

Apofática de la *physis* Heidegger y Angelus Silesius

Apophatics of *Physis*: Heidegger and Angelus Silesius

Gustavo Cataldo Sanguinetti¹
Universidad Andrés Bello

RESUMO

El artículo aborda la reinterpretación heideggeriana del concepto griego de *physis* a partir de su exégesis de Heráclito y, particularmente, desde la mística apofática de Angelus Silesius. Esta reinterpretación apofática de la *physis*, evidentemente extemporánea, está orientada esencialmente no por motivos estrictamente religiosos o por una oposición entre lo racional y lo irracional, sino por la búsqueda de una nueva forma de racionalidad fenomenológica - distinta de la *ratio* moderna - capaz de enfrentar el pensar representativo propio de la técnica moderna.

166

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger; Physis; Técnica; Mística; abandono;

ABSTRACT

The article deals with the Heideggerian reinterpretation of the Greek concept of *physis* starting from his exegesis of Heraclitus and, particularly, from the apophatic mysticism of Angelus Silesius. This apophatic reinterpretation of *physis*, evidently extemporaneous, is essentially oriented not by strictly religious motives or by an opposition between the rational and the irrational, but by the search for a new form of phenomenological rationality - different from the modern ratio - capable of confronting the representative thinking proper to modern technology.

KEYWORDS

Heidegger; Physis; Technique; Mysticism; Abandonment;

¹ E-mail: gcataldo@unab.cl; Orcid: 0000-0002-2001-064X.

1 PHYSIS, OCULTAMIENTO Y VERDAD

En el conocido -y suficientemente explorado- ensayo *La pregunta por la técnica*, Heidegger ha dejado establecido una diferencia fundamental entre la técnica clásica y la técnica moderna: mientras la técnica clásica se abandona a la φύσις, la técnica moderna la provoca (*Herausfordern*). Heidegger para caracterizar la esencia de la técnica moderna utiliza la expresión *herausfordern*, provocar, desafiar, retar. Sin embargo, lo que en la expresión alemana está señalado, en su composición adverbial, es un cierto “exigir (*fodern*) hacia afuera (*heraus*)”, algo así como un “sacar o arrancar hacia el exterior”. La expresión española “provocar” (latín *pro-vocare*) tiene a su vez el sentido de llamar, “exigir (*vocare*) hacia adelante (pro)”. Si bien pues hay que afirmar que la técnica moderna, como toda técnica, es un desocultar - es decir, consiste en una forma de la verdad - sin embargo, a diferencia de la técnica tradicional, es un desocultar provocante: exige o “saca hacia fuera” los recursos de la φύσις. Este desocultar provocante tiene por fin liberar sus energías para explotarlas y acumularlas. En contraste, la técnica clásica, lejos de toda provocación, se abandona y deja ser el brotar de la φύσις. El molino de viento no “provoca” la naturaleza y el campesino no “provoca” el campo que labra, sino más bien se “abandona” (*anheimgeben*) a sus fuerzas: “El hacer del campesino- afirma Heidegger- no provoca (*nicht Heraus*) al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación” (Heidegger, 2003a, p.123).

Sin embargo, lo mencionado anteriormente es suficientemente conocido. La cuestión que ahora nos proponemos - ya por otro itinerario - es la siguiente: ¿qué concepción de la φύσις se sigue de esta interpretación de la técnica?, ¿qué significa originariamente φύσις y cuál es la reinterpretación a que Heidegger somete su concepto? Para responder a estas preguntas, en primer lugar, una aclaración semántica imprescindible. Heidegger se niega a traducir φύσις por “naturaleza” (*Natur*) y cada vez que quiere dar cuenta de su sentido originario acude a la procedencia de la palabra: φύσις proviene del verbo φύω, crecer, brotar surgir. Incluso, como su equivalente, hace referencia a la voz arcaica γένεσις. Al inicio de su ensayo “Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, *Física B,1*” (1939), Heidegger precisa: “Los romanos tradujeron Φύσις por natura; natura viene de *nasci*, nacer, surgir, en griego *gen*; natura es lo que hace que algo surja de sí mismo” (Hitos, p. 199). Para Heidegger la *Física* de Aristóteles constituye “el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera suficiente y profunda” (Heidegger, 2001, p. 242). La *Física* de Aristóteles constituye el último eco, el más elevado, de proyecto inicial que piensa la φύσις tal como todavía de conservaría en los dichos de Anaximandro, Heráclito y Parménides. Finalmente, en el detallado análisis que Heidegger hace de *Física B1*, indiquemos solamente que el concepto de φύσις allí acuñado, a pesar de su carácter culminante, aparece retrotraído a lo que Heidegger denomina el “pensar inicial” (*anfängliche Denken*). De allí que el ensayo sobre la *Física* de Aristóteles termine con una referencia a Heráclito. Aquí Heidegger interpreta brevemente - y en continuidad con su interpretación de la φύσις aristotélica - el famoso fragmento 123 de Heráclito:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Heidegger traduce este apotegma simplemente como “al ser le gusta encubrirse (*Das Sein liebt es, sich zu verbergen*)” (Heidegger, 2001, 301). ¿Qué significa que al ser le guste encubrirse? Por lo pronto Heidegger descarta, como era de suponer, el sentido de la frase como señalando que el ser es simplemente algo difícilmente accesible y al cual es necesario sacarlo de su escondite. No, no se trata de “sacar al ser de su escondite”, sino justamente, al contrario, reconocer que el esconderse forma parte de su predilección: “La esencia del ser – afirma Heidegger- es desencubrirse, abrirse, surgir a lo no oculto: φύσις” (Heidegger, 2001, 301). En otras palabras, solamente aquello que por esencia se des-cubre puede gustarle encubrirse, solamente lo que es descubrimiento puede ser encubrimiento. Como resulta evidente aquí Heidegger interpreta el κρύπτεσθαι de la φύσις como ἀλήθεια, esto es, como descubrimiento. Por otra, parte también resulta claro que ἀλήθεια tampoco aquí significa una propiedad del conocimiento humano y de sus enunciados, sino el ser mismo en cuanto descubrirse, es decir, la φύσις como ἀλήθεια. Solamente por ello puede la φύσις ser, al mismo tiempo, κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Ahora bien, la notoria predilección de Heidegger por este apotegma, como modelo interpretativo de la φύσις, se orienta sin duda por la necesidad de establecer una disposición humana que le corresponda de una manera auténtica. La φύσις misma llama a respectiva correspondencia con su esencia. Si le pertenece, en efecto, a su esencia el ocultamiento, entonces no se trata de superar o de arrancarla de su encubrimiento, sino más bien “dejarle” su κρύπτεσθαι como parte de su esencia: “Y por eso no se trata de superar el κρύπτεσθαι de la φύσις y de arrancárselo, sino lo que cumple hacer es algo mucho más difícil: dejarle a la κρύπτεσθαι su φύσις como parte integrante suya y en toda la pureza de su esencia” (Heidegger, 2001, 301). Aquí juegan en contraposición las ideas de “superar” (*überwiden*) y “arrancar” (*herausreißen*) con las de “dejar” (*lassen*): hay que *dejar ser* el ocultamiento de la φύσις.

2 PHYSIS Y FAVOR

Ciertamente lo que opera como fondo polémico es la concepción moderna de la naturaleza. En *Heráclito*, curso denominado *El inicio del pensar occidental* (1944), Heidegger contrapone la concepción griega de la naturaleza y la moderna. La concepción griega es interpretada como “puro surgir” (*reine Aufgehen*). La φύσις no es una “naturaleza” en el sentido moderno, como tampoco una especie “cobertura” “pantalla” o “continente” donde aparecen tierra y cielo, mar y montañas, plantas y animales. No, naturaleza es *puro surgir*: “surgir en el sentido de provenir de lo que se halla encubierto, velado y encapsulado” (Heidegger, 2011, 109). Es el surgir de la semilla hundida dentro de la tierra, el brotar del retoño, el florecer de la flor, el despuntar del sol. Pero también es el modo como el hombre surge para sí mismo, como el habla del mundo surge para el hombre, como el ánimo se despliega en gestos, como su esencia se desvela en el juego o se manifiesta en la existencia: “En todas partes -para guardar silencio sobre el gesto de los dioses- se da un cambiante hacerse presente de todas las ‘esencias’, y en todo eso el aparecer en el sentido del

mostrarse a partir de y dentro de sí mismo. Eso es φύσις” (Heidegger, 2011, p.110). Al contrario de la φύσις originaria – la del pensar inicial – la concepción moderna de la naturaleza entiende, por ejemplo, el surgir de la semilla como un proceso químico insertado en un conjunto de fuerzas integradas en una causalidad recíproca mecánicamente entendida. Las modernas ciencias naturaleza no consiguen ver en el florecer de la semilla otra cosa que una conexión mecánica de causa y efecto entre procesos químicos. Por ello la moderna ciencia de la naturaleza es y permanecerá siendo “mecánica”, afirma Heidegger.

Sin embargo, el énfasis fundamental de la reinterpretación heideggeriana de la φύσις, como contra modelo del concepto moderno de naturaleza, está puesto en la idea de ocultamiento. De allí que en que en el curso *El inicio del pensar occidental* vuelva otra vez sobre el apotegma heraclíteo φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, pero esta vez ensayando una traducción mucho más arriesgada. Huelga señalar que para Heidegger ciertamente en toda traducción se trata del “ser fieles a la palabra”, pero esta fidelidad no consiste en una “literalidad” donde las palabras se yuxtaponen léxicamente de manera mecánica. Toda traducción, al contrario, ha de ser fiel a la fuerza nominativa y a la articulación que ya actúa en el todo de una sentencia. Por ello toda traducción es ya interpretación. En lo que se refiere a nuestro asunto, mientras en el ensayo sobre Aristóteles Heidegger traduce – es decir, interpreta – la sentencia φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ como “al ser le gusta (*liebt*) encubrirse”, en el curso de Heráclito la traduce, en cambio, como “el surgir da su favor al ocultarse (*Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst*)” (Hitos, 2011, 132). ¿Qué hay de este cambio entre el “gustar” y “favor”? Mientras en la primera traducción Heidegger utiliza la expresión *lieben* para traducir φιλεῖ, en este caso utiliza la expresión *Gunst*, que significa favor, gracia, pero que también se utiliza en el sentido de aprovechar el momento. De allí el adjetivo *günstig*, favorable, propicio, oportuno (καίρος, *Augenblick*, instante, momento oportuno). Ciertamente lo que aquí está también presente no solamente es el hecho del *favor otorgado*, sino también del *tiempo favorable para el favor*.

El apotegma “el surgir da su favor al ocultarse” contiene, así traducido, como el propio Heidegger lo destaca, una contradicción, precisamente porque el “surgir” parece contradecir el “ocultar”. Es esta contradicción o, si se quiere esta “negatividad”, la que sobre todo intenta pensar Heidegger: una φύσις que se muestra y oculta, que surge y declina. Lo que de entrada descarta es que juego de mostración-ocultamiento deba interpretarse como si la φύσις primero surgiera y “luego” se ocultara. Algo así como una φύσις que “juega al escondite”. Lejos de ello de lo que se trata es que el propio surgir es, esencialmente, ocultamiento. No es que en la φύσις esté primero el surgir y luego como frente a ella y su negación, el ocultarse: no, la φύσις misma es un surgir-ocultante, al surgir le pertenece el ocultar.

3 PHYSIS Y HOSPITALIDAD

Pero volvamos nuevamente a la traducción “el surgir da su favor al ocultarse”. ¿Qué significa más exactamente “dar favor” como interpretación de φιλεῖ? La traducción literal le resulta a Heidegger trivial cuando decimos simplemente que la φύσις *ama* o le *gusta* ocultarse; algo tan corriente como afirmar, por ejemplo, “los niños tienen el *gusto* de comer golosinas” o “la abuela se sienta con *gusto* junto al horno”. Frente a esta traducción estándar Heidegger prefiere interpretar el φιλεῖ como un otorgar (*gönnen*) y un conferir (*gewähren*):

Traducimos ahora el φιλεῖ en la sentencia de Heráclito por “dar su favor” (*die Gunst schenken*). Entendemos el favor en el sentido originario de otorgar y conferir, o sea, en el sentido diferente del significado derivado de ‘beneficiar’ y ‘proteger’ (*Gönnens und Gewährens*). El otorgar originario es un otorgar aquello que conviene a lo otro, porque pertenece a su esencia, en la medida en que la sustenta. La amistad, fil...a, es así el favor que otorga a lo otro la esencia que él tiene, de tal modo que por medio de dicho otorgar la esencia otorgada puede despuntar hacia su propia libertad” (Heidegger, 2011, p. 150)

Lo que caracteriza a la fil...a no es la complacencia, la mutua satisfacción o mero estar dispuesto en caso de necesidad o peligro, sino el “ser-ahí para otro” (*das füreinander Dasein*) que no requiere de ninguna certificación o prueba. Sin embargo, este “ser-ahí para otro” - este mero “existir-para-otro” - no significa tampoco que dicho conferir se haga por sí mismo, sino que implica paciencia y saber, un poder esperar la donación del otro:

El otorgar - afirma Heidegger- es un poder esperar hasta que el otro se encuentre en el despliegue de su esencia, sin prestar mucha importancia a ese encontrarse en la esencia. El fil...a es el otorgar el favor que dona algo que no le pertenece, aunque, sin embargo, debe ser garante para que la esencia de lo otro pueda resguardarse en su propiedad (Heidegger, 2011, p. 151).

De esta concepción de la fil...a como favor se sigue que el surgir de la φύσις debe ser entendido como un surgir que dispone el ocultarse para que este mismo ocultarse se manifieste - se esencie - en la propia esencia del surgir. En la φύσις actúa el favor, pero no cualquier favor, sino el favor que no favorece otra cosa que aquello que esencia el propio surgir, esto es, el ocultamiento. Dicho de otra forma, el encerrarse de la φύσις, su ocultamiento, es la garantía misma de su surgir: la φύσις surge ocultándose y entonces favorece - da su favor - su propio surgir como φύσις.

Ahora bien, pero ¿Qué sucede con el ocultarse? ¿Qué significa exactamente el “ocultar” de la φύσις? ¿Cuál es el sentido del κρύπτεσθαι? Aquí nuevamente

Heidegger “juega con las palabras”. La palabra κρύπτειν no solamente significa ocultar, sino también abrigar (*Bergens*):

Cuando se atribuye en el fragmento de Heráclito el κρύπτεσθαι a la φύσις, debemos observar que κρύπτειν, ocultar, tiene el sentido de abrigar (*Bergens*). Pero abrigar no quiere decir solamente tornar inaccesible, ocultar en el sentido del esconder y dejar desaparecer. Abrigar es guardar en el sentido del albergar, colocar bajo la protección de algo. Albergar es siempre hospedar (*Verwahren*). En el cambio de sentido, el surgir se muestra entonces al mismo tiempo como liberación de lo preservado en la libertad del disponer (Heidegger, 2011, p. 161).

Ciertamente con este cambio de sentido del κρύπτειν desde el ocultar o encubrir hacia el hospedar (*Verwahren*), Heidegger quiere evitar el sentido puramente privativo y negativo del ocultamiento: el ocultamiento no consiste meramente en esconder en el sentido del apartar y del negar el acceso - o del “hacer desaparecer” - sino más bien albergar, acoger, poner bajo la protección. La expresión que Heidegger finalmente emplea para caracterizar este ocultamiento-protector es la expresión *verwahren*, cuyo significado es el de guardar, cuidar, proteger, poner a buen recaudo. Pero también es evidente que Heidegger tiene presente que la expresión se forma a partir del *wahr*, cierto, verdadero, auténtico. Se puede decir, consiguientemente, que el ocultamiento guarda o preserva el auténtico surgir de la φύσις.

171

3 PHYSIS Y HOSPITALIDAD

Pero volvamos nuevamente a la traducción “el surgir da su favor al ocultarse”. ¿Qué significa más exactamente “dar favor” como interpretación de φιλεῖ? La traducción literal le resulta a Heidegger trivial cuando decimos simplemente que la φύσις *ama* o le *gusta* ocultarse; algo tan corriente como afirmar, por ejemplo, “los niños tienen el *gusto* de comer golosinas” o “la abuela se sienta con *gusto* junto al horno”. Frente a esta traducción estándar Heidegger prefiere interpretar el φιλεῖ como un otorgar (*gönnen*) y un conferir (*gewähren*):

Traducimos ahora el φιλεῖ en la sentencia de Heráclito por “dar su favor” (*die Gunst schenken*). Entendemos el favor en el sentido originario de otorgar y conferir, o sea, en el sentido diferente del significado derivado de ‘beneficiar’ y ‘proteger’ (*Gönnens und Gewährens*). El otorgar originario es un otorgar aquello que conviene a lo otro, porque pertenece a su esencia, en la medida en que la sustenta. La amistad, fil...a, es así el favor que otorga a lo otro la esencia que él tiene, de tal modo que por medio de dicho otorgar la esencia otorgada puede despuntar hacia su propia libertad” (Heidegger, 2011, p. 150)

Lo que caracteriza a la fil...a no es la complacencia, la mutua satisfacción o mero estar dispuesto en caso de necesidad o peligro, sino el “ser-ahí para otro” (*das füreinander Dasein*) que no requiere de ninguna certificación o prueba. Sin embargo, este “ser-ahí para otro” - este mero “existir-para-otro” - no significa tampoco que dicho conferir se haga por sí mismo, sino que implica paciencia y saber, un poder esperar la donación del otro:

El otorgar - afirma Heidegger- es un poder esperar hasta que el otro se encuentre en el despliegue de su esencia, sin prestar mucha importancia a ese encontrarse en la esencia. El fil...a es el otorgar el favor que dona algo que no le pertenece, aunque, sin embargo, debe ser garante para que la esencia de lo otro pueda resguardarse en su propiedad” (Heidegger, 2011, p. 151).

De esta concepción de la fil...a como favor se sigue que el surgir de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ debe ser entendido como un surgir que dispone el ocultarse para que este mismo ocultarse se manifieste - se esencie - en la propia esencia del surgir. En la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ actúa el favor, pero no cualquier favor, sino el favor que no favorece otra cosa que aquello que esencia el propio surgir, esto es, el ocultamiento. Dicho de otra forma, el encerrarse de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, su ocultamiento, es la garantía misma de su surgir: la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ surge ocultándose y entonces favorece - da su favor - su propio surgir como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

Ahora bien, pero ¿Qué sucede con el ocultarse? ¿Qué significa exactamente el “ocultar” de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$? ¿Cuál es el sentido del $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$? Aquí nuevamente Heidegger “juega con las palabras”. La palabra $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\upsilon$ no solamente significa ocultar, sino también abrigar (*Bergens*):

Cuando se atribuye en el fragmento de Heráclito el $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ a la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, debemos observar que $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\upsilon$, ocultar, tiene el sentido de abrigar (*Bergens*). Pero abrigar no quiere decir solamente tornar inaccesible, ocultar en el sentido del esconder y dejar desaparecer. Abrigar es guardar en el sentido del albergar, colocar bajo la protección de algo. Albergar es siempre hospedar (*Verwahren*). En el cambio de sentido, el surgir se muestra entonces al mismo tiempo como liberación de lo preservado en la libertad del disponer (Heidegger, 2011, p. 161).

Ciertamente con este cambio de sentido del $\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\iota\upsilon$ desde el ocultar o encubrir hacia el hospedar (*Verwahren*), Heidegger quiere evitar el sentido puramente privativo y negativo del ocultamiento: el ocultamiento no consiste meramente en esconder en el sentido del apartar y del negar el acceso - o del “hacer desaparecer” - sino más bien albergar, acoger, poner bajo la protección. La expresión que Heidegger finalmente emplea para caracterizar este ocultamiento-protector es la expresión *verwahren*, cuyo significado es el de guardar, cuidar, proteger, poner a buen recaudo. Pero también es evidente que Heidegger tiene presente que la expresión se forma a partir del *wahr*, cierto, verdadero, auténtico. Se puede decir, consiguiente, que el

ocultamiento guarda o preserva el auténtico surgir de la φύσις.

4 EMERGENCIA Y NEGACIÓN

Sin embargo, ¿Qué hay finalmente en esta complicada y filológicamente “imaginativa” trama semántica? ¿Qué es lo que Heidegger quiere finalmente destacar? ¿Qué es lo que quiere eludir? ¿Cuál es la relación que guarda esta interpretación con el surgimiento de la técnica moderna? Si atendemos a esta verdadera explosión léxica y al enmarañado tejido de sentidos, juegos semánticos y destellos significativos, lo primero que llama la atención es el énfasis en expresiones que denotan alguna forma de “negatividad”, privación o pasividad. Naturalmente Heidegger se cuida muy bien de una interpretación de la “negatividad” en términos puramente lógicos, pero sin duda encontramos aquí una concepción donde la “negación” juega igualmente un papel preponderante. La alusión a Hegel y la función “positiva” de la negatividad y la contradicción no es casual en el texto. Por lo demás los mismos fragmentos escogidos para ser interpretados - y en particular su evidente preferencia por el apotegma φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ o el fragmento 16 que habla del “declinar” (δύνον) de la φύσις - revelan este énfasis en un “no”, en una negación; en una retracción que juega en consonancia con el surgir expansivo de la φύσις. La naturaleza tal como la pensó el “pensar inicial” no puede ser interpretada al modo de la ciencia y la técnica moderna. Precisamente para la técnica moderna la naturaleza es un puro “estar-ahí”, una pura presencia que provoca y que no respeta en el brote-retractivo que la determina en su esencia más honda.

Lo que hace la técnica moderna es *provocar* a la naturaleza, literalmente, “arrancarla o sacarla fuera” (*herausfordern*). En tal “sacar-fuera” no respeta esa fil...a que da su *favor* al ocultarse. Justamente este “dar su favor” que implica un esperar la donación del otro en su pura existencia - y sin más certificación que su pura existencia- es lo que cancela la técnica moderna. La técnica moderna exige que la naturaleza se “certifique” o “justifique”, por así decirlo. Pero una fil...a que exige certificados y documentos no es una verdadera fil...a. Si la auténtica fil...a, como afirma Heidegger, consiste en donar algo que no nos pertenece y que, sin embargo, debemos resguardar, entonces la técnica moderna carece de una auténtica fil...a. La técnica moderna no sabe esperar el favor de la φύσις. No sabe de aquel brotar de la rosa “sin razón” que cantara Angelus Silesius y que tanto cautiva a Martin Heidegger: “La rosa es sin porqué. Florece porque florece. / A ella misma, no presta atención. No pregunta si se la mira” (Silesius, 2005, p.95).

5 NADA ES SIN RAZÓN

Este epigrama de Angelus Silesius, sito en el *Peregrino querubínico* (*Cherubinischer Wandersmann*), será ampliamente considerado por Heidegger en la *Proposición del Fundamento* (*Der Satz vom Grund*), curso dictado en el semestre de invierno 1955/56 en la Universidad de Friburgo. Allí Heidegger en el contexto de una caracterización de la ciencia moderna y del *dictum* leibniziano “*Nihil est sine*

ratione", contrapone el epigrama de Angelus Silesius como un modo diverso de pensar la naturaleza en concordancia con el pensar inicial de la φύσις. Heidegger traduce el *dictum* de Leibniz "*Nihil est sine ratione*" como "Nada es sin fundamento" (*Nichts ist ohne Grund*) y finalmente "Nada es sin porqué" (*Nichts ist ohne Warum*). Sin entrar en el detalle de la compleja trama que desarrolla Heidegger del *principium rationis* establecido por Leibniz, concentrémonos simplemente en sus consecuencias para la moderna ciencia natural y, en particular, para el despliegue del nuevo concepto de técnica que se acuña a partir de dicho principio. Sin duda lo decisivo de esta interpretación del "principio de razón" reside es la estrecha relación que Heidegger establece con el desarrollo de la técnica moderna. Si efectivamente para Leibniz el "principio de razón" consiste en *principium reddendae rationis*, esto es, en volver a dar el fundamento como fundamento, entonces el fundamento queda retrotraído al hombre que emplaza al mundo como objeto:

Planteamos la tercera pregunta respecto a la *ratio reddenda*: ¿A dónde hay que retrotraer el fundamento? Respuesta: al hombre, que determina los objetos en cuanto objetos (*Gegenstände als Gegenstände*) en el modo del representar enjuiciante. Pero representar (*Vorstellen*) es *repraesentare*: hacerle presente algo al hombre, que algo haga acto de presencia. Ahora bien, desde Descartes, a quien Leibniz sigue, y con él todo el pensar moderno, el hombre tiene experiencia de sí como siendo el yo, yo que se refiere al mundo de tal manera que lo emplaza (*zu-stellt*) ante sí mismo en conexiones representacionales correctas, es decir, juicios, contraponiéndoselo, así como objeto" (Heidegger, 2003b, p.160)

174

Sin duda aquí se establece el vínculo entre el pensar representacional del "principio de razón" que emplaza al mundo y el emplazar - o el "poner de pie" (*stellen*) - la naturaleza que realiza la técnica moderna. La expresión española "emplazar" da cuenta de una manera adecuada de lo que Heidegger quiere significar: un cierto dar tiempo para que algo se ejecute y en particular el citar a alguien en un "plazo" para que dé razón de algo o bien citar a un demandado en un juicio señalando un "plazo" de comparecencia. El "pensar representacional" emplaza al mundo y con ello lo constituye como simple objeto (*Gegenstand*), esto es, como algo que está simplemente *delante* como una pura presencia ante el yo. Importa insistir en el vínculo entre el "pensar representacional" y la técnica moderna:

La técnica moderna impulsa emprendedoramente a la mayor perfección posible. La perfección reposa en la omnímoda calculabilidad de los objetos. La calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del *principium rationis*. Así es como el caracterizado dominio de la proposición del fundamento determina luego la esencia de la era moderna, técnica (Heidegger, 2003b, p.162).

La técnica moderna, como consecuencia del omnímodo imperio del "*principium*

rationis”, impele incesantemente al emplazamiento asegurador y calculable de los objetos.

6 LA ROSA MÍSTICA

Sin embargo, frente al imperio del emplazamiento del “pensar representacional” comparece también, como un lejano eco, una concepción de la naturaleza muy distinta y que Heidegger ha reconocido, como hemos visto, en el “pensar inicial” de los griegos. En conformidad con el sentido originario de la *φύσις*, como un brotar o un surgir desde sí mismo que al mismo tiempo se oculta, tal como sucedía en Heráclito, Heidegger apelará ahora a otras fuentes menos “convencionales”, pero en las que descubre el mismo sentido originario del “pensar inicial”. No por supuesto, fuentes de la ciencia natural moderna, sino poetas, músicos e incluso, como veremos, místicos. Goethe, Novalis, Hölderlin, Stefan George, Mörike, Mozart y el místico silesio Johann Scheffer, más conocido como Angelus Silesius, son citados como contraste con la vigencia incondicional del moderno principio de razón. El caso de Angelus Silesius - y el epigrama recién citado - resulta en extremo significativo. La interpretación de Heidegger de este epigrama resulta no solamente infrecuente, sino además esclarecedora para el asunto que nos ocupa: la reinterpretación heideggeriana del concepto griego de *φύσις*. Heidegger aprovecha en toda regla la forma epigramática de los poemas del místico silesio. Esta forma del epigrama, propia del barroco y del verso alejandrino, se caracteriza no solamente por la ornamentación y la complejidad, sino sobre todo por el uso retórico de metáforas, hipérboles y antítesis. La forma epigramática breve y el contraste resultan evidentes en los poemas de Angelus Silesius. La agudeza (*Spitzfindigkeit*) e ironía de los epigramas se resuelven con frecuencia en contrastes y contradicciones que intentan expresar lo que de otro modo no podría ser expresado. Esta agudeza aparece sobre todo al final del epigrama con una conclusión sorprendente que intenta resolver la antítesis. El poema alejandrino empleado por Angelus Silesius toma la forma de un primer verso agudo y que pretende fijar la atención, un segundo que constituye un avance que limita el anterior y que expresa una contradicción y un tercero que concluye en una estrofa sugestiva que intenta superar y explicar la antítesis (Duch, 2005, p.21). Si duda Heidegger es muy consciente - y con toda seguridad es lo que explora - de que la mística constituye sobre todo un *modus loquendi* que se escapa a las formas habituales de enunciación. Las prácticas traslativas, el uso de la metáfora, el tropo, el oxímoron, la antífrasis, son todos recursos que intentan horadar el lenguaje vulgar, metasememas que apuntan a un “más allá del lenguaje” y funcionan como deícticos de lo “indecible” (De Certau, 1982, p. 156). Este *modus loquendi* se cumple plenamente en el epigrama que comentamos y del cual Heidegger extraerá notables réditos filosóficos. No obstante, este *modus loquendi* no se identifica sin más con un simple “irracionalismo”. A este respecto el esfuerzo de Heidegger es similar al esfuerzo del lenguaje místico: solamente cuando la razón ha medido toda su capacidad en el esfuerzo conceptual y enunciativo puede intentar ir más allá y señalar hacia lo inexpresable (Hass, 2007, p.31).

Pero veamos en concreto cómo Heidegger interpreta este epigrama y cuáles son

exactamente los rendimientos filosóficos que extrae para nuestro asunto. El epigrama decía así: “La rosa es sin porqué. Florece porque florece. /A ella misma, no presta atención. No pregunta si se la mira” (Silesius, 2005, p.95). Sin duda lo primero que llama la atención en la exégesis de Heidegger es el énfasis en la contradicción de los dos primeros versos. Inicialmente los comenta del siguiente modo:

Ante todo, recordemos la versión breve del *principium reddendae rationis* leibniziano. Reza: nada es sin porqué. La frase de Ángelus Silesius la contradice rotundamente: «La rosa es sin porqué». La rosa figura aquí, manifiestamente, como ejemplo de todo lo que florece, de todo lo que brota, de todo tipo de crecimiento. En este campo, según la palabra del poeta, la proposición del fundamento (*Satz vom Grund*) no tiene validez” (Heidegger, 2003b, p. 65).

Notemos cómo aquí Heidegger mantiene el sentido originario de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ como un brotar, crecer o surgir. Este sentido se mantendrá con insistencia en toda la interpretación del epigrama. Mientras para el botánico la rosa es entendida desde una cadena de causas y condiciones para el poeta el brotar es “sin porqué”. Sin embargo, a Heidegger no se le escapa la antítesis y contradicción entre el “porqué” y el “porque”: “La rosa es sin *porqué*, florece *porque* florece”. Entre la primera parte del verso y la segunda parte hay una contradicción, “una simultánea afirmación y negación de lo mismo, a saber, del fundamento” (Heidegger, 2003b, p. 65). Sin embargo, hay una diferencia entre el “porqué” y el “porque”. Mientras el “porqué” es la palabra que pregunta por el fundamento, el “porque” contiene un apuntar, un apuntar que responde dirigido al fundamento. Al tanto el “porqué” (*Warum*) busca el fundamento (*sucht den Grund*), el “porque” (*Weil*) lo aporta, lo ofrece (*bringt den Grund*). Pero ¿es el mismo fundamento el que busca el fundamento y el fundamento que *ofrece* el fundamento?, se pregunta Heidegger. La respuesta a esta cuestión y la resolución de la contradicción está expresada por la segunda parte del verso: “No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve”. Esta segunda parte es comentada de la siguiente manera:

La primera parte del segundo verso nos dice cómo hay que entender el «sin» de la primera parte del primer verso: la rosa es rosa sin tener que cuidarse de sí misma (*sich selber achten*). No le hace propiamente falta tener cuidado de sí. Dado el modo en el que la rosa es, no necesita de un cuidado especial de sí misma; no necesita cuidarse de todo aquello que le pertenece en cuanto la determina, es decir: la fundamenta (*begründet*). Florece porque florece. Entre su florecer y los fundamentos de florecer no se inmiscuye atención alguna a los fundamentos en cuya virtud, ante todo, los fundamentos podrían existir, cada vez, en tanto que fundamentos (*als Gründe*) (Heidegger, 2003b, p. 65)

Lo que nos ha mostrado finalmente el epigrama de Angelus Silesius es que el

principium reddendae rationis no vale para la rosa ni para nada de lo que exista al modo de la rosa. La rosa es *sin* este preguntar emplazador que anda en busca de los fundamentos y que exigiría *de ella* y *para ella* la entrega de sus fundamentos. La rosa florece porque florece; es un simple brotar de sí misma que no requiere de fundamentos para brotar. Por otra parte, también resulta evidente que es posible afirmar – en algún sentido – que el principio de razón vale para la rosa. Al fin y al cabo, el brotar de la rosa tiene sus fundamentos y causas. Sin embargo, este “valer” concierne a la rosa solamente en la medida en que se convierte en objeto de nuestro representar, pero no *para* la rosa: “¿Qué se ha hecho entonces del *principium reddendae rationis*? Tiene validez *de* la rosa (*von der Rose*), pero no *para* la rosa (*für die Rose*), en la medida en que ella se alza en sí misma, es simplemente rosa” (Heidegger, 2003b, p. 68). La cuestión para Heidegger – y tal es el sentido de la apelación a Angelus Silesius – reside en la validez ilimitada del principio de razón: para la racionalidad moderna la *proposición del fundamento* tiene una validez ilimitada e incondicional. Incluso es el propio ser – la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ pensada originariamente por los griegos – el que llega a ser pensado finalmente como fundamento y el fundamento como *ratio*, como pensar calculador:

Ser viene experimentado como fundamento. El fundamento viene señalado como *ratio*, cuenta. El hombre es el ser viviente calculador. Esto se ha mantenido vigente en las más diversas mutaciones: y, a pesar de ellas, su vigencia ha sido unánimemente aceptada a lo largo de la entera historia del pensar occidental” (Heidegger, 2003b, p.171)

7 PHYSIS Y OBJETUALIDAD

En *La proposición del fundamento* Heidegger vuelve al concepto griego de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y particularmente al apotegma de heraclíteo $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ κρύπτεισθαι φιλεῖ. La apelación a este apotegma tiene en este caso un sentido mucho más preciso: se trata de contraponer el pensar representativo y puramente objetual de la naturaleza, propio de la técnica moderna, con el pensar de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ del pensamiento griego inicial. Lo que caracteriza al pensar representativo – desde el *ego cogito* cartesiano hasta el yo trascendental kantiano- es la constitución de un yo que se enfrenta al ente como un objeto: “Para Leibniz, y para todo el pensar moderno, la manera en que el ente «es» se basa en el enfrentamiento objetual (*Gegenständigkeit*) de los objetos. Al enfrentamiento objetual del objeto, de cara al representar, le pertenece el carácter de representacionalidad de los objetos” (Heidegger, 2003b, p. 50). Aquí Heidegger juega con las diversas expresiones y etimologías para la noción de “objeto”: *Objekt*, *Objektivität*, *Gegenstand*, *Gegenständigkeit*. La expresión *Objekt* – del *obiectum* latino – se convierte en la época moderna en *Gegenstand*, “lo que está enfrente” y de allí con Kant en *Gegenständigkeit*, en “objetualidad” o “enfrentamiento objetual”. *Gegenstand* y *Objekt* se introducen en el vocabulario para traducir el término latino *objectum* – literalmente “lanzar adelante”, “exponer” – pero *Gegenstand* agrega con *gegen* a la idea de manifestación, la de dirección y resistencia (*oppositum esse*), así como con *Stand* (*stans*) la idea de “estar de pie” y luego “lo que perdura” En Kant el objeto es lo

“opuesto” constituido por actos de objetivación pertenecientes a facultades (Cassin, 2004, p. 480). Hay pues que distinguir entre lo que hace acto de presencia y se manifiesta en el enfrentamiento - esto es, como *Objekt* - y lo que hace acto presencia en la objetualidad (*Gegenständlichkeit*).

Esta distinción es fundamental ya que precisamente lo que distingue a la época moderna, respecto del pensar inicial, es que la objetualidad del objeto se determina a partir de las condiciones de posibilidad *a priori* para el representar. Lo trascendental entendido modernamente - con Kant - se opone así al modo como los griegos entendieron el ente y particularmente a la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$:

Para los pensadores griegos, el ente no era jamás objeto sino lo que, proviniendo del enfrentamiento, mana-en: lo in-manente. El ente era más ente que nuestros objetos. Nosotros opinamos, ciertamente, que cuando el ente se muestra como objeto, es decir, objetivamente, aparece entonces de forma tal que hace de por sí acto de presencia. Suponiendo que pensemos el concepto de objeto en derechura a la cosa, esta opinión es errónea” (Heidegger, 2003b, p.124).

Pero lo que determina la entrega del fundamento “objetualmente” es para Heidegger, simultáneamente, el modo de relación con el mundo que llamamos “técnica moderna”: el representar en tanto enfrentamiento objetual convierte finalmente a la naturaleza en “reserva” (*Bestand*).

178

8 EMPLAZAR Y DEJAR SER

Pero recapitulemos. Resulta indudable que el recurso al concepto originario de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y, particularmente, la apelación a Heráclito, esta esencialmente dirigido a contraponer dos modos de relación con el mundo y la naturaleza radicalmente opuestos: por un lado, la del pensar representativo que convierte a la naturaleza en pura “objetualidad” y, consecuentemente, la emplaza técnicamente y, por otra parte, el *lógos* griego - distinto de la *ratio* moderna - que *deja* que el brote de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ haga acto de presencia. Sin embargo, si nos volvemos ahora retrospectivamente hacia esta concepción griega de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ desde el epigrama de Angelus Silesius, aparecen algunas precisiones que es necesario tomar en consideración y esto incluso más allá de su pertinencia filológica o exegética. Resulta indudable que se podrían realizar una serie de “rectificaciones” - o incluso acusar francos errores - al modo como Heidegger interpreta en general a los presocráticos y, en particular, a Heráclito. Esto no se discute. Más extravagante y extemporáneo parece todavía apelar a la poesía mística de Angelus Silesius para interpretar el concepto originario de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. ¿Heráclito interpretado por Angelus Silesius? Pero lo que interesa aquí más que la cuestión histórico-exegética son los rendimientos filosóficos y “especulativos” de esta interpretación.

Hay una declaración de Heidegger que puede pasar desapercibida al momento de apelar a un místico como Angelus Silesius. Heidegger es plenamente consciente

del carácter insólito de esta apelación y no duda en buscar alguna justificación. A tal efecto se ampara en la autoridad del propio Leibniz y en Hegel. Escuchemos con atención este descargo aparentemente introductorio al epigrama de Angelus Silesius y veamos si algo esencial nos agrega para nuestro asunto. Ante la objeción de que el epigrama no deja de ser sino mística y poesía que no tienen parte en el pensar, Heidegger responde: “Ciertamente, no la tendrán *en* el pensar (*in das Denken*), pero quizá la tengan *antes* del pensar (*vor das Denken*)” (Heidegger, 2003b, p. 65). Heidegger deja sin explicar esta afirmación, como deja sin mayor desarrollo esta otra:

Por otro lado, nuestro pensar se quedaría desde luego bien corto, si opináramos que el sentido de la sentencia de Ángelus Silesius se hace patente en el hecho de que se limita a nombrar la diferencia de los modos según los cuales rosa y hombre son lo que son. Lo no dicho en la sentencia - y de eso depende todo- dice más bien que el hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo *es*, como la rosa, sin porqué” (Heidegger, 2003b, p. 67)

¿Qué es *antes* del pensar? ¿Qué significa para el hombre ser *al modo* de la rosa? Comencemos con la segunda pregunta. Es evidente que Heidegger distingue dos actitudes humanas en cierto sentido contrapuesta: la actitud del enfrentamiento objetual (*Gegenständigkeit*) propia de la *ratio moderna* y la actitud poética del “dejar ser” las cosas en lo que son. Heidegger utiliza insistentemente en el texto expresiones forjadas al hilo del verbo *lassen*. Precisamente la diferencia entre el “porqué” y el “porque” del epigrama de Angelus Silesius reside en este “dejar” o “abandonar”:

En el «porqué», emplazamos (*stellen*) al fundamento a que nos hable y responda. En el «porque», por contra, dejamos (*lassen*) que nuestro representar vaya justo en la dirección del fundamento y en la de la cosa fundamentada por él. En el «porque» nos abandonamos (*überlassen*) a la cosa fundamentada; abandonamos (*überlassen*) la cosa a sí misma y a la manera en que el fundamento, fundamentándola, deja simplemente ser (*sein lässt*) la cosa que ella es” (Heidegger, 2003b, p.71)

La contraposición es entre el “emplazar” o “poner” (*stellen*) la cosa y el “dejar” (*lassen*) o abandonarse (*überlassen*) a lo que ella es. Por una parte, disponemos o instalamos las cosas, por otra, desistimos o cedemos ante ellas.

9 EL ABANDONO

No se necesita mayor perspicacia para darse cuenta de la violenta transposición que aquí está en juego en la interpretación heideggeriana de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: ¿la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ del pensar inicial interpretada con la rosa sin porqué de Angelus Silesius? Sin duda la influencia de la mística renana es lo suficientemente explícita en toda la obra Heidegger y en particular - y es lo que quisiéramos enfatizar - en su interpretación de

la φύσις. El *Peregrino querúbico* de Angelus Silesius abunda en expresiones donde el “abandono” constituye la actitud esencial ante Dios; ciertamente, por otra parte, recogida fundamentalmente de Meister Eckhardt y su discípulo Tauler. Si bien Meister Eckhardt no es nombrado explícitamente por Angelus Silesius, sí se refiere a él en el prólogo bajo la vaga denominación de “antiguo maestro”, seguramente por las acusaciones de herejía que pesaban sobre él. Con todo es evidente la autoridad indiscutida que ejerce en los dísticos del *Peregrino querúbico*. Para muestra solamente consignemos algunos dísticos donde la influencia es patente y además precisamente empleando una de las expresiones peculiares de Eckhardt. Un primer dístico se titula *El abandono (Gelassenheit)*: “Cuando más te abandones a Dios, tanto más nacerá Él en ti. / Ni más ni menos te ayudara en los sufrimientos” (Silesius, 2005, p. 65). Otro se denomina *Deben abandonarse eso y aquello*: “Hombre, si amas alguna cosa, no amas verdaderamente / Dios no es eso ni aquello. Por eso mismo, ¡abandónalos!” (Silesius, 2005, p. 68). También este dístico igualmente denominado *El Abandono*: “Porque el abandono no se mezcla con nadie / Ha de ser sin deseo y una virgen.” (Silesius, 2005, p. 104). O, en fin, en el límite, este dístico paradójico denominado *El abandono más místico*: “El abandono captura a Dios. Sin embargo, abandonar a Dios mismo/ Es un abandono que pocos hombres comprenden.” (Silesius, 2005 p. 107).

Se podrían multiplicar los ejemplos de este tipo, pero no es necesario. Digamos solamente que la expresión *Gelassenheit* utilizada primero por Eckhardt y luego aquí por Angelus Silesius, se traduce habitualmente por serenidad, sosiego, tranquilidad e incluso imperturbabilidad o ecuanimidad. Estos últimos sentidos han conducido a una exégesis de la *Gelassenheit* heideggeriana en términos de una suerte de reinterpretación del ideal griego e incluso estoico de equilibrio (μεσότης) o armonía (Held, 2009, p.15). En este sentido *Gelassenheit* sería una forma de la *aequanimitas*, es decir, del imperativo moral de mantener una igualdad de ánimo ante los acontecimientos de la vida (*aequo animo esse*). Sin embargo, es evidente que ni en Angelus Silesius ni en Heidegger mismo el sentido primario es el de la “ecuanimidad”, sino más bien el de “abandono”; la entrega o el abandono a dios (*gottergeben*). El acento de la expresión está en el verbo *lassen*, “dejar”, “permitir” (Duden, 2001, p. 262). La “serenidad” o “tranquilidad” en sentido psicológico o moral es más bien un efecto posterior y conseqüente a la *Gelassenheit* como abandono. Pero más allá de la pertinencia de esta interpretación de la *Gelassenheit* como *aequanimitas* y sus posibles derivas éticas, resulta indudable que el sentido originario del uso que hace Heidegger del término está vinculado, más que a exacciones deontológicas, a un modo de relación con la naturaleza anterior a cualquier dualidad sujeto-objeto, incluida cualquier forma de duplicación o “tensión” moral. Si la ruptura de dicha dualidad se verifica posteriormente en “serenidad” o “ecuanimidad”, en sentido moral o incluso psicológico, es porque primero se ha realizado una “inmersión existencial” de una índole completamente distinta a la puramente objetual.

No es necesario recordar aquí que este tema de la “inmersión” (*Hingabe*) será algo que estará presente desde las primeras lecciones de Heidegger, se prolongará en

Ser y tiempo y es posible seguir sus rastros hasta incluso hasta su época tardía. Por lo demás el propio significado de la expresión *Hingabe* ya es lo suficientemente sugerente para nuestro asunto. La expresión sin duda puede ser traducida como “inmersión” o “absorción”, pero también por “entrega”, “abandono” e incluso abnegación o devoción. La expresión proviene de hecho del dominio religioso y se compone del verbo irregular *geben*, dar, entregar y el adverbio indicativo *hin*: algo así como dar o entregar “hacia” (otro). En el contexto de *Ser y tiempo* la expresión *Hingabe*, como sabemos, se opone a *Hinsich*, el “mirar hacia algo” (*hinsehen*) propio de la mirada puramente teórica. En *Ser y tiempo* *Hingabe* designa sobre todo la inmersión práctica y atemática del *Dasein* en el mundo, inmersión respecto de la cual cualquier mirada teórica es consecretaria y no originaria (Heidegger, 2003, p. 15).

Naturalmente no pretendemos confundir ni sostener una equivalencia exacta entre la “inmersión” práctico-ejecutiva de *Ser y tiempo* y la *Gelassenheit* del Heidegger posterior. Sin embargo, a nuestro entender existe una conexión indudable entre el “modelo fenomenológico” que culmina en *Ser y tiempo* y la *Gelassenheit* tal como Heidegger la traspone de la mística renana bajo la forma de una “meóntica” (Moran, 2023, p. 107). En este sentido, “des-teologizada”, la mística constituye en primer lugar un “modelo fenomenológico”, y ello con independencia de posteriores derivas propiamente religioso-místicas. La interpretación heideggeriana de la *Gelassenheit* no obedece pues primariamente a una supuesta oposición entre lo racional y lo irracional que se resolvería posteriormente en una especie de “criptomisticismo, sino a un “otro modo” de la razón fenomenológica misma capaz de enfrentar los retos de la tecnología moderna y resguardar el sentido originario de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ (Ruin, 2018, p.15).

10 APOFÁTICA DEL ABANDONO

Pero ¿Cuáles son exactamente los rendimientos fenomenológicos del modelo de la mística y sus implicancias para la reinterpretación heideggeriana de la idea de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$? Volvamos por un momento nuevamente al concepto de *Gelassenheit*. Según es sabido Meister Eckhart emplea con frecuencia el verbo *lassen* y el participio *gelassen*. El sustantivo *Gelassenheit* solamente aparece en una ocasión y lo hace unido al término *abegescheidenheit* (como traducción del latín *separatio*, separación, aislamiento, soledad). Con todo parece ser cierto que el sustantivo *Gelassenheit* es una creación de Meister Eckhart, ya que la expresión no aparece con anterioridad. La evolución moderna del vocablo ha conducido a privilegiar, como ya lo hemos apuntado, el significado de “serenidad”, “sosiego” o “tranquilidad”, aunque el significado primero sea más bien el de “abandono”, “desasimiento”, “desapego”. Si se toma como nexo el verbo que está en juego (*lassen*), se puede afirmar que *Gelassenheit* es el ejercicio y efecto de “dejar ser”. Por lo mismo, antes que “serenidad” o “sosiego”, resulta preferible subrayar el verbo “dejar”. Lorenzo Surio, - monje cartujo, hagiógrafo y traductor - vierte el término *Gelassenheit* al latín por *resignatio* (Bara Bancel, 2015, p. 18). Naturalmente “resignación” hoy por hoy suele entenderse sin

más como una especie de abandono cobarde, ausencia de lucha o trivial conformismo, pero originariamente significó el acto por el cual devuelvo a otro un “signo” de poder; suerte de libre entrega a la voluntad de otro y, por lo mismo, de abandono de la propia. Este sentido de la *resignatio* nos permite precisar el sentido del “dejar” tanto en Meister Eckhart como en Angelus Silesius y de ahí volver una vez más sobre la reinterpretación heideggeriana del concepto griego de φύσις y sus implicancias fenomenológicas.

Es indudable que el “dejar” contiene un primer momento de negatividad. Dejar o abandonar significa en el contexto de la mística renana “negarse” a sí mismo y el mundo, pero al mismo tiempo abrirse positivamente – abandonarse- a Dios para ampararlo. El momento negativo propio de la teología apofática - heredada de la cristiandad oriental a través sobre todo de Pseudo-Dionisio - está dirigida esencialmente a un fin “positivo”. Se trata tanto para Angelus Silesius, como para Meister Eckhart, de un “dejar” que implica un tránsito desde un “dejarlo todo” - a sí mismo y el mundo - a un “ser dejado” o “abandonado” a Dios. De hecho, *lassen* significa tanto “dejar” en el sentido de abandonar como “dejar” en el sentido de permitir o admitir (Caputo, 1995, p.115). En español tenemos también en la expresión “abandonar” tanto un sentido negativo como positivo: “abandonar” significa tanto un dejar de tener asida o sujeta una cosa (soltar) como confiarse uno mismo (entregarse) a alguien o algo - “me abandono a la suerte”, por ejemplo -. En la mística denota especialmente un abandonar (soltar) todo lo creado y al mismo tiempo un “abandonarse” (entregarse) a Dios. Formulas tales como el “vaciamiento” (en particular de toda forma de “egoidad”) se orientan a una plenitud: es necesario estar “vacío” de sí mismo para estar pleno de Dios. Notemos que estos dos momentos no son equivalentes. El momento negativo tiene prioridad: no es posible abandonarse a Dios (afirmación) sin antes abandonarse a sí mismo (negación). La *Gelassenheit* es primariamente una práctica negativa (apofática) y solamente por ello, como consecuencia, una práctica positiva (catafática) de Dios.

Si retornamos ahora al concepto griego de φύσις, tal como Heidegger lo interpreta a la luz de la mística de Angelus Silesius, podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, existe un nexo indudable entre la acentuación de la interpretación “negativa” de los aforismos de Heráclito - φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ - y la mística apofática de Angelus Silesius. Heidegger realiza una interpretación apofática de la φύσις. Sin embargo, tanto en el ocultamiento de Heráclito como en la *Gelassenheit* de la mística renana, la negación se dispone a un fin positivo: salir del mundo (negación) para entrar a “algo otro” (afirmación). Un inciso al respecto: se puede sospechar también aquí la existencia de una “analogía estructural” entre la *Gelassenheit* y la *epojé*, tal como Heidegger piensa ambas nociones (Moreno- Márquez, 2016, p. 99). Aunque no es nuestro propósito persistir en esta analogía, igualmente de lo señalado hasta ahora se podrán inferir fácilmente algunas conclusiones al respecto.

11 PHYSIS E HÉNOSIS

Pero volvamos al epigrama de Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué, florece porque florece”. Ciertamente este verso está referido tanto a Dios como al alma. Dios es como la flor que no cuida de sí misma. Pero también el alma si ha de unirse con Dios, tampoco ha de cuidar de sí misma: debe abandonar su propio cuidado para abandonarse a Dios. Del mismo modo para Heidegger la rosa constituye un modelo doble: la rosa es como la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, pero también *como* el Dasein. Recordemos su afirmación: “El hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo *es*, como la rosa, sin porqué” (Heidegger, 2003b, p. 67). Esta aseveración que Heidegger renuncia a explicar puede, sin embargo, ser interpretada a partir de lo dicho hasta ahora respecto de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y en particular desde el horizonte apofático del propio Angelus Silesius. ¿Qué significa para el hombre ser como la rosa? El epigrama que comenta Heidegger está tomado del “mundo vegetal”. Heidegger sin duda tenía muy presente la interna afinidad - como de hecho queda sugerido en el comentario del epigrama - entre el “florecer de la rosa” de Angelus Silesius y el propio origen de la expresión griega $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. La palabra $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, como ya lo hemos apuntado, proviene del verbo $\phi\upsilon\omega$, cuyo significado es el de hacer crecer, brotar, surgir, nacer. Del radical $\phi\upsilon$ proceden una serie de expresiones, tanto en griego como en latín, que aluden al mundo vegetal y la fecundidad (Chantraine, 1999, p. 1233). ¿El hombre debe vivir como una planta? ¿A qué viene la metáfora de la rosa? Lo que ciertamente está aquí afirmado es una suerte de “espontaneidad” que sin violencia se abre y surge desde sí misma. Que el hombre viva *como* la rosa, sin porqué, alude a esta suerte de apertura “ingenua” e “inmotivada” que conecta inmediatamente con la naturaleza sin constreñir su propio surgir como naturaleza. El brotar humano debe brotar como el propio brote de la naturaleza en un plegarse unitario y totalizante. El ejemplo de la técnica clásica, en contraste con la técnica moderna, puede servir como explicación. El arado del campo o el molino de viento del campesino lejos de forzar la naturaleza se abandonan ella en una especie de unidad y sintonía originaria. El hombre debe abandonarse - ajustarse - a la naturaleza como la propia rosa se abandona a sí misma.

Sin embargo, es indudable que aquí es posible reconocer otro elemento decisivo y que ya hemos insinuado: la relación “unitaria” del hombre con la naturaleza. La fascinación que Heidegger experimenta por la mística se fundamenta en gran medida en la necesidad de establecer un contacto originario con la vida, anterior a cualquier teoría, que rompa con cualquier forma de dualismo sujeto-objeto propio de la actitud teórica. Esta exigencia sin duda Heidegger la aprende de Husserl y la fenomenología, pero la encuentra sobre todo en el cristianismo primitivo y en la mística renana. La mística constituye en gran medida un “modelo fenomenológico” originario; aquello que Heidegger había buscado en Husserl y que sin embargo se había extraviado hacia una fenomenología trascendental heredera de Descartes y

Kant. Como sabemos Heidegger se interesó muy tempranamente por el cristianismo primitivo y la mística. De hecho, inicialmente había pensado escribir un libro sobre Meister Eckhart, proyecto que nunca llegó a concretar. Lo que a Heidegger le interesa de la mística renana es el modo o la manera cómo establece una relación viva – experiencial – con Dios. Esa experiencia (*Erfahrung*) está signada por una disolución de los vínculos sujeto-objeto: la relación con Dios *es como* la relación que debe mantener el hombre con la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ y el ser. La *unio mystica* funciona como una especie de modelo de toda relación auténtica con la naturaleza y el ser. En el manuscrito – o “notas de trabajo” – *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* de 1919, refiriéndose a la supuesta “Irracionalidad en el maestro Eckhardt”, Heidegger caracteriza del siguiente modo esta unidad absoluta a que aspira el místico:

Exclusión de toda transformación, multiplicidad, tiempo. Carácter absoluto (*Absolutheit*) del objeto y del sujeto en el sentido de unidad radical (*radikaler Einheit*) y como tal unidad *de uno y otro: yo soy él y él es yo*. De ahí lo innominado (*Namenlosigkeit*) de Dios y del fundamento del alma (*Seelengrund*). No hay contraposición en esta esfera; de ahí que el problema de la preeminencia del *intellectus* o de la *voluntas* no pertenezca ya a esta esfera, por mucho que Eckhart precise necesariamente de una designación y caracterización del experimentar vivencial (*Erlebens*) místico” (Heidegger, 1999, p. 170)

184

Aquí, como cada vez que Heidegger intenta una descripción de la mística, se reiteran las expresiones que aluden a una “experiencia” (*Erfahrung*) o una “vivencia” (*Erlebnis*). Ciertamente, como ya los hemos enfatizado, lo que Heidegger quiere destacar es el carácter pre-teorético de la experiencia mística, irreductible a cualquier forma de “objetualidad”. Heidegger sin duda tenía presente el sentido originario de la expresión *Erfahrung*, muy cercana a *Erlebnis*, aunque esta última expresión tenga una connotación más interna y subjetiva. No se trata evidentemente de la experiencia en sentido kantiano como organización-imposición *a priori* de un material sensible, sino de aquel tipo de experiencia que, en sentido amplio, se verifica en la conciencia ordinaria y que es anterior a cualquier determinación categorial: la vida misma es originariamente experiencia. No se trata pues de una suerte de “imposición subjetiva”, sino de una apertura originaria a lo real. De allí que *Erfahrung* no solamente signifique “experiencia” en el sentido “epistemológico”, sino también primariamente, a través del verbo *fahren*, viajar, atravesar, explorar, manejar (Duden, 2001, p. 185). La connotación “práctico-experiencial” es pues evidente. También en el caso del vocablo español “experiencia” esta connotación está presente: el latín *experientia* significa “prueba”, “ensayo” y proviene de la raíz indoeuropea “per”, intentar, arriesgar - de allí también *periculum*, por ejemplo (Ernout & Meillet, 2001, p. 498). Lo que queremos subrayar con estas precisiones semánticas es el sentido eminentemente pre-teorético de la experiencia, irreductible a cualquier acepción reflexiva, epistemológica o científica del término. Es a esta forma de la experiencia a la que se refieren tanto la mística como Heidegger.

Pero ¿Cuál es estrictamente la experiencia aquí mentada?, si es posible decir algo al respecto. Ya en parte lo hemos sugerido: la experiencia de la unidad sujeto-objeto o, si se quiere, la experiencia de la disolución de las relaciones sujeto-objeto (McGinn, 2001, p. 147). Heredado del neoplatonismo a través de Pseudo-Dionisio, la mística apofática concibe las relaciones con Dios como *hénosis* (ἕνωσις), es decir, como unidad o unión mística. En Plotino la *hénosis* consiste en la unión con el Uno (τὸ ἓν) donde se rompen todas las dualidades. Este carácter “henótico” de raíz neoplatónica fue heredada por cristiandad oriental y por la mística en general, pero muy en particular por la mística renana a través del Pseudo Dionisio Areopagita (De Andia, 1996, p.4). Heidegger, como hemos visto, expresamente reconoce este carácter “henótico” de la mística. Reiteremos lo central de la interpretación de Heidegger: “Carácter absoluto (*Absolutheit*) del objeto y del sujeto en el sentido de unidad radical (*radikaler Einheit*) y como tal unidad *de uno y otro: yo soy él y él es yo*” (Heidegger, 1999, p. 170). Este “yo soy él y él es yo” como unidad indivisa de sujeto y objeto es el modo como Heidegger concibe las relaciones auténticas con la *φύσις* y que la técnica moderna y el pensar representativo han venido a substituir. La “rosa sin porqué” de Angelus Silesius es el “paradigma henótico” anterior al pensar calculante de la técnica moderna: suerte de abandono poético al abismo (*Abgrund*) de la *φύσις* y al ser como tal. ¿Reunión entre la *φύσις* Heráclito y el Dios de Angelus Silesius? Conversación “intempestiva”, al fin y al cabo, Heidegger mediante, entre el pensar mañanero de Heráclito y el atardecer de la mística cristiana de Angelus Silesius.

REFERENCIAS

- BARA B. S. *Teología mística alemana: Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*. Vol. 78. Münster: Aschendorff Verlag, 2015.
- CAPUTO, J.; SCHÜRMAN, R. *Heidegger y la mística*. Madrid: Ediciones Librería Paideia, 1995.
- CASSIN, B (Ed.). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, 2004.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck, 1999.
- DE ANDÍA, Y. *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden: Brill, 1996.
- DE CERTEAU, M. *La fable mystique*. Paris: Éditions Gallimard, 1982.
- DUCH, L. Introducción. In: *El peregrino querúbico*. Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 7-24
- DUDENREDAKTION. *Duden Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache*. Vol. 7. Mannheim: Dudenverlag, 2002.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Éditions Klincksieck, 2001.
- HAAS, A. M. ¿Por qué y para qué estudiamos la mística? In: *Philía. Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas*, Barcelona, 1, 9–49, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe, Band 9).
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe, Band 2).

- HEIDEGGER, M. *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. (Gesamtausgabe, Band 55).
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. (Gesamtausgabe, Band 60).
- HEIDEGGER, M. *Estudios de mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Gesamtausgabe, Band 7).
- HEIDEGGER, M. *Hitos*. Trad. M. Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- HEIDEGGER, M. La pregunta por la técnica. In: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 2003a.
- HEIDEGGER, M. *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ediciones Serbal, 2003b.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 2003c.
- HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011.
- HELD, K. La serenidad como virtud de la época técnica. In: XOLOCOTZI, Á; GODINA, A. (Coords.), *La técnica: ¿Orden o desmesura?* (pp. 185–199). Puebla: Libros de Homero / BUAP, 2009.
- MCGINN, B. *The mystical thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*. New York: Herder & Herder, 2001.
- MORAN, D. Being and nothingness in Meister Eckhart and the tradition. In: *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, Stuttgart, 17, 107–144, 2023.
- MORENO-MÁRQUEZ, C. Hospitalidad reflexiva: Propedéutica fenomenológica sobre aceptación y entrega (Husserl/Heidegger). In: *Studia Heideggeriana*, Buenos Aires, 5, 99–146, 2016.
- RUIN, H. The inversion of mysticism—Gelassenheit and the secret of the open in Heidegger. In: *Religions*, Basel, 10(1), 15, 2018. <https://doi.org/10.3390/rel10010015>
- SILESIUS, A. *Cherubinischer Wandersmann*. Ed. crítica. Stuttgart: Reclam, 1986.
- SILESIUS, A. *El peregrino querubínico*. Introd. L. Duch. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

Enviado: 5 de noviembre de 2025

Aceptado: 5 de diciembre de 2025