico a sí mismo en tiempos diferentes del que se pueda diferenciar entre sus constituyentes internos y lo que se halla fuera de él; no hay un “alma” que exista como fuerza unificadora y vivificadora dentro de un organismo individual que persista desde el momento de su concepción hasta el de la muerte; y no hay una “persona” como entidad permanente que pueda transmigrar de renacimiento en renacimiento. Por otro lado, no existen los “dharmas” o fenómenos independientes ni una multiplicidad de dharmas separados o entidades últimas que sustenten la experiencia fenoménica; no existe experiencia directa de “no-dharmas”, esto es, de la negación de los dharmas, ni puede ser objeto de experiencia la vacuidad; no existe verdadera “percepción”, porque ésta asigna normalmente propiedades a cosas y no existen las propiedades ni las cosas; y no existe una “no-percepción” como ausencia total de percepción, porque el mundo fenoménico se sigue percibiendo a pesar del conocimiento de que su percepción carece de realidad última.³⁷⁷

³⁷⁰ Cfr. PP 24-25.

³⁷¹ “Es por la fuerza de Buda, por su poder sustentador, por su ayuda, por lo que todos los bodhisattvas, los grandes seres, llegan a escuchar esta profunda perfección de la sabiduría, la mantienen en su mente ... y se entrenan progresivamente en la talidad” (PP 25).

³⁷² “Muy maravillosamente bendecidos serán aquellos seres que, al escuchar esta Sutra, no temblarán, no se asustarán ni se aterrorizarán. ... El Tathagata ha enseñado esto como la más alta perfección” (PP 52).

³⁷³ “... La perfección de la paciencia del Tathagata es en realidad una no-perfección, ... porque no (tiene) percepción de un yo. ... Si ... hubiera tenido una percepción de yo, también habría tenido una percepción de voluntad enfermiza. ... En el pasado (había) llevado durante quinientos nacimientos la vida de un sabio dedicado a la paciencia” (id.).

³⁷⁴ “... Es por el bienestar de los seres por lo que el bodhisattva debería dar (sus) dones” (PP 53).

³⁷⁵ “... Los que acepten estas mismas sutras ... serán humillados, ¡y bien humillados! ... Los actos impuros que ... han hecho en sus vidas anteriores y que son responsables de llevarlos a los estados de la desgracia, en esta misma vida ellos, por medio de esa humillación, (los) anularán ... y (así) alcanzarán la iluminación de Buda” (PP 55).

³⁷⁶ “... En estos bodhisattvas no tiene lugar ninguna percepción de un yo, ninguna percepción de un ser, ninguna percepción de un alma, ninguna percepción de una persona. Ni tienen estos bodhisattvas una percepción de un dharma ni una percepción de un no-dharma. Ninguna percepción ni no-percepción tiene lugar en ellos” (PP 26).

³⁷⁷ Cfr. PP 26-27.

La negación de esos dos grupos de errores básicos posee una articulación interna. En efecto, la comprensión completa de la “ausencia de ego” (*nairatmya*) posee dos niveles, el segundo de los cuales es consecuencia del primero. No basta con convencerse de que las personas no tienen yo, sino que también hay que considerar a los dharmas impersonales como nada en sí mismos y como indiferenciables de los demás dharmas. Sólo el segundo nivel previene suficientemente contra la “herejía de la individualidad”.³⁷⁸ Ciertamente, admitir la existencia y percepción de dharmas separados supone aceptar la existencia de un sujeto preceptor en el que tienen lugar actos perceptivos. Percibir es captar, aprehender, y eso implica un acto subjetivo en el que se da preferencia a ciertos aspectos de la realidad dhármica en detrimento de otros, acto necesariamente ligado al interés propio y la afirmación de sí mismo, con lo que se contradice la noción misma de ausencia de ego. Por ello, aceptar la individualidad de los dharmas es permanecer todavía atado al mundo ilusorio.³⁷⁹

La budeidad se caracteriza de manera señalada, entre otros aspectos, por el desapego o distanciamiento de las cosas. El verdadero bodhisattva “no ha caído entre las cosas”.³⁸⁰ En eso se aprecia la separación entre la vida del hombre ordinario y la existencia búdica, pues la cercanía y el apego a las cosas, que es obligadamente también adherencia a sí mismo, obstruye la capacidad de escucha del Dharma.³⁸¹ El hombre que es esclavo de las cosas, a quien el bodhisattva dirige su voto emancipador, es un “loco” obsesionado por su propio ego y engañado por la ilusión de una existencia propia.³⁸² La visión de un yo es de hecho una “no-visión”, pues es la visión de un objeto sin existencia real. La percepción de los dharmas es una “no-percepción”, pues no hay en el mundo nada que percibir. Las dos nociones se han originado a partir de una imaginación equivocada. Por eso, es imposible ganarse la iluminación por medio de la supresión del ego o de la eliminación de los dharmas, dado que ni el uno ni los otros existen, de modo que no se pueden extirpar. Tanto la afirmación como la negación del yo y de los objetos del mundo condicionado provienen de asumir la existencia de algo irreal y se refieren a algo que se concibe erróneamente.³⁸³ Pero tampoco hay una revelación directa, una visión o percepción inmediata de la sabiduría perfecta, ya que su contenido es la vacuidad incondicionada, que es no-visible y no-perceptible por definición. La sabiduría perfecta sólo se ilumina o comunica por vía indirecta adoptando la actitud apropiada respecto a las cosas condicionadas. Con la comprensión total de la naturaleza vacía del

³⁷⁸ “Si ... estos bodhisattvas tuviesen una percepción ya sea de una dharma o de un no-dharma, se agarrarían mediante ella a un yo, a un ser, a un alma, a una persona. ... Un bodhisattva no debería aferrarse ni a un dharma ni a un no-dharma” (PP 27-28).

³⁷⁹ “Este Dharma se ha demostrado como contrario a los modos del mundo entero. Enseña a no aferrarse a los dharmas, pero el mundo está deseando aferrarse a cualquier cosa” (PP 28).

³⁸⁰ “Un hombre no podría ver nada en la oscuridad. Justo así debería ser visto el bodhisattva que ha caído entre las cosas y que, caído entre las cosas, renuncia a un don. Un hombre con ojos vería, cuando la noche se vuelve luz y ha salido el sol, multitud de formas. Justo así debería ser visto el bodhisattva que no ha caído entre las cosas y que, sin haber caído entre las cosas, renuncia a un don” (PP 53).

³⁸¹ “... No es posible ... que este discurso del Dharma pudiera ser escuchado por seres de inferior resolución (que los bodhisattvas), ni por los que tienen un yo, un ser, un alma o una persona a la vista” (PP 55).

³⁸² “... ¿Se le ocurre a un Tathagata (pensar) ‘por mí han sido liberados los seres?’ No. ... Y ¿por qué? (Porque) no hay ningún ser al que el Tathagata haya liberado. ... Si hubiera algún ser al que el Tathagata hubiera liberado, seguro que entonces habría habido de parte del Tathagata un aferrarse a un yo. ... ‘Aferrarse a un yo’ como un no-aferrarse ... ha sido enseñado por el Tathagata. Y, sin embargo, la loca gente común se ha aferrado a ello. La ‘loca gente común’ ... como en realidad no-gente ha sido enseñada por el Tathagata” (PP 62).

³⁸³ “Como ... un sueño, así se debería contemplar lo que es condicionado” (PP 69).

mundo condicionado, los errores dejan de engañar y se alcanza automáticamente el nirvana. Las cosas condicionadas se ven tal y como son, o sea, vacías de esencia, y ya no hay espacio para deleitarse enfermizamente en ellas. Con la purificación de la adherencia a las cosas, se alcanza la verdadera independencia de ellas en la vacuidad del nirvana. Pero esa independencia no es ni mucho menos una anulación de la talidad.³⁸⁴

El discurso acerca del Dharma, la sabiduría perfecta, es la raíz de la iluminación de los budas y bodhisattvas, la “madre de los tathagatas”, la causa y efecto de la budeidad. El propio Dharma (la “Norma”) de la vacuidad es “la balsa” que permite atracar en la realidad verdadera y experimentar una existencia auténtica, pero que hay que “dejar atrás” una vez cumplida su función.³⁸⁵ El símil de la balsa se completa con el símil de la “medicina *agada*”, capaz de sanar cualquier enfermedad. El vacío, como ausencia de ego y como ausencia de dharmas, es la medicina eficaz que cura la enfermedad de la creencia en la existencia ilusoria. Pero el apego al vacío es una enfermedad tanto o más perniciosa que el apego a la existencia. Conseguida la curación, la medicina se abandona junto con la enfermedad, porque seguir usándola sólo puede reportar volver a enfermar. Quienes se hacen adictos de la medicina del vacío, así pues, jamás llegarán a la plenitud la sabiduría.³⁸⁶ La misma iluminación, incluso la de Buda, es un fenómeno vacío, un dharma sin consistencia inherente. Tampoco existe en verdad ningún dharma que pueda ganarse la iluminación siendo iluminado por el Dharma ni conociendo la realidad última.³⁸⁷ Si ni siquiera la iluminación es un hecho fáctico real, todos los puntos de posible atadura quedan eliminados.³⁸⁸ La iluminación es el hecho de que el vacío absoluto se pone al alcance de quien se vacía de ego y dharmas. Es el Dharma vacío incondicionado el que entra en relación con el hombre condicionado, el que “glorifica”, “robustece”, “dignifica” y “exalta” (que todo eso significa *prabhavita*) al bodhisattva merced a esa misma relación.³⁸⁹ Los budas y bodhisattvas “surgen” de ese Absoluto incondicionado que es vacío del Dharma y “son revelados” por éste como resultado de su íntimo contacto con él, gracias al cual “prevalecen y sobresalen”.³⁹⁰ Los “santos” (*arya*) son iluminados porque, a diferencia de la gente ordinaria, entran en un plano superior de existencia por su recepción del Dharma. Ellos están verdaderamente vivos, mientras que los demás hombres vegetan en una existencia cansina y confusa. Han experimentado un renacimiento espiritual con su “logro del Camino”, separándose del mundo de las cosas condicionadas y exponiéndose al misterio del nirvana. La visión mundana o samsárica del nirvana está obstruida por las cosas del mundo, que se toman con excesiva seriedad. La meditación prolongada, sin embargo, permite entrar en ese estado de conciencia mediante el cual los objetos del mundo aparecen como meros estorbos en su auténtico vacío, lejos de los motivos ordinarios compuestos de una

³⁸⁴ “Cuando (el hombre) no se aferra a los signos, la talidad permanece intacta” (PP 68-69).

³⁸⁵ “Usando la figura de una balsa, hermanos, os enseñaré la Norma, como algo que dejar atrás, no que llevar consigo. Si se ha cruzado con la ayuda de una balsa un gran trecho de agua, a este lado lleno de dudas y miedos, al otro lado seguro y libre de temores, uno no se la echa a hombros y se la lleva consigo. De igual modo, hermanos, ... debemos dejar atrás los caminos de lo justo, por no hablar de los caminos de lo injusto” (PP 29).

³⁸⁶ Cfr. PP 29-30.

³⁸⁷ “La iluminación completa es difícil de ganar, ... porque en realidad no puede tener lugar” (PP 31).

³⁸⁸ “... ¿Hay algún dharma que el Tathagata haya conocido completamente como ‘la iluminación suprema, correcta y perfecta’? ... No. ... Este dharma que el Tathagata ha conocido o mostrado completamente no se puede captar, de él no se puede hablar, no es un dharma ni un no-dharma” (PP 30).

³⁸⁹ “... Un Absoluto exalta a las personas santas (*asamskrtprabhavita hy aryapugdala*)” (id.).

³⁹⁰ Cfr. PP 34.

mezcla de interés propio y de creencia metafísicamente desviada en la realidad de las cosas sensibles.³⁹¹

En oposición a la claridad de la iluminación, la ignorancia del samsara se compara a la ceguera producida por la oscuridad.³⁹² La ignorancia posee una dimensión intelectual, emocional y volitiva: intelectualmente, no permite ver nada, pues constituye una condición contraria al conocimiento; emocionalmente, genera sentimientos de extravío y temor, pues deja al hombre sin rumbo en la existencia; y volitivamente, produce un continuo choque con las cosas, con las que se tropieza en un proceso de irritación creciente. El mundo del samsara, además, se puede comparar usando el símil de una lámpara. Igual que la lámpara sólo arde mientras hay combustible que la alimenta, el samsara sólo existe en la medida en que se dan deseos y adherencias. Cuando ya no hay deseos que le sirvan de impulso, el mundo del samsara llega a su fin. Asimismo, de manera parecida a como la lámpara está expuesta a extinguirse con el soplo del viento, las cosas condicionadas se ven continuamente perturbadas por las demás cosas y su existencia resulta particularmente precaria. Por eso, las cosas no son un apoyo seguro para el hombre. Y la ignorancia, aunque no es algo real, sirve de condición para toda suerte de actividades que introducen el desorden en el mundo. Sólo los iluminados están despiertos a la realidad tal y como es.³⁹³

Para la doctrina PP, el devenir actual de la presente era cósmica no favorece la proclamación de la verdad de la sabiduría perfecta. La humanidad se encuentra en uno de los peores períodos históricos posibles y el budismo originario se halla en plena decadencia. Parece haberse perdido la antigua sabiduría de los sabios. La gente se muestra especialmente cerrada y su entendimiento demasiado obtuso como para admitir el Dharma de la vacuidad universal. Y se vaticina que esa situación tenderá a empeorar en el futuro. Es de prever que, después del nirvana de Buda, el Dharma entrará progresivamente en declive hasta volverse invisible, “anegado por la creciente marea de la ignorancia”. Afortunadamente, aún existen bodhisattvas dotados con las cualidades de la buena conducta, la virtud y la sabiduría que pueden apreciar la verdad de la doctrina. Y otros aparecerán en tiempos venideros. En un mundo confuso y turbulento, esos bodhisattvas mantendrán la serenidad.³⁹⁴

El bodhisattva le ha dado la vuelta entera a la doctrina hinayana exponiendo y comunicando la sabiduría perfecta, porque ya no habla desde la moral y la ascética humana sino desde la vacuidad misma. Es, gracias a ello, “el que vive distante y en paz”, el “morador de la paz”.³⁹⁵ Morar en la Paz (*a-rana*) significa en sánscrito, por un lado, estar libre de tensión, no poder recibir daño, no ser afectado por pasiones ni engaños, vivir en la “pureza”; y, por otro, vivir en soledad, estar retirado del mundo, experimentar “quietud” y paz. El bodhisattva es, así, “pacífico”, pues posee paz de

³⁹¹ Cfr. PP 32-33.

³⁹² “La ignorancia domina a los seres por una falta de visión o por una visión falsa, igual que una catarata domina a los ojos” (PP 70).

³⁹³ Cfr. PP 70-71.

³⁹⁴ “... ¿Habrán seres en el período futuro, en los últimos tiempos, en la última época, en los últimos quinientos años, en el tiempo del colapso de la buena doctrina, que cuando se estén enseñando estas palabras de la Sutra comprendan su verdad? ... Sí, ... habrá bodhisattvas que estarán dotados de buena conducta, dotados de cualidades virtuosas, dotados de sabiduría y que ... comprenderán su verdad. ... Esos bodhisattvas ... incluso encontrarán un solo pensamiento de fe serena” (PP 23).

³⁹⁵ “Yo soy ... aquel a quien el Tathagata, el Arhat, el Completamente Iluminado ha señalado como ... el que mora en la Paz, ... el “morador de la Paz” ” (PP 40).

espíritu en su interior y se relaciona pacíficamente con los demás. Con la práctica del verdadero Dharma, ha conseguido estar completamente “libre de ambición”, capacitándose para estar en el mundo sin ser afectado por él.³⁹⁶ Una vez que ha comprendido completamente la sabiduría perfecta, alcanzando la paz verdadera, el bodhisattva adquiere una especial “capacidad para los medios”, lo que le otorga una gran “soberanía sobre el mundo”. Como “rey del Dharma”, puede ya dedicarse a perfeccionar y pacificar a los seres de una cierta parte del universo, elegida por él, hasta transformarla paulatinamente en una “Tierra Pura”, en un “armonioso Campo de Buda”. El Campo de Buda o la Tierra Pura, como parte del mundo donde el bodhisattva ayuda a que los seres maduren, posee una estructura armoniosa en la que reina la belleza y el orden. Pero ese espacio apaciguado que crea el bodhisattva no es en sí mismo un contorno físico con consistencia dhármica, sino una región vacía cuya armonía es en verdad una “no-armonía”.³⁹⁷ En realidad, “crear” (*nispadayati*) ese espacio de pacífica armonía no es aquí un producir en sentido técnico, sino un contribuir a “perfeccionar y madurar”, poniendo las condiciones de un mundo no samsárico en el que los seres puedan progresar espiritualmente por sí mismos. Ni lo genera un yo sustancial, pues no hay nada real en el mundo que corresponda a esa sustancia, ni consiste en un hecho material o perceptible, pues su armonía no corresponde a ningún arreglo objetivo.

El estadio final de la carrera del bodhisattva lo constituye el “nirvana sin soporte” (*apratisthita-nirvana*), el nirvana “que no está permanentemente fijo”, el nirvana último que, sin embargo, no excluye el samsara. En un sentido, el bodhisattva no opta por el samsara, como hace la gente ordinaria, ni se escapa tampoco hacia el puro nirvana, como intentan los seguidores del hinayana; en otro, opta sin escapes por los dos. No abandona el samsara, pero éste ya no tiene poder para engañarle.³⁹⁸ Su mente sin apoyos se halla completamente libre de pensamientos, sin depender de objetos ni motivos particulares. Su pensamiento es un “pensamiento sin soporte”.³⁹⁹ Aunque el bodhisattva experimenta una existencia plena e intensa, la suya no es una “existencia personal” (*atma-bhava*), pues se ha desprendido de “todas sus pertenencias”, incluyendo el cuerpo y los cinco skandhas, habiendo perdido el hábito de pensar “esto es mío” o “esto soy yo”, propio de la gente común. Su existencia es, así, una “no-existencia”, que no es lo mismo que la mera inexistencia.⁴⁰⁰ Ha logrado la capacidad de elevar su mente hasta el más alto desapego, conquistando una emancipación (tanto temporal como permanente, a nivel samsárico y a nivel nirvánico) que le hace “recipiente”, “rey” y “cuerpo” del Dharma. En la cúspide de esa sabiduría perfecta, el bodhisattva resulta “maravillosamente bendecido” y su entorno se convierte en “altar” (*caitya*) del Dharma, donde los seres no pueden ser dañados y donde encuentran su “refugio y alivio”.⁴⁰¹

³⁹⁶ “Ya se han extinguido mis nacimientos. ... Todas mis tareas se han cumplido. He hecho lo que había que hacer. ¡Todavía estoy en el mundo, el mundo ya no puede afectarme más!” (PP 42).

³⁹⁷ “Si cualquier bodhisattva dijera: ‘‘Crearé Campos de Buda armoniosos’’, hablaría con falsedad. ... Las ‘‘armonías de los Campos de Buda’’ ... han sido enseñadas por el Tathagata como no-armonías. Por eso habó de ‘‘armoniosos Campos de Buda’’” (PP 43).

³⁹⁸ “En ninguna parte ha tomado posición el Tathagata, pues su mente no ha buscado apoyo en nada. No se ha puesto ni en lo condicionado ni en lo incondicionado, ni ha emergido de ellos” (PP 44).

³⁹⁹ “... El bodhisattva, el gran ser, debería producir un pensamiento sin soporte, ... un pensamiento que no se apoya en ninguna parte” (PP 45).

⁴⁰⁰ “La ‘‘existencia personal’’ ... como no-existencia ha sido enseñada por el Tathagata; pues no es ... esto existencia ni inexistencia” (PP 46).

⁴⁰¹ Cfr. PP 48.

“Raptado” al nirvana por la verdad de la sabiduría perfecta, con la que ha logrado “ir más allá”, el bodhisattva constantemente “se regocija en la enseñanza del Señor”.⁴⁰²

Hasta aquí la “Sutra del diamante”. Pasemos ahora a lo que nos dice la “Sutra del corazón”. La sutra *Hridaya* se inicia precisamente con una invocación reverencial y gozosa a la sabiduría perfecta: “¡Homenaje a la Perfección de la Sabiduría, la Preciosa, la Santa! (*Om namo Bhagavatyai Arya-Prajñāparamitayai!*)”.⁴⁰³ Ahora el protagonista es el gran bodhisattva Avalokitesvara, el “Señor (*isvara*) que mira hacia abajo (*avalokita*)”, el cual dialoga con el discípulo Sariputra. Teniéndolo todo para hacerse un buda, Avalokitesvara ha pospuesto su entrada definitiva en el nirvana para liberar a las criaturas. Figura de todos los bodhisattvas, de los seres (*sattva*) cuyo único afán es alcanzar la iluminación (*bodhi*) para transmitirla a los demás y cuya esencia (*sattva*) consiste en la iluminación misma, en él la atracción por la iluminación propia y ajena reemplaza el natural deseo de supervivencia de la vida en el samsara. Sin perder la comprensión suprema del vacío, su mirada desciende al mundo sufriente del samsara, donde en sí y en los demás no ve individuos ni personas, sino meros montones o cargas vacíos.⁴⁰⁴

El primer paso hacia la sabiduría perfecta de los bodhisattvas consiste, pues, en la consideración de la vacuidad de los skandhas. Es sólo con el “ojo de la sabiduría”, que penetra en la naturaleza verdadera de las cosas y posa su mirada en el nirvana, como se ve la vacuidad del yo, eliminándose así la raíz primera de la ignorancia. La naturaleza real propia se encuentra normalmente camuflada por la apariencia de consistencia que surge por influjo de la ambición, la agresividad y el engaño, siempre vinculados a la ilusión del yo. Ver los skandhas y los dharmas “como son en sí mismos” (vacíos), que es como los ve el bodhisattva, es lo contrario de verlos “con referencia a un yo” (consistentes), que es lo propio del hombre vulgar. El segundo paso hacia la sabiduría perfecta consiste, por tanto, en la admisión de la vacuidad de los dharmas, de la falta de consistencia sustancial de las cosas y fenómenos del mundo condicionado. El tercer paso, finalmente, consiste en la familiaridad con la vacuidad misma.⁴⁰⁵

La sabiduría trascendente y compasiva comienza donde termina la sabiduría abhidharma, que analizaba la experiencia en sus elementos constitutivos, los skandhas por parte del sujeto y los dharmas por parte del objeto, considerándolos hechos últimos e irreductibles. Propone el salto de la ascética de los arhats a la iluminación de los bodhisattvas, lo que permite contemplar sujeto y objetos en términos de vacuidad. Para dar ese salto, se enfoca la relación entre los cinco skandhas y el vacío, que se identifican,⁴⁰⁶ y también la relación entre los dharmas y el vacío, siendo el segundo la verdad de los primeros.⁴⁰⁷ De hecho, el mahayana distingue dos clases de “no-yo”

⁴⁰² Cfr. PP 73.

⁴⁰³ PP 81.

⁴⁰⁴ “Avalokita, el Señor y bodhisattva santo (*Arya-Avalokitesvaro bodhisattvo*), se movía en el profundo curso de la Sabiduría que ha ido más allá (*gambhīram prajñāparamita-caryam*). Miró hacia abajo desde lo alto (*caramano vyavalokayati sma*), no llevaba más que cinco cargas y vio que en su propio ser estaban vacías (*pañca-skandhas tams ca svabhavasunyan pasyati sma*)” (PP 82).

⁴⁰⁵ Cfr. PP 85-86.

⁴⁰⁶ “Aquí (*iha*) (en la sabiduría perfecta), ... la forma es vacío y el mismo vacío es forma (*rupam sunyata sunyataiva rupam*); ... lo mismo es verdad de los sentimientos, las percepciones, los impulsos y la conciencia (*evam eva vedana-samjñā-samskāra-vijñānam*)” (PP 86).

⁴⁰⁷ “Aquí, ... todos los dharmas están marcados con el vacío (*iha ... sarva-dharmah sunyata-laksana*)” (PP 91).

(*nairatmya*): el no-yo personal (*pudgala-nairatmya*) y el no-yo de los fenómenos (*dharma-nairatmya*). El primero supone que el ego personal (*atman*) no forma parte de los eventos reales, de lo que realmente existe. El segundo implica que la diferencia entre la deficiencia de lo “condicionado” (*sankhara*) y la completitud de lo “incondicionado” (*asankhara*) sólo surge de la introducción gratuita de la idea de una esencia separada para los diferentes dharmas.⁴⁰⁸

De este modo, el vacío es el estado que resulta de la completa negación de sí mismo y de la completa renuncia de las cosas. La negación del yo es su punto de partida. El ego se esfuerza primero por extinguirse a sí mismo en el vacío, pero ese propio esfuerzo manifiesta que aún se mantiene la diferencia entre los skandhas y la vacuidad (*sunyata*). Con la completa extinción de sí mismo, esa diferencia se disuelve, como también las diferencias entre yo y mundo y entre mundo y vacuidad. Como la negación de sí mismo es ella misma un acto del yo, esa negación, para ser completa y alcanzar la pura vacuidad, tiene a su vez que ser también negada.⁴⁰⁹ La renuncia de las cosas es la consecuencia inmediata. Las cosas o, mejor, los fenómenos del mundo desaparecen cuando desaparece el yo. Eso es verdad tanto de los fenómenos condicionados como de los incondicionados: los primeros, porque su realidad es meramente dependiente; los segundos, porque son vacíos por definición. Hasta la diferencia entre lo condicionado y lo incondicionado se resuelve, pues, en la identidad del vacío. Ningún dharma posee existencia separada y todos están vacíos de marcas diferenciadoras. La única marca de los dharmas es la que procede de su vacuidad. No hay diferencia entre dharma y sunyata.⁴¹⁰ Asimismo, quienes han entendido esta doble relación entre la sunyata y los skandhas y los dharmas poseen ya una base para comprender la relación de identidad y diferencia entre nirvana y samsara. De un lado, la existencia en el samsara es el resultado de haber perdido la pacífica calma del nirvana y la existencia en el nirvana es el resultado de haber rechazado las turbulentas preocupaciones del samsara. Esta distinción es importante en un primer estadio de la práctica espiritual. De otro, en un estadio más avanzado del aprendizaje, el nirvana y el samsara se identifican en su vacuidad.⁴¹¹

Además, la disolución de la diferencia entre lo deficiente y lo completo, entre samsara condicionado y nirvana incondicionado, tiene importantes repercusiones en la dinámica espiritual. Así, la sabiduría de la perfecta no-dualidad es la que trasciende las obsesiones por la perfección propia, incluyéndolo todo, como la misma vacuidad plena a la que se orienta, excepto la ignorancia (*avidya*).⁴¹² Solamente aquellos cuya visión está afectada por la ignorancia son presa del miedo a quedarse sin nada cuando se exponen a la vacuidad. Quienes tienen abierto el ojo de la sabiduría, sin embargo, saben que ésta sólo niega “los obstáculos del pensamiento” (*cittavarana*), es decir, aquellas cosas que obstruyen la verdadera visión. Estos obstáculos que es necesario negar son: de parte de la relación sujeto-objeto, los skandhas, los órganos de los sentidos, los objetos de la sensación y los diferentes tipos de conciencia; de parte de la experiencia samsárica, los “doce eslabones” de la cadena causal (ignorancia, fuerzas formativas, conciencia, forma-nombre, campos sensitivos, contacto, afecciones, deseo, adherencia,

⁴⁰⁸ Cfr. PP 95-96.

⁴⁰⁹ Cfr. PP 89.

⁴¹⁰ Cfr. PP 92-93.

⁴¹¹ Cfr. PP 88.

⁴¹² “Sólo podemos decir: No dos. Uno en Todo, Todo en Uno. Si sólo se comprende esto, no más preocupación por tu ser perfecto” (PP 96).

concepción, nacimiento, decadencia y muerte); de parte de las “cuatro nobles verdades”, la existencia del sufrimiento (*dukkha*), el origen del sufrimiento (causado por el deseo (*trnsa*)), la cesación (*nirodha*) del sufrimiento (por eliminación del deseo) y la existencia de un “óctuple camino (*marga*)” para la cesación del sufrimiento; y de parte de la experiencia del nirvana, la cognición (la gnosis de las categorías de la ontología abhidhármica) y el logro (los cuatro estadios de la santidad hinayana y la iluminación). Ciertos tipos de estos obstáculos corresponden en realidad a verdades del budismo originario que es preciso reformular desde la óptica de la vacuidad.⁴¹³

Con esta reinterpretación de la doctrina primitiva en términos de vacuidad desaparece el residuo antropocentrista del hinayana. La negación de los obstáculos para la comprensión no es un logro positivo del hombre, sino la pura aceptación de una ausencia y la resuelta confianza en la verdad de la sabiduría perfecta. De todas formas, el camino que conduce hacia la experiencia de la vacuidad plena requiere unas “condiciones” espirituales de realización. Esas condiciones consisten en que, primero, se ingresa en él mediante el no-logro; segundo, lo recorre quien no se contenta con un nirvana personal (el bodhisattva); y, tercero, lo culmina quien no confía en nada más que la vacuidad revelada en la sabiduría trascendente.⁴¹⁴ Dadas esas condiciones, el camino se realiza en tres pasos: primero, se niega el dualismo entre el pensamiento y sus objetos, de modo que, en un acto de renuncia total, se existe sin pensamientos separados y múltiples; segundo, desaparece toda posibilidad de apartarse del camino y de padecer temor por recorrerlo, toda vez que se ha superado el dualismo entre el bodhisattva como sujeto y la ausencia de obstáculos del pensamiento como una especie de objeto; y, tercero, se borra la diferencia entre las marcas del bodhisattva y sus opuestos, de modo que ya nada puede entorpecer su avance hacia el nirvana.⁴¹⁵

En definitiva, el bodhisattva se ha vuelto indiferente a cualquier clase de logro personal porque se ha privado de toda propiedad y ha abandonado la confianza en lo mundano y lo supramundano, dejando sin obstrucciones y a su libre curso a la vacuidad misma. Como ya no busca refugio ni apoyo en nada, sólo lo sostiene la sabiduría perfecta, soportando sin titubeos su absoluta soledad espiritual. Ha dejado para siempre la fiebre por la seguridad que caracteriza a la ignorancia. Sabiendo que “ni el cielo ni la tierra son mi refugio”, sólo se cobija en los “tres tesoros” de Buda, el Dharma y la Comunidad. Es así como puede “morar” (*viharati*) en el mundo, esto es, mantener una conducta firme y asentada, bien establecida en la vacuidad, sin llegar a caer en el abismo.⁴¹⁶ Se puede concentrar en el pensamiento absoluto de la vacuidad plena porque ha dejado definitivamente atrás los “tres impedimentos” u obstrucciones de la mente superficial: los impedimentos prácticos (*karma-avarana*), que se derivan de las malas acciones del pasado; los impedimentos morales (*klesa-avarana*), que provienen de engaños tales como la ambición o el odio; y los impedimentos cognitivos (*jñeya-*

⁴¹³ “No hay ignorancia ni extinción de la ignorancia (*na-avidya na-avidya-ksayo*), ... no hay decadencia y muerte ni extinción de la decadencia y la muerte (*na jara-maranam na jara-marana-ksayo*). No hay sufrimiento, ni originación, ni cesación ni camino (*na dukkha-samudaya-nirodha-marga*). No hay cognición, ni logro ni no-logro (*na jñanam na praptir na-apraptih*)” (PP 97).

⁴¹⁴ “... Es por causa de su no-logro por lo que un bodhisattva (*apraptitvad bodhisattvasya*), habiendo confiado en la perfección de la sabiduría (*prajñāparamitam asritya*), mora sin obstáculos del pensamiento (*viharaty acittavaranah*)” (PP 101).

⁴¹⁵ “En la ausencia de obstáculos del pensamiento (*cittavarana-nastitvad*), a él no se le ha hecho temblar, ha superado lo que puede perturbar (*atrasto viparyasa-atikranto*) y al final alcanza el nirvana (*nishtha-nirvana-praptah*)” (PP 101-102).

⁴¹⁶ Cfr. PP 103-104.

avarana), que surgen de la creencia errónea en la existencia real de objetos separados u “objetos del pensamiento” (*citta-alambana*).⁴¹⁷

Todos los objetos externos o internos son obstáculos que obstruyen la visión y soportes ilusorios que impiden el libre fluir de la sabiduría trascendente. La sensibilidad y el intelecto apartan de la contemplación de la vacuidad. Por eso, los “pensamientos” de la mente superficial deben cesar para que el “Pensamiento” se gane a sí mismo, sin referencia a nada concreto y sin llevar a ningún sitio particular. Enfrentarse a la ausencia total de pensamientos supone encontrarse solo y expuesto a la ansiedad que provoca la “anulación”, la pérdida de todo soporte.⁴¹⁸ Pero esa ansiedad sólo resulta de una errónea interpretación nihilista del vacío pleno. A pesar de la ausencia de pensamientos múltiples, el bodhisattva que mora en la vacuidad “no tiembla”, pues conoce que él y la ausencia de esos pensamientos se han de ver como no-diferentes. Así desaparece el más mínimo vestigio de multiplicidad y, entonces, desaparece la posibilidad misma del temblor, pues ya no hay nada por lo que temblar ni nadie separado que se pueda angustiar temblando. Con ello, tampoco pueden molestar ya las “cuatro visiones pervertidas”, esto es, todas las concepciones desviadas que, producto de la ignorancia, raíz del mal, intentan encontrar: la permanencia en lo que es esencialmente impermanente, la tranquilidad en lo que es esencialmente inseparable del sufrimiento, la posesión de sí mismo en lo que está esencialmente desvinculado del ego y el placer en lo que es esencialmente repulsivo. Esas visiones falaces se pueden entender como búsquedas equivocadas, como errores o inversiones de la verdad y como destrucciones de la paz interior, pero han de ser totalmente “pasadas por encima” (*atikramati*) superando la diferencia entre permanencia e impermanencia, tranquilidad y sufrimiento, sí-mismo y no-ego y placer y repulsión.⁴¹⁹ Ese sobrepasamiento, finalmente, es ya el acceso a lo “no obstruido”, a lo libre, al nirvana. De hecho, el nirvana coincide con la retirada definitiva de todas las obstrucciones que se han ido eliminando en el proceso de la iluminación. El bodhisattva, precisamente porque no busca logros (sabiendo que el logro es algo imposible), gana por fin el nirvana y se convierte en un buda. Pero no sólo los bodhisattvas sino también los budas deben su logro a la realización de la sabiduría perfecta, en la que han depositado su confianza. Su “iluminarse” como budas ha sido posible por su “despertar” a la sabiduría trascendente, abriéndose del todo a “Eso” (*Tatha*) que está absolutamente más allá del intelecto. Más lejos aún que los arhats y los bodhisattvas, los budas han logrado la suma iluminación, la “omnisciencia” de una iluminación que, en su reconocimiento de la vacuidad, es “suprema” por un máximo abandono de sí, “correcta” por una ausencia total de error y “perfecta” por ser absolutamente completa.⁴²⁰

De este modo, se cierra el círculo con el que las sutras PP retraducen la ética primitiva de las cuatro nobles verdades desde la contemplación del vacío. El primer sermón de Sakyamuni en Benares, con el que según la tradición se proclamaron las cuatro nobles verdades, se recoge en la *Dharma-cakra-pravartana-sutra* (“La sutra que ha puesto a rodar la Rueda del Dharma”). El budismo mahayana sostiene que aquella no

⁴¹⁷ Cfr. PP 104-105.

⁴¹⁸ “La persona ordinaria no puede entrar en el trance superior, en el que se detienen la percepción y el sentimiento, porque le asusta la anulación” (PP 106).

⁴¹⁹ Cfr. PP 107.

⁴²⁰ “Todos los que aparecen como budas en los tres periodos del tiempo (*tryadhva-vyavasthitah sarva-buddhah*) despiertan completamente (*abhisambuddhah*) a la iluminación suprema, correcta y perfecta (*anuttaram samyak-sambodhim*) porque han confiado en la perfección de la sabiduría (*prajñaparamitam-asritya*)” (PP 108).

era más que una enseñanza provisional y que la doctrina PP representa “el segundo giro de la Rueda del Dharma”, pues profundiza en el significado de la enseñanza inicial interpretándola a la luz de la vacuidad. La “rueda del Dharma”, por cierto, es aquello que detiene, contraponiéndose a ella, la “rueda de la reencarnación”. De ahí que las sutras PP (y en concreto la “Sutra del Corazón”) se conozcan como “la nueva dispensación de la sutra que ha puesto a rodar la Rueda del Dharma”. En efecto, la fórmula tradicional de las cuatro nobles verdades identificaba: primero, la enfermedad del sufrimiento con los cinco skandhas que producen la adherencia; segundo, la originación de la enfermedad con el deseo, vinculado a los skandhas por encontrarse en ellos; tercero, la supresión del deseo con la cesación de la enfermedad; y, cuarto, los ocho “miembros” (visión correcta, aspiraciones correctas, palabras correctas, conducta correcta, vida correcta, esfuerzo correcto, conciencia correcta y concentración correcta) con los constituyentes del camino de la cesación de la enfermedad. La sabiduría PP, en cambio, hace ver que: primero, los sufrimientos de los seres dependen de los skandhas, pero los skandhas están vacíos, de modo que en la realidad verdadera el hecho de la enfermedad no se puede mantener por sí mismo ante el hecho de la vacuidad; segundo, el deseo que es causa de la enfermedad depende también de los skandhas, pero los skandhas son idénticos al vacío sin separación alguna, de modo que en la realidad verdadera nunca han abandonado el vacío original y nunca han originado nada; tercero, la cesación de la que hablaban las escrituras primitivas es en el fondo una vacuidad que está vacía de todo dharma, de modo que en la realidad verdadera no puede haber cesación de algo que nunca ha existido; y, cuarto, los ocho elementos del camino primitivo se refieren todos a realidades vacías, de modo que es mejor sustituirlos por los diferentes estadios de la carrera del bodhisattva.⁴²¹

La sabiduría trascendente es, así pues, el verdadero “alivio” (*prasamana*) del sufrimiento y su verdadera cura;⁴²² y, en ese sentido, coincide con el nirvana. Es también el “más allá” (*para*) donde auténticamente se supera a la vez el sufrimiento, la base del sufrimiento (la rueda del nacimiento), el lugar donde tiene lugar el sufrimiento (los skandhas) y la causa del sufrimiento (el deseo y los malos hábitos a él asociados), todo ello perteneciente al ámbito de lo “no-más-allá” (*a-para*). Los estados samsáricos malsanos son como un río turbulento cuya rivera próxima se halla poblada de miedos y peligros y en cuya rivera remota habita la tranquila seguridad, un río que sólo se puede atravesar con la barca del Dharma. Únicamente en la otra orilla, la orilla trascendente del despertar y la iluminación, de la vacuidad y el nirvana, se experimenta de verdad la felicidad de la auténtica serenidad.⁴²³ Por eso la sutra *Hridaya* finaliza con un grito extático de alegría, con un saludo maravillado a la plena liberación, una vez alcanzada la plenitud de la sabiduría: “¡Qué despertar! ¡Ah! (*bodhi svaha!*). Esto completa el Corazón de la sabiduría perfecta (*iti prajñāparamita-hridayam samaptam*)”.⁴²⁴

9.2.2.2. En la MMK

Nagarjuna recoge la tradición PP y la somete a análisis. Como ella, ataca también la idea de que las propiedades que caracterizan, de acuerdo con la filosofía budista, a todas las cosas existen inherentemente por sí mismas. Esas propiedades fundamentales

⁴²¹ Cfr. PP 111-112.

⁴²² “... La sabiduría perfecta... es el alivio de todos los sufrimientos (*prajñāparamita ... sarva-dukkha-prasamanah*)” (PP 112-113).

⁴²³ Cfr. PP 119.

⁴²⁴ PP 113.

son, entre otras, el aparecer dependiente y la impermanencia en el plano ontológico y las cuatro nobles verdades en el plano ético. La noción de existencia, que está en la base de todas ellas, ha de ser según él reconsiderada. No hay una realidad implícita y última que existe inherentemente al otro lado de las apariencias convencionales. La no existencia de esa realidad no equivale, sin embargo, a una pura inexistencia sino sólo a la ausencia de una existencia sustancial. La existencia real se recupera como tal ausencia en cuanto que existencia convencional y dependiente. La existencia inherente es una noción incoherente, de manera que la vacuidad es el único análisis plausible de la existencia.⁴²⁵

El análisis ontológico de la MMK, con su crítica del reificacionismo y el nihilismo y su propuesta de un camino intermedio, posee una última intención soteriológica. Si se reifica la existencia (tanto la del sujeto y sus características como la de los objetos externos y sus propiedades) y se piensa que lo que existe o ha de existir absolutamente o no puede existir en absoluto, lo único absoluto que queda es la imposibilidad de alcanzar la paz. En efecto, quienes así lo hacen son presa del egoísmo, pues sobrevaloran su propio ego y sus propios logros, además de otorgar excesivo valor a las cosas del mundo. No aprecian en su justa medida la posibilidad e inevitabilidad del cambio, así como la impermanencia y falta de sustancialidad de sí mismos y de sus posesiones. En todo ello está la semilla de la adherencia y el deseo y, en consecuencia, del sufrimiento. La verdadera alternativa es el “camino de la pacificación”, mediante el cual es posible verse a sí mismo y a los demás entes como no sustanciales, impermanentes, sujetos al cambio. En la “pacificación de la objetivación”, ya no pueden ser objetos apropiados del deseo pasional.⁴²⁶

Desde el punto de vista último, las cosas no están en el flujo constante del aparecer, permanecer y desaparecer que las caracteriza desde el punto de vista convencional. A nivel ordinario y prerreflexivo, y a nivel también de los resultados de una filosofía errónea, las cosas parecen ser permanentes y dotadas de una naturaleza esencial fija. Con el análisis adecuado de la naturaleza convencional de los fenómenos se muestra que son impermanentes y que se caracterizan, por ello, con las tres propiedades de la aparición, la estasis y la cesación. Ahora bien, aunque ese análisis conduce a una comprensión más profunda de la naturaleza de las cosas, con él aún no se ha alcanzado el nivel último. Desde este plano último, las cosas y fenómenos carecen de esencia, de manera que no pueden poseer las tres propiedades del aparecer dependiente de un modo esencial. Por eso, no pueden estar inherentemente en flujo y, en ese sentido, son últimamente “pacíficas”. Las cosas y fenómenos del mundo aparecen, permanecen y cesan dependiente y convencionalmente, no de forma intrínseca. Desde el punto de vista último, pues, lo hacen de manera vacía, y de ahí su pacificación.⁴²⁷

Según la psicología budista, por su parte, el hombre es un ser compuesto. Pero la realidad humana y aquello de que está compuesta es también una realidad dependiente, convencional y últimamente vacía. Nagarjuna muestra el vacío de los skandhas, de las “cargas”, “montones” o “agregados” que conforman la personalidad humana, de los componentes elementales de la persona. De los cinco skandhas (forma o materia, sensación o sentimiento, percepción o aprehensión, impulsos o disposición cognitivo-

⁴²⁵ Cfr. MMK 148.

⁴²⁶ “Los locos y los reificacionistas que perciben / la existencia y no existencia / de objetos / no ven la pacificación de la objetivación” (MMK 15).

⁴²⁷ “Todo lo que aparece dependientemente, / todo eso es esencialmente pacífico. / Por lo tanto, lo que es apareciente y el aparecer mismo / son ellos mismos pacíficos” (MMK 20).

comportamental e intelecto o conciencia), Nagarjuna centra su análisis en la forma material (el cuerpo) por ser el agregado que parece ser más sólido o menos vacío, pero lo que vale para ella vale para los otros cuatro skandhas. En general, no hay una base de experiencia en los componentes de la persona que exista inherentemente. Está claro que lo experimentado depende del que experimenta, luego es dependiente. Pero tampoco el hombre que experimenta existe de manera inherente, porque la descomposición de su naturaleza compuesta en facultades experienciales elementales redundaría necesariamente en unos constituyentes que son ellos mismos dependientes y vacíos.⁴²⁸

Se puede argumentar que, aun concediendo que tanto los fenómenos u objetos externos como los agregados de la personalidad del sujeto sean vacíos, el mundo fenoménico convencional sigue dependiendo en su existencia nominal de un sujeto, de un agente capaz al menos de la acción de atribuirle esa imputación nominal. De ahí que Nagarjuna se detenga a examinar el agente y la acción en general. De su análisis se concluye que ni la acción ni el agente son entes con existencia inherente, pero que tampoco son completamente inexistentes.⁴²⁹ Si el agente existiera inherentemente, no podría cambiar. Pero la actividad no es sino una especie de cambio. Así, de haber acción de un agente con existencia inherente, surgiría el absurdo de que la acción tendría que darse sin agente o de que el agente tendría que ser inactivo. Y si, por otra parte, el agente y la acción fueran totalmente no existentes, no habría una causa de la acción ni tendría justificación decir que el agente es agente. El agente, la actividad del agente y la acción efectuada por él dependen todos de unas condiciones. Es decir, aparecen dependientemente, por lo que son vacíos. Si existieran independientemente, no habría acción. Si la acción es posible, es porque están interrelacionados. Por otro lado, si no hubiera acción, no podría haber entes ni efectos, pues los entes y los efectos surgen de la acción de eventos anteriores. Como los agentes y las acciones no pueden poseer una esencia inherente, sólo la posibilidad de que sean vacíos puede explicar la existencia de los fenómenos.⁴³⁰

En la dimensión soteriológica, además, la ausencia de actos y efectos significaría que la práctica de la moralidad y el mismo camino budista de la liberación perderían su sentido. La propia vida del hombre no tendría ninguna finalidad sin la posibilidad de la acción humana. Pero la acción humana sólo se vuelve imposible cuando se reifica al agente, a la acción o a ambos. En realidad, es la urgencia por garantizarles mayor realidad y sentido a sí mismo y al mundo de las que parece otorgarles la vacuidad lo que lleva al hombre a abrazar una visión de la vida que es sencillamente imposible y carente de sentido. Su adscripción de una existencia independiente y una esencia inherente para sí y para los fenómenos del mundo a fin de asignarles el mayor grado de importancia existencial es justo lo que termina por restarle esa importancia a él mismo y al mundo, porque, de ser así, toda actividad y las consecuencias enteras de cualquier actividad se volverían imposibles. Además, la existencia resultante sería estática y aburrida. Sólo se puede entender una existencia con verdadero sentido en el contexto de la dependencia y la vacuidad, precisamente aquello que más parecería amenazar el sentido de la vida.⁴³¹

⁴²⁸ Cfr. MMK 142-143.

⁴²⁹ “Este agente existente / no realiza una acción existente. / Ni tampoco un agente no existente / realiza una acción no existente” (MMK 23).

⁴³⁰ Cfr. MMK 179-180.

⁴³¹ “Si no hay (actos ni) efectos, la liberación y / las Sendas hacia reinos superiores no existirán. / Así, toda actividad / sería sin propósito” (MMK 24).

En definitiva, el agente y la acción son “interdependientes”, no siendo ninguno ontológicamente anterior al otro. Ser agente es realizar una acción y ser una acción es el resultado de la actividad de un agente. Pues bien, este análisis del agente y de la acción, que muestra a los dos como carentes de existencia inherente al eliminar su realidad sustancial, se puede aplicar también a lo que Nagarjuna denomina “apropiación”.⁴³² Por apropiación se entiende aquí cualquier actividad cognitiva mediante la cual un sujeto toma a un ente o a un atributo como algo propio. Incluye la aprehensión de los agregados en un único yo, la inserción de los propios estados mentales en una identidad propia o la atribución de posesiones al propio ser. Según el análisis de la relación entre el que se apropia y el acto de apropiarse, el yo que se construye apropiándose se presenta a sí mismo como sujeto de la apropiación. Pero, justo por eso, es un yo meramente construido, por lo que su realidad sustancial es sólo ilusoria. En dicha relación, las identidades del apropiador y del acto de apropiación dependen la una de la otra. Las dos resultan ser convencionalmente reales, pero nunca inherentemente existentes.

El análisis de la relación sujeto-objeto muestra que no puede existir un sujeto con existencia inherente y que, sin él, tampoco pueden existir objetos de experiencia con ese tipo de existencia. La relación entre ambos ha de ser una relación vacía. No es posible tener evidencia directa de la existencia del sujeto porque tal evidencia requeriría de él que fuese un objeto, cuando no lo es. Además, si su existencia es inherente, el sujeto ha de ser independiente y anterior a su percepción y a lo en ella percibido, como también su percepción y su percibir han de ser independientes de él.⁴³³ Sin sujeto sustancial inherente, no hay objetos sustanciales inherentes. El sujeto (el apropiador) y el objeto (lo apropiado) tienen que ser, por tanto, correlativos e interdependientes, sin ser idénticos. La subjetividad sólo existe cuando hay un objeto de la conciencia: la subjetividad pura es una pura contradicción. Y la idea de un objeto sin sujeto es también contradictoria: ser un objeto es ser objeto de un sujeto.⁴³⁴ El sujeto y el objeto no se pueden identificar intrínseca y separadamente como entes debido a su dependencia mutua. El análisis refuta, así, la existencia inherente del yo como base de la experiencia, incluyendo la de la percepción y las facultades perceptivas. Igual que no existe el yo como sujeto puro ni existen como entes la percepción ni los objetos perceptibles, aunque sí existen como realidades convencionales, de manera similar no existen fenómenos con existencia inherente, pero sí existen con realidad convencional. Igual que no se puede decir que el yo existe inherentemente ni que es inherentemente inexistente, de manera similar hay que evitar atribuirle una existencia o una inexistencia inherentes a los objetos. Tanto el sujeto como el objeto existen y no existen en un sentido (convencional) y ni existen ni no existen en otro (último). Una vez que se deja de hipostatizar al yo subjetivo, la tentación de hipostatizar los objetos desaparece. La identidad y la diferencia estrictas entre sujeto y objeto sólo se pueden concebir desde la incoherente posición de la existencia inherente.⁴³⁵

⁴³² “Partiendo de esta eliminación del agente y de la acción, / se debería dilucidar la apropiación de la misma manera ...” (MMK 25).

⁴³³ Cfr. MMK 183-184.

⁴³⁴ “Alguien es revelado por algo. / Algo es revelado por alguien. / Sin algo, ¿cómo puede alguien existir? / Sin alguien, ¿cómo puede algo existir?” (MMK 26).

⁴³⁵ “Para cualquiera que anterior, / simultáneo o posterior a (la percepción) no hay nada, / para ése, afirmaciones como ‘‘existe’’ o ‘‘no existe’’ / (son) concepciones (que) cesarán” (MMK 27).

Los análisis madhyamika de la relación entre los entes y sus propiedades, de la relación entre el sujeto y sus características y de la relación entre el sujeto y el objeto, relaciones las tres que dichos análisis han mostrado ser vacías, se cruzan en el “examen del deseo y el que desea”, de especial importancia soteriológica. En la relación entre el deseo (o “sed”) y el sujeto del deseo (el “sediento”), una posibilidad es que el que desea exista como tal con independencia del deseo. Habría en tal caso un contraste real en el modo de existencia del que desea y del deseo. El sujeto que desea desearía inherentemente y el deseo sería meramente dependiente de ese sujeto. Pero, entonces, el que desea existiría verdaderamente y el deseo no existiría de verdad (siempre según los presupuestos del reificacionismo). Luego, al no existir un deseo real, no habría base alguna en virtud de la cual el que desea pudiera desear. Además, se daría la paradoja de que habría alguien que desea sin deseo.⁴³⁶ Si, por otro lado, no hay alguien que desee, no existe en ese caso ninguna base ontológica para el deseo. Así, tanto si se postula un sujeto del deseo con existencia inherente como un sujeto que no desea en absoluto, el deseo no se puede identificar como intrínsecamente existente. Y lo inverso también es válido: se postule o no un deseo inherentemente existente, no es posible establecer la existencia de un sujeto que desea con existencia sustancial. Es decir, si el deseo sólo existe dependientemente y no de manera inherente, esa dependencia no presupone sin más una base independiente; pero si, por el contrario, se postula su existencia inherente, ya no hay necesidad de que se base en un sujeto del deseo. Así pues, en ninguno de los dos casos tendría la existencia sustancial del ente en cuestión (sujeto del deseo o actitud del deseo) ninguna importancia para la realidad del ente correlativo (actitud o sujeto), lo que no puede ser de otro modo, dado que la existencia inherente es lo contrario de la existencia relacional. En definitiva, como el deseo y el que desea sólo se pueden entender si son interrelacionados, tienen que ser mutuamente dependientes.⁴³⁷

Otra posibilidad de esta relación que podría sugerir el reificacionista (el cual pretende otorgarle existencia inherente al que desea, al deseo o a los dos) sería suponer que el deseo y el que desea no entran uno después del otro en la existencia inherente, sino que lo hacen al mismo tiempo. El budismo concede, como sabemos, una importancia crucial al deseo en el surgimiento del sufrimiento como algo fundamental para la consideración de la existencia humana. Pero igual de importante es la convicción de que es posible una liberación del deseo y del sufrimiento. Por eso, Nagarjuna no quiere demostrar que no hay deseos ni gente que desee, sino que es incoherente atribuirles a unos u otros una existencia inherente. La liberación del que desea únicamente es posible si el deseo se origina dependientemente, pues sólo entonces se pueden eliminar las condiciones que determinan su aparición. Ni el deseo ni el que desea pueden existir el uno sin el otro, sino que, ciertamente, los dos ocurren a la vez. Pero su simultaneidad ha de ser una simultaneidad por interdependencia, y no la simultaneidad contingente de dos fenómenos independientes que querría el reificacionismo.⁴³⁸ El deseo y el sujeto del deseo son los dos vacíos.

Afirmada la vacuidad del deseo y de su base subjetiva como paso previo al examen del sufrimiento, preparando así el abordaje de la vacuidad de las cuatro nobles

⁴³⁶ “Si anterior al deseo / y sin deseo hubiera uno que desea, / el deseo dependería de él. / El deseo existiría cuando hay uno que desea” (MMK 16).

⁴³⁷ “De no haber nadie que desee, asimismo, / ¿dónde ocurriría el deseo? / Existan o no el deseo y el que desea / el análisis sería el mismo” (MMK 16).

⁴³⁸ “El deseo y el que desea / no pueden aparecer juntos. / En ese caso, el deseo y el que desea / no serían mutuamente contingentes” (MMK 16).

verdades, Nagarjuna introduce un tránsito acerca de la vacuidad o ausencia de existencia inherente del nacimiento y la muerte, los “límites inicial y final” de la existencia en el samsara. La existencia no iluminada en el samsara, en contra de la ilusión de progreso que en ella domina, significa estar sumido en el ciclo interminable de nacimientos y muertes, en el que prevalece el sufrimiento. El yo, como agente y como sujeto, puede carecer de inherencia, pero eso podría deberse a su impermanencia y a su sujeción al cambio. Así, el nacimiento y la muerte bien podrían ser candidatos para convertirse en condiciones inherentes de la irrealidad del yo. Nagarjuna viene a decir que la existencia personal en particular y la existencia cíclica y el sufrimiento en general no tienen “ni principio ni fin”.⁴³⁹ En términos convencionales, el nacimiento individual viene antes de la vejez y la vejez precede a la muerte. Pero, en sentido último, eso no significa que el nacimiento como tal es el origen de los seres, que el envejecimiento es el punto intermedio de la vida de los seres y que la muerte es el final de los seres. Si se admite la doctrina budista del renacimiento, cada nacimiento ha de estar precedido por un envejecer y un morir, en una cadena infinita de los tres. Además, decir que los seres particulares tienen unos comienzos y términos de su existencia que son determinados y no convencionales, que hay distintos tiempos en los que está claro que existen con independencia de las condiciones de su individuación, es lo mismo que decir que poseen esencias. Pero los entes están vacíos de esencias, de modo que todos sus límites, también los temporales, son convencionales e indeterminados.⁴⁴⁰ Sin embargo, hay que pensar convencionalmente estos límites según una secuencia, porque es lo que cuadra con los seres que se designan por convención.⁴⁴¹ El nacimiento ha de preceder a la muerte porque, si no, se daría el absurdo de que algo que no ha nacido moriría.⁴⁴² Así, nacimiento, envejecimiento y muerte pueden referirse a la existencia cíclica en general o al individuo particular. En ambos casos, sin embargo, sólo son referentes legítimos a nivel empírico, pero como concepciones de lo último no tienen sentido. No pueden constituir unos momentos intrínsecamente anteriores, simultáneos o posteriores a la existencia cíclica o a la existencia individual susceptibles de ser identificados inherentemente como tales momentos, pues tanto el samsara como los individuos carecen de una identidad intrínseca.⁴⁴³ En conclusión, concebir la existencia como algo determinado y limitado temporalmente con identidad intrínseca choca frontalmente con la verdad de la indeterminación, interdependencia e interpenetración de todas las cosas del samsara.⁴⁴⁴

Por su parte, la primera de las cuatro nobles verdades afirma: “Todo esto es sufrimiento”. Para la ortodoxia budista, el sufrimiento existe inherentemente. Nagarjuna intenta explicar la vacuidad del sufrimiento sin negar su realidad. Existen cuatro posibilidades del sufrimiento concebido con existencia inherente: “Algunos dicen que el sufrimiento se produce a partir sí mismo / o es producido a partir de otro o a partir de

⁴³⁹ “Preguntado por el comienzo, / el Gran Sabio dijo que nada se sabe al respecto. / La existencia cíclica es sin final ni comienzo. / Así, no hay principio ni fin” (MMK 31).

⁴⁴⁰ “Si el nacimiento viniera primero / y luego la vejez y la muerte, / entonces el nacimiento sería eterno e inmortal / y un inmortal nacería” (MMK 31).

⁴⁴¹ “Nacimiento y envejecimiento y muerte / no pueden ocurrir al mismo tiempo. / Entonces, lo que está naciendo estaría muriendo / y los dos ocurrirían sin causa” (MMK 32).

⁴⁴² “Si el nacimiento hubiera de venir después / y la vejez y la muerte primero, / ¿cómo podría haber un envejecimiento y una muerte incausados / de alguien no nacido?” (MMK 31).

⁴⁴³ “Cuando la serie de anterior, simultáneo y posterior / no es posible, / ¿por qué se llega a postular / este nacimiento, envejecimiento y muerte?” (MMK 32).

⁴⁴⁴ “No sólo es la existencia cíclica misma sin principio (ni fin), / (sino que) ningún existente tiene un principio (ni un fin). / ... Todos los entes / son sin principio (ni fin)” (id.).

ambas cosas. / O que surge sin una causa. / No es el tipo de cosa que se produzca”.⁴⁴⁵ El máximo candidato a la existencia inherente sería el sufrimiento que surge por sí mismo. Pero este candidato serviría de poca ayuda para explicar el origen del sufrimiento, que es fundamental para darle sentido a la doctrina de las cuatro nobles verdades, habida cuenta de que el sufrimiento es según esa doctrina una consecuencia de la ilusión, el apego, el deseo y la acción.⁴⁴⁶ Si el sufrimiento surge de otro, tendría que haber una diferencia esencial dentro de una genuina alteridad entre ambos. El otro sólo puede ser o bien el propio sufridor en otro estadio de existencia o bien otro individuo distinto. En el primer caso, el sufridor tiene que ser esencialmente diferente del sufrimiento, cuando resulta que su identidad como sufridor no tiene más remedio que estar ya parcialmente constituida por el sufrimiento y que en el samsara todos los seres no sólo sufren sino que están literalmente constituidos o engendrados por el sufrimiento, de modo que es imposible distinguir sufridor y sufrimiento.⁴⁴⁷ En el segundo caso, se daría el mismo problema que en el caso anterior.⁴⁴⁸ El sufrimiento tampoco puede ser causado por sí mismo y por otro a la vez, pues se ha mostrado que ninguna de las dos opciones es causalmente relevante para su existencia inherente. Y es simplemente absurdo postular que no tiene causa.⁴⁴⁹ Con esta refutación de la existencia de un sufrimiento con existencia inherente, empero, no se está negando la existencia del sufrimiento que se experimenta en el samsara y que se quiere suprimir con el nirvana, sino que lo que se está demostrando es su vacuidad para recuperar así su existencia convencional. Más bien al revés, es el empeño por concebir la existencia como una realidad inherente lo que da lugar al sufrimiento. El sufrimiento aparece dependientemente, es impermanente y convencional, con una existencia atribuible y relacional que se refiere a sujetos vacíos. Sólo así puede haber sufrimiento en el mundo y posibilidad real de aliviarlo.⁴⁵⁰

El filósofo madhyamika ha de desprenderse, por tanto, de todas las visiones esencialistas (y nihilistas), incluso de las que pretenden reificar (o negar) la vacuidad. Reificar la vacuidad y atribuírsela a fenómenos tales como el deseo y el sufrimiento implica automáticamente reificar esos fenómenos con una naturaleza fija y, a la vez, negar su existencia despreciando su carácter convencional. Por eso, mantener esa “visión” supone caer en la desesperación y volverse completamente “incurable” (*asadhyan*). Pero la vacuidad es “la renuncia a todas las visiones”.⁴⁵¹ Si se cree que la única manera de entender la realidad consiste en concebir la existencia de manera inherente, ninguna de las doctrinas budistas de la impermanencia, la vacuidad o la liberación puede tener sentido. La reificación se deriva del fracaso a la hora de reconocer la impermanencia, la vacuidad y la liberación y conduce necesariamente a la adherencia, el deseo y el sufrimiento, imposibilitando la liberación.⁴⁵²

⁴⁴⁵ MMK 33.

⁴⁴⁶ “Si el sufrimiento proviniera de sí mismo, / entonces no aparecería dependientemente. / Pero esos agregados / aparecen en dependencia de estos agregados” (MMK 32).

⁴⁴⁷ “Si el sufrimiento estuviera causado por la persona misma, / entonces ¿quién es esa persona, / por la cual el sufrimiento es causado, / que existe distinta del sufrimiento?” (id.).

⁴⁴⁸ “Si el sufrimiento proviene de otra persona, / entonces ¿quién es esa persona, / cuando el sufrimiento se da por otro, / que existe distinta del sufrimiento?” (id.).

⁴⁴⁹ “Si el sufrimiento estuviera causado por cada uno, / el sufrimiento podría estar causado por los dos. / No estando causado por sí mismo ni por otro, / ¿cómo podría el sufrimiento estar sin causa?” (MMK 34).

⁴⁵⁰ “No sólo el sufrimiento no existe / en ninguno de los cuatro modos: / ningún ente externo existe / en ninguno de los cuatro modos” (MMK 34).

⁴⁵¹ “Los victoriosos han dicho / que la vacuidad es la renuncia a todas las visiones. / Para cualquiera que la vacuidad es una visión, / ése no logrará nada” (MMK 36).

⁴⁵² “Aquellos que ven esencia y diferencia esencial / y entes y no entes, / ésos no ven / la verdad enseñada por Buda” (MMK 40).

Aun cuando no existan entes, el hecho es que existe la “atadura”. El hombre está atado a sus propias concepciones sobre los entes y la esencia, a su propio ego, a los objetos del mundo y a la existencia cíclica en general. Esa atadura que explica la ilusión y el sufrimiento, por tanto, se podría analizar tal vez como aquello que es verdadera e intrínsecamente real. De hecho, es la atadura a la existencia multicíclica lo que está detrás de la inacabable “transmigración” (*samsara*) del samsara y es la liberación de esa atadura lo que posibilita la emancipación propia del nirvana. De ahí que Nagarjuna se detenga a examinar la transmigración y el ente que transmigra. En principio, los fenómenos compuestos en general y los seres atados en particular han de ser permanentes o impermanentes. Si son permanentes, no pueden transmigrar, dado que transmigración implica cambio y lo permanente no puede cambiar. Si son impermanentes, no pueden durar en el tiempo, de modo que tampoco pueden transmigrar. En consecuencia, ningún ser con existencia inherente transmigra en la existencia cíclica.⁴⁵³ Como, según se demostró, no hay personas con existencia inherente, no puede haber un sujeto inherente de la transmigración. Y si no se puede identificar al sujeto de la transmigración, tampoco se puede identificar a la transmigración misma. En conclusión, la transmigración no existe inherentemente ni tampoco la atadura a la existencia cíclica.⁴⁵⁴ Si la transmigración se produce por “adherencia”, es decir, por la aprehensión o captación de posesiones físicas, de atributos o experiencias como partes del yo o de objetos en la conciencia, pasando ininterrumpidamente de apropiarse de una serie de fenómenos a otra, tendría que existir un individuo que retuviera su identidad a lo largo del tiempo. Pero en la existencia cíclica impermanente se está cambiando constantemente de un momento a otro, por lo que esa identidad no existe. Sin sujeto de la adherencia, no puede haber adherencia. Un sujeto adherente con existencia intrínseca, además, vuelve incoherente la existencia cíclica e imposible la liberación.⁴⁵⁵ Si los seres, como los demás fenómenos compuestos, del samsara son permanentes, la adherencia al samsara ha de ser permanente y, consecuentemente, el samsara mismo también. Pero si el samsara es permanente, el nirvana es imposible.⁴⁵⁶

Así pues, ni la atadura ni la liberación pueden ser inherentemente existentes ni existir como propiedades inherentes de los seres. Por un lado, para que la atadura fuera un fenómeno inherente, tendría que existir un ser anterior e independiente de ella, pero no hay atadura aparte de lo atado. Además, si se identifica la adherencia inherente con la propiedad de la atadura inherente, se vuelve inexplicable la continuidad de la atadura a través de las transmigraciones, ya que la adherencia no es sólo la causa sino también el efecto de la atadura: la ilusión lleva a adherirse a las cosas y esa adherencia perpetúa la ilusión y la atadura. La adherencia y la atadura han de ser, pues, relacionales.⁴⁵⁷ Por otro lado, el nirvana no puede surgir en alguien que se adhiere inherentemente al samsara ni en quien ya se encuentra en el nirvana, como tampoco se puede estar a la vez

⁴⁵³ “Si los fenómenos compuestos transmigran, / no transmigran como permanentes. / Si son impermanentes, no transmigran. / El mismo enfoque se aplica a los seres vivos” (MMK 41).

⁴⁵⁴ “Si alguien transmigra, / entonces, si cuando se le busca de las cinco maneras / en los agregados y en las esferas de la sensación y en los elementos / no está ahí, ¿qué transmigra?” (id.).

⁴⁵⁵ “Si uno transmigra de adherencia en adherencia, entonces / uno sería no existente. / Ni existente ni adherente, / ¿quién podría ser este transmigrante?” (id.).

⁴⁵⁶ “¿Cómo podrían pasar al nirvana fenómenos compuestos? / Eso no es sostenible. / ¿Cómo podría pasar al nirvana un ser sensible? / Eso no es sostenible” (id.).

⁴⁵⁷ “Si la adherencia fuera la atadura, / entonces el que se está adhiriendo no estaría atado. / Pero el que no se está adhiriendo no está atado. / ¿En qué circunstancias estará uno atado?” (MMK 42).

en el samsara y en el nirvana.⁴⁵⁸ En suma, la adherencia a la identidad propia como agente y sujeto continuo que atraviesa el samsara e ingresa en el nirvana es justo lo que impide llegar al nirvana. Y adherirse al nirvana como algo inherente es reificarlo como un estado propio y desearlo como un fenómeno inherentemente diferente del samsara. Adherirse a la cesación inherente de la adherencia es también otra forma de adherencia. El nirvana exige la cesación total de la adherencia, incluida la adherencia a la cesación y al nirvana.⁴⁵⁹ Sólo la negativa a reificar la liberación, que la hace correlativa a la atadura haciendo ver que ninguna de ellas posee existencia inherente, es lo que hace posible el camino de la liberación sin borrar la diferencia entre adherirse al nirvana y aspirar a la budeidad, aspiración que se puede cultivar sin reificación ni adherencia. Las patologías de la adherencia a sí mismo y de la adherencia al nirvana, en fin, hacen imposible alcanzar la paz. Sólo viendo la vacuidad última del ego y del nirvana se puede soltar la adherencia y propiciar la liberación de la atadura. Ni el nirvana ni el samsara existen inherentemente, pero los dos son fenómenos convencionalmente reales que aparecen dependientemente. Gracias a su convencionalidad y dependencia, es posible escapar del segundo para adentrarse en el primero.⁴⁶⁰

Aunque la atadura y su liberación estén vacías, aún cabe la posibilidad de que la ley del *karma* tenga una existencia inherente. Según esta ley, las acciones meritorias conducen a la liberación y las acciones moralmente malas aumentan la atadura. El curso de la existencia futura viene determinado por las consecuencias de los actos, palabras e intenciones de la existencia presente. Dado el vacío de atadura y liberación, procede examinar las consecuencias o “frutos” de las acciones, especialmente de las que brotan de la “restricción de sí mismo” según la ley del Dharma.⁴⁶¹ De acuerdo con ciertas formas de reificacionismo, las acciones deben permanecer de algún modo en la existencia hasta que sus consecuencias se vuelvan observables. Las acciones que se derivan de renunciar al mundo y las que se derivan de sumirse en el mundo han de ser de diferente naturaleza y esa diferencia es la que explica la diferencia de sus consecuencias. Como las consecuencias de las acciones pueden aparecer en un futuro distante, tiene que haber o bien un ente permanente que se mantenga en la existencia hasta que aparezcan las consecuencias de las acciones o bien alguna otra mediación entre acción y consecuencia que sirva de “eslabón” kármico permaneciendo en el continuo psicofísico hasta la aparición de la consecuencia. Habría determinadas acciones particulares que sirven de método para lograr la realización y determinadas recompensas particulares que son consecuencia de su práctica, de manera que lo único que haría falta para alcanzar la iluminación y llevar una vida buena es actuar virtuosamente. Las acciones y las consecuencias existirían inherentemente; y si no, habría entre ellas un eslabón de carácter abstracto, algo así como una obligación moral o un compromiso legal, que haría que actos puntuales tuvieran consecuencias de duración ilimitada. Según Nagarjuna, en cambio, la acción, su resultado y la conexión entre ambos resultan ser, como todos los demás fenómenos, vacíos de existencia inherente y convencionalmente reales. Son parte de la existencia cíclica y, por eso, impermanentes. Ahora bien, ninguna acción caduca, lo cual no significa que sea permanente sino, más

⁴⁵⁸ “Cualquiera que está atado no está liberado. / Cualquiera que no está atado no llega a liberarse. / Si alguien atado estuviera liberándose, / la atadura y la liberación ocurrirían simultáneamente” (íd.).

⁴⁵⁹ “Yo, sin adherencia, pasaré más allá de la tristeza / y lograré el nirvana”, dice uno. / Quienquiera que se adhiere así / posee una gran adherencia” (íd.).

⁴⁶⁰ “Cuando tú no puedes ocasionar el nirvana / ni la purificación de la existencia cíclica, / ¿qué es la existencia cíclica / y qué es el nirvana que examinas?” (íd.).

⁴⁶¹ “Restringirse a sí mismo y beneficiar a los demás / con una mente compasiva es el Dharma. / Ésta es la semilla de / los frutos en esta y las futuras vidas” (MMK 43).

bien, que sus consecuencias no cesan en un punto concreto, porque tiene ramificaciones en el futuro debido al aparecer dependiente, y que ella misma no puede en realidad dejar la existencia, porque está vacía. La afirmación de que nada es permanente no es contradictoria con la afirmación de que ninguna acción caduca. Todos los fenómenos son impermanentes, pero justo eso entraña a la vez que no cesan inherentemente y que sus efectos poseen un alcance indefinido.⁴⁶²

Más aún, si las condiciones de existencia inherente que postula el reificacionismo para las consecuencias de las acciones fueran tales, entonces lo que se derivaría sería el nihilismo moral. Si las acciones y las consecuencias poseyeran una realidad intrínseca, si fueran “increadas”, no entrarían en la existencia merced a un agente ni tendrían una relación regular con éste. Uno se podría encontrar padeciendo consecuencias morales de acciones que no ha realizado y hasta encontrarse con que se convirtieran en acciones y consecuencias tuyas. Por otro lado, no se tomaría con seriedad la acción como una responsabilidad propia, ni habría por qué preocuparse por las infracciones morales ni importaría romper los votos. Sencillamente, no habría moralidad.⁴⁶³ Acciones esenciales no podrían cesar nunca y sus consecuencias kármicas esenciales tampoco podrían cesar jamás. Muy al contrario, las acciones, los eslabones kármicos y las consecuencias existen, pero su existencia es vacía. Existen individuos que renacen con una existencia y unas características que vienen determinadas por la cadena causal de sus acciones y frutos, pero los individuos y la cadena misma están vacíos de existencia inherente. Por ello, existe la moralidad. La secuencia entera de agente, acción, consecuencias y aparición de un nuevo agente es una serie vacía de estadios vacíos, pero eso no impide que sea percibida y que sea real para quienes participan de ella. El samsara, la acción, el eslabón y la consecuencia son fenómenos empíricos reales, pero están vacíos de todo lo que no sea una existencia convencional. Su inexistencia sólo es tal desde el punto de vista último, desde donde se contemplan “como un espejismo”.⁴⁶⁴

Gran parte de las confusiones que Nagarjuna ha diagnosticado se deben al presupuesto de que el yo, en cuanto que ente afligido capaz de liberarse del sufrimiento, posee una realidad inherente. Pero, si se deja de postular un yo independiente, esas confusiones se disuelven. Cuando desaparece el impulso de postular un sustrato de las propiedades, las propiedades se ven como realidades neutras, no como posesiones propias. En eso consiste la “pacificación del yo”.⁴⁶⁵ Cuando ya no se aferra uno a su yo ni a sus propiedades como entes independientes, se empieza a reconocer la propia ausencia de existencia inherente. No por ello se deja de existir ni de poseer convencionalmente propiedades internas o externas, pero la existencia propia y la de lo poseído se reubican en el contexto de la vacuidad y se admiten con una realidad relacional. La comprensión de la vacuidad lleva a aprehender menos y a separarse más de la aprehensión y de lo aprehendido; y, al revés, la relajación de la tendencia a

⁴⁶² “Vacuidad y no aniquilación; / existencia cíclica y no permanencia: / que la acción no es caducable / lo ha enseñado Buda” (MMK 46).

⁴⁶³ “Si una acción fuera increada, / aparecería el temor a encontrarse con algo no hecho. / Y aparecería el error / de no preservar los propios votos. // Se contradirían sin duda / entonces todas las convenciones. / Resultaría imposible trazar una distinción / entre virtud y maldad” (MMK 46).

⁴⁶⁴ “Las aflicciones, las acciones, ... / los agentes y los frutos son / ... / como un espejismo o un sueño” (MMK 47).

⁴⁶⁵ “Si no hubiera yo, / ¿dónde estarían las (propiedades) del yo? / De la pacificación del yo y de lo que le pertenece, / uno se abstiene de aferrarse a un ‘yo’ y a ‘lo mío’ ” (MMK 48).

aprehender lleva a la comprensión de la vacuidad.⁴⁶⁶ Por eso, la sana filosofía, la meditación y la práctica de la virtud conforman un todo que se apoya mutuamente. Una vez que se ha renunciado del todo a ver al yo y a los entes con existencia inherente y se han eliminado los hábitos de la reificación, se alcanza la liberación de la existencia cíclica y del sufrimiento.⁴⁶⁷ El samsara tiene, así pues, su diagnóstico y su correspondiente terapia. La adherencia, la acción contaminada y el sufrimiento tienen su raíz en la ilusión, y ésta procede del error cognitivo. El error cognitivo fundamental consiste en confundir la existencia convencional con una existencia inherente. La comprensión de la vacuidad, por su parte, elimina el origen de la ilusión y pacifica la existencia entera.⁴⁶⁸ Entendiendo con claridad la naturaleza vacía del yo y de los entes con los que está relacionado, se puede alcanzar la budeidad. Con la comprensión correcta, además, el que medita con paciencia obtendrá el despertar sin necesidad de que nadie le instruya.⁴⁶⁹

Ahora bien, el budista reificador concederá con mayores o menores dificultades que todo es vacuidad, pero mayores problemas tendrá para admitir que el mismo Buda es vacío. Opondrá resistencia a aceptar que el verdadero Buda carezca de yo. Pero, según Nagarjuna, así ha de ser. Antes de entrar en el nirvana, el ser sensible que era Buda no podía existir en el samsara como un yo dependiente de sus agregados, ya que, según se demostró, no existe ningún yo que sea distinto de éstos, cuando para depender de ellos el yo tendría que ser necesariamente distinto. Y, tras entrar en el nirvana, sería realmente extraño que ese ser que no dependía de sus agregados en el samsara sí dependiera de ellos en aquél, teniendo un estatus de mayor dependencia en el nirvana incondicionado que en el samsara condicionado. Luego, Buda no depende de sus agregados y no puede existir como un yo. De hecho, Buda no existe inherentemente en virtud de su propia esencia ni de una propiedad de sus agregados ni de ninguna otra cosa como una naturaleza de Buda o un estado del nirvana que existan inherentemente. Buda y todo lo que le pertenece han de concebirse como vacíos de esencia inherente. De Buda, “el Pacífico”, no se puede decir, pues, nada desde un punto de vista último. Todo cuanto de él se diga en ese sentido es pura “fabricación conceptual”.⁴⁷⁰ Como todo cuanto existe, Buda existe convencionalmente, sin que se puedan caracterizar su naturaleza y su existencia últimas. Existe como vacío y, por eso, ni existe realmente ni no existe en absoluto. Para ver la budeidad tal y como es en sentido último, habría que ver las cosas con independencia de las categorías (“fabricaciones cognitivas”) que determinan nuestra visión en general, estando el propio Buda “más allá de todas las fabricaciones”. Pero ello no es posible, porque sólo podemos ver o comprender en sentido convencional.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ “El que no se aferra al ‘yo’ y a ‘lo mío’, / ése no existe. / El que no se aferra al ‘yo’ y a ‘lo mío’ / no (aprehende)” (íd.).

⁴⁶⁷ “Cuando las visiones del ‘yo’ y ‘lo mío’ se extinguen, / ya sea con respecto a lo interno o a lo externo, / se detiene el apropiador. / Habiéndose detenido éste, se detiene el nacimiento” (íd.).

⁴⁶⁸ “Si los entes existen con entidad, / entonces su no existencia no tendría sentido. / Pero a la hora del nirvana / la existencia cíclica cesa completamente, habiendo sido pacificada” (MMK 58).

⁴⁶⁹ “Cuando no aparecen los completamente iluminados / y cuando han desaparecido los discípulos, / la sabiduría de quienes se iluminan a sí mismos / aparecerá totalmente sin un maestro” (MMK 49).

⁴⁷⁰ “Quien se aferra a la visión de que (el Pacífico) existe, / habiendo captado a Buda, / construye fabricaciones conceptuales / sobre quien ha alcanzado el nirvana. // Como (el Pacífico) es por naturaleza vacío, / el pensamiento de que Buda / existe o no existe / después del nirvana no es apropiado” (MMK 62).

⁴⁷¹ “Los que desarrollan fabricaciones mentales con respecto a Buda, / que ha ido más allá de todas las fabricaciones, / como consecuencia de esas fabricaciones cognitivas, / fracasan en ver al Tathagata” (íd.).

Los “tres engaños (o ‘venenos’) fundamentales” (deseo, odio y confusión) y los “cuatro errores básicos” cognitivos (permanencia del yo en los cinco agregados, diferencia entre el yo y sus agregados, felicidad en el samsara y pureza del cuerpo como base de la felicidad), que según la doctrina ortodoxa del budismo son los que atan al samsara, tampoco existen inherentemente. Por eso es posible corregirlos y entrar en la verdad del nirvana. Si los engaños y los errores fueran propiedades inherentes del sujeto, serían la base de una existencia inherente del samsara y sus fenómenos, pero entonces el nirvana se haría imposible, ya que no consiste en otra cosa que en la eliminación del samsara. Si no existieran en ningún sentido, no habría samsara y ya se estaría en el nirvana. Y si sólo fueran una ilusión, la diferencia entre el samsara y el nirvana sería también ilusoria, así como el sufrimiento y su supresión. Pero si no se reifican los entes en general, lo cual es una operación cognitiva, ya no hay base inherente para los engaños y los errores. Se pierde la base para desear los entes, tenerles aversión u odio y estar cognitivamente confundido por su modo de existir. Los “engaños” se muestran entonces como lo que son, fenómenos vacíos de existencia inherente. Siendo atributos de un fenómeno vacío, como es el yo, no pueden ser no-vacíos.⁴⁷²

Si no hay un yo inherente, tampoco existen inherentemente los “errores” de un yo consciente que permanece en los agregados, que es distinto de ellos, que se aferra al cuerpo y que se adhiere a la idea de que hay felicidad en el samsara. Desde el punto de vista último, no existe ni el error ni el que yerra.⁴⁷³ Además, si los objetos de los cuatro errores básicos existieran de manera inherente, serían verdades últimas sobre las que no cabría errar; y si no existieran, no habría errores que corregir.⁴⁷⁴ Al abandonar el error, ya no se ignora la verdadera naturaleza de las cosas, pero eso no se debe a que se aprehendan cosas y una naturaleza verdadera de ellas, sino a que se comprende que no hay cosas en sí y que no tienen ninguna naturaleza que aprehender.⁴⁷⁵ En resumen, contra el sustancialista, si los engaños y los errores fueran inherentes, serían permanentes y no se podría renunciar a ellos; y contra el nihilista, si no existieran o si se afirmara que su dependencia y vacuidad es su realidad última, tampoco se podría renunciar a ellos. Los engaños y los errores han de ser convencionalmente reales, pero no puede haber renuncia a ellos desde el punto de vista último.⁴⁷⁶

Con los resultados anteriores, la doctrina de las cuatro nobles verdades puede abordarse ya desde la perspectiva del vacío sin perder su inteligibilidad. Si se afirma la universalidad del sufrimiento de la existencia cíclica, el deseo derivado de la ignorancia que es su causa, la liberación que cesa el sufrimiento y el óctuple camino de esa liberación como realidades con existencia inherente, las nobles verdades se vuelven

⁴⁷² “La existencia o inexistencia del yo / no ha sido de ningún modo establecida. / Sin eso, ¿cómo se podría establecer / la existencia o inexistencia de los engaños?” (MMK 63).

⁴⁷³ “Si no hay adherencia / ni errónea ni de otro tipo, / ¿quién resultará estar en el error? / ¿Quién no tendrá error? // El error no se desarrolla / en quien está en el error. / El error no se desarrolla / en quien no está en el error” (MMK 65).

⁴⁷⁴ “Si el yo y lo puro, / lo permanente y lo feliz existieran, / el yo, lo puro, lo permanente / y lo feliz no serían engañosos. // Si el yo y lo puro, / lo permanente y lo feliz no existieran, / el no-yo, lo impuro, lo (im)permanente / y lo sufriente no existirían” (MMK 66).

⁴⁷⁵ “Así, mediante la cesación del error / cesa la ignorancia. / Cuando cesa la ignorancia, / los fenómenos compuestos ... cesan” (id.).

⁴⁷⁶ “Si los engaños de alguien / existieran por su esencia, / ¿cómo se podría renunciar a ellos? / ¿Quién podría renunciar a lo que existe? // Si los errores de alguien / no existieran por su esencia, / ¿cómo se podría renunciar a ellos? / ¿Quién podría renunciar a lo que no existe?” (id.).

imposibles como fenómeno e ininteligibles como doctrina.⁴⁷⁷ Pero si se niega absolutamente su realidad entendiendo su vacuidad como una completa inexistencia, el budismo en su totalidad se vuelve absurdo, haciéndose imposible conocer la naturaleza última de las cosas, abandonar el error, el deseo y el samsara, practicar la meditación, seguir el camino hacia el nirvana, reconocer las “tres joyas” de Buda, el Dharma y la Comunidad, ni obtener los frutos de la realización y el logro.⁴⁷⁸ Primero, la afirmación del vacío del sufrimiento no tiene por qué suponer la negación de la existencia del sufrimiento. Como el vacío es originación dependiente (y no inexistencia total), quien niega la vacuidad del sufrimiento admitiendo la originación dependiente está negando que el sufrimiento se origine dependientemente, viéndose así forzado a negar también su existencia. Existir significa aparecer dependientemente siendo vacío. Por eso, afirmar la vacuidad del sufrimiento supone afirmar su existencia.⁴⁷⁹ Segundo, el sufrimiento no puede tener una causa (en el deseo) si se afirma que no es vacío, porque entonces se está diciendo que no aparece a partir de unas causas o unas condiciones. Es justo su vacuidad lo que permite que aparezca dependientemente y que, por lo tanto, deba ser causado.⁴⁸⁰ Tercero, si el sufrimiento existe inherentemente, no puede cesar, porque las cosas que tienen una existencia inherente no cesan. Sólo lo vacío de existencia inherente puede cesar.⁴⁸¹ Y, cuarto, el camino de la liberación del sufrimiento y el cultivo de ese camino sólo tienen sentido y son posibles si el sufrimiento es impermanente y aliviado y si la naturaleza de la mente es vacía y maleable. El camino va del sufrimiento al despertar. Si el sufrimiento no puede cesar y el despertar no se puede cultivar, no hay camino.⁴⁸² En definitiva, todos aquellos análisis en los que o bien los fenómenos existen inherentemente o bien la vacuidad y los fenómenos no existen convierten las cuatro nobles verdades en un sin sentido. Y, si éstas pierden su sentido, también lo hacen las tres joyas que las garantizan.

En este análisis, la reificación es la raíz de la adherencia y el deseo, la raíz del sufrimiento. Y la comprensión de la vacuidad es lo que extirpa esas raíces. La comprensión errónea de la vacuidad, no obstante, redundará en un nihilismo que es adherencia a la vacuidad y deseo del nirvana, otra forma de sufrimiento. Reificación y nihilismo, presentes en el pensamiento prerreflexivo, son elevados al rango de ciencia por la metafísica. El sufrimiento ordinario y metafísico sólo se extirpa de raíz con la comprensión simultánea de la vacuidad y la realidad convencional.⁴⁸³ La vacuidad y convencionalidad de las cuatro nobles verdades no contienen, sin embargo, un sentido exclusivamente negativo. Adquieren su verdadero aspecto positivo cuando se las

⁴⁷⁷ “Si todo esto fuera no-vacío, ... / no habría aparecer ni cesar. / Entonces, Las Cuatro Nobles Verdades / se volverían no-existentes” (MMK 70).

⁴⁷⁸ “Si las Cuatro Nobles Verdades no existen, / entonces el conocimiento, el abandono, / la meditación y la manifestación / serán completamente imposibles. // Si estas cosas no existen, / ... la comunidad espiritual no existirá. / ... Si las Cuatro Nobles Verdades no existen, / no habrá ningún verdadero Dharma. // Si no hay doctrina ni comunidad espiritual, ¿cómo puede haber Buda? / Si el vacío se concibe de esta forma, / se contradicen las tres joyas” (MMK 67-68).

⁴⁷⁹ “Si no aparece dependientemente, / ¿cómo podría surgir el sufrimiento? / Se ha enseñado que el sufrimiento es impermanente / y, así, no puede venir de su propia esencia” (MMK 70).

⁴⁸⁰ “Si algo viene de su propia esencia, / ¿cómo podría aparecer alguna vez? / Se sigue que, si se niega la vacuidad, / no puede haber un aparecer (del sufrimiento)” (id.).

⁴⁸¹ “Si el sufrimiento tuviera una esencia, / no existiría su cesación. / Así, si se postula una esencia, se niega su cesación” (id.).

⁴⁸² “Si el camino tuviera una esencia, / no sería apropiado el cultivo. / Si este camino se cultiva de verdad, / no puede tener una esencia. // Si el sufrimiento, el aparecer y / el cesar son inexistentes, / ¿por cuál camino se podría buscar / para obtener la cesación del sufrimiento?” (id.).

⁴⁸³ Cfr. MMK 314.

conecta con el aparecer dependiente. Comprender el aparecer dependiente es comprender la vacuidad y la realidad convencional de las cuatro nobles verdades.⁴⁸⁴

Reformulada la doctrina de las cuatro nobles verdades, finalmente, Nagarjuna puede aterrizar en el examen del nirvana. La intelección adecuada de la vacuidad es requisito para entrar en el nirvana. Pero esa intelección no es del tipo de la intelección representacional, sino de un orden que está “más allá” de ella. En todo caso, al nirvana no lo obstruye la vacuidad del samsara, sino la creencia en la existencia inherente de éste. Si el samsara fuera inherente, no podría pasar. Si la adherencia fuera inherente, no se podría renunciar a ella. Si la ilusión fuera inherente, no se podría superar. Alcanzar el nirvana exige dependencia e impermanencia, que se fundan en la vacuidad.⁴⁸⁵ El nirvana se caracteriza como la liberación del samsara, como la emancipación del flujo constante de envejecimiento, muerte y renacimiento. Y todos los entes tienen esas características. Justo por ello, el nirvana, que no las tiene, no puede ser un ente existente.⁴⁸⁶ Eso no significa tanto el hecho de que el nirvana no existe inherentemente, pues ya se sabe que la existencia inherente es aquella que carece de esas características, como el hecho de que el nirvana no se puede “pensar” como existente en ningún sentido, ni siquiera como un ente convencional, sin que por ello sea inexistente. Que el nirvana no es un ente existente no quiere decir que posea la propiedad de la inexistencia, porque en ese caso no habría nada a lo que atribuirle tal propiedad. No se puede concebir ni convencional ni últimamente como un ente existente ni se puede tampoco concebir como no existente. Tampoco se puede concebir como a la vez existente y no existente, pues no es posible pasar y no pasar al nirvana con la liberación del samsara y, además, el nirvana independiente tendría que ser en tal caso doblemente dependiente, porque tanto los entes existentes como los no existentes son dependientes. Ni tampoco puede ser el nirvana ni existente ni no existente.⁴⁸⁷ Hay un sentido en el que el nirvana es dependiente y otro en el que es independiente, sin que esos sentidos sean contradictorios. El nirvana se alcanza en dependencia de la práctica del camino y de la acumulación de sabiduría y mérito. Pero, una vez alcanzado, como es aquel estado en el que no hay entes de ninguna clase, ya no hay nada de lo que pueda depender. El nirvana no es un mundo o un lugar distinto del samsara, sino otra forma de estar en el mismo mundo. Es esa forma en la que ya no se ven entes sino vacuidad. El nirvana no es sino el samsara en la forma en que un buda lo experimenta. El buda entra en el nirvana como modo de ser, y no como sitio donde estar.⁴⁸⁸ El nirvana, es suma, es la consumación de la disolución de la ilusión y de las fabricaciones ontológicas desviadas que redundan en enfermedades epistemológicas, psicológicas y morales. No es el fruto reificado de una doctrina reificada, sino la característica general de un yo vacío y de su relación con fenómenos vacíos. Por eso, la vacuidad del modo de ser del nirvana es la “pacificación” del modo de ser, caracterizado por el sufrimiento, que es propio del samsara: pacificación “de toda objetivación y de la ilusión”.⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ “Cualquiera que ve el aparecer dependiente / también ve el sufrimiento / y su aparecer / y su cesación, así como el camino” (MMK 72).

⁴⁸⁵ “Si todo esto es no-vacío, / entonces no hay aparecer ni pasar. / ¿Por la renuncia o cesación de qué / se desea que aparezca el nirvana?” (MMK 73).

⁴⁸⁶ “El nirvana no es existente. / Tendría entonces las características de envejecimiento y muerte. / No hay ningún ente existente / sin envejecimiento y muerte” (id.).

⁴⁸⁷ Cfr. MMK 328-329.

⁴⁸⁸ Cfr. MMK 332-333.

⁴⁸⁹ “La pacificación de toda objetivación / y la pacificación de la ilusión: / ningún Dharma fue enseñado por Buda / en ningún tiempo, en ningún lugar, a ninguna persona” (MMK 76).

9.2.2.3. En los escritos zénicos

La versión madhyamika de la sabiduría perfecta, unida al influjo taoísta, repercutió directamente sobre la enseñanza zen.⁴⁹⁰ Así se aprecia desde sus inicios y a lo largo de su evolución. Nos restringimos aquí a presentar las ideas más interesantes de Bodhidharma y Dogen. Según Bodhidharma, existen dos modos fundamentales de alcanzar el Camino de la unión con la mente original. Son las sendas de la comprensión racional y de la realización práctica.⁴⁹¹ El acceso de la razón consiste en comprender la unidad última de todo lo real por encima de la ilusión de la multiplicidad, entendiendo apropiadamente la vacuidad del yo y de los fenómenos. Supone desbordar la mente ordinaria para reconocer la mente original en una “silenciosa comunión” con ella.⁴⁹² Es éste un acceso tranquilo y suave que no se apoya en la actividad externa.⁴⁹³ El acceso de la práctica, por su parte, consiste en ordenar las actividades externas y la vida moral entera según la ética de las cuatro nobles verdades. Ahora bien, en este punto Bodhidharma reformula significativamente la doctrina tradicional, traduciendo las cuatro nobles verdades en lo que él llama los “cuatro actos” de soportar las injusticias, amoldarse a las condiciones, cesar toda búsqueda y realizar el Dharma.⁴⁹⁴

Sufriendo la injusticia se entra en el Camino porque así se restituyen los efectos kármicos perniciosos de la existencia anterior. También se entra en el camino abundando en una flexibilidad que renuncia libremente a los planes egocéntricos, sin dejarse conmover por el logro o el no-logro y “siguiendo silenciosamente el camino”.⁴⁹⁵ Asimismo, el desapego de las cosas permite entrar en el Camino, poniendo fin a la búsqueda insaciable que caracteriza a la existencia ordinaria, cimentada en los “tres reinos” de la pasión (*kamadhtu*), la forma (*rupadhtu*) y lo sin forma (*arupadhtu*), que constituyen los límites de toda existencia y en los que respectivamente priman los “tres venenos” o intoxicaciones de la codicia, el odio y la ignorancia. Finalmente, se entra en el Camino practicando el Dharma, esto es, encarnando en la propia vida la verdad de la ausencia del yo y de la vacuidad (o “pureza”) de los fenómenos.⁴⁹⁶ La senda de la práctica, en general, elimina el pensamiento ilusorio y el apego a las propias acciones.⁴⁹⁷

⁴⁹⁰ Cfr. Hsueh-li C., op. cit., pp. 55-69.

⁴⁹¹ “Muchas sendas conducen al Camino, pero básicamente sólo existen dos: razón y práctica” (EZ 27).

⁴⁹² “Entrar por la razón significa comprender la esencia mediante instrucción y creer que todos los seres vivos comparten la misma verdadera naturaleza. Aquellos que abandonan lo engañoso para volver a la realidad, que meditan frente a la pared (de la vacuidad) sobre la ausencia de yo y otro, sobre la unidad de mortales y sabios, ... están en completa y silenciosa comunión con la razón (original)” (id.).

⁴⁹³ “Sin moverse, sin esfuerzo, penetran ... por la razón” (id.).

⁴⁹⁴ “Entrar mediante la práctica se refiere a las cuatro prácticas que incluyen todas las demás: sufrir la injusticia, adaptarse a las condiciones, no buscar nada y practicar el Dharma” (EZ 27-28).

⁴⁹⁵ “Como mortales, estamos sometidos a las condiciones, no a nosotros mismos. Todo el sufrimiento y el gozo que sentimos dependen de las condiciones. ... Mientras que éxito y fracaso dependen de las condiciones, la mente ni aumenta ni mengua. Aquellos que no se dejan conmover por el viento del gozo siguen silenciosamente el Camino” (EZ 28).

⁴⁹⁶ “El Dharma es la verdad de que todas las naturalezas son puras. Por esta verdad, todas las apariencias están vacías. No existe corrupción ni apego, ni sujeto u objeto. ... El Dharma ... está liberado de la impureza del ser y ... de la impureza del yo. Aquellos (que comprenden) esta verdad practican de acuerdo con el Dharma” (EZ 29-30).

⁴⁹⁷ “... Al ... eliminar el pensamiento ilusorio (los sabios) no son conscientes de sus acciones” (id.).

De acuerdo con Bodhidharma, la “contemplación de la mente” es fundamental para obtener la iluminación.⁴⁹⁸ No consiste en acumular buenas obras, en buscar desafortunadamente la felicidad, en someterse a doctrinas ni en rezar para obtener bendiciones. Es la verdadera práctica, opuesta a las demás prácticas que sólo conducen a nuevas etapas de práctica. La contemplación de la mente, de la mente esencial, de la mente vacía originaria, es el camino directo hacia la trascendencia porque comporta la superación del karma. Consiste en “concentrar la mente trascendiendo su falsedad y maldad”.⁴⁹⁹ Su objetivo radica en la purificación de los seis sentidos y sus preceptos son la eliminación de los tres venenos, con lo que la mente atraviesa el río de la aflicción hasta la orilla de la iluminación.⁵⁰⁰ También se debe entender desde la clave de la contemplación de la mente el cumplimiento de todas las “acciones meritorias” recomendadas por la ortodoxia primitiva.⁵⁰¹ Ahora, la mente limpia es el verdadero monasterio a edificar, el “lugar de pureza” (*sangharama*). El logro de la iluminación es la imagen mejor forjada, imagen del Dharma. El fuego del conocimiento del Dharma es el incienso más precioso. La glorificación y comunicación del Dharma es la flor mejor esparcida. La sabiduría perfecta es la lámpara eterna que más brilla. El mantenimiento del control de la mente es el verdadero seguimiento de los períodos de día y noche. La mirada interior es el auténtico rodeo de *stupas*. La purificación de la mente mediante el Dharma es el genuino ayuno. Y la adaptación a las condiciones es la veneración real a la verdad del Dharma.⁵⁰² Además, el viejo rito purificador del lavado ha de entenderse ahora como la eliminación del pensamiento ilusorio con la que resplandece la mente originaria, posibilitando su contemplación. Y la invocación a los budas ya no es la mera repetición devota de sus diferentes nombres (que supuestamente asegura el renacimiento en la Tierra Pura), sino la repetición original en la propia mente de la experiencia de la iluminación de Buda. Esta forma de contemplación, en definitiva, descubre a la mente como la “fuente de todas las virtudes”, la “puerta de todos los mundos” y el “vado hacia la otra orilla”.⁵⁰³

Para Bodhidharma, la transmisión del zen es un fenómeno mental, pero ese fenómeno no posee un contenido conceptual.⁵⁰⁴ No hay uno solo, sino incontables budas. Todos los budas poseen una misma naturaleza búdica. En cada uno de los innumerables mundos hay un buda, un iluminado, así como hay conocimiento en cada pensamiento y mente en cada acción. Lo que caracteriza a la budeidad es la presencia de la comprensión total.⁵⁰⁵ La iluminación es la mente liberada de la ignorancia y el nirvana es la eliminación del karma en la mente iluminada.⁵⁰⁶ El nirvana es en sí mismo, además, “la única calma”. La iluminación y el iluminado son fenómenos

⁴⁹⁸ “El método más esencial, que incluye todos los demás métodos, es la contemplación de la mente” (EZ 73).

⁴⁹⁹ “El karma de los tres reinos proviene sólo de la mente. Si tu mente no está en los tres reinos, entonces está más allá de ellos” (EZ 76).

⁵⁰⁰ Cfr. EZ 79-81.

⁵⁰¹ Las nueve acciones meritorias eran: construir monasterios, forjar imágenes, quemar incienso, esparcir flores, encender lámparas, seguir los períodos del día y la noche, caminar alrededor de tumbas de santos (*stupas*), guardar ayunos y venerar a los budas.

⁵⁰² Cfr. EZ 83-88.

⁵⁰³ Cfr. EZ 92.

⁵⁰⁴ “... La enseñanza de los budas del pasado y del futuro es de mente a mente, sin preocuparse por definiciones” (EZ 31).

⁵⁰⁵ “... Cualquier cosa que haces, que eres, es tu mente real, eso es tu buda real. Esta mente es buda. ... Aparte de esta mente no encontrarás otro buda” (EZ 31-32).

⁵⁰⁶ “Es imposible buscar la iluminación o el nirvana más allá de la mente. La realidad de tu propia naturaleza, la ausencia de causa y efecto, eso es la mente. Tu mente es nirvana” (EZ 32).

inaprehensibles, porque son fenómenos mentales y la mente, como el aire, no se puede aprehender.⁵⁰⁷ La mente como tal está vacía, pero es lo verdaderamente vivo. No se puede descubrir sin más en el mundo de la forma.⁵⁰⁸ La budeidad habita en nuestro interior, siendo lo que de verdad nos constituye y nos otorga realidad.⁵⁰⁹ Para alcanzar la vida verdadera de la budeidad sólo se necesita comprender la propia naturaleza, es decir, la vacuidad de la propia mente, sin necesidad de acudir a escrituras sagradas y normas de comportamiento. Si de alguna norma depende, ésa es el no-actuar.⁵¹⁰

La propia naturaleza o naturaleza búdica es la “naturaleza del Dharma”, compartida con el resto de los seres. Es el “cuerpo real”, pero incluye también al cuerpo falso de la existencia cíclica. No está sujeta al nacimiento y muerte y al aparecer y desaparecer propios del samsara, donde el cuerpo es presa de un continuo cambio. Pero sólo se descubre comprendiendo por sí mismo la impermanencia y vacuidad de la existencia empírica. Es, por tanto, lo que queda cuando se sale de la rueda de la reencarnación, cuando se entiende la vacuidad del ciclo de nacimiento y muerte. En la recuperación de la propia naturaleza, además, radica la verdadera libertad.⁵¹¹ La comprensión de esta naturaleza original es lo que marca la diferencia entre existencia búdica y existencia mortal. No obstante, la comprensión de la budeidad depende de la comprensión de la mortalidad.⁵¹² Pero la iluminación, como visión de la naturaleza original propia, no se puede alcanzar con méritos de carácter condicional y kármico. El karma es la consecuencia de aquellas acciones corporales, lingüísticas y mentales que hacen girar la rueda del sufrimiento. Ese tipo de méritos sólo profundizan la inmersión en el samsara. La verdadera práctica es la que pone fin al karma deteniendo el giro de la rueda, actuando sin hacer, ni siquiera en pro de un mejor renacimiento.⁵¹³ La iluminación sólo se obtiene mediante la apropiación vacía de la propia naturaleza.⁵¹⁴ Ni siquiera vale por sí sola para esa apropiación la práctica de la pura detención del pensamiento racional. Antes hay que “ver” (con la mirada mística) la mente verdadera.⁵¹⁵ Las principales características de la mente esencial son la omnipresencia,

⁵⁰⁷ “Tratar de encontrar un buda o la iluminación es como tratar de coger el aire. ... Nunca verás un buda más allá de la mente. El buda es un producto de tu mente. ... La mente es buda y buda es la mente. Más allá de la mente no hay buda y más allá del buda no hay mente” (íd.).

⁵⁰⁸ “No podrás conocer tu mente real mientras te engañes a ti mismo. No serás libre mientras estés embelesado por una forma carente de vida. ... La gente vive en la ignorancia, no se da cuenta de que su propia mente es buda. Si no fuese así, no buscaría a buda fuera de la mente” (EZ 33).

⁵⁰⁹ “Si utilizas la mente para buscar un buda, no verás a buda. Mientras busques a buda en otra parte, nunca podrás ver que tu propia mente es buda” (íd.).

⁵¹⁰ “Los budas no recitan sutras. Los budas no guardan los preceptos. Y los budas no rompen los preceptos. Los budas ni guardan ni rompen nada. Los budas no hacen bien ni mal. Para encontrar un buda debes ver tu propia naturaleza. Quien ve su naturaleza es un buda” (EZ 33-34).

⁵¹¹ “Tu propia naturaleza es buda. Y buda es la persona que es libre: libre de planes, libre de preocupaciones” (EZ 35).

⁵¹² “Cualquiera que vea su propia naturaleza es un buda; cualquiera que no la vea es un mortal. Pero tal vez creas que puedes encontrar tu naturaleza búdica separada de tu naturaleza mortal; ¿dónde la encontrarás? Nuestra naturaleza mortal es nuestra naturaleza búdica. No hay buda más allá de esta naturaleza. Buda es nuestra propia naturaleza” (EZ 37).

⁵¹³ “... Mientras estés sujeto al ciclo del nacimiento y la muerte nunca alcanzarás la iluminación. ... Un buda está liberado del karma, libre de causa y efecto. Decir que alcanza algo es calumniarlo” (EZ 38).

⁵¹⁴ “Un buda no es parcial. La naturaleza de su mente está básicamente vacía, no es ni pura ni impura. Está libre de práctica y realización. ... Un buda no es activo ni perezoso” (íd.).

⁵¹⁵ “... Tienes que ver tu propia naturaleza antes de poner fin al pensamiento racional. Alcanzar la iluminación sin ver la propia naturaleza es imposible” (EZ 38-39).

la estabilidad y la vacuidad.⁵¹⁶ Como su acción es vacía, como opera mediante el no-actuar, la actividad de esta mente informe es suave y sutil, pero plenamente efectiva.⁵¹⁷ Esta “mente sutil” es contraria al activismo egocéntrico de la “mente sensual” ilusoria, que se halla atada a la ley del karma.⁵¹⁸ Por eso, sólo los sabios, los ya libres, pueden conocerla en cuanto que naturaleza de Dharma.⁵¹⁹ Ella es el verdadero Tathagata (el Buda manifestado) que puede enseñar el Dharma, el “Yo Sagrado e Inmortal” al que vida y muerte no pueden refrenar, el “Gran Sabio” de capacidad ilimitada y manifestaciones inagotables.

Bodhidharma liberó al budismo de la meditación (*dhyana*) ritualizada, del “cojín de la meditación”, poniéndolo en relación con la mente de cada día, una mente que “se sienta sin sentarse” y que “actúa sin hacer”. Para él, la mente es corporal, pero su corporalidad es vacía, a diferencia del cuerpo físico atrapado en la existencia cíclica. La mente es el “cuerpo real”.⁵²⁰ El cuerpo real de la mente verdadera hace de todo hombre un buda en potencia.⁵²¹ El hombre recupera su budeidad original cuando en su vida ordinaria se distancia de las cosas del mundo y deja de apegarse a sus apariencias impermanentes.⁵²² Ser buda es simplemente “estar despierto” en medio del mundo.⁵²³ El despertar acontece aquí y ahora, sin necesidad de condiciones especiales o extraordinarias.⁵²⁴ Para estar despierto como un buda basta con dejar de asirse a lo que nos rodea y practicar el no-actuar.⁵²⁵ En el no-aferrarse que “deja a las cosas ser” se encuentra la raíz de la auténtica libertad, la posibilidad de la transformación de la existencia y la fuente de la verdadera paz.⁵²⁶ La libertad es la pacificación que genera la liberación del yugo del sufrimiento, producto de la adherencia.⁵²⁷ Es la mente así apaciguada lo que conduce al nirvana.⁵²⁸

⁵¹⁶ “La mente está siempre presente. Lo que ocurre es que no la ves. ... Esta mente nunca ha cambiado. ... Nunca vivió ni murió, ni apareció o desapareció, ni aumentó o disminuyó. No es pura ni impura, buena o mala, pasada o futura.” (EZ 39).

⁵¹⁷ “Se esfuerza por no realizar y no sufre karma. No tiene fuerza o forma. ... Ningún karma puede detener este cuerpo verdadero, (que) es una mente sutil” (EZ 39-40).

⁵¹⁸ “... La gente vive en el engaño. Es a causa de ello por lo que cuando actúan caen en el río del Renacimiento Sin Fin. Y cuando tratan de salir sólo consiguen hundirse en él más profundamente. Y todo ello es porque no ven su propia naturaleza. ... Los que viven en el pensamiento ilusorio no saben quiénes son” (EZ 40).

⁵¹⁹ “Sólo un sabio conoce esa mente ... llamada naturaleza de Dharma, ... llamada liberación” (id.).

⁵²⁰ “Un cuerpo material formado por los cuatro elementos es un problema. Un cuerpo material está sujeto a renacimiento y muerte. Pero el cuerpo real existe sin existir, porque el cuerpo de un tathagata nunca cambia” (EZ 41).

⁵²¹ “Estés donde estés, allí hay un buda. Tu mente es buda. No utilices un buda para venerar a un buda” (EZ 42).

⁵²² “Nuestra mente es vacío y no contiene ... formas. Aquellos que se aferran a las apariencias ... se apartan del Camino. ¿Por qué venerar ilusiones nacidas de la mente? ... Si buscas la comprensión directa no te aferres a ninguna apariencia, sean las que sean. ... Todas las apariencias son ilusorias. No cuentan con existencia propia ni forma constante. Son impermanentes. No te aferres a las apariencias y serás una única mente con Buda” (EZ 43).

⁵²³ “Responder, percibir, arquear las cejas, parpadear, mover las manos y los pies, todo ello es tu naturaleza milagrosamente despierta” (EZ 44).

⁵²⁴ “La realización es ahora” (EZ 93).

⁵²⁵ “Si sabes que todo proviene de la mente, no te aferres. Una vez aferrado eres inconsciente. ... Una vez que despiertes, ... dejarás de estar dirigido por los apegos. ... Tienes que hacer sin hacer. Sólo entonces verás las cosas desde la perspectiva de un tathagata” (EZ 45-46).

⁵²⁶ “Una vez que dejes de aferrarte y dejes que las cosas sean, serás libre. ... Lo transformarás todo ... y estarás en paz estés donde estés” (EZ 51).

⁵²⁷ “... Una vez liberado del sufrimiento, serás verdaderamente libre” (EZ 77).

⁵²⁸ “La eterna bienaventuranza del nirvana proviene de la mente tranquila” (EZ 92).

El apego limita la mente “enfocándola” reductivamente sobre las cosas. Por contra, la liberación del apego, su vaciado, abre la mente hacia la comprensión de la realidad, inundándola con su luz.⁵²⁹ Alcanzar la budeidad donde no hay apego es acabar con el karma, lo cual es posible mediante el entrenamiento de la mente, hacia dentro, y la aceptación de la condicionalidad de la existencia, hacia fuera.⁵³⁰ Así se hará posible experimentar la clara paz de la budeidad. Con el reconocimiento del verdadero rostro, de la propia naturaleza vacía y pacífica, reconocimiento en el cual la conciencia “deja de esconderse” en la extroversión, desaparece la adherencia, el apego, el asimiento.⁵³¹ La iluminación, la liberación de las apariencias que permite volver a la verdad de sí, sólo es posible merced al desapego.⁵³² La misma liberación es comprensión desapegada.⁵³³ Esta recuperación de sí no requiere la menor violencia.⁵³⁴ Roto el lazo del apego, sobreviene de manera espontánea. El desasimiento total de las apariencias comporta el acercamiento máximo a la mente original.⁵³⁵ En efecto, el no-apego rompe la cadena del karma. Sin esclavitud, nada impide recorrer el Camino.⁵³⁶

Para Bodhidharma, hay dos formas básicas de alejamiento del Camino: la ignorancia y el fanatismo. El ignorante es el hombre ordinario, entregado a la realidad kármica, con sus pasiones y adherencias, cuya existencia carece de espacio para la consideración del Camino.⁵³⁷ Los fanáticos, sin embargo, creen haber comprendido y estar libres, cuando en realidad se encuentran atados a sus prácticas ascéticas o torturados con la letra del Dharma sin apreciar su espíritu. Los fanáticos están más allá de la pasión, pero también más acá de la compasión. Entre ellos incluye Bodhidharma a los *arhats*, los seguidores del budismo hinayana que sólo buscan liberarse a sí mismos del renacimiento, sin comprender que los demás mortales comparten la misma naturaleza original y que no habrá budas a menos que todos lleguen a la budeidad.⁵³⁸ En cambio, el zen es el “Camino directo” y espontáneo hacia la mente original. El zen

⁵²⁹ “... Cuando emprendas el Sendero, tu conciencia no estará enfocada. ... Si ... ves una luz más brillante que el sol, los apegos que te resten cesarán repentinamente y se te revelará la naturaleza de la realidad. ... Es la luz de tu propia naturaleza. ... Es tu propia mente a punto de revelarse” (EZ 46-47).

⁵³⁰ “Para convertirse en buda desde mortal, deberás poner fin al karma, educar la conciencia y aceptar lo que te traiga la vida. ... Si no dejas de enfurecerte, pondrás tu naturaleza contra el Camino” (EZ 47).

⁵³¹ “Una vez que los mortales ven su propia naturaleza, cesan todos los apegos. ... Un buda es una persona despreocupada” (EZ 48).

⁵³² “La esencia del Camino es el desapego. Y el objetivo de aquellos que practican es liberarse de las apariencias. ... El desapego es iluminación porque niega las apariencias” (EZ 55).

⁵³³ “... Aquellos que perciben la existencia y la naturaleza de los fenómenos y permanecen sin aferrarse son liberados” (EZ 63).

⁵³⁴ “Ver a través de lo mundano y contemplar lo sublime cuesta menos que un parpadeo” (EZ 93).

⁵³⁵ “La comprensión vendrá de manera natural. No tienes que realizar esfuerzo alguno. Pero los fanáticos, ... cuanto más se esfuerzan, más se alejan de la comprensión del Sabio. ... Continúan sin ver su propia naturaleza esencial y no escapan a la Rueda” (id.).

⁵³⁶ “La mente sin estorbo alcanza el Camino. ... Cuando no creas karma, desapareces junto a tu karma. ... Si un individuo no crea karma, el karma nada puede con él” (EZ 69).

⁵³⁷ “... Los ignorantes ... caen de pleno en un infierno de oscuridad infinita sin ni siquiera saberlo. Lo que impide que crean es la fuerza de su karma. Son como ciegos que no creen que existe algo como la luz” (EZ 49-50).

⁵³⁸ “Todas las prácticas son impermanentes. ... Los *arhats* no conocen a Buda. Todo lo que conocen son muchas prácticas para la realización, quedando atrapados entre causa y efecto” (EZ 48-49).

transmite la mente original de manera instantánea y ajustada, como la “impresión” de un sello lacrado, estampando la mente original en la existencia del hombre.⁵³⁹

La mente de la que habla el zen es la balsa con la que se abandona la prisión de los “tres reinos” del samsara, un vehículo accesible para todos los hombres.⁵⁴⁰ Este vehículo vacío de los bodhisattvas “lo usa todo sin usarlo” y “viaja sin viajar”. Es, por eso, un “no-vehículo”.⁵⁴¹ Como la mente, en cuanto vehículo, está vacía, es en realidad una no-mente. De hecho, los sentidos y los agregados son vacíos.⁵⁴² El verdadero conocimiento consiste, así pues, en renunciar a la propia mente aceptando su vacuidad.⁵⁴³ La base de la función compasiva del bodhisattva es asimismo esta renuncia de sí. La renuncia por compasión trasciende el activismo del hombre común y el quietismo del asceta.⁵⁴⁴ La perfecta renuncia es lo que permite trascender el samsara (“abandonar el hogar”) y experimentar la paz del nirvana.⁵⁴⁵ Con esa renuncia perfecta que es la no-mente, se acaban los escapes en las dos direcciones (el apego reductivo al samsara o al nirvana), pero también se abre la posibilidad de “habitar en las dos orillas”, aceptando resueltamente la existencia como tal.⁵⁴⁶ La no-mente se ha hecho cargo de la indigencia y la muerte, por lo que le resulta posible concentrarse en el Camino y vivir en el instante, saliendo de “la gran incertidumbre” del samsara.⁵⁴⁷

El nirvana es el “lugar de la iluminación” (*bodhimandala*) y, como tal, un “lugar deshabitado”, exento de los “tres venenos” (también llamados los “tres ladrones”, porque irrumpen en la morada de la mente para robar su paz), donde lo único que impera es la “imparcialidad” de la vacuidad del Dharma.⁵⁴⁸ En el nirvana, la mente se reconoce como vacía, como no-mente, como algo que “ni existe ni no existe”. Ese

⁵³⁹ “... Los veintisiete patriarcas sólo transmitieron la impresión de la mente. Y la única razón por la que vine a China fue para transmitir la enseñanza instantánea del Mahayana: ‘Esta mente es Buda’. ... Los budas del pasado y del futuro no hablan más que de la transmisión de la mente” (EZ 52-53).

⁵⁴⁰ “Cualquiera que escuche y crea esta enseñanza se embarcará en el Gran Vehículo y abandonará los tres reinos” (EZ 55).

⁵⁴¹ “El no vehículo es el vehículo de los budas” (EZ 56).

⁵⁴² “La cueva de los cinco agregados es el vestíbulo del zen. La apertura del ojo de la mente es la puerta del Gran Vehículo. ... No pensar en nada es zen. ... Saber que la mente es vacío es ver a Buda. Los budas ... no tienen mente. Ver la no-mente es ver a Buda” (id.).

⁵⁴³ “Usar la mente para buscar la realidad es ignorancia. No usar la mente para buscar la realidad es conocimiento” (EZ 57).

⁵⁴⁴ “Renunciar a uno mismo sin pesar es la caridad más grande. Trascender movimiento e inmovilidad es la mayor de las meditaciones. Los mortales no dejan de moverse y los *arhats* permanecen inmóviles” (EZ 56).

⁵⁴⁵ “Trascender vida y muerte es abandonar el hogar. No sufrir otra existencia es alcanzar el camino. ... La no aflicción es nirvana. Y la no apariencia de la mente es la otra orilla” (EZ 57).

⁵⁴⁶ “Cuando eres ignorante, esta orilla existe. Pero cuando despiertas, deja de existir. Los mortales permanecen en esta orilla, pero aquellos que descubren el más grande de todos los vehículos no están ni en ésta ni en aquélla. Son capaces de vivir en ambas orillas. Aquellos que ven la otra orilla como diferenciada de ésta no comprenden el zen. ... Cuando somos ignorantes, hay un mundo al que escapar. Cuando somos conscientes, no hay nada donde escapar” (id.).

⁵⁴⁷ “Cuando los mortales están vivos se preocupan de la muerte. Cuando están saciados se preocupan del hambre. Suya es la Gran Incertidumbre. Pero los sabios no consideran el pasado y no se preocupan acerca del futuro, tampoco se aferran al presente y siguen el Camino momento a momento” (EZ 71).

⁵⁴⁸ “El Dharma (es) imparcial. ... Ser imparcial significa ver el sufrimiento como algo no diferenciado del nirvana, porque la naturaleza de ambos es el vacío. ... Los bodhisattvas saben que el sufrimiento es esencialmente vacío y permaneciendo en el vacío permanecen en el nirvana. ... Nirvana es una mente vacía. ... Cuando no existen las aflicciones, los bodhisattvas entran en el lugar de la iluminación. Un lugar deshabitado es uno sin codicia, odio ni ignorancia (los tres ladrones)” (EZ 58).

reconocimiento es el “camino medio” (*madhyamika*).⁵⁴⁹ La mente que se reconoce como vacía es una mente independiente, una mente nirvánica.⁵⁵⁰ A la inversa, sólo una mente vacía, una mente nirvánica que es “tierra de los budas”, puede reconocer la vacuidad del Camino y del Dharma. No percibiendo nada se percibe el Camino y no comprendiendo nada se comprende el Dharma.⁵⁵¹ Esta comprensión como no-comprensión significa, por lo demás, una completa reversión del estatus imputado a la existencia del hombre y del valor del conocimiento humano. En el verdadero conocimiento, la realidad ya no se entiende desde el hombre, sino que es el hombre quien se entiende desde la realidad.⁵⁵² Visto desde la conciencia de la vacuidad, ya no hay correspondencia ni adecuación realista entre sujeto y objeto en el conocimiento de la verdad, ni tampoco el reduccionismo idealista por parte del sujeto o empirista por parte del objeto, sino la pura “concentración” (*samadhi*) en el vacío de una mente en trance y sin distracciones (como “una serpiente en un tubo de bambú”).⁵⁵³

La relación entre la existencia ignorante del samsara y la existencia despierta del nirvana no implica en Bodhidharma el dualismo de dos mundos separados, sino que se entiende más bien como una especie de cambio de *Gestalt* efectuado en una realidad única.⁵⁵⁴ Desde el fondo de la ignorancia no se aprecia la figura del nirvana ni la ignorancia como fondo y, viceversa, desde la figura del nirvana desaparece el fondo de la ignorancia y el nirvana como figura.⁵⁵⁵ La relación entre sendos planos es también interdependientemente procesual, como la que se da entre simiente y fruto.⁵⁵⁶ Es asimismo una relación a la vez inclusiva y exclusiva, en la que lo mismo se transforma por la negación de algo de sí.⁵⁵⁷ La diferencia proviene de la ausencia o presencia de un

⁵⁴⁹ “... La mente es una ficción y está vacía de cualquier cosa real. ... Los mortales siguen creando la mente, proclamando que existe. Los *arhats* siguen negando la mente, proclamando que no existe. Pero los bodhisattvas y los budas ni crean ni niegan la mente. ... La mente que ni existe ni no existe es ... el Camino Medio” (EZ 59).

⁵⁵⁰ “... Quien sepa que la mente (no) depende de nada siempre está en el lugar de la iluminación” (EZ 61).

⁵⁵¹ “Ver nada es percibir el Camino y comprender nada es conocer el Dharma. .. Ver sin ver es verdadera visión. Comprender sin comprender es verdadera comprensión” (EZ 60).

⁵⁵² “Si lo comprendes todo es que no comprendes. Sólo cuando (no) comprendes nada es verdadera comprensión. Comprender es ni comprender ni no comprender. ... Cuando la mente no existe, tanto comprender como no comprender son verdad. Cuando la mente existe, comprender y no comprender son falsos. Cuando comprendes, la realidad depende de ti. Cuando no comprendes, eres tú quien depende de la realidad. Cuando la realidad depende de ti, lo que no es real se convierte en real. Cuando eres tú quien depende de la realidad, lo que es real se convierte en falso” (EZ 60-61).

⁵⁵³ “... El sabio no usa su mente para buscar la realidad, o la realidad para buscar su mente, o su mente para buscar la mente, o la realidad para buscar la realidad. Su mente no hace que aparezca la realidad. Y la realidad no hace que aparezca su mente. Y porque ambas, su mente y la realidad, están inmóviles, está siempre en *samadhi*” (EZ 61).

⁵⁵⁴ “Cuando vives en la ignorancia, los seis sentidos y las cinco sombras (los skandhas) son los causantes del sufrimiento y la mortalidad. Cuando despiertas, los seis sentidos y las cinco sombras son los causantes del nirvana y la inmortalidad” (EZ 62).

⁵⁵⁵ “Lo que ... es contemplado en el Camino ... es incomprendible para *arhats* y mortales. Cuando la mente es nirvana, no se ve el nirvana, porque la mente es nirvana” (EZ 64).

⁵⁵⁶ “Cada sufrimiento es una semilla búdica, porque el sufrimiento impele a los mortales a buscar sabiduría. Pero sólo puede decirse que el sufrimiento da origen a la budeidad. No puede decirse que el sufrimiento sea la budeidad. Tu cuerpo y tu mente son el campo, el sufrimiento es la semilla, la sabiduría el brote y la budeidad el grano” (id.).

⁵⁵⁷ “El buda de la mente es como la fragancia de un árbol. El buda proviene de una mente libre de sufrimiento, al igual que la fragancia proviene de un árbol libre de deterioro. No hay fragancia sin árbol ni buda sin mente” (id.).

elemento eliminable.⁵⁵⁸ Pero se trata de dos formas de una misma realidad.⁵⁵⁹ Una y otra se necesitan mutuamente.⁵⁶⁰

Los maestros chinos y japoneses del zen posteriores a Bodhidharma desarrollan estas ideas en diferentes direcciones.⁵⁶¹ Todos coinciden en hacer coincidir el Camino con la mente cotidiana ordinaria descargada de las ilusiones artificiales de la subjetividad. El objetivo del zen es el de “clarificar la mente” para alcanzar su origen y la mente clarificada es la mente serena original. La sabiduría perfecta es en sí misma serena. Así ha de ser porque el Camino mismo es también esencialmente sereno. Con la limpieza de la mente se alcanza inmediatamente la fusión serena y libre con la verdadera vacuidad. La realización permite mantenerse siempre libre, independiente y sin deseos, conservando la calma dentro de la vida cotidiana. Pero la mente ordinaria descontaminada no se apega ni a los objetos ni a la vacuidad. Además, el desasimiento de las cosas hace posible abrirse al misterio del Dharma. La concentración desafectada se equipara con la serenidad y ésta con la comunión con la existencia. Así se alcanza la experiencia de la percepción integral y desafectada de la realidad (*kensho*). El libre desapego permite distinguir entre “el señor y el sirviente” (la esclavitud del samsara y la libertad del nirvana) y atender a la única talidad. Lo esencial del zen es la sintonía con la mente original, que coincide con el reconocimiento de la talidad. La talidad sólo se reconoce, por su parte, con la apropiada intelección de la temporalidad a partir de la verdad de la impermanencia. Por su parte, la paz habita en el interior del hombre y se manifiesta en la sencillez de vida. Pero la calma última y desapegada sólo está al alcance de la mente resuelta. La tranquilidad interna y el desapego externo es experiencia de la no-mente. La mente esencial u original no es la mente humana consciente o racional. La unión con la primera pasa por trascender la segunda. De hecho, el conocimiento adquirido es inútil para conocer el zen y el pensamiento especulativo un estorbo. Comprensión y conceptualización se muestran en el zen antitéticas. El pensamiento intelectual es el mayor impedimento de la comprensión y por eso hay que detenerlo. La comprensión es sólo como un dedo que señala hacia la verdad original. Con la superación del pensamiento representativo, con su dicotomía entre sujeto y objeto, se recupera la vida cotidiana desde la mente iluminada. Por todo ello, se debe de dar un “paso atrás” a fin de recuperarse a sí mismo y unirse con la verdad del Camino. El “atajo esencial” hacia el Camino se toma con el paso-atrás de sí mismo en el seno de la vida corriente. Con el paso-atrás desde el concepto se contempla la mente vacía original y se alcanza la perfecta serenidad. El aprendizaje del paso-atrás no es de carácter conceptual sino una experiencia existencial. En el paso-atrás del desapego de sí mismo y de las cosas del mundo se encierra la posibilidad de una vuelta con la que se recupera a sí mismo y al mundo. En esa trascendencia que se reapropia del mundo porque ya no se apega a él sin tampoco rechazarlo consiste precisamente la serenidad del zen. En el “estado de cesación” aflora la mente original. La detención de la objetivación apacigua la mente del hombre con el reflejo de la mente original. Con la

⁵⁵⁸ “Cuando los tres venenos están presentes en tu mente, vives en una tierra de inmundicia. Cuando los tres venenos están ausentes de tu mente, vives en una tierra de pureza” (id.).

⁵⁵⁹ “Mortalidad y budeidad son como el agua y el hielo. Estar afligido por los tres venenos es la mortalidad. Estar purificado por las tres liberaciones es la budeidad. Lo que en invierno se congela dando paso al hielo se deshace en agua en verano. Elimina el hielo y no habrá agua. Si te deshaces de la mortalidad no habrá budeidad. ... Mortalidad y budeidad comparten la misma naturaleza” (EZ 66-67).

⁵⁶⁰ “Los mortales liberan budas porque la aflicción crea conocimiento y los budas liberan mortales porque el conocimiento niega la aflicción” (EZ 67).

⁵⁶¹ Cfr. EZ 103-222. Cfr. también: Kimpel, B., op. cit., pp. 104-119 (y 94-103); y Conze, E., op. cit., pp. 278-284.

detención se despeja el Camino. La detención, empero, es para trascender el pensamiento ordinario, no para instalarse en ella. La propia detención viene propiciada por el paso atrás. Así, la no-mente es la fuente de la serenidad como olvido de la subjetividad y del apego. Es la purificación que permite percibir la vacuidad. El cultivo de la no-mente aumenta la paz interior y la concentración exterior. La serenidad es desapego tanto de la ilusión como de la iluminación. En el desapego y la trascendencia de la propia mente acaece espontáneamente la unión con el Camino. Y la unión con el Camino hace al hombre libre. Se recomienda, por tanto, el regreso al origen, al Uno, donde reina la serenidad trascendente y la no-dualidad como comunión instantánea con el todo universal. Finalmente, la serenidad provoca una actitud positiva en la existencia humana que se irradia en las cosas sencillas. La serenidad que embellece la existencia es el efecto de la consecución de la vacuidad interior. El zen sereno y espontáneo cristaliza en la más absoluta normalidad de vida.

Visto esto, nosotros nos limitamos aquí a señalar algunos aspectos de las originales versiones de la tradición zénica que constituyen el pensamiento de Seng-tsan y de Dogen. En el SSM, Seng-tsan sostiene que lo difícil del Camino es su extremada sencillez. La dificultad viene de parte del hombre, con sus apegos y desapegos, atracciones y repulsiones, gustos y disgustos, amor y odio, esto es, su constante escisión en elecciones duales, que le impiden armonizarse con la simplicidad del Camino.⁵⁶² Esta escisión dañina tiene su raíz en la complicación de la mente, normalmente atada a opiniones y concepciones subjetivas.⁵⁶³ En la raíz de la dualidad subjetualista se encuentra la distinción entre sujeto y objeto, que mutuamente se afirman y niegan a la vez.⁵⁶⁴ En cualquier caso, la dualidad, producto de la ignorancia o “no-visión” (*avidya*), es de por sí el alejamiento del Camino. La verdad es simple: la talidad “es lo que es”. El hombre dual ha perdido su verdadera naturaleza. Experimenta “media existencia” en vez de la plenitud de la vida. Atrapado en el error, su vida entera se empaña de “malestar”.⁵⁶⁵

Sin embargo, el zen consiste en la visión de la realidad tal cual es, desvinculándola de las dualidades y la emotividad del ego mediante la “destrucción de lo mental” (*manonasha*) para, permaneciendo neutro en el eje del péndulo, en el centro sin oscilaciones, alcanzar una visión sin contrarios.⁵⁶⁶ Sólo hace falta para ello acabar con las tendencias duales de la mente y sus prejuicios.⁵⁶⁷ Pero tras la “noche oscura” del vaciado de las funciones habituales espera el alborar de la iluminación. El Camino, así, es el paso de la duda permanente a una certidumbre inquebrantable. Cuando todos los deseos y errores han caído, el Camino se manifiesta y transforma al hombre, integrando todas sus dimensiones y sosegándolo con “la paz del Uno”.⁵⁶⁸ El mundo fenoménico

⁵⁶² “La gran Vía no tiene nada de difícil, pero hay que evitar elegir. Libérate del odio y el amor: la Vía aparecerá entonces en toda su claridad” (SSM 22).

⁵⁶³ “El conflicto entre el pro y el contra: he aquí la enfermedad del alma” (SSM 30). “No te apegues a las opiniones duales; evita cuidadosamente seguirlas. Si hay el menor rastro de sí o no, el espíritu se pierde en un dédalo de complejidades” (SSM 66).

⁵⁶⁴ “El objeto es objeto por el sujeto; el sujeto es sujeto por el objeto” (SSM 78). “... El sujeto desaparece tras el objeto; el objeto se desvanece con el sujeto” (SSM 74).

⁵⁶⁵ “Cuando nuestros pensamientos están encadenados, damos la espalda a la verdad; nos sumimos en el malestar” (SSM 92).

⁵⁶⁶ “Si deseas encontrarla (a la Vía), no estés a favor ni en contra de nada” (SSM 26).

⁵⁶⁷ “Si deseas tomar el camino del Vehículo único, no albergues ningún prejuicio contra los objetos de los seis sentidos” (SSM 96).

⁵⁶⁸ “Si el espíritu permanece en paz en el Uno, estas perspectivas duales desaparecen por sí mismas” (SSM 38).

fragmentado pierde entonces su fascinación. El Camino se muestra como el sendero de la absoluta unidad de todas las cosas relativas por encima de su multiplicidad aparente. Es el desconocimiento de esa unidad lo que imposibilita necesariamente la serenidad.⁵⁶⁹

De hecho, el Uno y su Camino son esencialmente pacíficos, porque son lo que escapa a toda causalidad, lo que no es producido, lo que existe por sí mismo, lo que es anterior a toda manifestación y aquello que toda manifestación expresa. Ambos son intrínsecamente conciliadores, porque unifican la multiplicidad del mundo con el que se manifiestan. La realidad última del Uno, en la cual lo positivo y lo negativo se reconcilian, es una suprema no-contradicción que habita más allá de las cosas, pero también más allá de las dicotomías entre samsara y nirvana, entre fenómeno y vacuidad, entre movimiento e inmovilidad o entre no-logro y realización. Por eso, el hombre no debe entregarse ni a los meros fenómenos ni a un puro vacío de fenómenos, sino que ha de aprender a abarcarlo todo sin excluir nada, permaneciendo así instalado en la paz del Uno, la raíz originaria.⁵⁷⁰ Con dicha paz, el hombre respeta a las cosas tal como son, se recobra a sí mismo y entra en comunión con el propio Uno.⁵⁷¹ De hecho, las cosas son en sí mismas pacíficas, sólo resultando desordenadas por la errónea actitud dual del hombre.⁵⁷² Con la ecuanimidad del zen, empero, las cosas se dejan retornar sin deformaciones a su origen.⁵⁷³

La iluminación es el reverso de la ilusión, la trascendencia de apego y repulsión. Su efecto en el hombre es la verdadera serenidad, la que trasciende quietud e inquietud.⁵⁷⁴ Ahora bien, la identidad con el Uno o desaparición de la dualidad de la iluminación serena, como advierte Seng-tsan, es posible porque el hombre se ha unificado en su interior y se ha unido al Uno sin ningún apego. En efecto, una cosa es unirse al Uno y otra apegarse a él.⁵⁷⁵ El mundo de la ilusión no es igual que el mundo del despertar y, sin embargo, no hay sino un solo mundo. El mundo es siempre lo que no puede dejar de ser. Por eso, lo mejor es declararle la paz.⁵⁷⁶ De ese modo, además, las cosas del mundo quedan en libertad y ya no invitan a ningún apego, sin tampoco desaparecer.⁵⁷⁷ Se ha alcanzado el “estado natural de concentración” (*sahaja samadhi*), una conciencia perfectamente reconciliada con la realidad, en la que el sujeto se ha convertido en testigo y el objeto en talidad, donde sólo permanece la visión virgen de la “luz de la percepción”. La serenidad, por tanto, es un sí a lo que es. Desde la “posición de testigo”, desasida de sí y de los objetos, la realidad aparece verdaderamente una y el

⁵⁶⁹ “Si no conoces la profunda significación de las cosas, te fatigarás en vano en apaciguar tu espíritu” (SSM 30).

⁵⁷⁰ “No persigas el mundo sometido a la causalidad, no te entretengas en una vacuidad que excluye los fenómenos” (SSM 38).

⁵⁷¹ “Obedece a la naturaleza de las cosas: estarás de acuerdo con la Vía, libre y liberado de todo tormento” (SSM 92).

⁵⁷² “Las cosas no conocen distinciones; éstas nacen de nuestro apego” (SSM 104). “... Todas las oposiciones son fruto de nuestras distinciones” (SSM 108).

⁵⁷³ “Cuando todas las cosas se consideran con ecuanimidad, regresan a su naturaleza original” (SSM 116).

⁵⁷⁴ “La ilusión tan pronto produce la calma como la inquietud; la iluminación destruye todo apego y toda aversión” (SSM 108).

⁵⁷⁵ “Al apegarnos a la gran Vía ... emprendemos un camino sin salida. Déjala estar, y las cosas seguirán su propia naturaleza” (SSM 88).

⁵⁷⁶ “La existencia es la no existencia, la no-existencia es la existencia. Mientras no lo comprendas, tu situación será insostenible” (SSM 148).

⁵⁷⁷ “... No te apegues a esta unidad. Cuando el espíritu se unifica sin apegarse al Uno, las diez mil cosas son inofensivas” (EZ 70).

hombre cruza a través de sus limitaciones al poner su propio centro en el centro manifestativo del Uno.⁵⁷⁸

También para Seng-tsan, como para los demás maestros del zen (que siguen en esto al taoísmo), el no-actuar es la forma más alta de actividad y la faceta práctica de la serenidad.⁵⁷⁹ Sin embargo, la pasividad del no-actuar, aunque ciertamente ha roto con la locura del activismo, no significa instalarse sin más en la inmovilidad, sino más bien frenar los planes egocéntricos para sintonizar con la acción del Uno.⁵⁸⁰ Ni el activismo ni el quietismo conocen al Uno. En efecto, mientras se opone la calma de la meditación a la agitación de la vida, se sigue siendo parcial.⁵⁸¹ El no-actuar es, así, un dejar de estar agitado y arrastrado por el actuar, exhibiendo una pasividad vigilante por dentro y una actividad desapegada por fuera. Cuando deja de entrar en conflicto, el hombre queda pacificado, apaciguado, apacible. Sólo de esa forma se despliega la necesaria sumisión a la verdad de la realidad y se sirve de instrumento para proteger el orden justo de las cosas. En fin, la no-dualidad se vive aquí y ahora, en la aceptación de las cosas según como son. En el aquí-y-ahora del instante originario, en la temporalidad de la conciencia real despierta, la medida del tiempo ordinario y el tiempo mismo se desvanecen. Cada cosa se hace en su momento, sin precipitación ni dilación. Incluso los temores ligados al pasado y al futuro se difuminan en la realidad de un ahora eterno.⁵⁸²

Para terminar, Dogen está de acuerdo con los demás maestros del zen, chinos y japoneses, en que es la experiencia del “no-yo” (*mu-ga*), como aquello que no es voluntad o como el vacío de toda voluntad por parte del hombre, lo que propicia el salto hacia la nada como la “impermanencia” (*mu-ji*) del mundo o verdad de la vacuidad. Pero lo original de su planteamiento radica en que hace de la comprensión de la temporalidad el criterio último de la diferenciación entre existencia auténtica e inauténtica. Según él, la existencia convencional considera al tiempo como un reino separable de la existencia dentro del cual los eventos aparecen como oposiciones que se excluyen entre sí. El “a veces” es ora un “demonio” ora un “buda”, ora pertenece a la ignorancia ora pertenece a la iluminación, ora es apropiado ora es inoportuno.⁵⁸³ El “a veces” (*aru toki*) del punto de tiempo fijo no es el tiempo-ser (*uji*), sino la concepción de la temporalidad prerreflexiva, existencialmente auto-engañadora y ontológicamente desviada del hombre medio (*bonbu*), que perpetúa y refuerza obstinadamente sus falsas interpretaciones apegándose a perspectivas parciales y unilaterales.⁵⁸⁴ Dogen ilustra la preocupación ordinaria por el tiempo secuencial lineal con el ejemplo de vadear un río o subir a una montaña. Aun cuando el hombre se fija a la supuesta constancia del ahora puntual, para él los puntos se conectan en una serie irreversible que conduce a una meta que sólo se obtiene en el futuro. La obsesión por ese futuro fabricado e idealizado más o menos alcanzable hace que el pasado quede lejos por detrás y se pase por alto la

⁵⁷⁸ “El sabio tiene por cuerpo el universo entero” (SSM 79).

⁵⁷⁹ “El sabio está sin hacer nada; el loco se pone trabas a sí mismo” (SSM 100).

⁵⁸⁰ “Cuando la actividad cesa y la pasividad prevalece, ésta a su vez no es sino más activa. Permaneciendo en el movimiento o en la quietud, ¿cómo podríamos conocer al Uno?” (SSM 42).

⁵⁸¹ “Si no se comprende la unidad de la Vía, el movimiento y la quietud conducen al fracaso. Si te arrancas del fenómeno, éste te engulle; si persigues el vacío, le das la espalda” (SSM 46).

⁵⁸² “El principio no tiene prisa ni retraso; un instante es semejante a miles de años” (SSM 142).

⁵⁸³ “... A veces (un demonio (*Acala*) de) tres cabezas y ocho brazos; a veces (un Buda de) ocho o dieciséis pies” (UJ 155).

⁵⁸⁴ “Cuando ... el hombre medio no educado en la enseñanza budista oye la palabra *uji*, (ésta) se convierte en ocasión para toda clase de conjeturas sobre que “algunas veces” es un demonio ... y “algunas veces” es un buda” (UJ 156).

actividad presente de atravesar el sendero aquí y ahora. La fuga hacia el futuro, representada por un palacio de rubíes, es un intento imposible de escapar de las responsabilidades de la ejecución auténtica. Esto vale especialmente para todas aquellas doctrinas y prácticas que representan la naturaleza de Buda y la iluminación como un punto final objetivado que llegará en el futuro.⁵⁸⁵ El hombre medio, así, crea lagunas existenciales y ontológicas que violan la unidad primordial del tiempo-ser.⁵⁸⁶ Pero no es posible experimentar ni hablar de sí mismo ni de nada aparte del tiempo. Incluso la existencia no iluminada es intrínsecamente temporal.⁵⁸⁷ El ahora-mismo del tiempo-ser es más primordial que el supuesto tiempo futuro.⁵⁸⁸ El tiempo secuencial ordinario se presenta, pues, con una pretensión de indubitabilidad y certidumbre que lo único que indica es la ausencia de una comprensión genuina de la existencia y del significado primordial de la temporalidad. Bajo la falta de duda subyace, sin embargo, la sospecha de que existe una mala comprensión de lo que es existir en el tiempo. Así, la misma duda, a menudo subliminal, es, como también la falta de duda o falsa certeza, una manifestación del tiempo-ser.⁵⁸⁹

En la existencia primordial, en cambio, la existencia y el tiempo son inseparables, hasta el punto de que todos los seres son originalmente tiempo y el tiempo es ya los seres. No están los seres por un lado y el tiempo por otro, sino que sólo existe el tiempo-ser, dos caras de una única realidad multiforme. La existencia de la temporalidad auténtica, la del tiempo-ser, permite al hombre reconocer la talidad (*immo*). Conocer la talidad es percibirla y comprenderla. Para percibir y comprender la talidad, no obstante, hay que convertirse en un “hombre de talidad” (*immo no hito*), es decir, es necesario llegar al estado del “tathagata”, el que ha alcanzado la talidad (*tathata*), que es a lo que aspira el zen. Pues bien, en el plano ético, ese conocimiento lleva implícito el mutuo interpenetrarse de todas las mentes, de todos los tiempos, y de todas las mentes y todos los tiempos, en los tres pasos fundamentales de la “aspiración” a la iluminación, la “práctica” del Camino y el “logro” de la liberación. Así, el conocimiento zen de la talidad (el “esto” o el “así”) como interpenetración del tiempo-ser es lo que da sentido auténtico al sí-mismo.⁵⁹⁰ El tiempo-ser (*uji*) encierra la verdad de la impermanencia (*muji*). El sentido primordial del tiempo-ser, además, está en consonancia con la experiencia concreta, en la que no se debe aislar a ningún ser ni a ninguna ocasión de cada ocurrencia particular del tiempo-ser. En ello debe consistir el primer paso de la práctica del zen.⁵⁹¹ Este sentido primordial del tiempo-ser, además, capacita al hombre

⁵⁸⁵ Cfr. UJ 179-180.

⁵⁸⁶ “Esto se puede asemejar ... a cruzar un río y subir a una montaña. Aunque la montaña y el río están ciertamente aquí ahora mismo, me parece pensar que las he dejado detrás a lo lejos y actúo como si estuviera ocupando un palacio de rubíes, creyendo así que hay una separación entre yo mismo y la montaña y el río (tan grande) como la que hay entre el cielo y la tierra” (UJ 156).

⁵⁸⁷ Cfr., por ejemplo, Kamo no Choomei: *Hojoki* (“Un relato desde mi choza”) (Hiperión, Madrid, 1998).

⁵⁸⁸ “Pero ... cuando subía a la montaña y cruzaba el río, yo existía, así que en mí mismo debe haber tiempo. Yo ya soy, y no se puede decir que el tiempo se escapa. ... ¿No mastica y escupe el momento mismo de ascender la montaña y cruzar el río al tiempo del palacio de rubíes?” (UJ 156).

⁵⁸⁹ “... La duda misma ... es ciertamente tiempo-ser” (UJ 155).

⁵⁹⁰ “... El surgimiento de la aspiración en mentes (diferentes) al mismo tiempo es el surgimiento en tiempos (diferentes) de la misma mente. Justo lo mismo pasa con la práctica y el logro del Camino. (Proyectar) la configuración de mí-mismo es contemplar esto. La verdad del tiempo-ser de mí-mismo es justo así” (UJ 155-156).

⁵⁹¹ “Debes entender que por esa misma razón es por lo que hay todos los fenómenos y todas las muchas hierbas del mundo entero, así como cada hoja particular de hierba y cada fenómeno particular en su propio lugar del mundo entero. Examinar la cuestión de esta manera es la iniciación de la práctica.

para afrontar con valentía la muerte. La determinación a aceptar la propia impermanencia, por cierto, tan afín a toda la literatura budista, es especialmente querida en el zen. Acaso su símbolo más refinado lo constituya el *bushido* japonés, el código de conducta del *samurai*, donde el valor supremo (versión budista de la *andréia* griega) radica en la templanza ante la muerte del guerrero valiente.⁵⁹²

La experiencia temporal del bodhisattva, en todo caso, es justo la del tiempo-ser. Con su voto compasivo de “entrar en el barro y el agua” del samsara, el bodhisattva se compromete a socorrer las aspiraciones soteriológicas de los seres en el aquí-y-ahora del tiempo-ser.⁵⁹³ El sí-mismo y los demás están mutuamente relacionados en un encuentro (*ho*) existencial de experiencia vivida intersubjetiva, en la que todos los factores y perspectivas de esa relación se penetran simultáneamente.⁵⁹⁴ Existe siempre el peligro, como hacen los “locos empecinados” (o “pellejos de cuero”), como los llama Dogen, que buscan realizar el Camino sin renunciar a sus obstinaciones, de reducir la iluminación y el nirvana al mero aspecto de un “ir y venir”.⁵⁹⁵ En la existencia del bodhisattva que mora en la verdad del tiempo-ser, en cambio, cada experiencia lo penetra todo en cada momento del tiempo-ser. Su experiencia abraza al unísono la simultaneidad de los cuatro estadios del despertar: resolución (*hosshin*), práctica (*shugyo*), iluminación (*bodai*) y nirvana (*nehan*). Estos cuatro estadios ya no se conciben como segmentos de una secuencia, sino que cada uno contiene a los demás en el interior de una totalidad que no excluye a ninguno de ellos.⁵⁹⁶

Además, tanto el nirvana (la “libertad (*jiu*) de todos los enredos”) como el samsara dependen de las “manifestaciones espontáneas” (*genjo*) aquí-y-ahora y del “pasaje totalizador” (*kyoryaku*) generados mediante el esfuerzo sostenido o “máximo ejercicio” (*jinriki*) de uno mismo,⁵⁹⁷ lo cual no sólo implica las prácticas budistas como el sentarse a meditar (el *zazen*), sino en general todos los múltiples aspectos de la actividad humana, en cuanto ocurrencias que son del tiempo-ser.⁵⁹⁸ La misma transmisión del Dharma

Cuando se alcanza esa posición, cada hoja de hierba particular y cada fenómeno particular se ve tal y como es” (UJ 156).

⁵⁹² Cfr. Nitobe Inazo: *Bushido. The Soul of Japan* (Charles Tuttle Comp., Rutland, 1969; ed. 1981); pp. 1-35.

⁵⁹³ “Porque yo-mismo y el otro somos ya tiempo, la práctica y la realización tienen lugar en todos los tiempos. De la misma forma, entrar en el barro y el agua es tiempo” (UJ 157).

⁵⁹⁴ “Yo me encuentro con gente, la gente se encuentra con gente, yo me encuentro conmigo mismo, el encontrarse se encuentra con el encontrarse. Si éstos ... no fueran tiempo, nunca ocurriría ningún tal encuentro” (UJ 161).

⁵⁹⁵ “Discerniendo el ir y el venir, al “loco empecinado” le resulta imposible percibir la morada del tiempo-ser, cuánto menos alcanzar el momento de atravesar la barrera (hacia la realización). ... Dejados al tiempo-ser del hombre medio, la *bodhi* y el *nirvana* sólo son tiempo-ser en la forma del ir y venir” (UJ 158).

⁵⁹⁶ “En este mismo momento, el reino entero del Dharma se realiza en términos de un demonio ... o en términos de un cuerpo áureo (de Buda). Iluminar completamente el reino entero del Dharma es la realización última y completa. Iluminar completamente el cuerpo áureo ... por medio del cuerpo áureo ... es manifestar espontáneamente la resolución, la práctica, la *bodhi* y el nirvana” (UJ 156).

⁵⁹⁷ Cfr. UJ 183.

⁵⁹⁸ “La libertad de todos los enredos es la manifestación espontánea del tiempo-ser (*uji genjo*) aquí-y-ahora. Los reyes celestiales y su corte celestial que aparecen en el reino de la derecha y el reino de la izquierda son en este momento el tiempo-ser de mi máximo ejercicio. El tiempo-ser de las multitudes de fuera (de ese universo) en la tierra y en el agua es la manifestación espontánea de mi máximo ejercicio. El tiempo-ser de cada cosa particular en “este” mundo y en “aquel” mundo son así y todo la manifestación espontánea y el pasaje de mi máximo ejercicio. Deberías comprender que sin el pasaje de mi máximo ejercicio en este mismo momento no habría ni la manifestación de un solo dharma o un solo fenómeno ni el pasaje de un solo dharma o un solo fenómeno” (UJ 158-159).

(simbolizada por el viaje de Bodhidharma a China desde la India) no es el simple paso físico de un lugar a otro en la secuencia del tiempo lineal, sino la manifestación y el pasaje mismos del aquí-y-ahora del tiempo-ser. La comprensión de esa manifestación y ese pasaje es la propia experiencia de la iluminación (el “levantar las cejas y parpadear los ojos”). Su transmisión y no-transmisión, su enseñanza y no-enseñanza, lo correcto y lo incorrecto en general, son todos temporales.⁵⁹⁹ La instrucción posee la limitación de que la enseñanza transmitida y comprendida se queda forzosamente corta en relación a la verdad completa del tiempo-ser, pero no es menos cierto que rehusar la instrucción y la enseñanza sin intentar llegar lo más lejos posible es una evasión existencial del tiempo-ser.⁶⁰⁰ La comprensión iluminada no puede concebirse como un logro en el tiempo lineal. Por eso, incluso si no se alcanza su comprensión genuina, todavía sigue prevaleciendo la verdad última del tiempo-ser.⁶⁰¹

Todas las manifestaciones de la verdad última acontecen simultáneamente en el tiempo-ser. El despertar de Sakyamuni y su triunfo sobre las tentaciones (la “estrella rutilante”), la percepción y comprensión de la talidad de los fenómenos condicionados desprovista de fabricaciones conceptuales que es propia del Tathagata (el “así venido” (*nyorai*)), el poder inigualable de la comprensión de Buda (el “ojo del Dharma”) y hasta el nacimiento del zen cuando Sakyamuni presentó silenciosamente la flor a sus discípulos (la “flor levantada”), con todo el ulterior proceso de transmisión “de la misma mente a la misma mente” que se mantuvo desde Bodhidharma hasta Ju-ching, el maestro chino de Dogen, y desde Dogen a sus continuadores, todo ello es la perpetuación continuada del pasaje totalizador (*kyoryaku*) del Dharma. Estas manifestaciones son ocurrencias simultáneas del tiempo-ser, simultaneidad sin la cual no habría apropiación, evaluación ni repetición a lo largo del tiempo de la experiencia inicial de Sakyamuni.⁶⁰²

Finalmente, en cuanto a la realización, Dogen cambia la prioridad del logro lineal para ponerla en el proceso mismo. El no-logro (el “no-llegar-allí”) no es un estadio menor o puramente preliminar a la llegada, sino puro tiempo-ser realizado aquí-y-ahora.⁶⁰³ La “realización que se manifiesta espontáneamente” (*genjokoan*), la comprensión inmediata y completa, por su parte, no se refiere ya meramente al efecto de esos enunciados paradójicos (*koan*), tan famosos en el zen, que han de ser resueltos intuitiva y repentinamente para propiciar la iluminación (*satori*). El verdadero *koan* no es la paradoja enunciada sino el mismo Dharma en su globalidad. Su comprensión atiende al presentarse y manifestarse pleno y espontáneo del Dharma aquí-y-ahora y a su perpetua renovación en cada actividad y expresión concreta del “hombre verdadero” (*shinjin*). La iluminación no es necesariamente, así pues, el “llegar-allí” de la anticipación de una meta futura, sino también el “no-llegar-allí” de un tiempo que aún

⁵⁹⁹ “... ¿Cuál es el significado de la venida de Bodhidharma desde el oeste?: ... A veces enseñarle a levantar las cejas y parpadear los ojos es correcto; a veces enseñarle a levantar las cejas y parpadear los ojos es incorrecto” (UJ 159).

⁶⁰⁰ “Enseñarle a levantar las cejas y parpadear los ojos es un tiempo-ser a medio camino; enseñarle a levantar las cejas y parpadear los ojos es un tiempo-ser equivocado; no enseñarle a levantar las cejas y parpadear los ojos es un tiempo-ser todavía más desviado” (UJ 161).

⁶⁰¹ “De esta forma, ... llegar completamente allí y no llegar allí son ambos este mismo momento del tiempo-ser” (UJ 162).

⁶⁰² “... La estrella rutilante aparece, el Tathagata aparece, el ojo (del Dharma) aparece, la flor levantada aparece. Todos éstos son tiempo. Si no hubiera tiempo, no serían tal como son” (UJ 160).

⁶⁰³ “... El llegar-allí y el no-llegar-allí son los dos también tiempo. Mientras que el tiempo de llegar-allí no está acabado, el tiempo de no-llegar-allí está ya aquí” (íd.).

no ha venido. Existe, además, un ascenso desde el *genjokoan* realizado en la vida cotidiana hacia la ruptura de barreras con la que se salta a la experiencia nirvánica en el interior del tiempo-ser, pero en ese ascenso el logro no tiene tanto significado como el propio proceso temporal y su comprensión, que se manifiesta en las dos posibilidades fundamentales del llegar-allí y no-llegar-allí.⁶⁰⁴ En definitiva, la comprensión total es la comprensión del tiempo-ser en cuanto tal.⁶⁰⁵

9.3. Convergencias entre la ética heideggeriana de la serenidad y las éticas soteriológicas taoísta y mahayana

Tras esta lectura contrastativa de los textos heideggerianos y orientales relativos a sus respectivas éticas originarias, podemos comprobar la confluencia de planteamientos, temáticas, estilos y actitudes que entre ellas se aprecia. Siguiendo el hilo de nuestra exposición de la segunda ética de Heidegger, vemos cómo la mayoría de sus momentos encuentra eco en los posicionamientos orientales.

Calcular versus meditar

Al principio partimos de la contraposición heideggeriana entre cálculo y meditación, atendiendo a la idea de que, más allá de todo método, meditar es un “camino”. El pensamiento calculador es el que se lanza a la planificación sistematizada de mecanismos de control de las potencialidades de la naturaleza y la sociedad con la finalidad de propiciar la satisfacción de los proyectos de la voluntad impositiva del hombre. El pensar meditativo, en cambio, es el que se detiene a pensar “en pos del sentido que impera en todo cuanto es”. El hombre calculador actual es para Heidegger un hombre desarraigado. El hombre meditativo reflexiona sobre dónde debe arraigar su existencia en el mundo. Su arraigo es lo más íntimo de sí y, por eso, lo más cercano. La verdadera cercanía es aquella región originaria de la que el hombre es esencialmente autóctono y en la que está requerido a levantar su morada. El hombre está llamado a arraigar en el mundo en un “apacible habitar”. Se trata de encontrar un “camino” para un renovado arraigo, para una nueva morada del hombre en el mundo. Para ello, la meditación debe recorrer el espacio que se abre entre tierra y cielo, entre “la profundidad del suelo natal” y las alturas de “la abierta región del espíritu”. El camino que pone en marcha hacia el verdadero arraigo es el “camino a lo próximo”. Lo más próximo al hombre le pasa inadvertido. El pensar se mueve a lo largo de un “camino” y no a impulsos de “método”. El preguntar de la ciencia apunta al conocer en cuanto que acaparamiento y sistematización de “conocimientos” objetivos. El preguntarse de la meditación, sin embargo, posee una intención no objética. Es un ser-cuestionado por la “interpelación de la amplitud” de su morada, un saberse interpelado y reclamado por ella. Más que enseñar y demostrar lo conocido, la meditación se limita a señalar, a dar indicaciones a lo largo del camino. El pensar meditativo está obligado a “pensar contra sí mismo”. La meditación está más allá de toda conciencia y abandona todo representar. Deja atrás el “representar corriente” para seguir las orientaciones de la senda misma del camino. El camino hacia lo inadvertido no es sino un regreso al hogar. La meditación permite abrir como por vez primera el campo entero del “hacer y dejar de hacer” del hombre. La meditación dispone y prepara al hombre para atender a una exhortación

⁶⁰⁴ “... El sentido intencional (*i*) (del *koan* del Dharma) es el momento mismo de la comprensión inmediata y completa (*genjokoan*) del *koan* (del Dharma). La expresión (*ku*) es el momento de avanzar hacia arriba y atravesar la barrera. Llegar-allí (*to*) es el momento mismo de desprenderse de cuerpo(-y-mente). No llegar-allí es el momento mismo de permanecer-aquí y quedarse-aquí” (UJ 161).

⁶⁰⁵ “... Deberías comprender plenamente el tiempo-ser (como tiempo-ser)” (id.).

original, a la interpelación de la serenidad. La serenidad de la meditación es fiel a la “imperceptible ley de la tierra”, ley desconocida y oculta a la que todo obedece. La voluntad impositiva del proyectar técnico usa abusivamente de la tierra “cambiándola en lo artificial”. La serenidad, por contra, es vocación para con aquello que tiene un largo crecimiento. Está presta a “acoger la bendición de la tierra”, a guardar el misterio del ser y a velar por la “inviolabilidad de lo posible”. La serenidad es la correspondencia genuina del hombre al “juego de espejos del mundo”. Por la vigilia despierta de la serenidad es posible dar el “paso atrás” que abandona la representación objetual para convertirse en rememoración del juego especular originario. En la serenidad el mundo se transforma de dispositivo en cuaternidad.

El taoísmo y el budismo mahayana también distinguen entre las dimensiones representativa y meditativa de la mente, haciendo de la superación de la primera la condición de la segunda. Los dos entienden la meditación como un Camino (*Tao, marga*), en el que caben una pluralidad de métodos, técnicas y prácticas pero que está más allá de todas ellas. La conceptualización se contempla intrínsecamente ligada a la voluntad del sujeto, impidiendo la unión con el Todo e introduciendo el error en el hombre y el desorden en el mundo. El Camino en el taoísmo es el Sentido, en el mahayana es la Verdad última. En ambos casos se distingue entre la existencia del hombre vulgar y la del hombre verdadero. La existencia ordinaria ha perdido su origen en el Tao o está atrapada en la telaraña del samsara. La meditación es un camino de retorno al Tao o de trascendencia al nirvana. Tao y nirvana son el verdadero “país” donde ha de habitar el hombre y lo más próximo a él. Habitar en ellos es existir en la verdad de su vacuidad y de su paz. Sobre todo en el taoísmo, el mundo es lo abierto entre el cielo y la tierra, a donde el hombre está llamado por el Tao a vivir en conformidad con él. En el mahayana, el mundo verdadero es la talidad y la verdad de la talidad es el Dharma de la vacuidad de la cooriginación interdependiente, verdad que también emplaza al hombre al despertar. En uno y otro caso, conocer es un señalar hacia la verdad originaria en el que el conocimiento se olvida de sí mismo. Conocer es no-conocer. Es imprescindible abandonar o trascender la conciencia representativa para residir en el origen o en la mente original. La iluminación transforma al hombre y sus actividades al referirlos y afincarlos en la pacífica ley de la naturaleza, que favorece y protege al hombre, pero contra la que atenta toda artificialidad. El comprender de la iluminación es cumplimentación del camino taoísta de retorno y del paso atrás zénico del mahayana para experimentar la unidad de todas las cosas. Con su paz se recupera el Tao para el mundo o se invierte el samsara en nirvana.

El camino de lo natural y sencillo

Introducimos a continuación la imagen heideggeriana del “camino de campo”, que con su sencillez y cercanía ilustra la verdad serena de la naturaleza que el camino de la meditación debe considerar. El camino de campo es un regreso a la sencillez y la cercanía de la tierra. Es modelo para el pensamiento del lento y cuidadoso operar de un mundo en el que el hombre está llamado a ser solícito y solidario con su entorno. Así ocurría en el antiguo morar del hombre en la tierra, cuando aún se respetaba la paz del reposar de las cosas en sí mismas dentro de los ciclos naturales, antes de verse perturbada por la agresión tecnológica. La naturaleza entera habla imperceptiblemente del crecimiento sereno y constante de lo que tiene verdadera vida. Crecer significa “abrirse a la amplitud del cielo y, al mismo tiempo, estar arraigado en la oscuridad de la tierra”. Como el viejo roble que se encuentra a la vez “dispuesto a la exigencia del cielo supremo y amparado en la protección de la tierra sustentadora”, así debe arraigar el

pensar. Como el sendero del campo que adquiere perfiles diferentes con los lentos cambios estacionales, así se debe transformar. Las mutaciones traen el mensaje del “consejo alentador” de “lo mismo”, de lo que siempre permanece en el rodar de toda alteración. El prevalecer de lo mismo, del perdurar que transforma y da fruto, se da en “lo sencillo”. Al hombre se le escapa el favor de la cercanía y la sencillez con que la naturaleza se le ofrece en sus serenas transformaciones. El hombre actual, lejos de ser un “servidor de su origen”, es más bien un “sirviente de maquinaciones”, sin poder experimentar la “quieta fuerza” de lo sencillo. La violencia de la artificialidad, opuesta a la suave potencia del sendero de campo, se convierte en su propia atadura. La serenidad requiere un tránsito, el camino de regreso al origen, que se recorre atendiendo al susurro de lo que verdaderamente perdura. El tránsito es el prosperar de la serenidad en cuanto tal, con su fina atención a lo que permanece en todos los cambios. El camino enseña a ver “en una sola consonancia” la conjunción original de todas las mutaciones. El mensaje del buen consejo del sendero del campo es el eco de la armonía única, silenciosa y suave de todo cuanto existe. En ella “todo queda serenado” y por ella se convierte la serenidad en “portal hacia lo eterno”. En la serenidad, “todo habla de la renuncia que conduce a lo mismo”. “Lo siempre mismo” es la armonía última en la que todo coexiste, la multiconjunción y no fragmentación de lo real en su implicarse mutuo. El renunciar es tanto un dejar de resistirse al “camino hacia el origen” como un dejar de someterse a las fuerzas del cálculo. Entraña también una renuncia a convertirse en doctrina o en producto cultural. La renuncia permite la proximidad a la inagotable fuerza de lo sencillo y morar “en un largo origen”.

Es evidente la cercanía de la imagen del camino del campo en Heidegger con las interpretaciones taoísta y mahayana del Camino. El Tao y el Dharma expresan la simplicidad, proximidad y placidez del ritmo vivo de la naturaleza, a los que el hombre debe asimilarse y armonizarse en una solidaridad universal. Las dos corrientes orientales añoran la vuelta a una edad originaria en la que el hombre respetaba al Tao o al Dharma y éstos reinaban en el mundo, siendo la época actual una etapa de decadencia y corrupción de los mismos. La metáfora del viejo árbol “inútil” y del leño también se emplea en el taoísmo para indicar el prevalecer del Tao más allá de toda utilidad práctica y la disposición natural, serena y estable, del hombre del Tao, plantado entre el cielo y la tierra. La flexibilidad y espontaneidad taoístas y la acomodación a las condiciones mahayana cuadran perfectamente con la noción heideggeriana del camino del campo. Más aún, si cabe, encajan las ideas de que las mutaciones expresan el sencillo prevalecer de lo Mismo, ya sea la unidad del Tao o la talidad del aparecer dependiente, de que en la existencia vulgar el hombre se vuelve esclavo de fabricaciones al haber perdido su verdad original, de que la sencillez perdurable de lo originario contiene una energía o una fuerza suaves que a todo se impone con sus incesantes cambios y de que el Camino es experiencia de la unidad original del universo y eco de su armonía. Incluso la idea de que lo artificial contiene su propia atadura es afín a la noción budista de karma. También guarda una especial proximidad con el taoísmo y el mahayana, sobre todo con el zen, la recomendación de la renuncia como condición para la vuelta al origen y como deposición de la erudición y la cultura.

Trascendencia de la voluntad y donación de lo originario

Abordamos después la serenidad heideggeriana en su doble aspecto de trascendencia de la voluntad humana y de libre donación del ser al hombre. El representar, que pone-delante del sujeto representante el objeto representado, es una forma de “querer”. Pero el meditar puede ir más lejos de la voluntad del hombre por su

carácter de “no-querer”. El pensar meditativo se abre a aquella región originaria en la que la voluntad del sujeto ponente no tiene ya espacio, persiguiendo la deposición del querer. Hay dos clases de no-querer: la voluntad de abdicar de la voluntad y la completa ausencia de voluntad. Sólo la “abdicación voluntaria del querer” abre el camino hacia “lo que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad”. Nada hay de más “inacostumbrado” para el hombre que la posibilidad de “desacostumbrarse” de su voluntad. Este “desacostumbramiento”, primera forma del no-querer, es la antesala de la verdadera serenidad, del perfecto no-querer. Pero el desacostumbramiento no garantiza necesariamente la serenidad, porque la serenidad genuina no se halla a disposición incondicionada del hombre, ni siquiera por el rodeo de la voluntad de no-querer. Sólo podemos “permanecer despiertos para la serenidad”. La serenidad no es iniciativa del hombre, sino algo que le es otorgado “desde otra parte”. Para ello, es tarea del pensar renunciar a la voluntad del sujeto y desembarazarse del pensamiento representativo. Debe también trascender la tendencia humana a “hacer algo”, aprendiendo sencillamente a “esperar”. El no-actuar del esperar es “el obrar más alto”. El esperar como desistir del actuar es un “no estar atado” a objetos y un dejar de comprometerse con la representación para recibir la donación de lo originario, concentrándose en “dejar abierta” esa donación esperada. Supone la consumación del no-querer en la medida en que exige un desistir del propio pensamiento y de la propia voluntad. Es la forma auténtica del querer en cuanto que compromiso con “lo abierto mismo”. Es experiencia de trascendencia porque permanece enteramente confiada a lo abierto.

Todo el tema heideggeriano de la salida de la voluntad de voluntad posee un indudable sabor oriental. Donde el taoísmo predica el no-actuar como ruptura con el activismo voluntarista, el mahayana propone la doctrina del no-yo y de la no-mente como detención del querer, entendido como raíz del sufrimiento samsárico. Ambos se resisten a la dicotomización de la experiencia en sujeto y objeto y la ligan al error de la voluntad egocéntrica. Pensamiento propio y voluntad egoísta son una misma cosa. La sabiduría y la iluminación sólo se alcanzan con la extinción total de la voluntad. El Tao y el Dharma son completamente eficaces en sus operaciones sin contener el menor vestigio de voluntad propia. Para armonizarse con ellos, la salida del egocentrismo es el paso previo del despertar. La paz del Tao y del Dharma también se entrega al hombre desde otro ámbito, la verdad originaria de la vacuidad que se abre con la detención del querer y su apego a las cosas. La sabiduría taoísta y mahayana son formas de compromiso y de perfecta trascendencia hacia el vacío original. En ambas, el proceso entero de la meditación, con sus resultados graduales o súbitos, preparan la advenida de la verdad originaria.

Desasimiento de las cosas y apertura al misterio

Nos fijamos asimismo en esas dos facetas fundamentales de la serenidad que en Heidegger son el desasimiento de las cosas y la exposición al misterio. El hombre se halla arrojado en el mundo y perdido en las cosas. Los objetos técnicos han llegado a “atarlo” en una dependencia de ellos. El hombre ha caído en una “relación de servidumbre” con las cosas en general. La actitud necesaria para cambiar esa relación es el desasimiento o la “serenidad para con las cosas”. Hay que mantenerse libre de las cosas, desembarazándose de ellas y dejándolas descansar en sí mismas. Mediante la serenidad, las cosas dejan de verse en general desde un punto de vista puramente técnico. Pero la actitud de serenidad para con las cosas ha de ser completada con una actitud de “apertura al misterio”. La nueva manera de residir en la tierra reclama que el hombre se serene ante las cosas y que se abra al sentido enigmático del mundo. La

verdadera trascendencia va más allá del representar porque hace experiencia del misterio que deja al horizonte de la representación ser lo que es.

No es necesario insistir en la gran cercanía de esta visión heideggeriana con los posicionamientos orientales. Los textos hablan por sí mismos. En todos los escritos fundacionales de las corrientes taoísta y mahayana se denuncia profusamente la atadura del hombre a las cosas del mundo como consecuencia inmediata del olvido del Tao y del Dharma. El error básico de esa atadura consiste en conferirle a las cosas y al ego una identidad consistente no vacía. Por eso se recomienda el total desapego de ellas, aunque no para negarlas sino para recuperarlas en su verdad. Desde la conciencia de la impermanencia y la vacuidad, además, la sabiduría trascendente taoísta y mahayana es pura apertura al misterio del Tao y del Dharma.

Serenidad para la indisponibilidad de lo originario

Intentamos seguidamente comprender la apertura al misterio en Heidegger como “serenidad para la contrada”, haciéndola referirse a la cuestión de la verdadera morada del hombre en su dinámica de “transcontración” y “encosación”. La “contrada” es la dimensión de indisponibilidad y superabundancia que caracteriza al fondo abierto dentro del cual habita el hombre, ámbito que corresponde al misterio. Reservándose a toda mirada, la contrada es “lo otro” del horizonte. Es “la libre amplitud” en cuanto tal que contiene todo horizonte posible del mundo y también la “comarca” que concede todo alojamiento familiar. La comarca es la cara encantadora y acogedora de la contrada, donde reposan y regresan todas las cosas. La contrada es a un tiempo la “amplitud” y la “morada” originales. Es morada como la amplitud del mutuo pertenecerse de la totalidad de las cosas. Así, la relación más propia que le cabe al hombre es “la relación para con la contrada”, que no es ninguna relación objetual sino una pura espera de lo abierto que se deja introducir en la contrada en cuanto contrada. Sólo en la “serenidad para la contrada” puede acontecer la auténtica trascendencia como transformación del pensar. El “transcontrar” de la contrada es la acción de la contrada por la que ésta hace-la-contra-llevando-más-allá-de-sí. Es un puro “hacer la contra” que traspasa su esencia al pensar sin perder su reserva. Así, la apertura al misterio ha de entenderse como la “espera del transcontrar de la contrada”. La relación originaria entre contrada y cosa, por su parte, es el “encosar” o “dar condición de cosa” de la contrada a las cosas. La contrada “deja morar” la cosa en la simplicidad de su ser cosa. La relación auténtica entre hombre y cosa, pues, debe consistir en la “preservación del encosar” de la contrada. La serenidad para con la contrada es espera de su encosar y su transcontrar. La serenidad es la resolución originaria como determinación a abrirse a lo abierto de la contrada.

Lo que Heidegger entiende por contrada se aproxima notablemente a lo que el taoísmo entiende por Tao y el mahayana por la verdad última del Dharma. El Tao y el Dharma son también indisponibles y sobreabundantes, en sí mismos vacuos e inalcanzables para el representar. Son el lado oculto del mundo manifestado o del aparecer dependiente. Pero en su vastedad aflora y se favorece el espectro entero de las cosas sencillas y de la sencillez de vida. También en el taoísmo y el mahayana la magia y el encanto del mundo se contemplan desde la mirada puesta en el Tao y en el Dharma. En éstos descansan y a éstos retornan todos los seres en su férrea interdependencia. La experiencia de la viva vacuidad del Tao y del Dharma no es tampoco una relación activa con los objetos sino experiencia pasiva de ingreso trascendente en la vacuidad. El Tao y el Dharma de la vacuidad también advienen desde “más allá” al hombre para

transportarlo consigo sin menoscabo de su sustracción última. Y también engendran y sostienen a las cosas en la sencilla verdad de su ser cosas. La contemplación concede el apaciguamiento interior necesario para ver en su verdad el aparecer y transformarse de las cosas, pacificando el mundo y orientándose a la paz del Tao y de la talidad. Además, la paz de espíritu va estrechamente ligada en Oriente a la resolución por amoldarse a la verdad de la vacuidad y por reconocer la propia condición mortal.

Perseverancia en la serenidad y relación con lo omnipresente

Nos detuvimos más adelante en la “insistencia” con la que Heidegger caracteriza a la serenidad y en su relación con la omnipresencia de lo real. La ética heideggeriana de la serenidad, como ética originaria, apunta a algo que es anterior a cualquier moral particular y que desborda toda dicotomización en términos de bueno-malo, virtuoso-vicioso, justo-injusto, moral-amoral, sagrado-profano. La serenidad requiere una “continencia” del comportamiento por la que el hombre corresponde al reservarse de la contrada y una “perseverancia” en la correspondencia que se deja llevar por la pura “recepción” del transcontrar de la contrada. Este perseverar contenido de la serenidad es la insistencia. La esencia del pensar consiste en la insistencia en la serenidad para la contrada. Sólo la insistencia para la contrada de la meditación permite apreciar la omnipresencia de “lo omnipresente”, de aquello que prevalece atravesándolo todo. La “sobreabundancia de lo misterioso” omnipresente, inadvertida en su simplicidad, lo pacifica todo con su “tierna irradiación”, bajo la cual el mundo aparece como por vez primera.

Las éticas taoísta y mahayana critican con dureza la moral establecida y las escisiones codificadas entre verdad y mentira y bondad y maldad (el “es-no es”). No son necesarios muchos comentarios para apreciar el parecido de la continencia y la perseverancia de la serenidad en Heidegger con el no-actuar taoísta y la iluminación del mahayana. Ambos últimos existen, insisten y persisten en su unión con el Tao y el Dharma, que obsequian con la recta visión de la unidad universal y la genuina recepción de la luminosidad de la talidad.

Recogimiento: pacificación y retención, contemplación y sufrimiento

Enfocamos más tarde esa condición fundamental de la serenidad que es para Heidegger el recogimiento, con sus dimensiones de pacificación y retención y con sus vínculos entre sufrimiento y contemplación. El acontecimiento propiciante lo recoge serenamente todo, engendrándolo, reuniéndolo y sosteniéndolo. Por eso, el pensar ha de serenarse en el “recogimiento en el acontecimiento propiciante”. En el recogimiento, la meditación y la serenidad a ella asociada pueden acontecer propiciadoramente. En la meditación, las cosas son contempladas en su capacidad de re-unir la cuaternidad de cielo, tierra, mortales y divinos y de dejarla morar en la unidad primordial de su “mutuo pertenecerse”. La meditación inicia una novedad en relación del hombre con las cosas en la que puede “desatarse” de ellas y acogerlas serenamente. En esa nueva relación, las cosas relumbran en su simplicidad “colmadas por el favor del mundo” y el mundo destella en ellas. Predomina entonces la “quietud” de la cuaternidad. La imagen del crecimiento del árbol es figura del recogimiento de la serenidad como experiencia de apaciguamiento. La serenidad deja crecer “enraizado en la tierra” y florecer “abriéndose a la bendición del cielo”. Contiene así la promesa de “lo sagrado que salva”. En ella reina el “retenimiento”. El hombre debe detenerse y sostenerse hacia atrás a fin de disponerse para la serenidad. El recogimiento, en cuanto que retenimiento para el apaciguamiento, conduce también al retrainimiento, que ayuda a sintonizar con “lo uno” y

ponerse en el camino. De esta forma, la meditación se vuelve contemplación. En la contemplación, la verdad del acontecimiento propiciante toca al hombre llevándole a conectar con el juego del mundo. El coraje para la contemplación consiste en dejarse alcanzar por ese juego y abrirse a su serenidad, en la que desaparece todo temor. La contemplación implica asimismo la paciencia de la familiaridad con el dolor. La aflicción del dolor hace despertar a la humanidad del dominio de la “voluntad de voluntad”. En la serenidad se contempla el dolor desvinculándolo de la voluntad y la actuación humanas. El dolor “arrastra” con su esencia adversa, pero la visión contemplativa es el “re-arrastré” que consiente con el dolor. La visión de la contemplación es iluminación del espíritu. La iluminación es la visión contemplativa en la que se inflama el espíritu soportando el dolor y consintiéndolo. Justo en esa visión contemplativa adviene la experiencia del brillo de la presencia del Todo. El dolor caracteriza al Todo mismo. El hombre entra así en “armonía” con el Todo. En la contemplación, el dolor se muestra como prenda de lo sagrado y como favor del Todo vivo.

Todas estas ideas de Heidegger, e incluso la mayoría de sus formulaciones, son cercanas al taoísmo y al mahayana. Éstos son experiencias místico-filosóficas de recogimiento, apaciguamiento y detención en la contemplación del mundo del sufrimiento y se presentan como la curación del mismo. Entienden que el Tao y la verdad del Dharma, origen y meta de cuanto existe, lo pacifican todo y tratan de asimilarse a esa paz con diferentes técnicas meditativas. Los aspectos de la visión unitiva de la realidad en la contemplación, del brillo de las cosas y el destello del mundo en el sosiego originaria, del arraigo en la tierra y el florecimiento de la gracia del cielo o de la posibilidad de salvación por lo sagrado aparecen punto por punto en diversos pasajes de los escritos taoístas y mahayanas. La meditación libera del sufrimiento y de los miedos a ella asociados, generando en el hombre una singular fortaleza y ecuanimidad. Especialmente en el budismo, el mundo del sufrimiento arrastra al hombre a la existencia cíclica y la iluminación pone fin a la cadena del arrastre. Todavía más que en Heidegger, en las dos filosofías orientales la iluminación es energía sutil o fuego espiritual donde el mundo deviene transparente o la talidad relumbra. Por ella, el sufrimiento se convierte en ocasión de retorno al Tao o de la liberación del nirvana. Y la emancipación del sufrimiento pasa por la armonización con el Todo.

Nuevo comienzo

Terminamos señalando la repercusión e implicaciones de la ética de la serenidad en la búsqueda heideggeriana de un nuevo inicio para el pensar. El pensar meditativo se orienta hacia un nuevo comienzo, dejando atrás al hombre viejo, pero sólo en la medida en que atiende justamente a “lo más antiguo e inmemorial”. Sólo en la experiencia del más antiguo origen se incuba la semilla de un nuevo amanecer. La meditación custodia “la infancia más serena” del hombre para su vuelta al primer inicio. Preserva la inocencia del hombre como promesa de una morada apacible, y no ya discorde, para la estirpe humana y sosiega el “espíritu del mal” al apaciguar el furor de la discordia, confiriendo así el “espíritu de la ternura”. Ese espíritu permite al hombre volverse a la llamada de lo divino, pero no ya como “conquista de Dios” y como “asalto del cielo”, sino respetándolo en su reserva y su misterio. El contemplador es “el que deja estar”. La serenidad confiere al pensar el rigor que se somete a la “recta visión” para propiamente “dejar estar”. La recta visión de la serenidad es la verdadera “joya” para la cual no es posible encontrar la palabra ni alcanzar ninguna representación. La contemplación es una renuncia que silencia la voz y serena el pensamiento. Es experiencia de

“denegación” y “retención”. Significa retenerse consintiendo la denegación de la joya de la verdadera visión y sosteniendo la asombrosa indisponibilidad del misterio. Por fin, la serenidad alcanzada en la meditación es verdadera reconciliación. Reconcilia al hombre con las cosas y el mundo, fundiéndolos en una sola experiencia de armonía y acogiendo la bendición del ser.

El regreso al Tao y el salto al nirvana constituyen dos formas diferentes de la respuesta oriental al problema de la decadencia del mundo y de cómo iniciarse en la vida auténtica. También el Tao es lo más arcano e inmemorial, pero promete renovación con su memoria. No lo es menos el Dharma, verdadero a través de los eones en todos los infinitos mundos. En ambos casos, el hombre recobra su inocencia y pureza originales. Su vigencia disuelve el mal del mundo y proporciona un plácido habitar en él. El punto de la recta visión, del Tao o del Dharma, que es el tesoro inapreciado o la joya incalculable es también muy querido por los escritos orientales, como asimismo el de la inefabilidad e irrepresentabilidad de la verdad última en ella contemplada. Toda la orientación ética oriental recomienda el dejar estar, ya sea como no-actuar o como desapego del yo y de las cosas, para admirar el misterio. También pone el énfasis en la comprensión correcta de la temporalidad en conexión con la verdad de la impermanencia. El respeto a los seres y al misterio, finalmente, se traduce en un espíritu de tolerancia y de universal reconciliación.

De este modo, no podemos albergar dudas de que la ética heideggeriana de la serenidad converge con la ética taoísta y mahayana en toda una serie de cruzamientos. Incluso confluye con ellas buena parte de la primera ética heideggeriana de la resolución. Pero el marco histórico-cultural es, como no podía ser menos, completamente distinto. Heidegger presenta parecido mensaje que el de Oriente, pero lo dirige al hombre moderno occidental. Él mismo se siente parte del problema de Occidente y no ve tan clara como los escritores taoístas y mahayanistas la salida del mundo técnico. Insiste más en el esperar que en la realización. Su enfoque, además, tiene más de ontológico (aunque antimetafísico) que de soteriológico. Pero, en cualquier caso, la cercanía, por encima de la distancia en el tiempo y en el espacio, no deja de llamar la atención. Esa proximidad tiene que ver principalmente con unos planteamientos éticos que confluyen, por diferentes rutas, en un similar intento de superación del humanismo, el voluntarismo y el moralismo (además del sustancialismo, esencialismo, cosismo, dualismo, representacionismo, conceptualismo, subjetivismo, objetivismo, intelectualismo y logicismo) de la metafísica.

Capítulo 10 CONCLUSIONES

Hemos efectuado en esta investigación un largo recorrido. Partimos del viraje de Heidegger del *Dasein* al *Seyn* para concentrar nuestra atención en el pensamiento de su segunda etapa. Esbozamos después los principales datos a los que hemos tenido acceso acerca de su encuentro y diálogo con el mundo oriental. Presentamos a continuación determinadas fuentes fundacionales del taoísmo chino y el budismo mahayana, las dos corrientes filosóficas que Heidegger mejor conoció. Así lo hicimos en los capítulos 2, 3 y 4 de este escrito. Nos centramos seguidamente en el estudio de cinco temas fundamentales del segundo Heidegger, elegidos por imprescindibles, en los que el autor desarrolla diversos ángulos de su meditación sobre la nada. Rastreamos esos mismos temas desde la perspectiva del vacío a través de los escritos taoístas y mahayanas seleccionados. Enfocamos en primer lugar el tema heideggeriano del acontecimiento propiciante, como puerta de entrada a los demás temas acotados del segundo Heidegger, y vimos las nociones taoísta de Tao y mahayana de Dharma, contrastándolos entre sí. Sobre esa base, lo mismo hicimos con los temas de la diferencia ontológica, el claro, el silencio y la serenidad. A lo largo de todo el proceso, tuvimos la mira puesta en el debate sobre la influencia directa, según unos intérpretes, o la similitud (correspondencia, paralelismo), según otros, de Oriente con Heidegger. No satisfaciéndonos ninguna de las dos posiciones más extendidas, optamos por estudiar la hipótesis de una cercanía y convergencia internas, temáticas y metodológicas, entre el segundo Heidegger y el pensamiento oriental. Llegados a este punto, podemos concluir, sabiendo que se trata aquí de una investigación abierta, que no es cierto que Heidegger se dejara influir sin más por ciertas escuelas filosóficas orientales (y menos por la vía del plagio), sino que, más bien, alimentó su pensamiento original abriéndose a repensar lo originario tanto de Oriente como de Occidente, y que, justo por ello, no es válida tampoco la interpretación que sólo aprecia un parecido formal externo y casual entre Heidegger y Oriente. Aunque no nos atrevemos a aventurar una tesis definitiva a este respecto, sí que proponemos la tesis probabilista de una convergencia interna no azarística entre ambos.

El segundo Heidegger y Oriente, desde su originalidad propia, comparten una misma actitud ante la filosofía en general, en la que se adopta una postura firmemente crítica ante las diversas formas de sustancialismo, esencialismo, cosismo, dualismo, humanismo, subjetivismo, representacionismo, intelectualismo, logicismo, cientificismo y moralismo. Se niegan a sólo contemplar el mundo como un universo de esencias y sustancias fijas, con el hombre en el centro en cuanto que fundamento y sentido autónomo del mismo, cognoscible como un objeto de representación para un sujeto racional que se afirma como agente justificándose por medio de éticas teleológicas, deontológicas o axiológicas.

Así, en el capítulo 5 vimos cómo las nociones de acontecimiento propiciante, Tao y Dharma remiten a una realidad última que no es una sustancia ni una esencia, sino que se esencia, engendra u origina con un dinamismo transformador y fontanal que deja fuera de juego a toda posición fijista. Para acercarse a ese ámbito, es imprescindible trascender más allá del hombre y sus representaciones conceptuales, de la escisión entre sujeto y objeto y de la referencia a lo ente. La proximidad a la realidad originaria proporciona la experiencia de la maravilla del “que es”, del carácter irrepetible, único y singular de con el que lo originario acoge y favorece a cada forma de existencia. La realidad última y originaria es misterio, una realidad en sí oculta. Pero justo esa realidad

escondida y misteriosa opera con inagotable plenitud y abundancia por encima de la contingencia de sus manifestaciones. Es lo máximamente vivo y contiene la semilla de todas las transformaciones fenoménicas por ella impulsadas, conjugando la infinitud de su inagotabilidad con la finitud de su manifestarse. En lo originario prima su unidad e identidad. Pero es ésta una identidad no monolítica, sino en devenir, marcada por la imbricación de la copertenencia entre hombre y ser (o mundo fenoménico, en Oriente) y la conciliación de la duplicidad de ser (o mundo fenoménico) y ente. Esa identidad originaria, oculta y transformadora está expuesta siempre al olvido. Su olvido se traduce en una filosofía errónea (la metafísica) y un mundo en decadencia, que exigen del hombre un paso atrás, un retroceso para tomar impulso hacia un nuevo inicio del pensar y del habitar del hombre. Ese inicio es en sí un regreso, una novedosa repetición de lo originario. Se efectúa, pues, a lo largo de un camino, abierto él mismo por la realidad originaria (acontecimiento, Tao o Dharma), cuya consumación provoca una nueva percepción del ser, el ente y el hombre. Pero el camino es en verdad un salto al abismo, necesario para revertirse hacia lo originario en su ocultación y misterio. Lo inicial que fundamenta es un no-fundamento que se sustrae. Por ello, el hombre ha de dejar el ser fundamento, requerido por el abismo imponente de lo originario, al que pertenece. Éste se apropia del hombre y lo lleva a su propiedad trascendiéndose, se apropia y lleva a su propiedad al tiempo y al ser (al mundo temporal impermanente) cooriginándolos. Su apropiación de hombre y mundo se corresponde con la desapropiación de su retirada y con la reapropiación con la que retorna a sí mismo y recupera al hombre y al mundo para sí. Además, en el acontecimiento propiciante, el Tao y el Dharma se da un constante juego de presencias y de ausencias, con presencia de la ausencia y ausencia de la presencia. Destinándose al mundo, los tres se dan y a la vez se niegan al hombre. No existe un universo de sólo presencias. La presencia no se entiende sin el aparecer y el ausentarse. No sólo lo presente atañe al hombre, sino también lo que está ausente. De hecho, la nada de la plenitud originaria se manifiesta en su rehusamiento, en su denegación y reserva. La retirada es lo que otorga espacio para cualquier apertura manifestativa. Lo sobreabundante se contiene para destinar el ser y extender el tiempo. Oculta su luminosidad manifestadora e ilumina lo manifestado ocultándose. La doble cara de la iluminación y ocultación originarias abren, así, el espacio y el tiempo del mundo y su historia. Por su nada, la realidad originaria es completamente extraña al hombre. Por su originariedad misma, empero, es la cercanía e intimidad máxima, que pasa inadvertida. La nada de su misteriosa ocultación y la cercanía de su no advertida iluminación exigen del hombre paciencia durante el camino, valor para el abismo y arraigo en la pertenencia al misterio. De cualquier modo, la realidad última es indefinible e inefable para el pensamiento humano, aunque le lanza señales desde lo oculto. El hombre ha de trascenderse, meditando, para ponerse a la espera de su manifestación. Tal manifestación es siempre una donación de mundo, de la apertura de cielo y tierra, espacio y tiempo, tiempo y ser. El darse de lo originario alumbrado como destinación, como un destino que abre épocas históricas, ciclos de mutaciones, eones del universo, si bien nunca de manera lineal sino por emulsiones. Es la ley del universo, de la historia y de la existencia, de la que el hombre ha de ser guardián y pastor para salir del error de su manipulación del mundo.

En el capítulo 6 se pudo vislumbrar que, en la cuestión de la relación entre la diferencia ontológica en Heidegger, la diferenciación entre Tao y cosas en el taoísmo y la distinción entre el Dharma y los dharmas en el mahayana, Heidegger y Oriente apuntan a una diferencia no formal sino real entre la verdad y realidad última y los fenómenos y entes particulares en la que se respeta en todo momento, contra el cosismo

y el dualismo, su unidad y copertenencia recíproca. En los tres casos se da un olvido y velamiento de esas diferencias que guardan relación con la ocultación de lo originario. Los tres contemplan la trascendencia del hombre como fundada en la trascendencia de lo originario sobreabundante. De hecho, la plenitud original rebosa hacia los entes o cosas del mundo. El acontecimiento del ser, el Tao y el Dharma se manifiestan en el aparecer y desaparecer de los entes. Mientras que los primeros iluminan y traen a la presencia a los segundos, éstos se acogen y cobijan en la presencia traída por aquéllos. Las tres formas de diferencia se re-suelven, concilian y armonizan en lo Mismo. Las cosas relumbran en el mundo y el mundo es el destellar de la cuaternidad, de la vastedad de cielo y tierra o de la talidad, según el caso, donde impera la unidad primordial y la mutua pertenencia de todas las cosas entre sí y entre todas las cosas y el mundo. El mundo y las cosas, siendo diferentes, se atraviesan y remiten recíprocamente. El mundo protege y favorece a las cosas y las cosas dan forma al mundo. En lo abierto por la brecha de los dos polos de la diferencia, el mundo se cubre de luz y las cosas irradian. Así, acontecimiento propiciante, Tao y Dharma son lo indeterminado que determina la unidad duple de ser y entes, mundo y seres, talidad y dharmas. La nada o el vacío como lo no-ente (no-cosa, no-dharma) coincide, además, con el ser de lo ente (lo cósmico, lo dhármico). Ni la unidad de ser y nada ni la copertenencia de tiempo y ser (ciclos del manifestar, aparecer temporal dependiente) propias de lo originario son en sí nada ente, sino lo que deja manifestarse a lo ente. Son donadoras y destinadoras de lo ente que se ocultan en los entes por ellas donados y destinados en transformaciones epocales o cíclicas.

En el capítulo 7 se apreció cómo las nociones heideggeriana de claro, taoísta de vacío y mahayana de vacuidad se desmarcan radicalmente también del sustancialismo, el esencialismo y del dualismo, pero sobre todo del humanismo antropocéntrico. En todas ellas, la pregunta por la verdad trascendental es la pregunta por la aperturidad o la vacuidad luminosas. La desocultación del ser, manifestación del Tao y aparecer del Dharma se piensan en términos de luminosidad y diafanidad, de claridad y transparencia en las que lo oculto entra y sale en lo abierto para la presencia. Lo abierto está vacío y el vacío es apertura. La apertura de la vacuidad es siempre anterior al representar objetual y constituye el espacio de todo encuentro y comportamiento. El hombre existe en el interior de lo abierto, iluminado y vacío. Antes que representar y manipular cosas, el hombre debe retroceder ante ellas para dejar ser a la vacuidad abierta. Si la razón humana puede aprehender la verdad de los entes es porque ese ámbito está ya siempre iluminado previamente. Esta iluminación no depende de la aprehensión humana, sino a la inversa. Además, lo que se manifiesta a la luz de lo abierto y vacío siempre lleva tras sí la nada del fondo de lo que no se muestra. La manifestación es un ocultarse de lo originario para alumbrar y dejar abierto a lo originado. La nada del vacío para el manifestarse no es mera y despreciable vanidad, sino vacuidad en el sentido de fuente inextinguible de manifestaciones o apariciones. Toda existencia se desarrolla siempre en el interior de la iluminación de la vacuidad. Pero la verdad de lo originario no es sólo foco o matriz de iluminación sino también de anulación. La anulación de lo ente que se genera con la experiencia (en la angustia, en la meditación) de la nada o el vacío produce un vaciado completo de la referencia del hombre a las cosas que le libera para la trascendencia hacia la realidad original, que lo sitúa dentro de la apertura de la vacuidad. En cualquier caso, la verdad de la iluminación de la vacuidad está allende todos los entes iluminados, que sólo por ella pueden iluminarse. Y el mundo es lo abierto e iluminado en el seno de la vacuidad original. El hombre lleva una existencia caída por su olvido de la vacuidad. Se apega a las cosas y se extravía en lo público.

Cuanto más confía en la racionalidad y la técnica, más se aleja del favor de lo originario. La existencia verdadera es, pues, la que se sostiene en el vacío o la nada. El hombre existe lanzado hacia más allá de sí mismo, hacia la vacuidad, por la vacuidad misma. La vacuidad es la verdadera morada del hombre, a la que está llamado a atender. La claridad del claro, el vacío del Tao y la vacuidad del Dharma son origen del estar abierto del hombre a la verdad última y de su ser iluminado por ella, pero poseen la dimensión de negatividad de su sustracción y ocultación. Lo elusivo de ellos es la retirada mediante la que abren espacio libre para el manifestarse. Todo lo que se manifiesta viene determinado por los cambios de presencias y ausencias de lo que ingresa o sale de la vacuidad iluminada. En su interior, la manifestación es siempre finita o impermanente. La vacuidad es un centro transparente en cuya claridad las cosas penetran y se retiran, aparecen y cesan. Ser, nada, claro y vacío son lo Mismo y sobreabundan desde un antagonismo primordial entre iluminación y ocultación, entre alumbramiento y desaparición. El claro y la vacuidad son, asimismo, la región de la copertenencia de hombre (pensar, sabiduría perfecta) y verdad última (ser como acontecimiento propiciante, Tao, Dharma). Hasta la diferencia ser-ente, Tao-cosas y Dharma-dharmas sólo es posible en el claro y la vacuidad, pues sólo ellos hacen posible la unidad en la duplicidad que caracteriza al sobrevenir o manifestarse de ser, Tao y Dharma y el advenir o aparecer de entes, cosas y dharmas. La re-solución o armonización de esa diferencia se despliega siempre en la dimensión del claro o de la vacuidad, donde la separación que la caracteriza se pone en referencia mutua. Es como la armonía de una rueda en la que ser y entes, Tao y cosas, Dharma y fenómenos giran sobre el eje del vacío. Despejando lo que estaba primordialmente obturado y cubierto, en fin, el claro aclara y la vacuidad se vacía: son esencialmente dinámicos. Permiten el vaciarse, como un jarro, de la plenitud última en el mundo. Abren también el camino para el pensar o la sabiduría perfecta, que versan propiamente sobre ellos. Son como lo abierto en la espesura del bosque. Misterio impenetrable ambos, sin ellos no hay claridad ni oscuridad, ser ni no-ser, verdad ni error.

En el capítulo 8 pudimos comprobar que el importante papel otorgado por el segundo Heidegger y Oriente al silencio en el surgimiento del lenguaje originario se apoya en una visión lenguaje, del hombre y del mundo que es intencionadamente ajena a los planteamientos intelectualistas, representacionistas y subjetivistas y que es crítica, entre otras cosas, con el primado de la lógica y del conocimiento científico. En principio, Heidegger y Oriente distinguen el lenguaje auténtico del inauténtico sobre la base de una relación originaria entre el silencio de la realidad última y la palabra humana. Ambos reconocen una oposición última entre el lenguaje como instrumento de la voluntad humana y el lenguaje que es escucha del lenguaje original. Por eso, aunque el verdadero sentido del lenguaje consiste en la manifestación de la verdad de la realidad última, en él también se muestra el errar humano. El escuchar meditativo es más primordial que el hablar o decir. En los dos contextos, heideggeriano y oriental, la realidad última y su Palabra silenciosa es la morada original del hombre, según un vínculo de pertenencia y escucha del hombre a lo último y originario en el que la escucha nace del silencio en cuanto que callar del hombre. El silencio del hombre se sostiene a su vez en su correspondencia esencial a la interpelación de lo originario. El hombre se encuentra ya siempre en la Palabra manifestativa original. La Palabra no es sino su mismo esenciarse y manifestarse, cuyo mensaje le habla al hombre. Como lo originario es misterioso, el misterio es el origen del lenguaje. Lo originario es inefable por elusivo. Así, no puede haber palabra humana definitiva para la realidad última. La Palabra insonora original, siendo la fuente de toda significatividad, se sustrae ella

misma. El lenguaje humano auténtico, por tanto, contiene necesariamente un elemento de renuncia. La escucha de la llamada de lo último, además, se funda en la paz y quietud de éste. Y en la escucha del hombre y la quietud original lo que impera es el silencio. De la atenta escucha fundada en el silencio nace la palabra humana, cuyo hablar inaugural es un nombrar en el sentido de invocar al mundo y a las cosas en la presencia. El lenguaje auténtico es siempre un diálogo con lo último que nace del silencio y se desarrolla en el diálogo entre los hombres. El hombre está permanentemente en camino (de alejamiento o regreso) hacia la realidad originaria: la realidad originaria es el camino del hombre. El camino se recorre en el lenguaje, pero el lenguaje surge del silencio. El camino de lo último, aunque es experiencia dolorosa, apunta a un nuevo comienzo de la existencia. El hombre sólo puede trascender hacia la verdad última si vuelve a habitar en la cercanía de lo originario. Entonces, el lenguaje se convierte en expresión del encantamiento de lo fontanal, de la gracia encantadora con la que atrae y se entrega en su silencio. De ahí que el exceso de palabras sea un obstáculo para la escucha de la Palabra silenciosa original. El pensar o la sabiduría es la respuesta del hombre a esa Palabra. En el sendero del silencio, en la meditación, el hombre busca el nombre para lo que no tiene nombre, a la escucha y en la espera de la voz del silencio. Es un sendero en el que todas las determinaciones y diferenciaciones conceptuales se subsumen en la unidad primordial y donde la objetualización del mundo, la primacía de versión hacia lo objético, se ve sobrepasada por la experiencia no objetual del Todo vivo. Merced a esa experiencia, el Todo y sus partes relumbra novedosamente y recobra su armonía perdida. Sobre todo, en Heidegger y en Oriente se da una identidad de fondo entre la convencionalidad de la palabra humana y la indeterminabilidad del silencio original, una unidad en la diferencia entre forma y vacío, así como un íntimo parentesco en la meditación entre el lenguaje del pensamiento y el lenguaje poético. Éstos han de instaurar la verdad de lo abierto entre el cielo y la tierra, lo humano y lo divino, dejándose tocar por la cercanía de las cosas. Deben hacer patente al ente en su verdad y manifestar el mensaje originario de la realidad última. De este modo, el lenguaje auténtico no es una esencia entre otras ni la formulación de un universo de esencias inherentes ligadas a la aprehensión representacional del sujeto autónomo, sino cauce de manifestación de la verdad original para un hombre que debe disponerse a dejársela decir por ella misma, lo cual exige toda una transformación del pensamiento. El lenguaje hace señas, es una señal de la propia realidad última. Pero, para recibir y transmitir el mensaje originaria, el hombre debe retener el propio decir. Lo dicho por el hombre en el lenguaje, además, jamás agota la Palabra original del acontecimiento propiciante, el Tao o el Dharma. Finalmente, en el silencio existe una unidad fundamental entre el vacío como verdad de las cosas, la forma-y-nombre de las cosas y la gracia del encantamiento. Detrás de las palabras y las cosas habla silenciosamente la gracia encantadora de lo originario, que, deslizándose lentamente con la ley suave de la naturaleza, pacifica al mundo y a las cosas y los mueve con sus cambios, resguardándose a la vez que prevaleciendo en ellos.

En el capítulo 9 vimos cómo las éticas heideggeriana de la serenidad, taoísta del no-actuar y mahayana del no-yo, además de apoyarse en el anti-sustancialismo esencialista, el anti-dualismo subjetivista y el anti-intelectualismo representacionista que las caracterizan, son éticas originarias que critican y trascienden las diferentes formas de moralismo dicotómico. Sobre la contraposición de fondo entre racionalidad calculadora y meditación, la paz y la serenidad germinan a lo largo del camino de la búsqueda del sentido escondido que impera en todo cuanto existe. Contra el desarraigo del hombre calculador, el meditador pretende arraigar en la realidad última, como la

cercanía misma que es, para morar pacíficamente en el mundo. No hay ningún método concreto para ello, sólo pasos a lo largo del camino, una andadura en lo abierto entre el cielo y la tierra. Éste es el camino hacia lo próximo y lo sencillo, el camino de campo, el sendero de lo natural, que suele pasar en su verdad inadvertido. Si el hombre normal aspira a acaparar y sistematizar conocimientos objetivos, el preguntarse de la meditación posee una vocación no objética que resulta del saberse cuestionado por la interpelación de la verdad de la realidad original. Meditar es señalar al camino y atender a las señales del camino. La meditación está obligada a pensar contra sí misma, porque tiene que trascender la conciencia del sujeto y abandonar el representar a fin de avanzar por el camino de regreso al hogar, del retorno al origen. La meditación es germen de la serenidad cuando es verdaderamente fiel a la ley imperceptible y oculta de la tierra, a la que todo obedece. Mientras que la voluntad impositiva del hombre abusa de la tierra sometiénola a base de artificialidad, la serenidad es opción por el respeto para con lo que tiene un largo crecimiento. Acogiendo la bendición de la tierra, guardando el misterio del origen y velando por su inviolabilidad, la serenidad meditativa es la correspondencia genuina del hombre al juego especular de los reflejos del mundo. La meditación es una vigilia despierta que hace posible el paso atrás desde el representar a la experiencia de ese juego originario. Es un camino que enseña a contemplar en una sola consonancia la conjunción primordial de todas las mutaciones, la armonía única, silenciosa y suave que palpita en todo lo que existe. Es un camino de renuncia, que pone fin a la resistencia contra lo originario, al sometimiento a lo artificial y a la reducción de lo vivo en mera doctrina, cultura y erudición. Pero es, por encima de todo, un camino de renuncia a la volunta propia. Así, es a la vez trascendencia del intelecto y trascendencia de la voluntad. Más que actuando, la serenidad se alcanza esperando. Para ello hay que desatarse del apego a sí mismo y a las cosas para dejar abierta la puerta a la advenida misteriosa e indisponible de la verdad original. Condición fundamental de la serenidad es también el recogimiento, con sus dimensiones de pacificación y retención y su vínculo entre sufrimiento y contemplación. Como lo originario está recogido en la placidez de su quietud, así debe el hombre recogerse y retenerse para armonizarse con el Uno originario. Como el brillo del Uno refulge a través del sufrimiento del mundo, así la contemplación meditativa soporta el dolor del mundo consintiéndolo. Completamente más allá de toda dicotomización moralista en términos de bondad-maldad, virtud-vicio, justicia-injusticia o sacralidad-profanidad, las éticas originarias de la serenidad, del no actuar y del no-yo, que recomiendan desapegarse de las cosas para hacer experiencia del misterio, requieren contener el comportamiento y perseverar en el camino de la meditación hasta apreciar en su profundidad la sobreabundancia de lo misterioso omnipresente, que todo lo pacifica con su tierna irradiación.

Podemos concluir, en definitiva, que la visión heideggeriana de la nada y oriental del vacío mantienen una innegable cercanía temática y de posibilidades proyectivas cuando se las analiza e interpreta a la luz de su mutua exposición en sus temas más fundamentales. El acontecimiento propiciante, el Tao y el Dharma son nociones distintas, pero convergen. La diferencia ontológica en Heidegger, la diferenciación taoísta entre Tao y cosas y la distinción mahayana entre Dharma y dharmas no son iguales, pero son convergentes. El claro del segundo Heidegger, el vacío taoísta y la vacuidad del mahayana poseen notas diversas, pero convergen. La interpretaciones heideggeriana, taoísta y mahayana del lenguaje y del silencio varían en aspectos singulares, pero son convergentes. Y la serenidad del segundo Heidegger, el no-actuar del taoísmo y el no-yo y no-mente mahayanas difieren en sus énfasis y matices, pero convergen.

Tras nuestro estudio, estamos convencidos de que el encuentro de Heidegger con el pensamiento oriental, suficientemente certificado por los investigadores, no se deja interpretar como una absorción de su evolución filosófica por parte de la cultura oriental. Nada indica que se den elementos concluyentes para sostener la tesis de la influencia directa. Por otro lado, sí que existen numerosos aspectos que desbordan la interpretación de dicho encuentro en términos de simple similitud, correlación, paralelismo o correspondencia más o menos casual o *ad hoc*. Creemos que Oriente tocó verdaderamente a Heidegger, que estimuló su pensamiento, de manera cada vez más clara en su última obra, porque su reflexión filosófica ya estaba orientada hacia los mismos polos que habían atraído y dado que pensar a los pensadores orientales. La relación entre Heidegger y el pensamiento asiático es una relación de diálogo fructífero porque la inercia de su movimiento interno, la potencia y alcance de sus aportaciones, la originalidad de sus puntos de partida y la importancia de sus implicaciones son realmente convergentes. Entre la influencia y la correspondencia, por tanto, nosotros proponemos el “camino intermedio” de la convergencia.

Pensamos también que la afirmación de un encuentro de líneas convergentes entre Heidegger y Extremo Oriente significa algo importante a considerar y donde abundar para el pensador de hoy. Más allá de la mayor o menor novedad y sorpresa de conocer que uno de los filósofos más originales de la filosofía occidental reciente se interesó de manera profunda y sostenida por las principales ideas filosóficas orientales, Heidegger abrió un camino que nos invita a ser recorrido por nosotros, avanzando aún más lejos y animando a otros a que lleguen más allá. Nunca como hoy en día se ha sido tan consciente de la necesidad, acaso crucial para las generaciones futuras, de un diálogo de altura y a todos los niveles entre las diversas culturas del globo, con Oriente y Occidente a la cabeza. En ese diálogo deben participar señaladamente los filósofos, primero concienciando de su necesidad y posibilidad, segundo diseñando enfoques metodológicos y estableciendo plataformas para el diálogo, después y siempre aprendiendo del otro. En este punto, Heidegger suma a sus muchos méritos como intelectual de gran nivel el poder ser considerado en justicia un verdadero pionero en este campo. De su intento podemos aprender muchas cosas, pero, por encima de todo, podemos renovarlo trabajando juntos en abrir horizontes para el pensamiento y para los pueblos. Tal vez así la filosofía del futuro, aprovechándose de la riqueza mutua de las trayectorias pensantes de la historia de Oriente y Occidente, pueda ir desarrollando una contribución relevante al entendimiento entre las culturas del mundo. Y quizás entonces pueda resonar para todos nosotros “aquello que canta desde una misma fuente”.

Capítulo 11 ADDENDA: UNA HORA CON HEIDEGGER

Incluimos a continuación nuestra traducción del informe, hasta ahora inédito en castellano, del profesor Tezuka Tomio acerca de su conversación con Heidegger, que diera lugar al conocido diálogo con un interlocutor japonés que aparece en US. Podemos apreciar así las diferencias entre la conversación real y la redacción definitiva del texto heideggeriano, el más claramente oriental de sus escritos.¹

TEZUKA TOMIO: “UNA HORA CON HEIDEGGER”

A finales de marzo de 1954, visité al profesor Heidegger en Friburgo, donde pude oír lo que él tenía que decir sobre la importancia del cristianismo actual en la cultura europea. Informé de esta cuestión por primera vez en una columna del (diario) *Tokyo Shinbun* hacia finales de enero de 1955.² En mi preocupación por la condición psicológica y espiritual de los japoneses hoy en día, resulta que ese asunto aparece una y otra vez en mi pensamiento; y, por esa razón, hice de ella el tema de mis preguntas al profesor Heidegger. Sin embargo, durante la primera parte de nuestra conversación, Heidegger me hizo varias preguntas respecto al modo de pensar japonés y el arte japonés, y me hizo hablar sobre ellos. Como a menudo se me pregunta por la forma en que transcurrió la conversación, me gustaría escribir unas cuantas palabras al respecto.

Parece que el primero que ha despertado el interés de Heidegger por Japón ha sido Kuki Shuzo en su última etapa, de quien habló con mucho cariño. Un hombre de Kyoto, Uchigaki Keiichi, había visitado algún tiempo antes a Heidegger en Friburgo y Heidegger le había pedido una fotografía de la tumba de Kuki en Kyoto. Consecuentemente, el Sr. Uchigaki escribió a casa e hizo que le enviaran varias fotografías, que Heidegger entonces me mostró. La piedra natural de la lápida, el epitafio bellamente inscrito, las plantas de los alrededores – la entera sepultura tan bien planeada es una de las más elegantes que nunca he visto. Con su síntesis de lo natural y lo artificial, transmitía un sentido comprensivo del refinamiento de la sensibilidad japonesa.

La conversación continuó luego con naturalidad por temas conectados con Japón. Heidegger mencionó a D. T. Suzuki y dijo que él (Heidegger) estaba interesado en el

¹ En May, Reinhard: *Heidegger's Hidden Sources*, op. cit., pp. 59-64. El texto original japonés fue publicado junto con la traducción de “De camino al habla” en *Haidegga zenshu* (“Obras completas de Heidegger” en japonés, Riso, Tokio, 1975; vol. 21, 3ª ed., pp. 159-166). El autor, Tezuka Tomio (1903-1983), fue profesor de literatura alemana en la Universidad Imperial de Tokio y miembro de la Academia Japonesa. Entre sus principales obras están “Poetas alemanes modernos”, “En busca del espíritu de la Europa occidental” y “Estudios sobre George y Rilke”. También tradujo obras tales como “Interpretaciones de la poesía de Hölderlin” y “¿Para qué son los poetas?” de Heidegger, “Poemas selectos” de Goethe, “El año de las bellas decepciones” de Carossa, “Siddharta” de Hesse y “Así habló Zaratustra” de Nietzsche.

² La porción del informe escrito por Tezuka para el *Tokyo Shinbun* que concierne a Heidegger está reimpresa justo detrás del *Kaisetsu* (“Comentario”) a la traducción de Tezuka de la “Conversación” (pp. 151-153). Tezuka cuenta allí cómo a él le impresionaba la forma en que el cristianismo parecía proporcionar “una especie de fundamentación espiritual inconsciente de la vida cotidiana” por parte de los europeos. Aunque no llega a utilizar el término, le preocupa el “nihilismo” de los japoneses de la etapa de post-guerra, para quienes “no hay un soporte de su vida que se corresponda con el cristianismo en Europa”. Termina su relato a Heidegger sobre ese punto con esta afirmación: “Los japoneses nos encontramos actualmente en un estado de gran confusión”.

pensamiento zen, el cual se halla abierto a un vasto mundo. En general, los investigadores y profesores de Occidente hacen frecuente mención de Suzuki.

Mi lectura de la obra de Heidegger ha tenido que ver principalmente con su discusión de la poesía. Me da la impresión de que, para Heidegger, en el lenguaje se concentra lo más esencial de la existencia humana y que por eso intenta comprender la existencia humana y sus operaciones basándose en instancias en las que el lenguaje se presenta en su pureza y con la fuerza de su energía (como ocurre en la mejor poesía). Y, así, lo que él quería oír de mí era algo “de” el lenguaje japonés – no sólo algo “sobre” el lenguaje japonés sino el lenguaje mismo.

“*Más alto que la alondra,
jah, el collado!
- descansando apaciblemente*”.³

Heidegger había leído este *haiku* de Basho en traducción alemana y había quedado muy impresionado por él, así que me pidió que se lo escribiera, romanizado y en caracteres japoneses, y que le diera una explicación palabra por palabra. Leyó para sí en silencio la versión romanizada. Expresó su sensación al respecto diciendo que se puede sentir un mundo enorme en una expresión tan sencilla y que lo que es sencillo no carece de contenido.

Luego me preguntó: “En japonés es de presumir que existe una palabra para lo que se denomina lenguaje: ¿cuál es el significado original de esa palabra?” Yo contesté: “La palabra por la que usted pregunta es *kotoba*. Como no soy especialista en ese área, no puedo ofrecer una explicación precisa, pero creo que *koto* está conectado con el *koto* (que significa “asunto”) de *kotogara* (que significa “evento” o “cuestión” (*Sache*)). *Ba* es una transformación de sonido de *ha* y tiene connotaciones como “muchos” o “denso”, como las hojas (*ha*) de un árbol. Si esto es correcto, entonces el *koto* de “lenguaje” y el *koto* de “asunto” don dos caras de la misma moneda: las cosas suceden y se convierten en lenguaje (*kotoba*). Puede que la palabra “*kotoba*” tenga sus raíces en este tipo de ideas”.

Esta explicación pareció encajar bien con las ideas de Heidegger. Tomando notas en un trozo de papel que tenía a mano, dijo: “¡Muy interesante! En ese caso, Sr. Tezuka, la palabra japonesa para “lenguaje”, *kotoba*, puede significar *Ding* (“cosa”)”.

Puede que hubiera aquí un elemento de forzamiento de la palabra según una idea preconcebida, pero yo no estaba en posición de contradecir esa interpretación. “Tal vez se pueda decir eso”, repliqué. “En mi opinión, podría significar cosa (*Ding*) y también asunto (*Sache*)”.

“¿No es así? ¿Ha leído mi ensayo “La cosa”? Allí escribí algo que tiene que ver con esta cuestión. Si lo ha leído, haga el favor de permitirme escuchar sus impresiones”.

³ El original reza así: “*Hibari yori / ue ni yasurau / toge kana!*”. El sujeto omiso del “descansando apaciblemente” (*yasurau*) podría ser el collado (*toge*) que se alza por encima del poeta, que va a subirlo, o también el poeta mismo, que ya lo ha subido y está ahora descansando allí, casi hecho uno con él por el esfuerzo.

La conversación giró luego al tema de la naturaleza especial del arte japonés. Aun cuando no es ése mi propio área de investigación, no obstante hice saber a Heidegger lo que yo había estado sintiendo -especialmente desde que me fui de Japón- sobre esta cuestión. “Un rasgo distintivo de los japoneses y, en consecuencia, del arte japonés es su sensibilidad estética. Los japoneses son flojos en el pensamiento y la conceptualización especulativos y abstractos, además de poco motivados. Se procede en todas las cuestiones basándose con claridad y concreción en lo que viene dado por los sentidos y sentimientos. El arte japonés se distingue en sí mismo por no contentarse con una mera reproducción de impresiones sensibles, sino que se inclina más bien, conforme aumenta el grado de sensibilidad artística, a dejar que lo que se capta con los sentidos asuma gradualmente un carácter simbólico. Y así, incluso cuando se llevan a la expresión las cosas más minúsculas, con frecuencia se conectan de distintas maneras con la espacialidad. En breve, hasta cosas (*mono*) o asuntos (*koto*) insignificantes pueden cobrar el significado de verse ampliados al ser transpuestos a un espacio vasto. Creo que se podría decir a este respecto que hay un carácter espiritual en el arte japonés que va más allá de las características sensoriales. Se esfuerza por la espiritualidad a través de lo sensorial. Pienso que es eso lo que más o menos distingue al arte japonés. Hay que admitir que de vez en cuando se encuentra una actitud conscientemente opuesta, pero en general esta característica parece ser válida”.

En respuesta a esto, Heidegger volvió a introducir algunos de sus términos favoritos en el arte. “Sr. Tezuka, ¿se podría decir también que ese así denominado carácter espiritual es de naturaleza metafísica?” Tras sopesar brevemente la cuestión, asentí, si bien sentía que habría que añadir alguna explicación de la comprensión japonesa de la metafísica. Heidegger estaba claramente complacido y prosiguió diciendo: “La Idea platónica es también algo metafísico que está mediado por los sentidos; y, sin embargo, hay una división en dos niveles. Pero, en el caso de Japón, tengo la sensación de que los dos están más en una unidad...”

El interés de Heidegger por el lenguaje japonés también se manifestó en conexión con este problema. “¿Qué palabras son los términos acostumbrados en japonés para apariencia (*Erscheinung*) y esencia (*Wesen*)? No quiero términos técnicos. ¿Se pueden expresar esas ideas con palabras que se usen en la lengua cotidiana?”

Éstas eran preguntas difíciles. Después de buscar en mi memoria el vocabulario apropiado, dije lo siguiente: “No se pueden considerar esas palabras exactamente como ‘cotidianas’: son términos budistas que se empleaban conscientemente al pensar. Pero yo creo que han sido familiares para los japoneses durante bastante tiempo y se han usado con suficiente amplitud como para haber alcanzado el estatus de palabras cotidianas. Estoy pensando en *shiki* y *ku*, donde *shiki* correspondería a apariencia y *ku*, hablando en términos generales, a esencia. Es más, en el pensamiento budista y en el pensar japonés, que mantiene una cercana relación con él, éstas dos permanecen en contraste entre sí y al mismo tiempo se conciben como una y la misma cosa. De manera más clara que en el pensamiento filosófico, esta cuestión ha sido absorbida, podría decirse, en la experiencia de la gente normal de manera llana y natural. Por esto se pueden dar esos términos como respuesta a su pregunta. La concepción de esa una-y-la-misma-cosa es el modo de pensar llamado *shiki soku ku* y *ku soku shiki* (‘esencia unida a apariencia’ y ‘apariencia unida a esencia’), una idea que está profundamente arraigada en nuestra conciencia. Por caracterizar con más detalle los significados de estas palabras, *shiki* sería color y coloración y, por extensión, apariencia; y, aunque *ku*

significa originariamente vacío o cielo (*sora*), también significa “lo abierto” (el mundo abierto). En cierto aspecto, es la nada vacía (*ku mu*), aunque esto no posee un sentido meramente negativo, sino que se refiere más bien al modo primordial de ser de todas las cosas y, por ello, a una condición a la que se aspira como un ideal. La doctrina budista es especialmente consciente de eso. En lo que concierne al carácter simbólico del arte japonés, simboliza últimamente esa clase de vacuidad; y, cuando tiene lugar tal cosa, se considera algo en extremo magnífico. Precisamente allí donde la apariencia (*shiki*) es vacío (*ku*), la apariencia empieza a aproximarse a lo que es esencial. Esta premonición de lo esencial se orienta así a esa nada vacía e ilimitación que es la orientación tradicional de nuestros modos de pensar y sentir. Usted mencionó antes, profesor, el carácter metafísico del arte japonés; pero yo creo que se trata de un carácter metafísico de este tipo. En mi opinión, el arte japonés es en un sentido últimamente un arte del espacio – lo cual tiene sus ventajas y también sus limitaciones”.

Heidegger mostró gran interés, volviendo a tomar notas, a lo largo de esta respuesta. Expresó su deseo de leer literatura japonesa, a ser necesario en traducción inglesa. Cuando preguntó por la base literaria de la película *Rashomon* (de Akira Kurosawa), le dije que venía de una historia del autor japonés moderno Akutagawa Ryunosuke y que también se podía detectar en la historia original la influencia de Browning. Cuando le pregunté sus impresiones sobre *Rashomon*, el anciano profesor replicó enfáticamente: “Fue muy interesante”. Yo sentí que a Heidegger le podía haber intrigado como un fenómeno de Extremo Oriente la especie de indefinición en lo concerniente a nuestro conocimiento de la realidad transmitida por esa película. Otra cuestión es, por supuesto, si se puede considerar a esa obra como ejemplificación pura de esa característica de Extremo Oriente.

En resumen, durante la primera parte de la conversación con Heidegger yo tuve que llevar la mayoría de la charla en respuesta a la serie de sus preguntas rápidamente propuestas, aunque podía sentir la dirección de su interés a partir de la manera en que se formulaban las preguntas. Cuando mencioné “lo abierto” como posible traducción de *ku* (vacío), ya tuve la premonición de que eso le cuadraría como intérprete de Hölderlin y Rilke. ¡Estaba verdaderamente complacido! “Oriente y Occidente”, dijo, “deben entrar en diálogo a este nivel profundo. Es inútil hacer entrevistas que tratan meramente sobre un fenómeno superficial detrás de otro”. Luego me enseñó varios libros que contenían sus ensayos más recientes y me encantó recibir una separata de su obra sobre Trakl. Tocó los fenómenos superficiales de este mundo sólo cuando me preguntó mi opinión sobre las futuras relaciones entre la China comunista y la Unión Soviética.

Heidegger pareció notar que me había hecho llevar la mayor parte de la charla hasta ese punto. “A partir de ahora”, dijo, “haga el favor de preguntarme lo que le plazca”. En mi papel de investigador de la literatura alemana, le pregunté por su visión del estado actual de la investigación en Alemania. Mencionó en particular a Emil Staiger en Zurich, diciendo que desempeñaba un papel central en la teoría literaria. Mostró aprecio por la metodología interpretativa de Staiger, pero añadió que casi había encontrado demasiados seguidores.

Yo estaba deseando oír algo del ensayo de Heidegger “¿Para qué son los poetas?” (en el libro con el título japonés de “Poetas en un tiempo de indigencia”). En ese ensayo, cuyo título está prestado de un verso de Hölderlin, cuando escribe que Rilke se parece a Hölderlin en ser un poeta que acepta una tarea en un tiempo indigente, Heidegger

elabora con ello su propio pensamiento. Pero, en mi capacidad como investigador de la poesía alemana, yo estaba más interesado en aprender de la visión de Heidegger sobre Rilke que en su propio pensamiento. Que Hölderlin era verdaderamente un “poeta de un tiempo de indigencia” es evidente no sólo partiendo de las ideas de su poesía sino más aún a partir de su tono puramente afligido y penoso. Dado que tanto Heidegger como yo éramos amantes de Hölderlin, no podía haber diferencia de opinión en ese tema. Ni era esto ningún juicio gratuito de parte nuestra: podíamos confirmarlo en cualquier momento simplemente recurriendo a los poemas. Pero, en mi opinión, Rilke es en este punto extremadamente problemático. Para contarlos entre los “poetas de un tiempo de indigencia”, un poeta tendría que cultivar un amor profundamente asentado por su tiempo, así como por la gente de ese tiempo, por muy aislado que pudiera parecer estar de ellos. Las cosas pueden ser diferentes en Rilke, en lo sustancial. Existe el peligro de llegar sólo a una captación parcial de las ideas de sus poemas y tomarlo como un “poeta del amor”. Pues bien, mientras que Heidegger quería tomar precisamente a Rilke como un “poeta de un tiempo de indigencia” al estilo de Hölderlin y como un “poeta del amor”, era reticente en su conclusión, y se expresaba con poca claridad, al escribir “`si` Rilke es un poeta de un tiempo de indigencia”.⁴ Yo le pregunté: “Profesor Heidegger, ¿hay una razón especial para escribir `si` allí?” Él se levantó a buscar el volumen *Holzwege* en el que está reimpresso ese ensayo. Abrió el libro por el pasaje en cuestión y preguntó: “¿Se refiere usted a este pasaje?”. Luego contestó a mi pregunta diciendo: “Es cierto. Evité un juicio claro y dejé la cuestión abierta. ¿No ha notado usted esta clase de cosa no sólo aquí sino también en otros lugares?”

Me agradó esa defensa al ataque y procedí a ofrecer de forma abierta una presentación de algunas de mis propias ideas acerca de Rilke. En lo que se refiere a Hölderlin y Rilke, es absolutamente imposible verlos a los dos del mismo modo, siendo la razón principal la diferencia en la calidad del amor de cada uno. También se podría sustituir la palabra “amor” por “responsabilidad”. Incluso cuando Hölderlin se remonta a las regiones más altas, todavía retiene en su corazón la responsabilidad por los demás, y eso es lo que al final lo desequilibró mentalmente. Pero ¿se podría encontrar en Rilke una base para ese tipo de responsabilidad?

Heidegger asintió: “Estoy de acuerdo. Es necesario hacer un trabajo más detallado sobre Rilke”. Ninguno de los dos tenía dudas respecto a la importancia del modo de ser del poeta, como se celebra en los poemas de Hölderlin, ni acerca de la pasión con la que Heidegger discute ese modo de ser en su tratamiento de Rilke, y eso supuso que la conversación procediera dentro de una atmósfera todavía más amistosa. Mientras que yo me determinaba a leer “¿Para qué son los poetas?” con mayor cuidado aún, me sentía al mismo tiempo feliz con todas las respuestas de Heidegger. Los dos queríamos sencillamente encontrarnos con la poesía verdadera y comprenderla. Ni existía la más ligera duda de que la poesía verdadera entra en el más íntimo contacto con el tiempo y las tareas del tiempo en puntos en los que el contacto pasa inadvertido.

Ésa fue la primera parte de la conversación durante mi visita a Heidegger. Luego volví a mi interés inicial y le pedí que me dejara oír su visión de la relación entre la civilización europea moderna y el cristianismo.

⁴ La frase aparece al comienzo del párrafo conclusivo del ensayo de Heidegger *Wozu Dichter?* (*Holzwege*, p. 295).

Capítulo 12 BIBLIOGRAFÍA

Presentamos aquí la bibliografía básica que hemos empleado en la elaboración de este trabajo. No hemos considerado necesario confeccionar una bibliografía detallada de las obras de Heidegger y sus comentaristas (para lo cual existen buenas y conocidas colecciones de libros y artículos, como la de Sass, que cubre hasta el año 1982), ni tampoco para Oriente. Declaramos primero las fuentes originales de Heidegger (en alemán y en traducciones) y del pensamiento oriental que hemos utilizado en el estudio, a las que hacen referencia nuestras citas y siglas, y después los comentarios y artículos sobre Heidegger y Oriente de los que nos hemos aprovechado, además de algunas obras de carácter general o complementario.

1. FUENTES ORIGINALES

1.1. Obras de Heidegger

1.1.1. *En alemán*

Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 13 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983). [ED]

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, III. Abteilung, Band 65 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989). [BPh]

(Brief) Über den Humanismus (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1949). [BH]

Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 24 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975). [GP]

Der Feldweg, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 13 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983). [FW]

Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 40 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983). [EM]

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 4 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1981). [HD]

Gelassenheit (Günther Neske, Stuttgart, 1959). [G]

Hebel, der Hausfreund, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 13 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1983). [HF]

Holzwege (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 7ª ed., 1994). [HW]

Identität und Differenz (Günther Neske, Pfullingen, 3ª ed., 1957). [ID]

Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 60 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995). [PRL]

Sein und Zeit, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 2 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977). [SZ]

Unterwegs zur Sprache (Günther Neske, Stuttgart, 11ª ed., 1997). [US]

Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 7 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000). [VA]

Vier Seminare, Le Thor 1966-1968-1969, Zähringen 1973 (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977). [VS]

Vom Wesen der Wahrheit (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 3ª ed., 1954). [WW]

Vom Wesen des Grundes (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2ª ed., 1955). [WG]

Was heisst Denken? (Max Niemeyer, Tübingen, 4ª ed., 1884). [WD]

Was ist Metaphysik? (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 11ª ed., 1998). [WM]

Zur Sache des Denkens (Max Niemeyer, Tübingen, 1969). [SD]
Zur Seinsfrage (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 3ª ed., 1967). [SF]

1.1.2. Traducciones

“Arte y Poesía” (Fondo de Cultura Económica, México, 1973; trad. Samuel Ramos; contiene “El origen de la obra de arte” y “Hölderlin y la esencia de la poesía”).
“Carta sobre el humanismo” (Alianza, Madrid, 2000; trad. Helena Cortés y Arturo Leyte).
“Conferencias y artículos” (Ed. del Serbal, Barcelona, 1994; trad. Eustaquio Barjau).
“De camino al habla” (Ed. del Serbal, Barcelona, 1987; trad. Yves Zimmermann).
“Introducción a la metafísica” (Gedisa, Barcelona, 1997; trad. Ángela Ackermann).
“¿Qué es metafísica?” (Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1963; trad. Xavier Zubiri).
Questions I (Gallimard, París, 1968; trad. Henry Courbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel y André Préau; contiene *Qu'est-ce que la métaphysique, Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou 'raison', De l'essence de la vérité, Contribution a la question de l'être, Identité et différence*).
Questions III (Gallimard, París, 1966; trad. André Préau, Roger Munier y Julien Hervier; contiene *Le chemin de campagne, L'Expérience de la pensée, Hebel l'ami de la maison, Lettre sur l'humanisme, Sérénité*).
“Serenidad” (Ed. del Serbal, Barcelona, 1989; trad. Yves Zimmermann).
“Ser y tiempo” (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997; trad. Jorge E. Rivera).
“Tiempo y ser” (Tecnos, Madrid, 1999; trad. Manuel Garrido, José L. Molinuevo y Félix Duque; correspondiente a “Hacia el asunto del pensar”).

1.2. Obras de Oriente

Buddhist Wisdom. The Diamond Sutra and the Heart Sutra (Random House, New York, 2001; trad. y coment. Edward Conze; ed. orig.: *Buddhist Wisdom Books*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1958). [PP]
Dhamma-cakka-pavattana-sutta (Mahathatu Yuvarajrangsrit Monastery, Bangkok, 1970).
Dhammapada (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; trad. Carmen Dragonetti).
“*I Ching. El libro de las mutaciones*” (Edhasa, Barcelona, 1979; ed. Richard Wilhelm, prólogo de C. G. Jung; ed. orig.: *I Ching, Das Buch Der Wandlungen*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1956). [IJ]
Lao-zi: “El libro del Tao” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. J. I. Preciado Idoeta). [DDJ]
Pine, Red y Cleary, Thomas (eds.): “La esencia del zen” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. orig. esp.: Pine, R., “Enseñanzas zen”, Kairós, Barcelona, 1987; tit. orig.: *The Zen Teachings of Bodhidharma*) / Cleary, T., “La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos”, Kairós, Barcelona, 1989; tit. orig.: *Zen Essence*). [EZ]
Sin-sin-ming del maestro Seng-tsan, en Desjardins, Arnaud: “Zen y vedanta” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. orig.: Desjardins, A., “Zen et Vedanta”, Éd. de la Table Ronde, París, 1995). [SSM]
The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Nagarjuna's "Mulamadyamakakarika" (Oxford University Press, New York, 1995; trad. y coment. Jay L. Garfield). [MMK]

Uji (sección del *Shobogenzo* del maestro Dogen), en Heine, S.: *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen* (Albany Univ., 1985), *Appendix*, pp. 153-186 (ed. jap. en: Terada Toru y Mizuno Yaoko (eds.), *Nihon-shiso-taikei*, vols. 12 y 13, Iwanami Shoten, Tokio, 1970-1972; *Dogen*, vol. I, pp. 256-263). [UJ]

Zhuang-zi: “Maestro Zhuang” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2000; ed. J. I. Preciado Idoeta). [ZZ]

2. COMENTARIOS

2.1. Sobre Heidegger

CAPUTO, JOHN D.: *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens, Ohio, 1977).

CEREZO GALÁN, PEDRO: *El claro del mundo: Del lógos al mito*, en “Nuevo Romanticismo: la actualidad del mito” (Fundación Juan March, Madrid, 1988).

_____ *De la existencia ética a la ética originaria*, en Duque, Félix (ed.): “Heidegger: La voz de tiempos sombríos” (Del Serbal, Barcelona, 1991).

_____ *Metafísica, técnica y humanismo*, en Navarro Cordón, Juan M. y Rodríguez, Ramón (eds.): “Heidegger o el final de la Filosofía” (Editorial Complutense, Madrid, 1993).

_____ *Poesía y pensamiento en la experiencia de la palabra según Martin Heidegger*, en Fraijó, Manuel y Masiá, Juan (eds.): “Cristianismo e Ilustración” (UPCO, Madrid, 1995).

_____ *La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito*, en Ranch Sales, E. y Pérez Herranz, F. M. (eds.): “Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)” (Universidad de Alicante, 1997).

_____ *Variaciones sobre la Alétheia. La cuestión ontológica de la verdad en M. Heidegger*, en Frápolli, María José y Nicolás, Juan Antonio (eds.): “El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política” (Comares, Granada, 2000).

COHN, PRISCILLA N.: “Heidegger, su filosofía a través de la nada” (Ediciones Guadarrama, Madrid, 1975; tit. orig.: *The Concept of Nothingness in the Thought of Martin Heidegger*).

DEMSKE, JAMES M.: *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger* (Verlag Karl Alber, Symposion 12, Freiburg – München, 1963; Reprint 1979).

DE WAELHENS, ALPHONSE: “La filosofía de Martin Heidegger” (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1952; tit. orig.: *La philosophie de Martin Heidegger*).

_____ Y BIEMEL, WALTER: *Introduction*, en Heidegger, Martin: “*De l'essence de la vérité*” (Nauwelaerts Ed., Louvain, 1948).

DREYFUS, HUBERT L.: *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's “Being and Time”, Division I* (MIT Press, Cambridge Mass., 1991).

_____ Y HALL, HARRISON (EDS.): *Heidegger: A Critical Reader* (Blackwell, Cambridge Mass., 1992).

DUQUE, FÉLIX: *Ciencia y técnica en Heidegger*, en VV. AA.: “Los confines de la modernidad” (Granica, Barcelona, 1988); pp. 171-202.

_____ *La guarda del espíritu. Acerca del “nacional-socialismo” de Heidegger*, en Duque, Félix (ed.): “Heidegger: La voz de tiempos sombríos” (Del Serbal, Barcelona, 1991); pp 81-122.

- _____ *La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger*, en Navarro Cordón, Juan M. y Rodríguez, Ramón (eds.): “Heidegger o el final de la filosofía” (Editorial Complutense, Madrid, 1993); pp. 93-110.
- _____ *Los últimos años de Heidegger*, en Pöggeler, Otto: “El camino del pensar de Martin Heidegger” (Alianza Universidad, Madrid, 1993, 2ª ed.); Apéndice, pp. 494-539.
- GARDINER, FREDERICK S.: *Die Abstraktheit des Todes* (Peter Lang, Frankfurt a. M., 1984).
- GETHMANN-SIEFERT, ANNAMARIE Y PÖGGELER, OTTO (EDS.): *Heidegger und die praktische Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988).
- GUIGNON, CHARLES B. (ED.): *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge, Mass., 1993).
- HEIDEGGER, HERMANN (ED.): *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (Erker, 1989).
- HEINE, STEVEN: *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen* (Albany Univ., 1985).
- HODGE, JOANNA: *Heidegger and Ethics* (Routledge, London, 1995).
- KETTERING, EMIL: *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* (Neske, Pfullingen, 1987).
- KOCKELMANS, J. J. (ED.): *On Heidegger and Language* (Northwestern Univ., Evanston, 1972).
- KOLB, DAVID: *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (University of Chicago, 1986).
- KROLICK, SANFORD: *Recollective Resolve* (Mercer University, Macon, 1987).
- LAFONT, CRISTINA: “Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger” (Alianza Universidad, Madrid, 1977).
- LEYTE COELLO, ARTURO: *La política de la historia de la filosofía de Heidegger*, en Duque, Félix (ed.): “Heidegger: La voz de tiempos sombríos” (Del Serbal, Barcelona, 1991); pp. 123-145.
- MARION, JEAN-LUC: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (PUF, Paris, 1989).
- MAY, REINHARDT: *Heidegger's Hidden Sources. East Asian Influence on his Work* (Routledge, London, 1996; tit. orig.: *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischen Einfluß*, Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart, 1989).
- NAVARRO CORDÓN, JUAN MANUEL: *Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad*, en VV. AA.: “Los confines de la modernidad” (Granica, Barcelona, 1988); pp. 171-202.
- _____ *Técnica y libertad. Sobre el sentido de los “Beiträge zur Philosophie”*, en Navarro Cordón, Juan M. y Rodríguez, Ramón (eds.): “Heidegger o el final de la filosofía” (Editorial Complutense, Madrid, 1993); pp. 139-162.
- PARKES, GRAHAM (ED.): *Heidegger and Asian Thought* (Hawaii University, Honolulu, 1987).
- PÖGGELER, OTTO: “El camino del pensar de Martin Heidegger” (Alianza Universidad, Madrid, 1986; tit. orig.: *Der Denkweg Martin Heideggers*).
- REGVALD, RICHARD: *Heidegger et le problème du néant* (Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987).
- RICHARDSON, WILLIAM J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (Phaenomenologica, Martinus Nijhoff, The Hage, 1963).

- RODRÍGUEZ, RAMÓN: *Historia del ser y filosofía de la subjetividad*, en Navarro Cordon, Juan M. y Rodríguez, Ramón (eds.): “Heidegger o el final de la filosofía” (Editorial Complutense, Madrid, 1993); pp. 191-205.
- ROSEN, STANLEY : *The Question of Being. A reversal of Heidegger* (Yale University, New Haven, 1993).
- SAFRANSKI, RÜDIGER: “Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo” (Tusquets Editores, Barcelona, 1997; tit. orig.: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*).
- SASS, HANS-MARTIN: *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary* (Bowling Green State University, Ohio, 1982).
- SCHAEFFLER, RICHARD: *Frömmigkeit des Denkens?* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978);
- VON HERRMANN, FRIEDRICH W.: *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Verlag Anton Hain, Meisenheim a. G., 1964);
- STROLZ, WALTER (ED.): *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik* (Freiburg, 1984),
- VATTIMO, GIANNI: “Introducción a Heidegger” (Gedisa, Barcelona, 1986; ed. orig.: *Introduzione a Heidegger*, Roma, 1985).
- ZUBIRI, XAVIER: “Cinco lecciones de filosofía” (Sociedad Estado y Publicaciones, Madrid, 1963).

2.2. Sobre Oriente

- ABE MASAO: *Zen and Western Thought* (Hawaii University, Honolulu, 1985).
 _____ *Zen and Comparative Studies* (Hawaii University, Honolulu, 1997).
- CONZE, EDWARD: “El budismo. Su esencia y su desarrollo” (Fondo de Cultura Económica, México, 1997; ed. orig.: *Buddhism. Its Essence and Development*, Bruno Cassirer, Oxford, 1951).
 _____ (ED.): *Buddhist Texts Through The Ages* (Harper & Row, New York, 1964).
- DE BARY, W. THEODORE, WING-TSIT CHAN Y WATSON, BURTON (EDS.): *Sources of Chinese Tradition* (Columbia University, New York, 1960).
- HSUEH-LI CHENG: *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources* (Philosophical Library, New York, 1984).
- KAMO NO CHOOMEI: *Hôjôki* (“Un relato desde mi choza”) (Hiperión, Madrid, 1998).
- KIMPEL, BEN: *A Philosophy of Zen Buddhism* (Student Outlines Comp., Boston, 1966).
- NAKAMURA HAJIME: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan* (East-West Center Press, Honolulu, 1964).
 _____ *A Comparative History of Ideas* (Kegan Paul Int., London, 1986).
- NITOBÉ INAZO: *Bushido. The Soul of Japan* (Charles Tuttle Comp., Rutland, 1969; ed. 1981).
- NISHITANI KEIJI: “La religión y la nada” (*Shukyo to wa nani ka*) (Siruela, Madrid, 1999; ed. ingl.: *Religion and Nothingness*, Berkeley, 1982).
- OKAKURA KAKUZO: “El libro del té” (Edicomunicación, Barcelona, 1992; tit. ingl.: *The Book of Tea*).
- PIDAYASSI THERA: *The Buddha's Ancient Path* (Rider & Company, London, 1964).
- PUECH, HENRI-CHARLES (ED.): “Las religiones en la India y en Extremo Oriente” (Siglo XXI, Madrid, 1985).

- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI Y MOORE, CHARLES A. (EDS.): *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton University, New Jersey, 1957).
- RYUSAKU TSUNODA, DE BARY, W. THEODORE Y KEENE, DONALD (EDS.): *Sources of Japanese Tradition* (Columbia University, New York, 1960).
- SADDHATISSA, H.: “Introducción al budismo” (Alianza, Madrid, 1974).
- SUZUKI, D. T.: *Zen Buddhism* (Garden City, New York, 1956).
- TANIZAKI JUNICHIRO: “Elogio de la sombra” (Siruela, Madrid, 1994).
- TUCCI, GIUSEPPE: “Apología del taoísmo” (Dédalo, Buenos Aires, 1976).
- WALDENFELS, HANS: *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue* (New York, 1980).
- WATTS, ALAN: “El camino del Tao” (Círculo de Lectores, Barcelona, 2001; ed. orig. cast.: Kairós, 1976; tit. orig.: *Tao: The Watercourse Way*).

3. OTRAS OBRAS

- CABEZAS GARCÍA, ANTONIO (ED.): “Jaikus inmortales” (Hiperión, Madrid, 1999).
- ECKHART: “Del Retiro”, en el Apéndice “Sermón del Maestro Eckehart” incluido en Heidegger, M.: “¿Qué es metafísica?” (Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1963; trad. X. Zubiri).
- GARDET, LOUIS: *La mystique* (PUF, París, 1970).
- GUERRA TOBALINA, JOSÉ I. (ED.): “Poesía mística de la India. Kabir, Mira Bai, Guru Nanak” (Visión, Barcelona, 1979).
- GUOJIAN CHEN (ED.): “Poesía clásica china” (Cátedra, Madrid, 2001).
- LONERGAN, BERNARD J. F.: *Insight. A Study of Human Understanding* (Harper & Row, New York, 1978).
- MASIÁ CLAVEL, JUAN: “El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano” (UPCO, Madrid, 1997).

ÍNDICE

1. Introducción, 8
2. El viraje de Heidegger: del análisis del ser-ahí al pensar del acontecimiento propiciante, 16
3. El encuentro de Heidegger con el pensamiento oriental, 87
4. Presentación de las fuentes del taoísmo y del budismo mahayana, 148
5. El acontecimiento propiciante en Heidegger y sus afinidades con el pensamiento oriental, 189
6. La cuestión de la diferencia ontológica en Heidegger y su contraste con la comprensión oriental, 295
7. El claro en Heidegger y el vacío en la filosofía oriental, 360
8. La palabra y el silencio en Heidegger y en Oriente, 425
9. La ética originaria de la serenidad en Heidegger y la ética soteriológica oriental, 504
10. Conclusiones, 599
11. Addenda: Una hora con Heidegger, 606
12. Bibliografía, 611