

Heidegger y la educación
Caminos en la atención al pensar

Yury Andrea Castro Robles

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía
Bogotá, 9 de julio de 2013

Heidegger y la educación
Caminos en la atención al pensar

Trabajo de grado para optar al título de Magistra en Filosofía
presentado bajo la dirección del Dr. Luis Fernando Cardona Suárez

Yury Andrea Castro Robles
Bogotá, 9 de julio de 2013

Dedico este trabajo a mi madre, su esfuerzo y lucha
han sido un gran aliciente en este largo camino.

Aunque el camino del pensar esté inmerso en la soledad y el peligro, siempre encontraremos en él rayos de luz que nos permitan divisar el horizonte. Agradezco a todos aquellos que guiaron mi camino: a mi familia por su apoyo y constante entrega; a Carlos Agudelo por su paciencia, por su sonrisa y sus palabras de aliento. Y en especial al Doctor Fernando Cardona por ser el maestro que acompañó y guió mis pasos en este nuevo sendero, sin su lectura cuidadosa y oportunos aportes esto no habría sido posible.

“Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar” (Martin Heidegger)

“El mandato lleva nuestra esencia a lo libre, y lo hace en forma tan decisiva que, lo que nos llama al pensamiento, nos da por primera vez la libertad de lo libre, para que allí pueda habitar lo humanamente libre” (Martín Heidegger)

“El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan a lenguaje y allí la custodian” (Martin Heidegger)

“Hemos de aprender a pensar, pues la capacidad de pensar, es más, la dotación para el pensamiento, no garantiza que tengamos el poder de pensar” (Martin Heidegger)

Contenido

Introducción	8
Capítulo 1	14
Primeras aproximaciones a la pregunta por el pensar	14
1.1. El mandato que nos llama a pensar	15
1.2. ¿Puede el hombre moderno aceptar que no piensa?.....	27
1.3. La desmitificación del mundo	36
Capítulo 2.....	49
El verdadero pensar siempre está en la proximidad del ser.....	49
2.1. La tarea de la analítica existencial del <i>Dasein</i>	50
2.2. Los senderos de la fenomenología	65
2.3. La aperturidad originaria del estar-en-el-mundo.....	72
Capítulo 3	86
La Relación: pensar, ser y lenguaje.....	86
3.1. El paso del pensar representativo al pensar originario	88
3.2. Poéticamente habita el hombre	95
3.3. Pensar y aprender: el camino a pensar la educación	107
Conclusiones	120
Bibliografía	125

Introducción

El meditar heideggeriano, en cada uno de sus caminos, nos pone en evidencia la primacía del pensar originario. Una vez que nos hemos sumergido en la lectura de sus lecciones, conferencias y tratados, el pensar filosófico cobra otro sentido, un sentido que lo saca del sendero del pensar común, de ese que nos ha sido heredado y que como tal asumimos sin ningún reparo como única verdad incuestionable; verdad que se configura como la historia del pensar. No se trata empero de decir aquí que esa historia ya no tenga ninguna validez o de que se deba desechar totalmente, sino que el trabajo filosófico no nos puede ser indiferente, esto es, debemos escuchar el llamado que éste nos hace, perdernos en su horizonte, sentir el temple de ánimo, quedarnos absortos y, sin remedio alguno, asumir el pensar filosófico desde lo que nos es más propio.

Debemos, por tanto, conmemorar al pensar y, con él, a los grandes pensadores que nos han vislumbrado nuevos senderos. Por esta razón, en este trabajo, podría decirse, se pretende conmemorar el pensar de Martín Heidegger, gran filósofo que dedicó su vida al meditar acerca de lo impensado en lo pensado y del que hemos escuchado el llamado a pensar lo más digno de ser pensado. Por tanto, nos sumergimos ante el peligro de transitar por senderos no cotidianos, en los que buscamos una experiencia con el pensar. En este intento de salirle al encuentro al pensar que nos convoca, señala Heidegger, debemos ante todo aprender a pensar.

Este llamado a aprender nos sugiere la idea de pensar la educación, pues el aprender nos pone frente al terreno de lo pedagógico, a saber, de la educación en tanto ámbito del “pensar”, y nos surge entonces el cuestionamiento por el pensar propio de nuestra época actual. La tarea que hoy nos congrega entonces no puede ser otra que la de mostrar un problema en el que el decir de Heidegger siga aún vigente y en el que, dando fuerza a sus lecciones, pensemos lo todavía no pensado y, esto es, la íntima relación que se da entre el pensar y la educación. En este sentido, se intentará exponer de modo sintético la concepción filosófica que se manifiesta en Heidegger, mostrando la bases de su meditar y las condiciones fundamentales que permitieron su reflexión acerca del quehacer de la

filosofía, la esencia del ser y el pensar, poniendo de relieve la íntima Relación entre el pensar, el lenguaje y la educación.

En este contexto, no cabe duda que el pensar de Heidegger es una invitación a pensar nuestro presente, a saber, las reflexiones filosóficas heideggerianas se instalan en situaciones reales, en las que se abren una serie de caminos desde los cuales podemos repensar nuestro presente en miras a nuestro futuro. Ahora bien, en este salirle al encuentro a nuestro presente lo primero que debemos señalar es que en la actualidad nos encontramos bajo el dominio de la Época Moderna, esto es, del pensar representativo. Uno de los fenómenos esenciales de este pensar es su ciencia; la técnica, propia de este pensar, configura de manera determinante la historia y los fenómenos del mundo entero, la posición del hombre en el mundo, además de la cultura, la política y el orden social. Cada uno de los fenómenos emprendidos por el pensar moderno nos han llevado a la objetivización que tiene lugar en el pensar representativo, cuyo objetivo es ofrecerle al hombre la certeza de los entes que tiene frente a sí. Dado esto, la ciencia se convierte en vía única del entendimiento, pues transforma la verdad en certeza de la representación.

En este contexto, y bajo el fundamento cartesiano, la representación permite que lo ente se determine como lo objetivo y la verdad como certeza. Este pensar representativo tiene como resultado el individualismo del hombre y, además, un objetivismo como ningún otro. Sin embargo, para Heidegger, lo importante no es que el hombre se haya encontrado a sí mismo, sino que su esencia se transformará en el mismo instante en que se convierte en sujeto, pues desde este momento es denominado como el ente que fundamenta todos los otros entes, en tanto su ser y verdad. En este sentido, el hombre se convierte entonces en el centro de referencia del ente y del mundo en cuanto tal; en tanto que a diferencia de la percepción griega¹, la representación moderna permite al hombre traer ante sí lo que se sitúa frente a sus ojos. De ahí, que el hombre sea entendido como un representante de lo

¹ En la que el ente “es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como aquel que está presente, esto es, viene aquel que se abre el mismo a lo presente desde el momento en el que lo percibe” (CB, 74), a saber, que el hombre no determina al ente, por el contrario, es el ente el que contempla al hombre. Las obras de Heidegger se citarán en el presente trabajo siguiendo las abreviaturas que se indican al inicio de la bibliografía que sirve de soporte al mismo.

ente. Esta forma de interpretar al hombre lo convierte en un ser racional con una serie de capacidades que le permiten la comprensión, el dominio y transformación de la realidad, los entes y el mundo.

Vemos entonces como el pensar propio de la Edad Moderna se contenta con la inmediatez de lo que tiene frente a los ojos y el hombre, que precisa más del accionar que del pensar, vive bajo el dominio de la representación, pues da por supuesto el “modo de ser” de esa esencia que se busca. Esto, señala Heidegger, hace que nos movamos en el olvido del pensar y del ser, pues nunca nos hemos preguntado por su verdadera esencia. Dado esto, si queremos salirle al encuentro el pensar debemos iniciar un recorrido por lo que se ha considerado la historia del pensamiento, para este propósito nos proponemos estudiar dos obras fundamentales del pensar heideggeriano, a saber, *¿Qué significa pensar?* y *Ser y tiempo*². Veremos entonces como la postura de Heidegger en su obra cumbre *Ser y tiempo* frente a la metafísica tradicional puede entenderse como una suerte de superación, no en el sentido de abandono, sino como la búsqueda de su fundamento. Para Heidegger, se trata entonces de contrarrestar los daños causados por la metafísica a partir del análisis de las diferentes relaciones y significaciones dadas en torno al ser y su correspondencia con el lenguaje y la verdad. Sólo de este modo se superaran los prejuicios propios del pensar moderno. Por otro lado, la pregunta por *qué significa pensar* nos convoca al examen del fundamento de verdad, que rige las interacciones del hombre y al análisis de la determinación ontológica de su existencia.

El pensar es, para Heidegger, un proceso que acontece en el hombre en tanto lo efectúa. Sin embargo, el pensamiento prima por encima del hombre, pues es el hombre tan sólo quien realiza los actos de pensar. Ahora bien, en tanto nos concierne a nosotros mismos, la pregunta *qué significa pensar* nos interroga, pues nos llama hacia nuestra esencia. Para que se pueda alcanzar dicha esencia resulta necesario alejar el término pensar de lo familiar. Esto significa que debemos atender al decir de las palabras y establecer en ellas una relación a través de lo que se dice en el lenguaje; a pesar de que no pueda tomarse como

² En relación a estas dos grandes obras desplegaremos todo el pensamiento heideggeriano que será apoyado en lo dicho por el filósofo en otros escritos.

fundamento de nuestro caminar. Debemos establecer entonces la relación entre las raíces alemanas de las palabras: «pensar» (*denken*), «memoria» (*Gedächtnis*) y «gratitud» (*Dank*) (QP, 129). *Der Gedanc* es la congregación de aquello que nos concierne y en tanto nos concierne le atañe a la memoria, pues es la memoria la que nos permite estar en lo que nos concierne. La memoria, entendida de esta manera, establece una conexión con la gratitud, ya que en la gratitud es donde se recuerda lo consagrado.

Dado esto, podemos decir que la filosofía de Heidegger, en especial la esbozada en *Ser y tiempo*, es para nuestro filósofo la indagación acerca del sentido del ser. Entendiendo por sentido el espacio de comprensión a la luz de la cual algo se manifiesta. Esto nos pone de cara frente a la comprensión del ser en relación a lo ente y el razonar humano. Esta comprensión se da en un tiempo originario, pues en él se funda el *Dasein*. El tiempo entonces debe entenderse desde su estructura fundamental como cuidado (*Sorge*). Ha de aclararse en este punto que comprender la teoría de la temporalidad presentada por Heidegger presenta grandes dificultades por la naturaleza de su cuestión; razón por la cual en el presente trabajo la mencionaremos de paso. La pregunta fundamental por el sentido del ser nos configura entonces en tanto eso que somos nosotros mismos. Esta forma de interpretación nos convoca a emprender una nueva manera de pensar a partir de una nueva comprensión del ser. Pues el pensamiento, señala Heidegger, debe ser sacado de los meros enunciados del pensar moderno. Dado esto, la investigación encaminada a la indagación por el sentido del ser, parece tener en el método fenomenológico su camino a seguir. La fenomenología permite a Heidegger distanciar al ser del ente, para así poder explicar al ser en cuanto tal; superando a la ontología que nombra la doctrina tradicional del ente dentro del estudio filosófico. Empero, esta interpretación propia de la doctrina tradicional se mantiene hasta la época actual. El método fenomenológico permite a Heidegger prestar especial atención a los elementos constitutivos que forman una misma realidad del estar-en-el-mundo. En tanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* sólo se concibe en relación con lo otro, esto es, con el mundo. En este sentido, el mundo es comprendido como la condición de posibilidad de la existencia del *Dasein*. El *Dasein* se determina entonces gracias a la relación con el exterior o, lo que es lo mismo, la experiencia con el mundo en tanto preocupación [*Bersorgen*]. Así pues, el estar preocupado designa de manera fundamental la

manera como el *Dasein* se mueve en el mundo; pues como lo manifiesta Heidegger el mundo es sobre todo el mundo del *Dasein*. En este contexto, el *Dasein* existe como poder-ser en tanto fuente de posibilidades.

Podemos decir entonces que lo que Heidegger busca es hacer un llamado de atención a este estado de cosas inadvertidas, en tanto nos señalan el camino meditativo de lo que ha de ser cuestionado. En este camino a un nuevo pensar, que supere el pensar metafísico, debemos estar atentos al llamado que nos hacen los pensadores y los poetas. Como en su momento el mismo Heidegger lo estuvo ante el llamado de Nietzsche, llamado que resonó en su pensamiento. Sólo atendiendo el llamado que nos da qué pensar podremos volver de regreso al hogar. Ahora bien, el camino que debemos tomar para superar el pensar científico exige de nosotros memoria, es decir, pensar en lo advenidero. Este camino está dado por el pensar poético. En este sentido, podría afirmarse que con el pensamiento heideggeriano el estatuto filosófico del poema cambia, pues la poesía se convierte en un campo del pensar filosófico. Este viraje hecho por Heidegger de lo entitativo a lo originario, debe entenderse como otro comienzo del pensar. Pero, este nuevo comienzo sólo se hace posible en la medida en que nos vemos en la necesidad de escuchar el llamado que el lenguaje nos hace. Para Heidegger, es la existencia el fundamento de posibilidad de la esencia del hombre y el lenguaje el advenimiento de dicha posibilidad. En este sentido, la filosofía y la poesía son asumidas como modos de ser del pensar. Esta vecindad entre poesía y pensamiento resulta posible gracias a que pertenecen al mismo orden, aunque se separen en diferentes dimensiones. Podemos ver entonces como el interrogante *qué significa pensar*, aunque se interprete como una cuestión resuelta, está mediado por una multiplicidad de sentidos que no pueden ser abordados en una única respuesta globalizante. Como se verá, el lenguaje poético en el pensamiento heideggeriano tendrá como su principal representante al poeta pensante del destino del ser: Hölderlin. Dado esto, es la poesía de Hölderlin, para Heidegger, la fuente que permite pensar el discurso en su pensar originario. Siguiendo con el mandato de pensar lo no pensado abordaremos la relación que se establece entre el problema del pensar y el problema del aprender, esto es, de la educación. Como es bien sabido, la educación en la época actual se mueve bajo los cánones del pensamiento moderno que se encarga de determinar el tipo de sujeto a formar. En este

ámbito educativo prima el valor de lo estable, a saber, la acumulación de información y el cálculo de la misma. De ahí, que podamos atrevernos a decir, siguiendo los postulados heideggerianos, que la educación misma no ha sido pensada pues todavía no se ha abordado de manera decisiva la pregunta por su esencia y, más aún, porque ésta, la educación, no ha meditado por lo más digno de ser cuestionado; que todavía no pensamos.

Resulta entonces necesario formular un sendero que nos permita la reflexión del problema de la educación, a fin de rescatar en ella su íntima relación con el pensar. De lo que se trata entonces es de tomar un nuevo sendero que nos acerque a lo que hemos olvidado, pues es el deber de todo acto educativo más que el ofrecernos conocimientos, abrirnos a la posibilidad de aprender a pensar. En este contexto, cuando decimos pensar la educación, estamos haciendo una invitación a pensar la historia aún no acontecida de la educación. Lo que implica tomar el riesgo de recorrer el sendero de lo no habitual. Estamos entonces frente a una necesidad, cada vez más creciente, de seguir el llamado del pensar en una época que se sumerge en la inmediatez. Se trata también de hacerle frente al intento de pensar la educación como la experiencia de aprender a pensar, a saber, dirigirnos hacia la significación de lo que es el pensar en cuanto tal. Esta, podríamos decir, es la invitación a experimentar el pensar que Heidegger nos hace en el inicio de sus lecciones *¿Qué significa pensar?* Sin embargo, sólo un verdadero compromiso con la experiencia del pensar nos permitirá avanzar en nuestro intento de un educar que siga el camino del pensar, esto es, ver en la educación un camino al meditar. En tanto meditar, estamos aludiendo a una educación que piense en el silencio, en el transitar, en el habitar. Para alcanzar tal objetivo, nos propondremos hacer una lectura en un sentido “pedagógico” de los pensamientos heideggerianos, para que Heidegger, como el gran maestro que fue, nos permita advertir el horizonte del camino que debemos seguir en nuestra tarea. Ahora bien, hemos de aclarar que no se trata de transitar un camino dado en las repuestas, pues no buscamos formular un nuevo precepto de lo que debe ser el pensar y, con él, la educación, como lo hace el pensar moderno; éste es, más bien, un camino meditativo en el que buscamos salirle al encuentro al preguntar, pues como el mismo Heidegger lo dice, el preguntar más que el responder es el camino que nos lleva al pensar.

Capítulo 1

Primeras aproximaciones a la pregunta por el pensar

Cuando el coraje del pensar brota del reclamo del ser, entonces florece el lenguaje del destino (Heidegger).

En la época actual se precisa, sin mayor reflexión, que el razonar y el pensar son lo mismo y, por ende, solemos decir que los seres humanos, en tanto seres racionales diferenciados de otras especies, piensan. Se ha creído, no obstante, que la historia de Occidente ha abordado desde múltiples posiciones el pensar y que, por tanto, este asunto es algo ya dado en nosotros. El problema de ello radica en que se ha hecho de esta reflexión un camino acabado, creyendo haber llegado a lo que es el pensar mismo, cuando en realidad la cuestión sobre el pensar es una problemática inacabada y abierta.

En la metafísica, para Heidegger, se lleva a cabo siempre la meditación de la esencia del ente y de la verdad. Y no olvidemos que la metafísica cartesiana es la que fundamenta la época moderna. Por tanto, pensar la metafísica cartesiana implica pensar también la época moderna misma. En ella lo ente se determina como objetividad de la representación y la verdad como certeza. A diferencia del pensamiento griego antiguo, en el que lo existente y la percepción eran formas del ser, en la época moderna la representación sitúa al hombre como el que percibe y enuncia lo existente y lo demás como lo representado en el sujeto. Es, por tanto, el pensamiento de Occidente el que nos ha llevado al pleno dominio de la representación.

El capítulo que se presenta a continuación expone, someramente, las reflexiones filosóficas de Heidegger en sus lecciones *¿Qué significa pensar?* dictadas en Friburgo en 1951-1952. En estas lecciones Heidegger esboza los fundamentos esenciales para abordar el problema del pensar, problema que aún sigue vigente en la época moderna. Sin embargo, no se busca hacer un trabajo de corte histórico frente a la obra del autor, pues para ello se requiere de un análisis de mayor profundidad y más extenso que dé cuenta de toda la complejidad que está

implícita en la pregunta por la esencia del pensar. Lo que se precisa es presentar el recorrido filosófico en torno a la pregunta ¿qué significa pensar? Para ello el capítulo se divide en tres partes. En la primera parte, se presenta como, si bien estamos en un mundo gobernado por la sistematización y el conocimiento exacto, eso que ha permanecido oculto y que, por ende, hemos olvidado aún nos hace una invitación a su morar. La segunda parte, se muestra como la afirmación heideggeriana: “lo que merece pensarse es que todavía no pensamos” (QP, 20), nos sitúa de manera irremediable frente al cuestionar meditativo de aquello que siempre hemos creído ser y de lo que somos en realidad. Y en la parte final, se expone que el camino que nos conduce al pensar originario, lejos del pensar representativo, se fundamenta en el pensar meditativo.

1.1. El mandato que nos llama a pensar

El pensamiento de Occidente nos ha llevado a la representación³, nos ha desviado del camino, al hacernos creer que es lo mismo el pensar que representar algo. Si bien el representar trae a la mente la imagen del ente; el ente y el pensar no son lo mismo. El representar, supuesta esencia del pensamiento, no ofrece garantías de que el pensamiento se haya pensado ya. Para pensar debemos tener un interés en el pensar, pues sólo así podemos traerlo a nuestra memoria; ésta, la memoria, nos permite conmemorar lo que más urge pensar; no obstante, ha de aclararse que este conmemorar no puede ser entendido como un recordar en el sentido de hacer presente lo pasado, sino un recordar que “piensa lo que nos afecta” (QP, 123). En tanto hombres, dice Heidegger, debemos pensar lo que más merece ser pensado, pero para que esto sea posible debemos primero aprender, pues en el aprender se ponen “el hacer y el omitir” en relación con la esencia. En esta búsqueda el hombre sale

³ Heidegger señala en *La época de la imagen del mundo* la naturaleza del representar de la siguiente manera: “Representar significa aquí situar algo entre sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador. El representar ya no es esa captación de lo presente en cuyo desocultamiento la propia captación pertenece, como un modo propio de la presencia, a eso que se presenta de forma no oculta. El representar ya no es el desencubriese para..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión” (C.B, 97).

al llamado de todo aquello que pueda problematizarlo, de todo aquello que lo cuestione en tanto ser humano, esto es, de todo lo que resulta merecedor de ser pensado.

Siguiendo la exposición heideggeriana “lo que más merece pensarse es que nosotros todavía no pensamos” (QP, 20), es decir, no tenemos ese algo que nos da qué pensar. Podemos ver que en este llamado que nos hace el pensar nos pide reconocer la carencia de lo no conocido y ponernos en camino a encontrar su esencia, evitando los falsos caminos que se han forjado en la historia del pensamiento occidental⁴. En este nuevo camino hacia el pensar podemos cometer el error, el engaño, de formularnos como rutas por seguir cuestionamientos, problemas que no son los correctos y esto tal vez se deba a que “lo que ha de ser objeto de pensamiento se le sustrae al hombre mismo” (QP, 20). Pero este sustraerse, este escaparse, ínsita al hombre al pensar, pues invita al cuestionamiento más lo que está ausente que lo que se presenta con claridad. Puede entonces decirse que el pensar debe entenderse como un llamado, esto es, como una evocación y no como un simple acto del sujeto. Ponerse en el camino del pensar indicaría ponerse frente a eso que se nos oculta, y una manera de hacerlo, como ya lo hemos dicho, es a partir del conmemorar, ya que el conmemorar nos permite pensar en lo pensado que ha sido empero olvidado. Ahora bien, el conmemorar no busca llegar a una definición conceptual de lo ente, pues no pretende dar una respuesta definitiva acerca de qué es pensar, más aún, es éste precisamente el error en el que han caído tanto el pensamiento de Occidente como la propia ciencia que busca definir el pensar, sin atender a lo que significa pensar⁵.

El pensamiento nos llama a su encuentro, un llamar que debe ser entendido como un significar. ¿Qué papel cumple el lenguaje en el pensar? El lenguaje nombra, “el nombrar es

⁴ Estos caminos esbozados por la ciencia y, con ella, la técnica han forjado las relaciones del hombre con el mundo en un único sentido, a saber, el pensar representativo. De ahí, que el hombre inmerso en su cotidianidad, acepte y reproduzca este tipo de nociones. En la época actual podemos tomar como ejemplo de este fenómeno: el ámbito educativo. Como es bien sabido, la educación moderna busca la acumulación de saberes a fin de cuantificar el pensar y decir del hombre. Por ello, hemos de reconocer, en esta carencia de lo sustancial, la invitación de Heidegger a aprender a pensar.

⁵ El hombre en un intento de responder al interrogante acerca del pensar tomó el camino de la ciencia; sin embargo, Heidegger es claro en este aspecto, “la ciencia no piensa” (QP, 86). El paso dado en la historia del pensamiento, el pensar de la filosofía a la ciencia, es el producto que da cuenta del hecho de que ha habido algo que pensar. Este salto nos pide dejar de lado los prejuicios, desaprender, ponernos en disposición de escuchar, pues sólo quien afina su escucha podrá llegar a la esencia de lo que le rodea.

una manera de llamar”⁶ (QP, 25); pues todo nombrar es una forma de mandato; así las cosas, la llamada nos dirige a la acción, nos interpela, nos indica el camino y permite la estancia; nos hallamos, entonces, frente a la cuestión ¿qué es aquello que nos llama a pensar y nos remite a nuestra propia esencia? Lo que nos incita a pensar es, para Heidegger, “lo que más requiere pensarse hoy es el hecho de que todavía no pensamos” (QP, 16). Esta afirmación pide se haga una lectura fuera de todo prejuicio, es decir, debe sacarse de una connotación negativa, la de la ausencia de pensamiento. Antes bien, el que todavía no pensemos, puede verse como una posibilidad que nos invita a iniciar un nuevo camino.

Ahora bien, Heidegger señala que el pensar requiere de un gran pensador y, por tanto, en nuestro aprendizaje del pensar hemos de llegar a encuentros con maestros que nos enseñen a escuchar el llamado que el pensar nos hace. Uno de estos maestros es Nietzsche, pues inmersos en una época que se halla en el olvido del ser y, por ende, del pensar mismo⁷, ya Nietzsche en su obra *Así hablo Zaratustra* nos había hecho la advertencia: “¡El desierto crece!”, afirmación que nos ubica frente a la desertización que pone en peligro lo que ha crecido e impide que vuelva a crearse algo. La desertización es el rápido curso de la expulsión de *Mnemosine*⁸. De ahí, que el pensar de Occidente nos ha hecho creer en verdades absolutas, como por ejemplo que en tanto seres racionales pensamos. Esta falsa creencia nos ha desviado cada vez más del camino del pensar propuesto por Heidegger, pues sólo ante lo problemático nuestro pensamiento se despliega. Nietzsche expresa: ¡Ay de aquel que esconde desiertos! Con ello lo que plantea es la necesidad de que el hombre inicie su camino hacia la esencia del pensar. Nos hallamos, entonces, en palabras nietzscheanas, como el último hombre, incapaces de mirar más allá de sí, no asumiendo la

⁶ Las palabras no son tan sólo etiquetas puestas al mundo y lo que en él acontece; éstas surgen de la percepción significativa de las cosas. El lenguaje es entendido por Heidegger como el lugar del desvelamiento del ser. El lugar donde el ser se dice, esto es, el lenguaje es la casa del ser.. Dado esto, el lenguaje nos llama, nos invita a su encuentro y nosotros le correspondemos.

⁷ Un olvido iniciado por la filosofía antigua y que ha sido constante hasta la época actual.

⁸ Recordemos que para Heidegger, siguiendo el llamado del poeta, la memoria es la conmemoración del pensar. En tanto conmemoración de lo que debe pensarse, *Mnemosine* no es una facultad de retención, ni de almacenamiento psíquico. *Mnemosine* conoce todo lo que ha sido, es y será. En los escritos heideggerianos *Mnemosine* puede ser entendida como el principio del poetizar, pues la esencia del poetizar descansa en el pensar.

vida en correlación con la esencia misma; Éste, el último hombre, vive bajo el dominio de la representación, es decir, “vive bajo el fundamento metafísico que constituye la época moderna” (QP, 45). Debemos, por tanto, superar este estado y dar el paso al súper hombre, aquel capaz de cruzar los límites que se ha impuesto el último hombre.

Así pues, podría decirse que Nietzsche busca dar el paso del pensamiento del ente al del ser. Ahora bien, está claro que puesto que aún estamos frente al interrogante por el pensar, Nietzsche tampoco pudo dar este paso. Por tanto, para Heidegger, Nietzsche se constituye como una sugerencia en la situación de la búsqueda al pensar. Pero, volvamos al llamado que nos hace el filósofo: “El desierto crece”, “hay de aquel que esconde desiertos”; El juicio aquí planteado es claro, estamos situados frente a la trivialización del auténtico recordar, pues nos hallamos sometidos al pensamiento de la antigüedad, al creer que pensar y representar son uno y lo mismo. entonces, ¿estará el hombre, dispuesto a aceptar el llamado que el pensar le hace?

El hombre se mueve y ha movido bajo el fundamento aprendido de “la sana razón humana”⁹ (QP, 94), un precepto que le dictamina lo que debe ser y que le ha impedido abrirse a lo que realmente es. Esto lo podemos ver claramente cuando de enseñar se trata, pues los modelos de aprendizaje actuales están basados en unos lineamientos estandarizados de qué enseñar, a quién enseñar y cómo enseñar. Dado esto, una apertura al verdadero pensar supone un abrirse a lo impensado, a saber, a lo no pensado todavía, pues “tanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo impensado en él” (QP, 94). No obstante, la “sana razón humana” entiende lo impensado como algo incomprensible, escandaloso y, por tanto, falso de verdad. Debemos, entonces, corresponder al llamado que nos hace el pensar. Este llamado, nos lo ha dicho Heidegger, está lejos del camino de la ciencia. Empero, el pensar de los pensadores, especialmente el de los poetas, nos promete un mejor encuentro con el pensar.

⁹ Este término se le acuña a Hegel, quien acusa a los filósofos modernos, en especial a Kant, Jacobi y Fichte, de haber construido un sistema mediante la cultura de la reflexión, esto es, de la sana razón humana. Dicha cultura contrapone lo infinito a lo finito, con ello limita la razón a la finitud, esto con el fin de poner a salvo la verdad y la realidad. Recordemos que para Heidegger, siguiendo el llamado del poeta, la memoria es la conmemoración del pensar.

En este contexto, la reflexión del pensamiento heideggeriano en torno a la pregunta *qué significa pensar* presenta diferentes significaciones, esta diversidad de sentidos impide el dar una respuesta inmediata; por tanto, resulta necesario establecer diferentes caminos que permitan abordarla. Sin embargo, esta pluralidad de significados apuntan a un sentido único: ¿qué es lo que nos dice, nos manda, que pensemos? Este cuestionamiento, señala Heidegger, nos lleva a abordar la cuestión de tres maneras; la primera, ¿cuál es el sentido de la palabra «pensar»?; segunda, ¿cómo se concibe y delimita lo denominado, el pensamiento, en la doctrina tradicional sobre el mismo?; y tercera, ¿qué es todo lo que se requiere para que estemos en condiciones de pensar de acuerdo con la esencia del acto? El sentido único al que apuntan esta pluralidad de significaciones nos advierte que aquello que nos remite al pensamiento nos instruye de tal manera que seamos capaces por primera vez de pensar y, por tanto, que existamos como pensantes. El pensar, entonces, es un proceso que acontece en el hombre. El hombre participa especialmente en este proceso del pensamiento en cuanto lo realiza; aunque, el hecho de que el hombre sea el realizador del pensamiento no tiene por qué seguir ocupando la atención del pensar mismo, pues el cuestionamiento sobre el pensar tiene validez con independencia del hombre.

En este sentido, nos hallamos frente al interrogante ¿qué es eso que nos remite al pensamiento y nos abre el camino para que seamos capaces por primera vez de pensar, de convertirnos en seres pensantes? El pensar, como ya lo habíamos dicho antes, es un proceso que acontece en el hombre en tanto lo efectúa. Sin embargo, el pensamiento prima por encima del hombre, es decir, el pensamiento no requiere del hombre para tener validez; el hombre es tan sólo quien realiza los actos del pensar. En tanto nos concierne a nosotros mismos, la pregunta *qué significa pensar* nos interroga, pues nos llama hacia nuestra esencia. Ahora bien, para que se pueda llegar a dicha esencia resulta necesario alejar el término *pensar* de lo inmediato, lo familiar. Para ello, precisa Heidegger, debemos realizar una lectura de las diferentes significaciones del verbo alemán *heißen* entendido desde lo cotidiano como “decir, llamar, significar, etcétera” (QP, 116), pues éste cobra un nuevo uso o sentido *heißen*: “«pedir, exigir, llamar la atención»” (QP, 116). Así, lejos del sentido habitual del término, puede entenderse *heißen* como un ponerse en camino. Este nuevo sentido del verbo *heißen* busca revertir las significaciones hechas del término pensamiento

y, con ello, busca “poner a salvo” del olvido al pensar. La forma de salvar al pensar del olvido al que se ha visto sometido se consigue si nos interrogarnos por “lo que encomienda el pensamiento a nuestra esencia y hace que ella misma llegue al pensamiento, para ponerlo allí a salvo” (QP, 118).

Dado lo anterior, señala Heidegger, el nombrar es un llamado que busca hacer presente lo que estaba ausente; el ¿hacia dónde? es motivo de reflexión, pues aún está siendo pensado. Lo que si queda claro es que el nombrar se convierte en un llamado. Pero, ¿qué es esto que nos llama a que pensemos y así como pensantes seamos lo que somos?” (QP, 120). Sólo puede llamarnos al pensamiento algo que en sí mismo necesita la actividad del pensar, esto debido a que su esencia le pide el ser pensado. Por tanto, “lo que nos llama al pensamiento nos da que pensar” (QP, 121); y esto que nos da que pensar no es otra cosa que lo más digno de ser pensado. Así las cosas, Heidegger afirma que lo que nos llama al pensamiento genera dos acciones. Por un lado, “se da a sí mismo como tarea del pensar” (QP, 121). Y por el otro, nos pone por vez primera frente al pensar como la determinación propia de nuestra esencia.

Para Heidegger, los hombres estamos dotados desde tiempos remotos, con lo más merecedor de pensarse; dicho en otras palabras, todos los hombres somos capaces, en la forma adecuada, de pensar. Pero no es tarea fácil el entrar en el pensamiento, son muy pocos los que lo consiguen. Pues el pensar está reservado para pocos; esto se debe a que el pensamiento es una significación indeterminada.

Poco a poco nos encontramos con la multiplicidad de significaciones que subyacen de la pregunta *qué significa pensar*. Cuando hablamos de pensamiento todos nos hacemos algún tipo de representación aproximada a lo que entendemos por éste; más si tuviésemos que decir qué es el pensar en sí mismo no tendríamos respuesta alguna. Para Heidegger la cuestión fundamental no está en responder en cuanto tal la pregunta, sino en entrar en ella; en interrogarnos a nosotros mismos. La cuestión vital aquí es, por tanto, responder al mandato que nos llama a pensar, sólo así podemos llegar a nuestra esencia. Si bien no se trata de dar una definición del término pensar, en el obrar cotidiano, esto es, en el lenguaje común, cuando se pregunta por qué es pensar, normalmente se responde a tal cuestión,

según lo dicta nuestra costumbre, uniendo el término pensar con un determinado sentido o significado, ya que el pensar en cuanto tal resulta huidizo.

Ahora bien, sólo atendiendo a la palabra *pensar* entramos en el juego del lenguaje que ella instaaura. Esto nos conduce a examinar una posible relación entre el pensar y el poetizar. Para la representación corriente, el pensar y el poetizar, son entendidos como un vehículo o medio de expresión; ahora bien, el pensar y el poetizar “son en sí el inicial, esencial y, por tanto, a la vez último hablar que el lenguaje habla a través del hombre” (QP, 124); Dado esto, el tomar el camino del pensar nos obliga a abrirnos al propio decir de la palabra.

Sin embargo, precisa Heidegger, el lenguaje no debe ser entendido como un mero campo de expresión; En su obra: *De camino al habla*, el filósofo reflexiona acerca del nuevo camino a seguir para llegar al entendimiento del habla. Este camino, lejos de llevarnos por senderos seguros, nos sumerge en la extrañeza que permite establecer la relación existente entre el ser humano y el habla. Con este fin, Heidegger realiza un análisis de lo que se ha entendido por habla en épocas clásicas, para poder hacer visible la transformación que se ha dado del habla misma en su historia.

Como sabemos, desde el pensamiento occidental el habla ha sido entendida como aquella facultad del hombre que precisa de una articulación de sonidos y que nos permite experimentar lo que está en presencia, es decir, representa. Ahora bien, con el pensamiento de Humboldt la visión que se ha establecido del habla, se transforma. El habla se entiende como lo transitorio y no como una mera actividad o intercambio de información. Desde la Modernidad, el habla en tanto que transitoria se percibe como la labor del espíritu en la que se hace la síntesis entre el sujeto y el objeto. No obstante, Heidegger anota, frente esta determinación inicial de la esencia del habla, que la forma para acercarse a lo propio del habla es desde lo inahablado y, para ello, señala que propiamente la palabra es un *trazo abriente*, esto es, “el conjunto de los trazos de aquel dibujo que atraviesa y estructura lo abierto y libre del habla” (DH, 187). En el trazo abriente se enlaza tanto al hablante como al Decir. El Hablar entendido como Decir se configura como lo presente y lo ausente. El Decir, señala Heidegger, es un Mostrar, un aparecer; el hablar en tanto que decir es un escuchar, pues “no sólo hablamos el habla, hablamos desde el habla” (DH, 188). Así las

cosas, el camino al habla presentado por Heidegger puede entenderse como un dejar-se-decir; un percibir de manera reflexiva el decir del habla sin querer llegar a representarla, tal como hasta ahora lo ha hecho la reflexión filosófica sobre el lenguaje.

Se hace evidente entonces que hablar y utilizar el lenguaje es algo completamente distinto a detenerse en su poder. Para Heidegger la relación que se establece entre la poesía y el lenguaje resulta fundamental para la comprensión de sus planteamientos acerca de la esencia del ser. Empero, por ahora, dejaremos hasta este punto dicha reflexión, que será retomada más adelante, pues de lo que se trataba aquí era a partir de la relación poesía y lenguaje, llegar a la reflexión del sentido heideggeriano del lenguaje en cuanto tal.

En este sentido, de la concepción común del lenguaje podemos resaltar tres aspectos fundamentales; primero, hablar es expresar. Segundo, el hablar es una actividad del hombre a partir de una determinada lengua. Tercero, la expresión propia del hablar es una representación tanto de lo real como de lo irreal. Cabe aclarar que estas formas de entender el habla no resultan inútiles o incorrectas, pero dejan inadvertida la esencia más íntima del habla. Recordemos que para Heidegger en lo hablado se resguarda la esencia del habla: “Más para encontrar el hablar del habla en lo hablado se debe buscar un hablado puro, donde la perfección del hablar se configura como perfección iniciante, esto es: el poema” (DH, 12). En este sentido, en su esencia el habla no es ni expresión ni actividad del hombre. El hablar de los hombres es invocación que nombra, que encomienda tanto a las cosas como al mundo desde la *Diferencia*, el hablar de los hombres, reside en la relación de hablar del habla¹⁰.

Las palabras se perciben en un primer momento como palabras; como lo inmediatamente dado. Con el sonido propio que es emitido por la palabra nos llega la significación. Este

¹⁰ En tanto seres humanos estamos atravesados por el habla; el habla siempre está al encuentro del hombre. Incluso el silencio es una forma de hablar, esto debido a que “el hablar es natural en nosotros” (DH, 9). Se dice con frecuencia que es el hablar lo que nos diferencia de los otros animales de la naturaleza. Frente a tal cuestión lo primero que se ha de dejar claro es que “el habla misma es: el habla y nada más” (DH, 10). Este postulado puede, a simple vista, parecer tautológico; sin embargo, la finalidad heideggeriana no es llegar a la conceptualización del habla en cuanto tal. Plantea Heidegger que los pensadores antiguos que adjudicaron al habla la razón, generaron con ello una pérdida de fundamento. Por tanto, en la reflexión acerca del habla resulta necesario entrar en el hablar, pues es ella misma, el habla, la que fundamenta su propia esencia. *El habla habla*. Así las cosas, “reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales” (DH, 12).

primer momento determina cómo nos representamos la palabra y es esta representación la que nos permite la emisión de juicios. Por tanto, los juicios están apoyados por representaciones. De ahí, que “lo que en primer lugar nos sale al encuentro nunca es lo próximo, es siempre lo acostumbrado solamente” (QP, 125) y es precisamente esto lo que nos impide entrar en relación con lo esencial, pues lo pasamos por alto al darlo por obvio. Atender al decir de las palabras resulta una tarea difícil para nosotros, pues, dice Heidegger, para ello necesitamos desligarnos de lo cotidiano, de los preconceptos, tarea que no muchos consiguen. Dado esto, para poder entender el verbo *heißen* debemos hacer una especie de proceso de descomposición de las palabras dadas en lo cotidiano, ya que éstas nos han llevado al olvido de lo primordial¹¹. El atender al decir de las palabras inevitablemente nos lleva a establecer una relación con la lingüística, mas los resultados que esta ciencia nos arroja no pueden tomarse como el fundamento de nuestro caminar. Siguiendo esto, expresa Heidegger, debemos establecer entonces la relación existente entre las raíces alemanas de las palabras: «pensar» (*denken*), «memoria» (*Gedächtnis*) y «gratitud» (*Dank*) (QP, 129). La palabra alemana *Der Gedanc* significa: el ánimo, el corazón, aquello que es más íntimo en el hombre y que llega hasta su exterior, de forma tal que no exista una distinción entre el interior y el exterior. *Der Gedanc* es la congregación de aquello que afecta al hombre en tanto hombre; es decir, es la congregación de lo que nos concierne. En tanto nos concierne entramos en relación con la palabra «memoria», pues es ésta la que nos permite estar en lo que nos concierne. La memoria, entendida de esta manera, establece una conexión con la gratitud, pues es en la gratitud donde se recuerda lo consagrado.

En este punto Heidegger hace una clara relación entre el pensar y el agradecer, ¿en qué consistirá dicha relación? En el pensamiento (*der Gedanc*) recibe su esencia la memoria y

¹¹ El cuestionamiento por el *ser* planteado por la filosofía ha presentado problemas de difícil solución, dejando el verdadero problema metafísico en el olvido; por ello resulta necesario, para Heidegger, volver a los primeros postulados filosóficos de los antiguos y destruir los pensamientos levantados a partir de ellos, esto con el fin de iniciar la investigación acerca de la pregunta por el *ser* alejándola de la concepción tradicional del ente como presencia. Así, el pensamiento heideggeriano busca a partir de la reflexión propia que suscita el preguntar, llegar a la esencia del *ser mismo*; por tanto, la forma cómo se abordara la pregunta por el ser será la fenomenológica. La fenomenología se entiende como la ciencia de los fenómenos, siguiendo así una interpretación literal del término. El término fenomenología puede ser explicado a partir de la descomposición misma de la palabra: fenómeno y logos φαινόμενον y λόγος; no obstante, en este primer momento sólo abordaremos el fenómeno.

la gratitud. Memoria (*Gedächtnis*) no puede entenderse como la mera capacidad de recordar algo sino como “el ánimo, en el sentido de la constante concentración interior en lo que se adjudica esencialmente a todo mediar”¹² (QP, 130). La memoria permite el estar concentrado en, tanto pasado, presente, como lo que está por venir. El pensar así entendido es lo que denomina la palabra gratitud (*Dank*) “en ella el ánimo recuerda lo que tiene y es” (QP, 131). La gratitud es un dar gracias que permite la retribución. Tanto en el pensamiento (*der Gedanc*) como la memoria, afirma Heidegger, “actúa ya aquel recordar que piensa lo pensado por él con ánimo de entrega a lo que ha de pensarse, actúa allí la gratitud” (QP, 132). La gratitud supone agradecer algo a alguien; dirigimos el agradecimiento a quien se le ha de rendir gratitud. La gratitud no es dada.

La referencia hecha por Heidegger a las palabras: pensar, pensamiento, memoria y gratitud señala los estados de cosas cuya esencia no se ve con claridad. El contenido esencial que designan estas palabras es más rico que el significado que usualmente se le da a las mismas bajo la definición corriente. Hemos sido dotados con un don supremo en nuestra esencia; en virtud de ese don que nos permite ser lo que somos debemos agradecer. Ahora bien, “lo que nos ha concedido en el sentido de este dote es el pensamiento” (QP, 132). Por tanto, la mejor manera de agradecerlo; dice Heidegger, es pensando lo más digno de ser pensado. Así pues, la gratitud estriba en que pensemos lo que única y propiamente da qué pensar; lo que consagra todo recordar. La memoria, recordemos, es la congregación del recuerdo en aquello que debemos pensar.

¹² Frente al modelo racional planteado por la filosofía, el mundo de los afectos ha cobrado una importancia secundaria. Empero, desde el siglo XX este enfoque racional se ha abierto a otro tipo de estudios. Por ejemplo, la filosofía ha cobrado un interés particular por los asuntos prácticos y emocionales de la existencia humana. Max Scheler establece los fundamentos ontológicos de la fenomenología de los afectos. Heidegger concede a la investigación fenomenológica el mérito de alcanzar una visión más amplia de los fenómenos afectivos. En esta medida, el análisis heideggeriano frente a los afectos muestra cómo las afecciones revelan el mundo, pues pone ontológicamente la función de los estados de ánimo. La filosofía es hermenéutica e implica una nueva forma de entender al ser humano. Esta hace una crítica al modelo sujeto-objeto propio del pensamiento filosófico de Descartes hasta Husserl. Según este enfoque hermenéutico vida y mundo son dos realidades que se necesitan recíprocamente, el mundo está lleno de significatividad. El mundo es inherente al ser humano. Por tanto, la disposición afectiva ubica al *Dasein* ante su condición, ante su radical facticidad, esto es, lo abre a su puro estar-en-el-mundo. Y este estar-en-el-mundo permite ocuparse de los entes que le salen a su encuentro.

Ahora bien, ¿qué es la esencia de la memoria? El sentido común dicta que la memoria pertenece a la dotación esencial del hombre, por lo que es considerado, netamente humano. Y lo es, pero en un sentido exclusivo. La memoria entendida como la congregación del recuerdo nos aleja de lo que es la memoria misma. El recuerdo no es una facultad del hombre “todo recordar lo memorable habita ya en aquella congregación por la que cuanto queda por pensar está albergado y escondido de antemano” (QP, 136).

El hombre, señala Heidegger, es la esencia que adquiere presencia en tanto señala lo que es. Se precisa entonces: lo que es, a lo que se determina desde el ser, le pertenece lo que ha sido, lo que tiene y lo que puede ser. Esto nos lleva a decir que el hombre puede señalar al ser gracias a su continua relación con el ente¹³. Para aclarar dicha cuestión debemos remitirnos a los postulados kantianos acerca del ser como posición. El caracterizar el ser como posición, desde el pensar kantiano, hace que se revelen multiplicidad de sentidos. Para Kant, todo vincular procede del entendimiento; su rasgo fundamental es el poner en síntesis. Cuando la unidad originariamente sintética, unidad de síntesis originaria de la apercepción, hace posible la objetividad del objeto, recibe el nombre de apercepción trascendental. La apercepción es el entendimiento mismo. Sólo cuando toda lógica permanece situada en el lugar de la apercepción trascendental, puede llegar a funcionar en calidad de los principios de lo *ser* y de lo *ente*, principio de unificación. El estar puesto, esto es, el *ser*, se transforma aquí en objetividad. La interpretación sistemática del *ser* de lo ente, es decir, la objetividad del objeto de la experiencia, sólo puede tener lugar en principios. Principios que explican propiamente las modalidades del *ser*; postulados del pensamiento empírico en general. Dado esto, Kant explica *ser* y existencia en relación con la facultad del entendimiento y la facultad del juicio; donde esta última obtiene su

¹³ El pensamiento kantiano aborda la explicación del *ser* desde la fidelidad de la tradición, poniendo al *ser* en el plano del pensamiento. Kant dice acerca del *ser*: “evidentemente, «*ser*» no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera atribuírsele al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas” (2008, A598, 503). Para Heidegger, los postulados kantianos permitieron dar un giro decisivo a la historia del pensar occidental referente al ente. En la tesis kantiana encontramos; por un lado una afirmación negativa, en la que se cuestiona el predicado real del *ser*; y por el otro, una afirmación positiva en la que se caracteriza al *ser* como *mera* posición. Para Kant, el *ser* no puede ser explicado a partir de un concepto, esto es, de lo que sea un ente. Por tanto, para poder pensar el *ser* y el *es* se debe cambiar la mirada por una que no tenga en cuenta la cosa en cuanto tal. *Ser* quiere decir posición, “ese estar puesto en el poner a través del pensar en cuanto acción del entendimiento” (H, 371).

determinación en relación con la experiencia. Así las cosas, *ser* sigue siendo posición, pero está inscrito dentro de la relación con la afectación. Los postulados nombran el *ser*, que forma parte de la existencia de lo ente, que en cuanto fenómeno, es objeto para el sujeto que conoce. Por esta razón, el *ser* no es, para Kant, un predicado real, pero sí es un predicado y, por ende, es atribuido a un objeto.

La memoria entendida desde el conmemorar es vista como lo que custodia, lo que da qué pensar. Pero la custodia no está junto a lo más merecedor de pensarse, pues habitualmente pasamos por alto su esencia. Dado esto, “la memoria, recuerdo humano de lo que ha de pensarse, descansa en la custodia de lo más merecedor de pensarse. Este es el fundamento esencial de la memoria” (QP, 136). La memoria no se agota en pertenecer a la facultad del pensamiento, por el contrario, todo pensar sólo encuentra lo abierto en ella. El hombre habita, no engendra la custodia de lo que da qué pensar. Pues, lo que custodia protege de los peligros, específicamente del olvido. Desde lo cotidiano el olvidar es entendido como la no retención de información. Sin embargo, lo más merecedor de pensarse se halla en el olvido¹⁴. Prueba de ello es que el pensamiento occidental inicia con una omisión. Esto indica que el olvido no debe entenderse desde un punto de vista negativo. Antes bien, lo que ha de pensarse se ha desfigurado por los prejuicios que se han instaurado como verdaderos en lo cotidiano¹⁵. No obstante, lo que ha de pensarse se ha acercado de alguna manera. El preguntar de lo cotidiano busca una respuesta inmediata. Sin embargo, la respuesta aniquila la pregunta. Es por ello que el ejercicio efectuado por Heidegger tiene como

¹⁴ En este punto debemos tener presente que la pregunta fundamental por el *ser*, que en un principio conmocionó el espíritu humano, ha caído en el olvido. El cuestionamiento por el *ser* que tiene sus orígenes en la filosofía clásica enmudece, especialmente después de los planteamientos presentados por Platón y Aristóteles. Lo que inició como un esfuerzo de reflexión por el pensar, se convirtió en una cuestión trivial; hasta el punto de constituirse como un dogma que, además de considerar habitual el término, legitima la omisión del mismo.

¹⁵ Habitualmente el hombre nombra las cosas que le rodean con la expresión *es*; denominación que no puede ser sustraída de su lenguaje cotidiano. No obstante, cuando se piensa el término *ser*, resulta difícil atribuirle algún tipo de pensamiento o imaginación. Con frecuencia se dice que el concepto del *ser* “es el más universal y vacío” y difícilmente definible. Tal percepción del término *ser* hace que constantemente se susciten prejuicios que alimentan la convicción de que no es necesario preguntarse por el *ser*. Es precisamente este el trabajo de los pensadores, el poner al *ser* en el plano del pensamiento como lo más digno de ser pensado. Si bien la tarea del pensador es transformar el mundo, esto sólo se hace posible, si transformamos el pensar hacia lo que es digno de ser pensado. Y en este caso eso digno es precisamente el olvido del ser que se nos muestra hoy como el incremento del desierto.

objetivo: llevar a la pregunta a lo más merecedor de pensarse, a saber, el preguntarse ante el pensar mismo. El camino trazado en la pregunta *qué significa pensar* transcurre en la sombra del desvanecimiento: “*Nosotros* en todo momento sólo podemos plantear la pregunta pensando, y así llevar lo preguntado a la manera adecuada en que merece preguntarse” (QP, 218).

1.2. ¿Puede el hombre moderno aceptar que no piensa?

De acuerdo con lo expresado hasta aquí debemos interrogarnos por ¿qué se entiende desde antiguo por pensar? En este punto entramos al ambiente de lo conocido; lo que nos pone en el peligro de la apariencia, de lo fácil y hace que pasemos por encima de lo propiamente digno de preguntarse. Aquello que se entiende por pensar ha sido transmitido a través de la doctrina de la lógica. “La lógica, como doctrina del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, toma el pensar como enunciado de algo sobre algo. Según la lógica, el rasgo fundamental del pensamiento es este hablar” (QP, 140). Para la lógica resulta fundamental la unión del sujeto y el predicado; esto hace que lo inconciliable quede excluido de todo pensamiento. Dado esto, el principio de contradicción no tiene validez en un enunciado. Y es precisamente esto lo que no ha permitido que se dé un pensamiento más sobre la definición del pensar como $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

En este contexto, el pensar de Heidegger se enardece ante la pregunta: ¿qué es el ente, lo ente en su ser? Como sabemos, el captar en su ser al ente ha sido la tarea de la metafísica. Esta tarea también fue emprendida antes por Aristóteles y se constata cuando dice: “la expresión algo que es se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza” (Aristóteles, 1995, 1003a, 32-34). Estas maneras se determinan según lo que el propio Aristóteles denominó como categorías. No obstante, para Heidegger el ente, es decir, lo objetual, no puede demostrarse por dichas determinaciones, tan sólo darse a mostrar; por lo que no puede ir más allá de una descripción. Pareciera entonces que la pregunta por el ser careciera de todo tipo de esclarecimiento conceptual. Pues el pensar moderno exige, más que el pensar medieval, el regreso al problema de la subjetividad y es

precisamente por esta razón que la doctrina de las categorías se convirtió en teoría de la ciencia. La cuestión clave es entonces: si el ente en su ser puede decirse de muchas maneras, ¿cómo hay que pensar la multiplicidad de sus significados?

Aristóteles es, para muchos, el fundador del estudio filosófico del ser o del ente en tanto ente. La substancia, para Aristóteles, se constituye como la forma privilegiada del ser. El ser se dice de muchas maneras; pero la fundamental es la substancia. Las otras formas del ser que se dan en la substancia se entienden como accidentes, aquello que no es necesario ni ordinario. La ciencia ha de tratar para Aristóteles de lo más universal que existe: el ser y sus atributos. La ciencia del ser ha de ser la de las primeras causas y principios, es decir, de las condiciones de posibilidad de toda ordenación. En este sentido, la substancia y las categorías del ser pueden entenderse desde varias acepciones como: la cantidad, cualidad, lugar, relación, tiempo, entre otras. Ahora bien, el ente se dice en varios sentidos, pero se halla en orden a una naturaleza única, esto es, un solo principio; Veamos:

Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia; o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia” (Aristóteles, 1995, 1003b, 32).

La substancia puede ser entendida entonces como aquel individuo u objeto al que le otorgamos un nombre, algo particular o concreto, aunque no por ello alejado de lo universal. El ser se dice de muchas maneras, pero todas ellas se refieren a una forma fundamental, al ser propiamente dicho: la substancia.

La respuesta de los antiguos nos conduce a la historia acerca del pensamiento que fue dominante y que se mantiene aún vigente¹⁶. Por su parte, la época actual está en la búsqueda de una representación de la historia universal, de un saber científico, que se aparta empero de la intuición fundamental que dio origen al filosofar antiguo, a saber, la evidencia del ser. Dado esto, La respuesta a la pregunta *qué significa pensar*, anota

¹⁶ Es muy poco lo que se sabe con precisión acerca de los comienzos del pensamiento del ser. Frente a tal cuestión resulta ineludible abordar el *Poema* de Parménides en el que se puede ver cómo el filósofo asocia el discurso del ser a lo que parece ser una revelación. El discurso moderno cae en el error de creer que lo poético es simplemente una forma de embellecer un discurso. En su *Poema* Parménides dibuja la ascensión de un héroe “ante una divinidad que le ha de revelar la «vía de la verdad», que es la del ser” (Grondin, 2006, 38).

Heidegger, no puede abordarse como un enunciado que pueda establecerse en una frase cualquiera y que nos lleve a la solución del interrogante. La respuesta a dicha cuestión es el hablar propio de un corresponder que mantiene lo preguntado en su condición de merecedor de preguntarse. Así pues, el pensar puede ser concebido como un camino en tanto nosotros nos mantengamos en él, pero esto sólo es posible si nos abrimos a dicho camino, esto es, si fijamos una dirección y emprendemos el viaje, pues el camino sólo se convierte en camino cuando se transita por él. El camino del pensamiento sólo se dirige al preguntar pensante.

Continuando con la historia acerca del pensamiento nos encontramos con Parménides, pensador griego, que bajo su sentencia “es necesario decir y pensar que el ente es” (QP, 221) nos pone frente a la reflexión clásica de lo que se ha entendido por *ser*¹⁷. La traducción de la sentencia de Parménides del término: *χρή* por el «se necesita» permite entender el *χρή* también como un: «se usa». Lo que podemos traducir de esta sentencia, que nunca fue explicada por el propio Parménides, es: “Lo que necesita introduce lo necesitado en lo propio de su esencia y lo conserva allí” (QP, 163). Ahora bien, el introducir y conservar, al que se hace referencia aquí, no agota de ninguna manera al necesitar, puesto que el necesitar del que estamos hablando no es lo propio de la acción y producción humana. Por el contrario, el hacer y el omitir, propios de la naturaleza humana, pertenecen al ámbito del *χρή*.

Aclarado esto, Heidegger analiza la segunda parte de la sentencia de Parménides que reza: *χρή τό λέγειν* «se requiere el decir...». ¿Qué se entiende por: *λέγειν*? El diccionario traduce los verbos griegos como: *λέγειν* (decir) y *νοεῖν* (pensar); esta traducción hace creer en la

¹⁷ El término «ser», históricamente familiar, resulta demasiado abstracto en la época de Parménides, por ello, su pensamiento acerca del ser se torna desconcertante. Señala Grondin, que Parménides en su *Poema* la diosa dice: “sólo se puede hablar de lo que «es» o de lo que «existe», el pensamiento del ser (o del «es») pone al descubierto que hay un rigor propio del pensamiento como tal, incluso si se muestra contrario a las opiniones de los mortales” (2006, 44). Según esta perspectiva, “el ser es, no puede «no haber sido»” (2006, 45) y tampoco puede dejar de ser. Por tanto, hablar del no-ser resulta impensable. La exposición hecha por la divinidad nos lleva a concluir que “el ser ha sido y siempre será” (2006, 45). En este sentido, es imposible expresar el ser del no-ser sin caer en una contradicción. Sin embargo, es también propio de los hombres caer en el juego del lenguaje, éste los lleva a creer que se puede corroborar a partir de los sentidos la existencia del no-ser, a esto se le conoce como: discurso nominal. Así, “el *Poema* fundaría la «unidad trinitaria» entre ser, pensamiento y discurso” (2006, 47).

claridad de dichos conceptos para el entendimiento común. No obstante, Parménides difiere de tal interpretación. Sólo es posible superar la dificultad de interpretaciones, en la que nos pone el entendimiento común, si dejamos de concebir *λέγειν* como: *decir* y *νοεῖν* como: *pensar*. Dado esto, antes de apresurarnos a definir dichos términos debemos preguntarnos por: ¿qué significa pensar? ¿Qué denominaban los griegos con el término decir? Para aclarar dicha cuestión Heidegger señala: “la significación de *λέγειν* no está referida necesariamente al lenguaje y al acontecer del mismo. El verbo *λέγειν* es la misma palabra que el latín *legere* y que el alemán *legen* («poner»)” (QP, 166). Por tanto, para los griegos el «decir» es un poner delante. pero, ¿qué podemos entender por poner? El poner, *λέγειν*, es un llegar a yacer de lo más cercano, dicho en las palabras de Heidegger: “la esencia del lenguaje se ilumina desde la relación de lo yacente con el hacer yacer” (QP, 169).

Ahora bien, para Heidegger, al traducir *τό λέγειν* por «decir», el término nos envuelve en una instancia imposible de traducción, pues implicaría suponer que en el pensamiento de Parménides primero se debe decir y luego pensar. Pareciera, entonces, más acertado traducir *νοεῖν* por «percibir»; mas esta sustitución, el pensar por el percibir, no esclarece la cuestión; pues la palabra percibir no es la traducción completamente adecuada. Para nosotros percibir significa lo mismo que recibir. Así traducido el *νοεῖν*, desde la lógica kantiana, entiende la percepción como una suerte de receptividad, a través de la cual se sitúa al sujeto en relación al objeto percibido, es decir, en el *νοεῖν* nos sentimos afectados por lo percibido y buscamos emprender algo con ello. Dado esto, una mejor traducción sería entender el *νοεῖν* como: un tomar en consideración algo.

En este sentido, la traducción inicial de la sentencia de Parménides ha arrojado, por el momento, dos conclusiones: se entiende por *λέγειν*: dejar que yazca; y por *νοεῖν*: tomar en consideración. Anota Heidegger que esta traducción además de resultar objetiva, nos da claridad para su comprensión, puesto que nos explica que el *λέγειν* le da al *νοεῖν* algo que tomar en consideración; esto explica el por qué ha de precederlo. Aclarado esto, Heidegger precisa que *λέγειν* y *νοεῖν* no son una yuxtaposición de cosas, su relación está basada, más bien, en una estructura de cosas emparentadas entre sí.

Ahora bien, hemos de recordar que la relación establecida entre *λέγειν* y *νοεῖν* no responde a la cuestión sobre el pensar, sólo apunta a los rasgos fundamentales de lo que se entiende por pensar. Así las cosas, “a través de la estructura de *λέγειν* y *νοεῖν* se anuncia por primera vez lo que significa pensar. Por primera vez aquí se prepara la posible limitación del pensamiento al concepto fijado por la lógica” (QP, 172). *Λέγειν* y *νοεῖν* serán la apertura a lo que luego se denominara: *ἀληθεύειν*, esto es, “desocultar y mantener desocultado lo desvelado” (QP, 172). En consecuencia, la esencia del pensamiento no la determinan ni el *λέγειν*, ni tampoco el *νοεῖν*, entendidos por sí mismos. Frente a esto dice Heidegger: “más tarde se recorrerán estos caminos. El pensamiento se convertirá en *λέγειν* del *λόγος*, en el sentido del enunciado. Y a la vez el pensar pasará a ser *νοεῖν* en el sentido del percibir y de la razón” (QP, 173). Esta es la concepción de pensamiento propio de la tradición occidental europea, que se oculta, al cuestionamiento: qué significa pensar.

Dado lo anterior, sin duda el *λέγειν* y *νοεῖν* refieren al *ente*. Pero, ¿qué se entiende por ente? La respuesta a este interrogante nos lleva por dos caminos. Por un lado, para el sentido común el ente yace y es entendido de manera automática. Sin embargo, la relación que se establece entre *ente* y *ser* queda desapercibida por este interpretar. Esto nos pone de cara a algo singular, ente y ser no dicen nada palpable. Por el otro, estamos en el camino de la filosofía, en ella encontramos pensadores como Parménides que nos presenta los rasgos fundamentales del pensar: *λέγειν* y *νοεῖν*. Bajo esta interpretación *ente* y *ser* se entienden como dos formas diferentes de una misma palabra. Ahora bien, lo elemental de tal cuestión es que estas dos significaciones están referidas la una a la otra. “Ente en castellano, es el participio que congrega en sí a todos los demás participios posibles” (QP, 182). Explicado de otra manera Heidegger dice: “Un ente esencia en el ser y el ser esencia como ser de un ente” (QP, 182). Vemos entonces que la duplicidad ente-ser resulta importante para Heidegger, pues a partir de ella se puede entrar a considerar el ser del ente. Como ya lo hemos expuesto, Heidegger entiende el pensar como un dejar yacer, esto es, un tomar en consideración. Tomar en consideración el *ente* que *es*. Ahora bien, debe precisarse que lejos de llevarnos a una respuesta, la sentencia de Parménides, nos ayuda sólo a preguntar y con ello a entrar en el verdadero asunto del pensar.

Hasta este punto el examen hecho a la pregunta por el pensar nos ha conducido por diferentes modalidades. Primero, el cuestionamiento qué significa pensar nos condujo al camino de la memoria, la gratitud y la conmemoración. Segundo, nos encontramos que en la época actual el pensamiento sigue estando regido por la doctrina lógica: “Pensar es *λέγειν*, logos en el sentido del enunciado, esto es, del juicio” (QP, 188). Tercero, la sentencia de Parménides nos puso de cara frente al *λέγειν* en conexión con el *νοεῖν*. Dicha sentencia, en cierta medida, ha dado una respuesta al entender el pensar como un dejar yacer y un tomar en consideración. Esto deja claro también que el pensamiento no está determinado en una única consideración reductiva. Así lo expuesto, el olvido del ser se superará cuando el hombre piense el ser del ente, es decir, lo tome en consideración de nuevo por primera vez. Una preparación lejana para ello sería entonces el intento de atender en tono interrogante lo que se entiende por la palabra ente, a saber, presencia de lo que se presenta.

El problema de la representación, como hemos examinado, ha sido eje central en diferentes disciplinas. Empero, es la filosofía la disciplina que ha definido puntos claves tanto de la reflexión como en la acción, pues en su preguntar por el ser humano es conducida a las representaciones a partir de las cuales los hombres configuramos el mundo. Es decir, la representación, como lo dice Heidegger, busca lo estable y marca en su destino «la época de la imagen del mundo». La representación, por tanto, es un pensar con un objetivo determinado, pensar propio del pensamiento de la modernidad. Ahora bien, en tanto herederos de la modernidad, podríamos decir que nuestra época se mueve bajo los preceptos de un mundo anticipado que busca la seguridad a partir del uso del procedimiento. Por ejemplo, en nuestra época la ciencia, la investigación y la técnica se convierten en sistemas que rigen las relaciones entre los hombres¹⁸. Así las cosas, la

¹⁸ Para Janke, el empobrecimiento del mundo y, por ende, la pérdida de sentido del hombre tiene sus inicios cuando la física vence al mito. El dominio del positivismo frente a las formas de conocer impone como medida unidimensional: la precisión y exactitud. Este rigor del positivismo simplifica las relaciones del hombre con su entorno, “entonces la tierra se convierte en depósito de energía, el hombre en constructor de máquinas” (1988, 16). Dado esto, lo que alguna vez fue un don se transforma en reservas para la promoción de la técnica moderna.

indagación por la esencia de la era moderna se mueve bajo la interpretación del ente y de la verdad¹⁹. Lo ente, dado esto, es entendido como la objetividad de la representación.

Esta interpretación resalta que tanto la técnica como la ciencia son el fenómeno que expresa el despliegue de figuras metafísicas de la Modernidad. Pero, este despliegue además de instaurar una metafísica ha sumergido al hombre en la ausencia de posibilidades. Para Heidegger, el ejercicio de la ciencia y la técnica no constituyen en sí mismas el pensar, pues “la ciencia no piensa” (QP, 209) al menos no en el sentido originario del término. Con esta afirmación Heidegger nos hace una invitación a superar el modo de pensamiento propio de Occidente, esto es, el de la representación. Debemos, por tanto, abandonar el pensamiento predominante, aquel que no asume el pensar pues lo considera trivial. Con ello Heidegger nos pone de cara frente a lo no-representable, aquello que no se da de manera ordenada, calculada, esto es: el ser.

Pensar la no representación implica salirse de la racionalización habitual del mundo y del hombre. Para ello, resulta necesario salir del sentido común del lenguaje y tomar camino a un nuevo significar; Heidegger lo expresa así:

Tal vez hay un pensar más sencillo que el imparable desencadenamiento de la racionalización, y el arrastrar tras de sí de la Cibernética. Es posible que sea sumamente irracional precisamente ese arrastrar. (QP, 15)

En este contexto, Heidegger afirma: (...) “todavía no somos capaces de pensar.” (QP, 15), Como vemos, el filósofo nos pone aquí frente a la urgencia del pensar, pues recordemos que “lo que más merece pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que no pensamos” (QP, 17). Sin duda, este problema, planteado por Heidegger, no espera una respuesta o solución tradicional, que señale los múltiples usos que solemos darle a nuestra

¹⁹ En la metafísica se elabora una reflexión sobre la esencia de lo ente y de la verdad. Esto dado que “la metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia” (CB, 63). Fundamento que será el eje conductor de los fenómenos de su contexto histórico. Esta reflexión se da en torno al análisis de la verdad, los principios y las metas propias del hombre. Heidegger presentará ampliamente los fenómenos esenciales de la Edad Moderna, entre los que se destaca la pérdida de los dioses y el advenimiento de la religiosidad. Así las cosas, la esencia de la ciencia moderna y su relación con lo ente se enmarca con los matices del contexto histórico en el que se determina los fenómenos que marcan una época. De lo que se sigue, que lo que se denomina como ciencia antigua y la ciencia moderna no se fundan bajo los mismos preceptos y formas de ver y entender el mundo. Por tanto, no pueden leerse como un proceso evolutivo que va del pasado y se proyecta al presente y al porvenir.

razón y comprensión de lo existente; antes bien, el problema debe ser sacado de las formas habituales de entender el pensar. Estamos inmersos en una enfermedad, dice Heidegger, la enfermedad es que todavía no pensamos el ser. La historia de Occidente se ha ocupado del síntoma de esta enfermedad y no de la enfermedad misma. Pero, como ocurre en cuestiones de salud, el síntoma tan sólo nos enseña la gravedad de la enfermedad. La enfermedad, podríamos decir, se manifiesta en la ciencia, donde el pensar que se produce es un pensar acumulativo y continuo.

En esta línea, en la invitación a emprender el camino al pensar, se intenta una actitud terapéutica en un sentido extraño, pues se ocupa del pensar, de lo más digno de ser pensado, que es siempre lo más profundo y no el ruido de fondo de la época moderna que afirma estruendosamente los triunfos de la ciencia y la tecnología. Dado esto, el hablar y el actuar de nuestra época están definidos y sujetos a la representación. Empero, tanto la época anterior como la actual tienen pensadores que piensan y proponen un pensar desde la diferencia. Sin duda, el pensamiento representacional ha hecho posible también otras formas de pensar. Por ejemplo, en la obra *Las palabras y las Cosas* Foucault amplía esta idea señalando:

La pregunta no es ya ¿cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios? Sino: cómo hacer que el hombre piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime, por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda... Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a las ciencias, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo este dominio de experiencias no fundadas en que el hombre no se reconoce (1968, 134).

Así las cosas, Heidegger nos pone frente al interrogante que nos conduce a un nuevo pensar y no frente a una mera respuesta del pensar, pues cuando las preguntas llegan a “fundamentos últimos”, la capacidad interrogativa pareciera quedar anulada. El representar nos conduce a la interpretación que hacemos del mundo y, por tanto, a la lengua. El habla, como ya lo habíamos señalado, dice Heidegger, no es utilizada por el hombre para expresar; el habla no procede del hombre, sino que es el habla quien habla. Esto la convierte en la morada del ser. Frente a la relación existente entre el lenguaje y el ser en su

obra *Hitos*, Heidegger señala que el pensar presentado en *Ser y Tiempo* busca algo en apariencia simple, más no por ello de fácil entendimiento, es decir, busca la proximidad del ser presentada en el lenguaje mismo. Un lenguaje que lejos de la interpretación sistemática dada por los antiguos se nos presenta tras un nuevo horizonte:

Así como en la *humanitas* del *homo animalis* permanece velada la ex-sistencia y, por medio de ella, la relación de la verdad del ser con el hombre, así también la interpretación metafísica y animal del lenguaje oculta su esencia, propiciada por la historia del ser. De acuerdo con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo (H; 274).

Por tanto, la esencia del lenguaje ha de ser pensada como la correspondencia misma del ser, a saber: como la casa del ser. Y es precisamente esta morada lo que da existencia al hombre en tanto que ésta guarda la verdad del ser. El hombre en tanto acepta la llamada que el pensar le hace, se somete a su advenimiento. Por tanto, la relación que se establece entre el ser y el lenguaje parece conducirnos a la afirmación que para saber del ser es necesario salirle al encuentro al lenguaje, esto es, comprender lo dicho en las palabras y lo dicho en el tiempo, pues esto constituye el sentido histórico, existencial y simbólico que aproxima al hombre a la verdad originaria.

En relación a esto, podemos entonces señalar que el habla no es sólo representación o expresión de; ésta se configura como una invocación al advenimiento del mundo, pues es un nombrar que demanda la proximidad de las cosas. Dado esto, el hombre como arrojado al mundo, está determinado entonces por una historia y un lenguaje. Al hablar, el hablar del habla, aproxima las cosas, pero ellas permanecen en el silencio. El hablar del habla viene a ser el acaecimiento de la diferencia entre la realidad y la cosa. Si bien los objetos se nos dan en el discurso, no por ello puede designar lo que es la cosa en cuanto tal, como lo había señalado antes Kant:

Las cosas se escapan, en su verdad fundamental, al espacio del cuadro; en vez de no ser más que la constancia que distribuye sus representaciones de acuerdo con las mismas formas, se enrollan sobre sí mismas, se dan un volumen propio, se define en un espacio interno que, para nuestra representación, está en el exterior [...] en aquel que tiene el discurso y, más profundamente, detenta la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta Nietzscheana: ¿quién habla? Responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es

la palabra misma –no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario” (1968, 314).

La cosa en cuanto tal no puede ser entendida como la cosa en sí kantiana. La cosa es tan sólo un ser en el mundo, su ausencia del lenguaje. Por tanto, puede considerarse al hombre como interprete del habla. Si bien el movimiento del lenguaje resulta ser inabordable el hombre intenta direccionarlo mediante las representaciones construidas a partir de él. Sujetos al enmudecimiento del lenguaje, el hombre crea nuevas formas de representarlo; esto nos pone de cara a dos ámbitos del estudio del lenguaje. Por un lado, la forma cómo es entendido e interpretado el lenguaje por los antiguos; y, por el otro lado, la perspectiva moderna. Estas dos miradas en torno al lenguaje dan cuenta, en una perspectiva amplia, del alejamiento entre el lenguaje y el mito y, por ende, del empobrecimiento de la visión frente al mundo. La modernidad no sólo enmudece al lenguaje, sino también lo hace con el mito, la religión, la metafísica y el ser; pues los cataloga como formas inválidas de interpretación del mundo y, por ende, del hombre²⁰. Heidegger plantea que una de las posibles formas de superar esta visión unidimensional del mundo y, a la vez, de crear nuevos horizontes desde los cuales entender al ser, es ampliar las dimensiones mítica y poética de éste. Por tanto, como ya se ha dicho con anterioridad, encontramos dentro de las lecciones de Heidegger alusiones a la poesía, en un claro intento de ampliar el horizonte del ser. Sólo está en manos de un poeta hacer una evocación al ser, ya que éstos toman lo que permanece y lo conservan.

1.3. La desmitificación del mundo

Este modo poético de interpretar al ser resulta contrario al pensamiento propio de la época actual, a saber, la del enmudecimiento del lenguaje. Y es precisamente la perspectiva del

²⁰ En su crítica a la época moderna, Janke señala que el predominio de la razón desencadenó consigo todas las tragedias, esto es, “la precisión y disciplina neopositivista del lenguaje cognoscitivo, corta la lengua a la religión y al mito y hace callar a la metafísica como renovado embrujamiento del entendimiento en abstracciones incontrolables” (1988, 12). Sin embargo, el autor se plantea la cuestión: “¿qué tal si, de pronto, los discursos mítico-religiosos también fueran exposiciones del mundo con rico sentido interpretativo, aunque desde una perspectiva diferente al del positivismo? (1988, 12).

pensamiento racional acerca de cómo leer e interpretar el mundo, la que suscita corrientes de pensamiento que buscan concebir una nueva autocomprensión del ser; dentro de ellas se destaca la postontología bosquejada por el profesor Janke. La postontología tiene como objetivo ampliar el horizonte, planteado por la postura positivista del ser que ha dominado el rumbo del pensamiento moderno; en miras de arrebatarlo del empobrecimiento al que se ha visto sujeto producto de la ciencia y la técnica.

Pensar en un mundo medible, preciso y exacto nos aleja cada vez más de lo poético-numinoso y esto nos enfrenta a un gran peligro, el del olvido del olvido, en términos heideggerianos. En la medida en que se tiene mayor exactitud del mundo, el universo se vuelve más pequeño, hasta el punto de dejar de ser un mundo para el hombre. El alejamiento de lo poético convierte la tierra en un simple receptáculo y al hombre en una máquina. El problema que subyace de fondo es la actitud que el hombre asume del mundo. Actitud que sólo se transformará con Copérnico y su revolución cosmológica, inicio del idealismo alemán y en parte de nuestro filosofar actual. La revolución copernicana presentará nuevas formas de ver y entender el mundo y de asumir la existencia del hombre en el cosmos²¹.

En relación al paso de lo mítico a lo racional, resuenan las palabras de Comte y su ley de los tres estadios, que explica el desarrollo del conocimiento. En esta ley el autor precisa el

²¹ En su texto *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg explica de manera amplia las repercusiones que tuvo la formulación copernicana. En 1543 aparece la obra sobre las evoluciones de los orbes celestes de Nicolás Copérnico; obra que constituye un edificio teórico para la ciencia nueva, pues “intenta superar las dificultades que surgen de la aceptación del sistema tradicional, problemático, del mundo para la explicación foronómica de los datos observacionales mediante una nueva construcción del Universo que, por lo demás, hasta podía hacer suya la invocación humanística de precursores antiguos” (2003, 200). No se pensó de manera consciente que esta nueva fórmula se convirtiera en “una nueva fórmula de la autoincomprensión del hombre en el mundo” (203, 200). La malignidad de esta formulación teórica se hizo consciente tiempo después; de ello dan testimonio los escritos de autores como: Goethe y Nietzsche; el primero expresa: “«entre todos los descubrimientos y convicciones... ninguno» tuvo «mayor efecto sobre el espíritu humano» que está consideración astronómica de la fábrica del mundo” (citado por Blumenberg, 2003, 200). Dicha consideración, plantea Goethe, abre paso a “libertad de pensamiento y grandeza de sentimientos”. Por su parte, Nietzsche interpreta de manera diferente la fórmula copernicana, cuando señala que “con Copérnico comienza el «autoempequeñecimiento del hombre», que ha perdido «la fe en su dignidad, singularidad, insustituibilidad dentro de la escala jerárquica de los seres»; con la «derrota de la teología astronómica», la existencia humana se ha vuelto «más gratuita aún, más arrinconada, más superflua en el orden visible de las cosas»” (Citado por Blumenberg, 2003, 200), esta última afirmación será la que regirá el pensamiento posterior; el hombre se convierte en la insignificante parte de un todo.

avance que se da del estadio de la religión, al de la metafísica hasta llegar finalmente a la ciencia positiva. Ley que además, precisa Comte, resulta inevitable, pues es ella la evidencia de las fases superadas por el hombre hasta llegar al conocimiento verdadero promulgado por la ciencia. Ahora bien, la ciencia en la búsqueda de la precisión requiere y hace uso de un lenguaje adecuado que le permita desplazar todos los vacíos propios de la religión y la metafísica, a saber: enunciados exactos, controlados que den cuenta de hechos específicos y plenamente comprobables. Dado esto, podemos decir que la filosofía positiva está alimentada por las raíces de la religión y la metafísica; por lo que su alejamiento no puede considerarse como el fin de la ontología. No obstante, hemos sido despojados de los fundamentos platónico-cristianos de la vida y sumergidos en el ideal de un positivismo que, revestido de progreso, es tan sólo una mera apariencia de abandono definitivo. El hombre moderno pierde la orientación, está abandonado a su suerte, ya no sabe para dónde va, éste es tan sólo un punto en un macrocosmos. Esto es lo que Nietzsche denominaría “el ocaso de los dioses”, en el que la fuerza redentora pierde su poder.

Lo expresado hasta aquí reclama llegar a la comprensión del hombre, en su cotidianidad, y de las relaciones que establece con el mundo; relaciones que la razón creyó superadas²². Resulta necesario, por tanto, abrir un nuevo horizonte a la verdad que el pensamiento racional intento eliminar, lo subjetivo; verdad que está ligada al interés existencial del hombre entendido como ser-expuesto. Para ello se precisa de un análisis de las relaciones que el hombre establece con el mundo cuando se halla lejos del esquema racional, es decir, cuando toma camino al nuevo horizonte de la verdad. Un estudio que intente satisfacer de nuevo el interés filosófico, esto es, el autoconocimiento del espíritu humano, por la esencia. Y para ello precisamos una vez más de la ayuda de la poesía, tal como el mismo Heidegger lo hace. En la interpretación que Hölderlin hace del lenguaje se ve un análisis del pasado y del futuro, de lo que ha huido y de lo que regresa. Observemos algo de su obra *Pan y Vino*:

Pero llegamos demasiado tarde, amigo! Sin duda

²² Dentro de las relaciones que el pensar moderno dio como superadas, encontramos la de la educación. La educación entendida como la transmisión de saberes bajo métodos que permitan su optimización, deja de ser tema de interés, al menos en lo que de esencial se trata, para el pensar científico. Es por esto, que a la luz de las lecciones de Heidegger debemos también, como él mismo lo hace, pensar el problema del aprender, valga decir, el de la educación.

los dioses
 aún viven, pero encima de nuestras cabezas,
 en otro mundo;
 allá obran sin cesar, sin ocuparse de nuestra
 suerte,
 tanto nos cuidan los inmortales! Pues a menudo
 una frágil vasija no puede contenerlos, y el
 hombre
 no soporta más que por instantes la plenitud
 divina (Hölderlin,2002,173).

La noche de la lejanía de los dioses, en la que se encuentra Occidente, da cuenta de la pérdida de comunicación entre el hombre y éstos; pero, ¿por qué se da este distanciamiento? ¿Por qué han huido entonces los dioses? La respuesta que Hölderlin da a este interrogante es que en tanto hombres débiles requerimos de cuidado y el cuidado precisa de un distanciamiento, de un dejar ser. El entendimiento, no puede soportar la plenitud divina; razón por la cual, el ingenio del hombre constantemente recoge fuerzas para poder soportar dicha plenitud. Ahora bien, el hombre no sólo se custodia de los dioses, también se aprovecha de las fuerzas celestiales. Así pues, lo que alguna vez fue un don divino en la época actual se convierte en un simple recurso al servicio de la técnica. Al igual que el lenguaje y el mito; el agradecer del hombre también enmudece²³. No obstante, poéticamente habita el hombre esta tierra. Pues es el espíritu del hombre lo que habita en el mundo.

Ahora bien, una vez que la ciencia y la técnica han ejercido tal sometimiento en la interacción entre el sujeto y su entorno, una ontología que quiera contrarrestar los daños causados, tiene que ser algo más que un renacimiento de sistemas pasados, esto es, ser algo más que un mero retorno de la metafísica. Debe hacer un análisis de las diferentes relaciones y significaciones que se han dado en torno al ser y su correspondencia con el lenguaje, la verdad, la existencia y el mundo. Esto conlleva a romper con antiguos prejuicios tales como: la interpretación del mundo en un lenguaje lógico. Las historias

²³ Como anotamos antes, se puede establecer una relación cercana entre el pensar y el agradecer. Las palabras pensar (*denken*), memoria (*Gedächtnis*) y gratitud (*Dank*) tienen en alemán una coincidencia en sus raíces muy reveladora. En este sentido, expresa Heidegger, el pensar es un agradecer. En la gratitud se tiene presente lo que ha sido y lo que es. Dado esto, el agradecer es una memoria que permite que el pensamiento llegue a lo que en realidad merece ser pensado.

míticas y poéticas tienen también su verdad y nos hablan de un ente. En suma, la pregunta por *qué significa pensar* nos convoca además del examen del fundamento de verdad, que rige las interacciones del hombre, al análisis de la determinación ontológica de su existencia. Este análisis nos abre a la postontología bosquejada por Janke; ésta capta el ser ahí a partir de su encontrarse como un ser expuesto²⁴. Este ser expuesto puede ser entendido como ser que existe. Esto significa que el hombre está expuesto hacia el ente y, por tanto, a la nada. La filosofía ha sido y es ontología, pero su doctrina acerca de las categorías, ha estado basada en meros discursos enunciativos que se determinan a partir de meras categorías²⁵. Según la lógica aristotélica se considera un logos coherentemente entrelazado como *apofántico*, como aquello que es o no verdad. Todas las formas del lenguaje, a excepción del discurso *apofántico* carecen de significado. En relación a esto afirma Janke:

La palabra poética se libera de las reglas de la gramática y de su ontología de relaciones entre sujeto y predicado. La palabra poética transforma más bien todas estas formaciones proposicionales, proposición enunciativa, interrogativa y optativa, exclamación y apelación, en figuras melódicas o rígidas de partes de la proposición o de las proposiciones mismas, para conformar una exposición del mundo maravillosamente armónica y acorde en sí misma. “Poesía” es el lenguaje en su más pura fuerza plástica y reveladora. Es “metáfora” en el sentido más originario de la palabra, es decir, cambio y transformación del mundo que está allí a la vista, en perspectivas nunca vistas y siempre antiguas (1988, 68).

El lenguaje poético conserva en su forma más pura los rasgos del mundo de los hombres, esto es, su habitar poético en la tierra. Sólo un examen de lo aparentemente vacío, de las relaciones mítico-numinosas y poéticas del mundo, podría preparar el terreno para una explicación originaria del ser, tal como lo buscaba antes el mismo Heidegger. Así las cosas, la relación entre poesía y verdad se presentan como la intuición fenomenológica en la que

²⁴ En tanto ser expuesto la esencia misma del hombre está determinada por el desgarramiento o partición originaria. Esto lo sumerge en la contradicción y el dolor que se establece entre el sujeto y el objeto. Podemos entonces entender al hombre “como totalidad desgarrada, en difícil relación con la naturaleza y los dioses. La agonía, en el sentido más etimológicamente fiel del término, es la condición esencial de la realidad” (Lanceros, 1997, 134). Esta forma de ver y entender la esencia del hombre difiere de la ideología moderna que propugna el curso racional, en ella lo trágico se concibe como lo confuso y supersticioso. Este pensar hace que el devenir humano se conciba como la culminación de un proyecto.

²⁵ En su obra *Ser y tiempo* Heidegger da el nombre de categorías a las determinaciones del ser del ente que no tienen la forma del *Dasein*. Por ello, debemos tener presente que existenciales y categorías son, para Heidegger, las posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. Es decir, el ente pide ser interrogado como quién o como qué. Se trata entonces de vincular la historicidad del espíritu en tanto viviente y la validez intemporal de la lógica.

el lenguaje permite la captación de la esencia del ser que se oculta y se revela. El lenguaje poético permite captar la esencia íntima de las cosas, pues nos acerca a lo *eidético*, a la verdad del ente y nos abre el horizonte al ser. Podemos decir entonces que al habitar del hombre en esta tierra le corresponden diversas dimensiones: lo mítico, lo religioso y lo poético, y no sólo una única forma de ser en el mundo, a saber, el trato de manipulación con lo a la mano. Un peligro mayor que el enmudecimiento del lenguaje sería el que el hombre olvide el olvido mismo de las relaciones humanas de la vida. Por tanto, la salvación que precisa el hombre requiere de éste: memoria y esperanza. Recordemos que la memoria permite pensar en lo advenidero y, por tanto, convoca al esperar.

Es el lenguaje poético un camino que nos acerca al ser. Esto se hace evidente en la poesía de Hölderlin, a quien puede considerarse como un extranjero de la época moderna, ya que sus obras buscan de manera poética hacer presente lo pasado en un mundo heroico, pues busca sacar del olvido el lenguaje y los modos de significación propios de la antigua Grecia. Las obras de Hölderlin nos hablan en el silencio, cabe aclarar empero que “el silencio, en la obra de Hölderlin no es del objeto en el que se habla, sino el espacio en el que se habla: el desgarrar, el profundo abismo, la sima sobrecogedora en la que duermen el verbo, el texto y la memoria” (Lanceros, 1997, 92). En este sentido, el silencio nos habla del repliegue al que se vieron sometidos los dioses al instaurarse la razón. Como es bien sabido frente al auge de la razón todo el universo simbólico religioso se desvanece. Sin embargo, el silencio es entendido para Hölderlin como la condición de posibilidad de la palabra, pues en él se halla el sentido de ésta. Así pues, el recuerdo, la conmemoración y el anhelo renuevan la palabra en su silencio.

La modernidad entonces se mueve bajo el precepto de la razón dejando de lado el mito y la religión como un estadio ya superado de la historia que puede y debe ser sustituido por otras formas de análisis como lo son las de las ciencias. Dado esto, la palabra que brota de los dioses, dice Hölderlin, nace del silencio hasta llegar a la locura. Ahora bien, la intención de Hölderlin no es poner fin a la contradicción que pudiese existir entre la época antigua y la moderna, antes bien, podría decirse que su intención es continuar con la tensión propia de ellas. El universo mítico expresado por Hölderlin está encaminado hacia lo trágico, pues

así hace un llamado a lo desconocido, figura que la modernidad no concibe, al interpretarlo como algo atroz, pues “el universo trágico, no concibe el devenir de lo humano como la consumación de un proyecto, no entiende al hombre como totalidad independiente presidida por la razón. En el universo trágico el hombre aparece como fragmento, entendido de una totalidad desgarrada, en difícil relación con la naturaleza y los dioses” (Lanceros, 1997, 134). Así las cosas, la palabra no ha perdido su carácter mitológico, religioso; por ello, la poesía de Hölderlin busca, entre otras cosas, a través de la participación en el silencio, recordar la profundidad, la contradicción y el dolor que ha dejado la ruptura con lo divino. Por ello, sus escritos poéticos dan voz al silencio de los dioses. La modernidad para Hölderlin complementa la pasividad de los dioses y la nueva acción que han asumido los hombres.

Junto al espacio histórico –espacio de administración y gestión- calla el Enigma. La palabra del poeta se dirige a esa muda exterioridad donde claman los dioses y reclaman los muertos, donde enmudece la razón y palidece la utopía..., a ese abismo común al que tiende lo propio (Lanceros, 1997, 134).

En este sentido, este tránsito de lo mítico-religioso a lo moderno lleva consigo una nueva interpretación del lenguaje. En la época clásica se puede observar como:

En el principio era la ley, la justicia, el decreto. Distinguir es su cometido, su voluntad y su gloria. La figura sedente de la diosa Diké define el espacio en que es legítimo ser (enai), pensar (noein) y hablar (legein). Queda establecida *ab intio* la necesaria unidad de estos tres términos que han configurado la experiencia occidental del pensamiento (Lanceros, 1997, 101).

Los griegos descubrieron en el mito la expresión ontológica. Ahora bien, la transformación hecha por la modernidad se aleja del ser, el pensar y hablar del rito, el canto, entre otros. En los nuevos usos impartidos por los modernos sólo el poeta llena el vacío de la ausencia, siendo portavoz del mensaje de los dioses, “en cuanto portavoz simultáneo de la palabra humana y divina, asume el poeta una doble e inestable ciudadanía que le convierte en vínculo necesario y en apátrida permanente” (Lanceros, 1997, 105). Como podemos ver, lo trágico en la poesía de Hölderlin permite la consumación simbólica de la unidad que ha sido dividida; por lo mismo, es a partir de la contradicción propia entre la interpretación del mundo de lo antiguo y lo moderno como se busca la unidad, como una especie de convivencia entre contrarios. El anhelo que Hölderlin dirige hacia esta división es la

condición de posibilidad de sentido y lo que permite la Unidad. Pero para que esto sea posible, se debe rechazar todo tipo de pretensiones impuestas tanto por lo racional como por lo irracional. Podría decirse entonces en palabras de Hegel que:

Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. Así, por fin, los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinara la unidad perpetua entre nosotros (Hegel, 1978, 220).

En el examen filosófico hecho por Heidegger, y hasta por el mismo Hölderlin, podemos ver que la comprensión del lenguaje se fortalece y se comprueba desde la fenomenología²⁶. El lenguaje no puede ser considerado la unión de asuntos ajenos a sí mismos; por el contrario, éste puede entenderse como una íntima conexión de fenómenos. Por tanto, el pensamiento y la poesía, en tanto fenómenos que se muestran, son para Heidegger, a pesar de su distinción, dos modos cercanos en el hablar que se da en el hombre. Esta relación entre lenguaje y poesía nos conduce al problema de la verdad, pues el lenguaje poético permite que lo eidético se revele.

La meditación sobre la esencia de lo ente y la esencia de la verdad, dice Heidegger, no resulta incuestionable como muchos pudieran pensarlo; antes bien, el cuestionamiento por estas esencias nos pone de cara a la pregunta por el sentido del ser. Esto debido a que es en el ser donde este interrogante encuentra una mayor resistencia, lo que le empuja a intentar dilucidar al ente que se encuentra en el ser mismo. Así las cosas, para llevar a buen término lo deseado se debe hacer una meditación sobre la esencia de la Edad Moderna a fin de situar al pensamiento en el campo de dominio propio de sus fuerzas esenciales, pues estas

²⁶ El término fenómeno viene del término φαίνεσθαι, esto es, mostrarse. Así las cosas, se entiende el fenómeno como lo que se muestra a la luz de la claridad, lo que puede hacerse visible, esto es, lo que los griegos identificaron con ente. Ahora bien, el ente puede mostrarse de diferentes maneras, incluso puede mostrarse como lo “que él no es en sí mismo” (SyT, §7, 52, 29), de ahí el término apariencia. Empero, existe una diferencia conceptual clara, el fenómeno ya sea entendido como: mostrarse o apariencia no tiene nada que ver con el término alemán “Erscheinung”, manifestación. La manifestación nos conduce “al anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra” (SyT, §7, 52, 29).

fuerzas no están permeadas por las valoraciones cotidianas. Por tanto, lo que Heidegger busca es:

Comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella, porque sólo así se experimenta al mismo tiempo aquello que es más digno de ser cuestionado y que soporta y vincula desde el fundamento a un crear en dirección al porvenir dejando atrás a lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad surgida del propio ser (CB, 79).

La metafísica permite llegar a la meditación sobre la esencia de lo ente, así como también al análisis de la esencia de la verdad. Ahora bien, la metafísica en tanto deudora de una era, está lejos de dar una conceptualización universal y definitiva de lo que es el ente y de la verdad misma, pues como es bien sabido dependiendo del periodo histórico desde el que observe el fenómeno cambia la interpretación del mismo. Ejemplo claro de ello se hace evidente si comparamos dos eras: la Edad Media, en la que la ciencia se convirtió en un fenómeno esencial, y la Edad Moderna, que introduce el arte como expresión de la vida del hombre y, puede decirse, que inicia la interpretación del obrar humano como un hecho cultural.

Ahora bien, pregunta Heidegger, ¿qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a la ciencia y fundamenta su esencia? La ciencia griega nunca tuvo como premisa el carácter de exactitud; por tanto, su interpretación de lo ente y la verdad pueden considerarse diferentes a los de la ciencia moderna, más no por ello podría decirse que algunas de las dos concepciones sea mejor que la otra. La esencia de la ciencia moderna es la investigación, en tanto expresa el proceder anticipador de la razón humana. Este proceder se refleja tanto en el método, el experimento, como en la naturaleza de la exactitud; contrario a las ciencias del espíritu, que ven en la inexactitud el modo de satisfacer las exigencias propias de su investigación.

Sólo tras la reflexión de la esencia de la ciencia moderna es posible reconocer su fundamento metafísico, es decir, su concepción de lo ente y su concepto de verdad. Las ciencias extienden y consolidan su carácter de institución a partir de la primacía del método sobre el ente, lo que le da el carácter objetivo a sus investigaciones. Dado esto, el sabio, el pensador, el poeta, son sustituidos por el investigador que se mueve dentro de la esfera de

lo técnico, pues “el verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes” (CB, 71). El ente, por tanto, rinde cuentas al conocimiento, es decir, a la investigación, de cómo y hasta qué punto está al servicio de la representación. La ciencia tiene un vínculo directo con el ente ya sea como cálculo en su futuro o análisis de su pasado. En la anticipación se hace visible la naturaleza del ente y el análisis de su pasado nos pone frente a su historia; son éstas, naturaleza e historia, las que se convierten en objeto de la representación explicativa. Y es precisamente esta objetivación, expresa Heidegger, la que da el valor *es*:

Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento que busca al ser de lo ente en dicha objetividad. Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes (CB, 72).

Toda la metafísica moderna, incluyendo el pensamiento Nietzscheano, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes. Lo esencial aquí no es que el hombre se haya librado de creencias mítico religiosas para encontrarse consigo mismo, lo importante es el juego entre el subjetivismo y el objetivismo, “lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto” (CB, 72). El término sujeto en un primer momento no se relaciona con el hombre:

Pero si el hombre se convierte en el primer y autentico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad (CB, 72)

Esta transformación se muestra en la moderna imagen del mundo entendido éste como ente en su totalidad. Dicha imagen la caracterizamos frente a la distinción de la imagen del mundo medieval o antiguo. Así las cosas, hacerse una imagen de algo es situar a lo ente ante sí para ver qué ocurre con él; es un estar al tanto. Este estar al tanto implica, de igual manera, estar preparado para algo, pues “lo ente en su totalidad se entiende de tal manera

que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (CB, 74).

Ahora bien, en donde se da la imagen del mundo, se da también una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Es decir, se busca el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente. Dado esto, sólo a partir de esta interpretación de lo ente se puede llegar a la imagen del mundo. Por tanto, es el que el ente llegue a ser en la representabilidad lo que permite que se cree una nueva época respecto a la anterior. Sin embargo, la imagen del mundo no se convierte en imagen medieval o moderna, “sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna” (CB, 74). Por su parte, la Edad Media considera lo ente como un *ens creatum*, algo que es creado por un Dios, entendido como causa suprema. Por tanto, el ente pertenece a un grado determinado dentro del orden establecido por el Dios creador, a quien además se le debe corresponder; pero “el ser de lo ente nunca reside en el hecho de que, llevado ante el hombre en tanto que elemento objetivo, se vea dispuesto en su sector de asignación y disponibilidad y sólo consiga ser de ese modo” (CB, 74).

Esta interpretación moderna de lo ente se aleja por mucho del mundo griego. Por ejemplo, para Parménides:

La percepción de lo ente pertenece al ser porque es él el que la exige y determina. Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él (CB, 74).

En este sentido, el de la esencia del hombre griego, para llevar dicha esencia a su cumplimiento el hombre debía reunir “eso que se abre a sí mismo” y mantenerlo atrapado, permaneciendo expuesto a las contrariedades de la confusión. Contrario a la percepción griega, la representación moderna se sitúa en la esfera de la *representatio*, en donde el término representar es entendido como un traer ante sí, eso que se está situado frente, traerlo ante el que lo representa. El hombre, por tanto, “se pone a sí mismo como esa escena

en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo” (CB, 75).

Esta posición que ocupa el hombre es establecida por él mismo, en busca de un desarrollo de la humanidad. Al respecto nos dice Heidegger:

El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad. La época que se determina a partir de este acontecimiento no sólo es nueva. Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen (CB, 75).

Así las cosas, si se interpreta la imagen del mundo como la representabilidad de lo ente, resulta ineludible captar la esencia moderna de la representabilidad. Pues gracias a esto, lo ente llega a la estabilidad como objeto y recibe el sello del ser. La Edad Moderna, hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en *subjectum*, de igual manera arroja un destello sobre el proceso histórico moderno. Lo ente sólo puede denominarse como algo que es, en tanto se encuentra integrado en la vida y es vivido por un sujeto. El fenómeno elemental de la Edad Moderna es el dominio del mundo como imagen; “la palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora” (CB, 77). Lo ente en la modernidad se convierte entonces en una confrontación de diversas visiones de mundo que han ocupado las posiciones fundamentales del hombre.

La ciencia, en la percepción común del hombre, es también designada bajo el mismo precepto que el arte. Esto debido a que tanto la ciencia como el arte son entendidos por el pensamiento común como cultura, esto es, como creación del hombre. Y es precisamente el valor cultural, otorgado por la época moderna a la ciencia, lo que la aleja de su esencia. Así las cosas, la ciencia no puede ser entendida simplemente como una actividad del hombre, dice Heidegger “la ciencia es un modo, y además un modo decisivo, como se nos presenta todo lo que es” (C.A, 39). La realidad en la que el hombre se mueve, por tanto, está determinada por la ciencia occidental que cada vez extiende su poder a todo lo existente.

Mientras estemos habituados a las representaciones de la ciencia, perderemos de vista eso distinto que atraviesa todas las ciencias y que está oculto en ellas. Señala Heidegger que Para llegar a la claridad de aquello que permanece oculto debemos llegar a la esencia de la ciencia. La esencia de la ciencia moderna está fundamentada en el saber de la experiencia; la época actual se halla en el dominio de la ciencia moderna. En este contexto, toda meditación sobre lo que ahora es sólo puede prosperar si establecemos un diálogo con los pensadores griegos. Empero, este diálogo no significaría el tener que volver a la antigüedad, pues no se trata de un mero renacimiento de lo antiguo, tampoco de una curiosidad de tipo historicista. Lo pensado y poetizado, dice Heidegger, en la antigüedad sigue aún presente en la actualidad, pues las preguntas fundamentales que inspiraron a los pensadores antiguos aún siguen abiertas para nosotros. Ahora bien, “para experimentar esta presencia tenemos que librarnos de nuestra representación histórica aún vigente de la historia acontecida. La representación histórica considera la historia acontecida como un objeto en el que transcurre un acontecer que al mismo tiempo, en su mutabilidad, pasan” (C.A, 40).

El retorno a la pregunta radical por el ser, en la filosofía contemporánea, es un logro que puede atribuírsele a Heidegger. Con ello, lo que Heidegger busca es un eterno retorno al verdadero fundamento que nos ha configurado históricamente. Es decir, la pregunta por el ser constituye una de las cuestiones más acuciantes que el pensamiento actual se puede hacer, ya que sin la adecuada aclaración de la esencia del ser, la especulación filosófica se halla a ciegas en su mismo punto de partida. Heidegger plantea que luego del pensamiento de Parménides el ser cayó en el olvido en el pensar filosófico. Este olvido se hace evidente en el momento en que la verdad y el ser fueron sustituidos como meros conocimientos, dejando de lado su esencia vital que se abría paso en el preguntar. La desontologización del ser, dice Heidegger, que comienza con Platón contribuye a la caída del ser, caída que desde este momento se ha dado de manera constante en el pensar filosófico y, como ya se ha expuesto, la historia de Occidente da cuenta de ello.

Capítulo 2

El verdadero pensar siempre está en la proximidad del ser

Guerra es sólo la indomada maquinación del ente, paz sólo el aparente apaciguamiento de esa indomabilidad. Pero *lucha* es el contrajuego del obsequio esencial desde la suavidad del orgullo del rehuso. “Lucha” es pensada aquí a partir de la clama del esenciarse (Heidegger)

En el capítulo anterior señalamos la caracterización que Heidegger hace de lo que se ha entendido hasta ahora y debe entenderse por el término pensar. Según su consideración, el intento de la época antigua por el estudio del ser condujo al pensar de manera irremediable al camino del ente. Por ejemplo, el pensar es para los modernos un representar, esto es, un poner algo frente a un sujeto. En este sentido, la lógica, señala Heidegger, ha sido igualmente entendida desde antaño como la ciencia del pensar, pues establece las reglas del pensamiento que llevan a conocimientos seguros. Empero, la lógica no parece estar al servicio de la filosofía misma, ni está puede ser reducida a aquella. Por esta razón, Heidegger se aventura tras la búsqueda de un pensar más riguroso, un pensar auténtico; lo que no significa dejar totalmente de lado el pensar moderno, pero sí su comprensión tradicional, esto es, aquella que se ha presentado como historia de la metafísica.

La pregunta por el sentido del ser ha sido entonces la pregunta que constituye la necesidad del pensar, pero en ella permanece aún algo impensado. Es por esta razón por la cual Heidegger se propone ahora pensar esto no pensado en lo ya pensado. Si bien para nuestro filósofo la pregunta por el ser del ente siempre ha sido la pregunta rectora del pensamiento occidental, al constituirse como metafísica, el ser en cuanto tal ha desaparecido del pensamiento y con ello el pensamiento ha perdido su norte. Esta pérdida se ve reflejada en el decir mismo del hombre. Como ya lo hemos visto, de una u otra manera los caminos del pensar nos han conducido siempre, casi insólitamente, por los senderos del lenguaje. Recordemos que es el lenguaje la casa del ser y a través de él el hombre puede asistir a la

llamada que el ser le hace²⁷. Heidegger plantea así la posibilidad de un pensar que le permita al *Dasein* acogerse a sí mismo como el lugar propio del ser, revelando al mismo tiempo la esencia del hombre. A este pensar Heidegger lo llamara pensar meditativo o evocativo.

En este contexto, el presente capítulo aborda la pregunta fundamental por el sentido del ser, como el fundamento que nos configura en tanto eso que somos nosotros mismos. Para ello, se procede al análisis de la primera parte de *Ser y tiempo*, a fin de exponer cómo Heidegger nos convoca a emprender una nueva manera de pensar a partir de una nueva comprensión del ser. Pues el pensamiento, precisa Heidegger, no puede ya concebirse como algo destinado a la simple elaboración de enunciados verdaderos o falsos, en conformidad con lo dado. El capítulo se divide en tres partes. En la primera parte, se expone, a grandes rasgos, el camino del pensar que Heidegger nos presenta en la analítica existencial y su repuesta metafísica al requerimiento de la aperturidad del ser. En la segunda, se presenta el método fenomenológico como el camino que permite a Heidegger elaborar la diferencia ontológica. Y en la parte final, se presenta los elementos constitutivos que forman la realidad del estar-en-el-mundo y su relación con el *Dasein* en tanto poder-ser.

2.1. La tarea de la analítica existencial del *Dasein*

Para Heidegger, en la época de la modernidad al hombre sólo le basta con señalar el estado de cosas inadvertido. No obstante, el llegar a lo que es la cosa en cuanto tal requiere de un pensar diferente, de un nuevo cuestionar. Este nuevo pensar que nos conduce a lo digno de ser cuestionado nos facilita también la posibilidad, señala Heidegger, de devolver la llamada e invocar a aquello que nos induce a nuestra esencia. Este es el llamado que nos conduce de regreso al hogar, veamos:

²⁷ En la disertación sobre el obrar humano que Heidegger hace en su texto *Carta sobre el humanismo*, el filósofo conduce su pensamiento al análisis de lo que es, esto es, del ser. El pensar, señala Heidegger, permite que el ser y la esencia misma del hombre se relacionen. Esta relación se hace posible debido a que en “el pensar el ser viene al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su vivencia mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patencia del ser porque éstos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan” (CH, 7).

Echar andar en la dirección que una cosa, por sí misma, ha tomado ya es lo que en nuestra lengua se dice meditar (*sinnan, sinnen*). Prestarse al sentido (*Sinn*) es la esencia de la meditación (*Bessinnung*). Esto quiere decir algo más que la mera toma de conciencia de algo” (CA, 59).

Precisa Heidegger que para la meditación el ser siempre será lo más digno de ser cuestionado, aunque sea en él donde el meditar encuentra mayor resistencia. En este sentido, la meditación es para nuestro filósofo:

La serenidad para con lo digno de ser cuestionado. Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo. En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar de hacer. La meditación es lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia. Éste es siempre un lugar en la historia acontecida, es decir, un lugar que se nos ha asignado (CA, 59).

El pensar meditativo es, en efecto, un pensar que nos lleva más allá de lo inmediato, de lo establecido. Este pensar acepta la llamada que le hace el ser y les corresponde con gratitud, pues a partir de él las cosas se manifiestan en su ser, en su fundamento. La actitud propia de este pensar es para Heidegger la serenidad (*Gelassenheit*), ya que ésta hace que se establezca una nueva relación con las cosas, creando la posibilidad de que nos abramos a su ser dejándolas ser. Se trata entonces de un intento de romper con la tradicional correspondencia sujeto-objeto que ha determinado hasta ahora nuestra relación con la realidad. En esta ruptura el ente queda liberado de toda representación colocándose en una apertura que le permite ser en su ser, pues es el ser lo que él es. Es entonces un intento de plantarle cara a la metafísica para llegar al sentido del ser²⁸. Afirma Leyte que la crítica a la metafísica hecha por Heidegger se debió a un problema anterior, pues para Heidegger el problema de la metafísica es un constitutivo de su filosofía y de la filosofía en general. Muchos han sido

²⁸ La metafísica es concebida por muchos como la parte doctrinal de la filosofía. Empero, tanto la metafísica como la filosofía son caminos inciertos debido a las múltiples concepciones que sobre éstas se levantan. La metafísica no puede ser entendida como una ciencia, quizá ésta sólo pueda determinarse como algo independiente. El pensamiento moderno ha pasado por alto la historia de la metafísica, la hemos pasado de largo, pero plantea Heidegger, ante tal cuestión “no queda otra elección que ponernos en camino por nosotros mismos y *mirar a la metafísica a la cara* para no volver a perderla de vista” (CM, 27). En este contexto, la metafísica nos pone en una dirección donde acontece el pronunciamiento último, el cuestionamiento por el sentido del ser.

los pensadores que creen que sus trabajos están fuera de los dominios de la metafísica; pero debemos señalar también que Heidegger:

En su forma de hacer filosofía, a la que simplemente denomina «pensar», se esfuerza no tanto por salir de la metafísica, que es una operación que no puede resultar de una decisión subjetiva, sino por reconocerla como el *único* ámbito y horizonte que hay, pero por eso mismo, también *reconocible* por primera vez como tal unidad respecto a la cual puede plantearse algo así como un «frente» (Leyte, 2005, 157).

Este frente no se reduce a postular una salida o proponer un nuevo principio, pues éstos se convertirían en deudores de una situación original no superada y, tal vez, no superable. Dado esto, más que plantear una nueva metafísica, Heidegger se esfuerza por reconocerla y asumirla en su verdadero destino, pues para él la esencia del espíritu, y en cuanto tal el destino espiritual de la metafísica, “no es la hueca sagacidad, ni el juego del ingenio sin compromisos, ni la ilimitada dedicación a los análisis intelectuales, ni mucho menos la razón universal, sino que el espíritu es el estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser” (IM, 53).

Este entendimiento de la metafísica sólo se consigue tomando distancia y por ello, señala Leyte, para Heidegger el cuestionarse por la metafísica es un índice de reconocimiento y a la vez de la constitución de esa distancia, pues se trata de un intento de entendimiento. Dado esto, hay una clara diferencia entre la metafísica y la pregunta por ésta, “que, en términos de Heidegger, no es otra cosa que la diferencia entre el olvido del ser y el ser mismo, suponiendo que tal diferencia pueda realmente establecerse y otra cosa puedan diferenciarse” (2005, 158).

Además de su cuestionamiento por el problema metafísico, Heidegger toma como centro de sus análisis la pregunta, ¿qué es el sentido del ser? La pregunta por el sentido del ser cuestiona por algo y a alguien; tal cuestionamiento le será realizado a un ser privilegiado, pues tiene la capacidad de comprender el ser de otros entes. Este ser será denominado por Heidegger como: *Dasein*²⁹. Heidegger entiende por *Dasein* la constitución ontológica de la

²⁹ El profesor Escudero presenta de manera clara lo que Heidegger entiende por *Dasein*. El *Dasein* es una expresión alemana con doble significado, “en lenguaje filosófico y el corriente, *Dasein* significa básicamente «existencia». En el siglo XVII, la locución infinitiva *sein* («estar ahí», «estar presente», «existir», «estar disponible») se sustantiviza como *das Dasein* en el sentido de «presencia». En el siglo XVIII *Dasein* se utiliza en el ámbito filosófico como una alternativa al término latinizado *Existenz*. Heidegger, en cambio, se

vida humana. De ahí que la analítica existencial del *Dasein* nos pone frente al interrogante que busca poner al descubierto: ¿Quiénes somos? Ahora bien, el camino de la comprensión del sentido del ser no resulta simple, pues tanto las ontologías clásicas como los estudios del ser realizados por los pensadores antiguos parten del ocultamiento del ser y lo conducen a un posterior olvido³⁰. Así pues, en un intento de superar el error cometido por las ontologías anteriores, Heidegger escogerá como método de análisis la descripción fenomenológica del *Dasein* en tanto existente.

En este contexto, las expresiones ser y tiempo se convierten en constantes en el camino heideggeriano, pues el filósofo establece una relación especial entre dichas expresiones, esta relación se hace manifiesta en la expresión griega *ουσία*. Se entiende por *ουσία*: presencia; para Heidegger, el ser de los entes es entendido como una particularidad en el tiempo. Razón por la cual, hace una distinción entre: tiempo originario y tiempo objetivo. Este último es el tiempo que acontece en el transcurrir de los segundos. Contrario a éste, el tiempo originario, está fundado en el *Dasein*. Heidegger en su obra *Ser y tiempo* da al tiempo un significado desde la estructura fundamental del cuidado (*Sorge*). El *Dasein*, en

distancia del significado clásico canonizado por Christian Wolff, según el cual *Dasein* equivale a *Existenz* («existencia») en el sentido de *Wirklichkeit* («realidad afectiva») y *Vorhandensein* («subsistencia»). Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido” (2009, 63). Dado este análisis, precisa Escudero, la existencia humana no puede entenderse como un mero yo, pues la esencia de su ser consiste en su aperturidad hacia el mundo, es decir, en las relaciones que establece con las cosas, las personas y situaciones que le salen al encuentro. Por tanto, el *Dasein* puede ser entendido como un actuar en medio de las posibilidades. Esta comprensión del *Dasein* en sus posibilidades es el eje temático de la analítica existencial del *Dasein* que es la tarea fundamental emprendida en la primera parte de *Ser y tiempo*.

³⁰ Una de las preguntas fundamentales de Heidegger es: “¿qué pasa con el ser? ¿Es el «ser» meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de Occidente?” (IM,42); para el filósofo la pregunta por el sentido del ser se convierte en un repetir y re-tomar lo que fue el inicio de nuestra existencia histórico-espiritual a fin de direccionarla hacia otro comienzo. Se trata de un nuevo comienzo en tanto el ser es asumido de manera más originaria. Ahora bien, esto implica el asumir todo lo oscuro que conlleva un “comienzo verdadero”. Heidegger dirá al respecto: “con nuestro preguntar entramos en un territorio en el que el ser es la condición previa fundamental para recuperar el arraigamiento de la existencia histórica. Tendremos que preguntar por qué el hecho de que para nosotros «el ser» sigue siendo un mero vapor verbal, se actualiza precisamente ahora, y si o por qué existe desde hace mucho tiempo, tenemos que aprender a saber que este hecho no es tan inocuo como parece cuando se constata por primera vez. Porque, al fin de cuentas, eso no se debe a que la palabra «es» no sea más que un sonido y que su significado siga siendo vaporoso, sino que obedece al hecho de que hemos caído fuera de aquello que esta palabra expresa y que por ahora no encontramos el camino de retorno; es por ésta y por ninguna otra razón que la palabra «ser» no coincide con nada, y que, cuando queremos asir algo, todo se disuelve como una nube desgarrada bajo los rayos del sol” (IM, 44).

su carácter de arrojado al mundo, tiene la posibilidad de existir impropia y propiamente; y según sea su tipo de existencia, el tiempo se temporalizara ya sea de manera propia o impropia, dadas las características fundamentales de la temporalidad, como por ejemplo: la estructura del cuidado, la finitud. En este sentido, Heidegger afirma que el tiempo es el horizonte de toda comprensión del ser.

El existente humano es entonces en esencia temporal, entendido desde un sentido ontológico como un tener *cuidado*. Por tanto, para el *Dasein* existir es siempre un construirse temporalmente. Y dado que el existente humano es tiempo, la temporalidad es la clave que dilucida al *Dasein* en su ser. Así pues, Heidegger ve en la interpretación del *Dasein* la concepción pura de lo que es la filosofía y es este el propósito de su investigación en su obra fundamental *Ser y tiempo*.

En *Ser y tiempo* Heidegger plantea la necesidad de formularnos de nuevo la pregunta por el sentido del ser, pero haciéndolo de una manera concreta. Como ya se ha mencionado antes, desde la ontología más antigua, tanto el ser como el pensar han caído en el olvido. Pues tras los intentos realizados antes por Platón y Aristóteles, afirma Heidegger, se construyó un dogma que ha dominando desde entonces la historia de occidente. La investigación llevada a cabo por estos pensadores se conservó, con algunas modificaciones, hasta el pensar de Hegel; dado esto, el ser se ha convertido en algo usual para el pensar común. Esta interpretación del ser genera una serie de prejuicios en torno al ser mismo, señala Heidegger: “Se dice: el concepto de «ser» es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido” (ST, §1, 23). Vemos entonces que una reformulación de la pregunta por el ser nos obliga a examinar los tres prejuicios que desde antaño se han levantado frente al significado de palabra ser.

El primero de ellos señala que el ser es el concepto más universal. Esta interpretación del ser precisa que su comprensión ya está dada de manera implícita en el ente. Esta universalidad que se le otorga al ser no puede ser entendida desde el género o la especie, afirma Heidegger, pues la universalidad del ser excede toda universalidad genérica. Por ejemplo, la ontología medieval concibe al ser como un trascendental, “la unidad de este

«universal» trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos *quiditativos* fue reconocida por Aristóteles como la *unidad de la analogía*” (ST, §1, 24). Si bien el cuestionamiento aristotélico dio al problema del ser una nueva base, sostiene Heidegger, tampoco logró desvanecer la oscuridad de las conexiones categoriales. Tanto así que aún la determinación del ser como lo inmediato determinado, según Hegel, se mueve también bajo los preceptos de la ontología antigua; empero, para Hegel, el ser en tanto universal no es el concepto más claro, por ende, requiere de una discusión ulterior.

Como desenlace de la universalidad del ser se llega al segundo prejuicio: el concepto del ser es indefinible. En tanto el ser no puede ser concebido como un ente, su determinación no puede estar sujeta a una entidad particular; el ser no es un derivado de conceptos así como tampoco puede derivarse en éstos. Dado esto, señala Heidegger, el ser no es un ente y, por lo mismo, la lógica tradicional que versa sobre los entes no puede ser atribuida al ser, pues “la indefinibilidad del ser no dispensa de la pregunta por su sentido, sino que precisamente invita a ella” (S y T, §1, 25).

El invitar a la pregunta, más que responderla, es lo que hizo que Blumenberg valorará el pensamiento de Heidegger a la luz del MacGuffin de Alfred Hitchcock y Francois Traffut³¹. Para Blumenberg el ser de Heidegger y el MacGuffin se caracterizan por su radical vacuidad, esto debido a que “revelar su nombre sólo consigue aumentar la curiosidad por identificarlo cada vez que se presenta. Lo que a su vez representa para el maestro el desafío de intensificar el ocultamiento lógico en la presencia óptica” (Blumenberg, 1997,125). Señala Blumenberg que cualquier cosa que se envuelva en el secreto se convierte en un MacGuffin, pues éste “se condensa en un secreto que justifica todos los dispendios, todos los ajetreos, toda la vida gastada en mantener el suspense de la trama” (1997,125). En el caso de Heidegger dicho MacGuffin se relacionará, por un lado, con el ser que corresponde con la nada y, por el otro, la fragmentariedad del *Sein und Zeit* que puede ser asimilado retóricamente con el pensamiento de los presocráticos. Sin embargo, concluye Blumenberg

³¹ Se trata de dos grandes maestros del thriller cinematográfico. En una de sus historias de suspense “Hitchcock inventa una conversación entre dos hombres en el ferrocarril. Uno de ellos pregunta al otro por el paquete que había colocado en la rejilla del vagón. Éste responde: “¿¡ah, eso!: es un MacGuffin!”” (1997,125).

“el MacGuffin del ser cumplió con su deber. El efecto esperado no fallo, el público fue detrás con el alma en vilo. Algunos que no han oído hablar del MacGuffin, siguen trajinando con él” (1997,127).

La aparente indefinibilidad del ser nos lleva al tercer prejuicio: el ser es un concepto evidente por sí mismo. En los enunciados que formulamos acerca del ente hacemos constantemente uso de la expresión ser, creyendo que esta expresión resulta obvia y, por tanto, comprensible de por sí. Más esta aparente comprensión, reflexiona Heidegger, denota la total incomprensión del ser mismo: “Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace *a priori* un enigma” (S y T, §1, 25). Esta presunta comprensión del ser es, para Heidegger, el fundamento de la necesidad de repetir la pregunta por el ser, pues de esta manera se puede elaborar, en forma suficiente, el planteamiento de la pregunta por su sentido.

Debemos, por tanto, plantearnos en forma debida la pregunta por el sentido del ser. Todo preguntar debe entenderse como una búsqueda. Todo buscar se sigue de aquello que se busca. Señala Heidegger que al preguntar buscamos conocer qué es el ente y su ser- así. Por tanto, el preguntar es un preguntar por algo o un interrogar a alguien. Por ejemplo, en el preguntar teórico el cuestionamiento es llevado a un concepto. Este preguntar tiene dentro de sí su carácter de ser. No obstante, el preguntar puede darse como un simple preguntar o como un cuestionamiento explícito.

El preguntar, en tanto búsqueda, requiere de una anticipada conducción de parte de lo buscado. Esto implica, afirma Heidegger, que el sentido del ser está ya, de alguna manera, a nuestra disposición. Ya que, aunque no sea la correcta, nosotros nos movemos de antemano en una comprensión del ser que guía todo nuestro buscar. Y es esta comprensión la que hace que brote la pregunta por el sentido del ser, a saber, la necesidad de llevar al ser a un concepto. En el lenguaje cotidiano no sabemos con certeza lo que significa ser, más entendemos lo que se designa con la expresión “es”³². Esta incomprensión del sentido del ser para Heidegger puede ser vista como fenómeno positivo que requiere ser aclarado.

³² Recordemos que Aristóteles entiende el significado del ser como la relación entre un sujeto y un predicado. El filósofo diferencia, por un lado, entre lo que es el logos en general, a saber, una oración con un sentido

Lo que la pregunta pone en cuestión es la esencia del ser, eso que determina al ente. El ente no nos presenta problema alguno, pues éste ya ha sido comprendido. Ahora bien, cuando Heidegger señala el ser del ente no está afirmando que dicho ser sea, él mismo, un ente, así como, por ejemplo, la esencia de un árbol no es precisamente un árbol aunque determine a un árbol como este árbol. El primer paso filosófico, señala Heidegger, en la comprensión del ser es no determinar el ser como un posible ente. El ser es lo puesto en cuestión y, por tanto, reclama un modo particular de ser demostrado, además de unos conceptos propios que no se refieren a los conceptos que sirven para determinar a un ente. Ahora bien, cuando decimos ser del ente, estamos interrogando al ente respecto a su ser, para que el ente se muestre tal como es en sí mismo. En este sentido, señala Heidegger que la pregunta por el ser demanda una forma segura de acercarse al ente. Sin embargo, ente es un término atribuido a muchas cosas, pues “el ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el «hay»” (S y T, §2, 27).

Recordemos que el comprender, elegir, acceder, entre otros, son para Heidegger comportamientos constitutivos del preguntar y, por lo mismo, modos de ser de un ente; del ente que cuestiona, que interpela, esto es, del ente que somos nosotros mismos y que Heidegger denomina con la expresión alemana *Dasein*. La pregunta por el ser está formulada por un ente que busca dirigir la vista hacia su ser; anota Heidegger al respecto: “a este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*” (S y T, §2, 28). Al preguntar por el sentido del ser hacemos una referencia de lo que está puesto en

concreto; y, por el otro, la oración cuya función es mostrar, denominada en Alemán como: “*Aussage* o *Satz* [proposición enunciativa] o, de una manera que puede llevar a error. Dado esto, Aristóteles entiende el logos como un sonido articulado capaz de significar algo, esto es, un sujeto y un predicado. Si bien toda oración es manifestativa no toda tiene como función la manifestación del ente tal cual es. El logos en tanto proposición enunciativa puede ser verdadera o falsa, esto se debe a su vinculación con él *es*, lo que le permite una identificación con él. Ejemplo de ello lo vemos cuando al pronunciar un verbo como lo puede ser hacer, se crea en el pensamiento un sentido con respecto a dichas palabras. Empero, todos los verbos significan algo más no nos dicen nada acerca de si aquello que dicen es o no es. Esta expresión con significado crea una cierta unión que sólo puede ser unida en tanto se lo haya pensado, “en la medida en que el ser significa esta unión en la proposición *s es p*, el ser tiene sólo un significado sólo en el pensamiento del que lo une. El ser no tiene un significado independiente, sino significa en relación de este modo el ser expresa la relación misma” (IM, 225).

cuestión, a saber, el ser. Pero, el carácter de la pregunta por el sentido del ser sólo se vislumbrara cuando su función, su intención y sus motivos se hayan delimitado de manera adecuada.

Así las cosas, la pregunta por el ser busca determinar cuáles son las condiciones *a priori* de la posibilidad, no sólo de las ciencias que inquieren sobre el ente, sino que también busca determinar la condición de posibilidad de las ontologías que preceden a las ciencias ópticas y las fundan. Para Heidegger, la investigación ontológica le da a la pregunta por el sentido del ser una primacía más allá de una simple restauración de una tradición teórica y de la profundización de un cuestionamiento que hasta el momento se ha mantenido en la oscuridad desde su comienzo en la historia de occidente en manos del pensar griego. Pero la investigación científica no es el único modo de ser del *Dasein*. El *Dasein* no puede tan sólo entenderse como un ente que se muestra ante otros entes, pues su fundamento óptico “es que a este ente le va en su ser este mismo ser” (S y T, §4, 32). Por tanto, el *Dasein* se comprende en su ser; pues es propio del *Dasein* que su ser se halle abierto a sí mismo. Señala Heidegger: “La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*” (S y T, §4, 33).

Es desde la existencia como el *Dasein* se comprende a sí mismo, esto es, la posibilidad de ser o no ser. La existencia, por tanto, es condición de posibilidad del *Dasein* mismo, es su incumbencia óptica. Dado que es la existencia la que determina al *Dasein*, su analítica ontológica precisa entonces de una visualización de la existencialidad, es decir, de la constitución de ser del ente que existe. Las ciencias son para Heidegger maneras del ser del *Dasein* en las que el *Dasein* se comporta en relación a otros entes, su estar en el mundo.

Sólo cuando el preguntar de la investigación filosófica se asume de manera existencial como la posibilidad del ser del *Dasein* existente, se facilita la posibilidad de un comienzo de la existencialidad de la existencia, esto es, la posibilidad de emprender una indagación ontológica bien fundada de todas las regiones con las que se mienta lo que es. Así las cosas, la pregunta por el ser es la fundamentación de la esencial tendencia de ser que le pertenece al *Dasein*. Sin embargo, el *Dasein* es también en tanto ópticamente lo más cercano, ontológicamente lo más lejano. Por ello tiene la tendencia de comprender su ser desde su

relación con el mundo, de lo que se sigue que el *Dasein* tiene muchas formas de interpretación. Ya varias ciencias han indagado cuáles son las posibilidades del *Dasein*, no alcanzando su propósito último, pues olvidan la originalidad existencial propia del *Dasein*. Por ello, sólo cuando las estructuras del *Dasein* sean forjadas en una orientación explícita hacia el cuestionamiento por el sentido del ser, se podrá llegar a la interpretación del *Dasein*, logrando su justificación existencial.

El modo de interpretación del *Dasein* que se escoja, afirma Heidegger, deberá llevarnos a que el *Dasein* se muestre a sí mismo tal como es en su cotidianidad media. Dado esto, es la constitución de la cotidianidad del *Dasein* una etapa preparatoria para llegar al ser de este ente. Este análisis del *Dasein* es provisional; pero, deberá preparar la puesta al horizonte para la interpretación de su ser. Una vez que esto se lleve a cabo, el análisis preparatorio del *Dasein* deberá repetirse sobre una base ontológica más fundamental que la establecida en la analítica existencial del *Dasein*. La temporalidad, señala Heidegger, se nos mostrará así como el sentido del ser del *Dasein*; si bien ésta no nos da una respuesta al cuestionamiento por el sentido del ser nos prepara el terreno para una posible respuesta.

Así pues, el *Dasein* comprende e interpreta el ser desde el tiempo. Este, el tiempo, señala Heidegger, debe ser sacado a la luz como horizonte de comprensión e interpretación del ser, pues “para hacer comprensible esto se requiere una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del *Dasein* compresor del ser” (S y T, §5, 39). Para ello, debemos alejarnos de la comprensión común del tiempo que se mantiene vigente desde Aristóteles.

Recordemos que la comprensión del tiempo hecha en la época antigua puso de relieve lo que se reconocerá de manera esencial por tiempo en el pensar moderno. Por esta razón, Heidegger da una mirada al tratado aristotélico del tiempo, buscando alcanzar así una interpretación más profunda del mismo e intentando llegar a una comprensión de cómo fue interpretado este fenómeno a partir de Aristóteles. El análisis heideggeriano inicia con la precisión de lo que Aristóteles caracteriza como tiempo: “Es evidente que el tiempo es número del movimiento según el antes y el después, y es continuo, porque es número de algo continuo” (Aristóteles, 220a, 25, p. 275). Aquí, señala Heidegger, Aristóteles destaca

la relación del tiempo con el movimiento, esto es, con aquello que se mueve en tanto móvil; sin embargo, dicha relación del tiempo se establece con el movimiento más no con el móvil.

Además de anotar la movilidad como fundamento del tiempo, Aristóteles agrega otra categoría: “El tiempo mismo no es movimiento, sino en tanto que el movimiento tiene número” (Aristóteles, 219b, p. 272). Para Aristóteles, “el tiempo es un número” (Aristóteles, 219b, p. 272) en relación con el movimiento, lo que puede entenderse como que todo movimiento requiere un tiempo. El análisis del movimiento, hecho por Aristóteles, nos conduce a la perspectiva del antes y del después, en el horizonte de lo anterior y lo posterior; de lo que Aristóteles concluye: “El tiempo es tiempo” (Aristóteles, 219b, 272). Esta definición, señala Heidegger, lejos de ser una simple tautología, expresa la relación intrínseca del fenómeno aristotélico, es decir, de la comprensión vulgar del tiempo y del tiempo entendido desde lo originario, a lo que Heidegger denomina temporalidad.

El tiempo, como ya lo hemos dicho, se haya en el numerar del movimiento en una determinada dirección; ahora bien, cuando se habla de movimiento nos referimos al tránsito, esto es, el paso de un lugar a otro, estructura del movimiento que recibe el nombre de dimensión. Heidegger considera este punto importante, pues la interpretación aristotélica de algo a algo ha sido tergiversada en la época moderna. El de algo a algo aristotélico se mienta en un sentido de distanciamiento cerrado sobre sí mismo; dicho en otras palabras, todo movimiento se precede, de manera *a priori*, por la dimensionalidad y, por ende, por la continuidad. Es por ello que no debe creerse que Aristóteles reduzca el tiempo al espacio; para Heidegger, lo que el filósofo busca es mostrar la conexión existente entre el tiempo y el movimiento. Así pues, el tiempo es para Aristóteles lo numerado en relación con el movimiento experimentado en la perspectiva del antes y del después, esto numerado se nos revela como los *ahoras*. Empero, para Aristóteles el antes y el después tiene un sentido no temporal; Heidegger señala al respecto:

El tiempo se mantiene, pues, intrínsecamente unido gracias a los «ahoras», es decir, en el «ahora» se funda su continuidad específica, pero se descompone también en la perspectiva del «ahora» y es articulado en el «ahora»-ya-no, lo anterior, y al «ahora»-todavía-no, lo posterior. Sólo en la perspectiva del «ahora» entendemos el «luego» y el «hace un rato», lo anterior y lo posterior (PFF, 299).

El tiempo, en conclusión de lo dicho, no es una multiplicidad de «ahoras». El ahora es un continuo del flujo del tiempo, es tránsito y dimensión abierta hacia el lado del todavía-no y del ya-no. El tiempo es número y en tanto que número es capaz de medir aquello en relación con lo cual es número. Por tanto, podríamos decir que dado que el tiempo contiene al ente, aquel es entonces una especie de contenedor.

Como ya lo hemos explicado, el tiempo sirve desde antaño como criterio óptico de la distinción común de las regiones del ente. Por tanto, resulta usual en el lenguaje común, contrastar el ente temporal frente al intemporal, estableciendo un abismo entre éstos; abismo que Heidegger busca traspasar. Cuando se entiende por temporal un estar en el tiempo, el tiempo sirve como un criterio de distinción entre las diferentes regiones del ser. Pero, ¿cómo eso que denominamos tiempo funciona con este criterio? Para Heidegger, ello se debe a que el tiempo ha caído en esta comprensión vulgar y allí se ha mantenido.

Una correcta elaboración de la pregunta por el sentido del ser, nos deberá mostrar, “*qué y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado*” (S y T, §5, 39. Las cursivas son del autor). Si la concepción del ser tiene lugar a partir del tiempo y, además, si los diferentes modos del ser sólo pueden ser comprensibles cuando se consideran desde la perspectiva del tiempo, tanto en el ser como el ente se hace entonces evidente el carácter temporal. Señala Heidegger, esto indica que la denominación temporal no sólo significa lo que está en el tiempo, pues “también lo «intemporal» y lo «supratemporal» es «temporal» en lo que respecta a su ser” (S y T, §5, 39).

Así pues, la respuesta al sentido del ser puede hallarse en la exposición de la problemática de la temporalidad. Para que esto sea posible se debe sacar de los límites establecidos por el sentido común la denominación, claro está sin dejar de lado las posibilidades que fueron abiertas por los pensadores antiguos, sino más bien pensando a través de ellos y yendo más allá de ellos. En cuanto la tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser requiere del desentrañamiento temporal del ser, Heidegger deja de lado el sentido vulgar del término temporal y hace uso de dicha expresión desde una significación diferente, a la que él mismo denomina: determinación temporaria [*temporale Bestimmtheit*]. De esta manera, la

respuesta a la pregunta por el sentido del ser deberá hacernos comprender la ontología como necesaria al modo del ser del *Dasein*, pues toda investigación se convierte en una posibilidad óptica del *Dasein*.

En este sentido, al ser la condición que permite la historicidad, entendida como un modo de ser temporeo del *Dasein*, la temporeidad le da sentido al ser del *Dasein*. Por lo mismo, el carácter de historicidad es anterior a lo que se denomina historia. La historicidad puede ser entendida como el modo del ser del acontecer temporeo del *Dasein*. Dicho acontecer es para Heidegger el fundamento de lo que se conoce como historia universal. El *Dasein* es lo que ha sido, esto es, él es su pasado en la forma en que su ser acontece desde su futuro. El *Dasein*, expone Heidegger, se ha ido habituando a la común interpretación de existir, interpretación que permite su comprensión inmediata, que abre y regula las posibilidades de su ser.

El *Dasein* nos lleva al modo de ser del cuestionar histórico. Sin embargo, la manera del cuestionar histórico [*Historizität*] sólo es posible en cuanto modo de ser del *Dasein*. Esto se debe a que el *Dasein* está determinado por la historicidad, ya que si la historicidad llegara a ocultársele perdería la posibilidad del descubrimiento histórico. De ahí que el *Dasein* puede optar por la posibilidad de hacer visible su propia existencia y por el cuestionamiento por el sentido del ser en cuanto tal; preguntar que está caracterizado por la historicidad. Así pues, la pregunta por el sentido del ser es la pregunta por su propia historia, pues la apropiación positiva del pasado puede llegar a las más adecuadas posibilidades de cuestionamiento. Dado esto, la pregunta por el sentido del ser, requiere de una anticipada explicación del *Dasein* en cuanto a su temporeidad e historicidad, lo que lo lleva a ser entendido como una indagación histórica.

La ontología griega, aún hoy determinante en el aparato teórico filosófico, da testimonio de que la comprensión del *Dasein* y del ser se da a partir del mundo y de que la ontología parece frente a la tradición. La tradición ha llevado hasta el encubrimiento el sentido del ser, pues al convertirlo en obvio obstruye el acceso a sus fundamentos, conduciéndolo al olvido de su origen e incluso nos ha hecho perder de vista la necesidad de su retorno. La tradición es, para Heidegger, el desarraigo de la historicidad del *Dasein*:

Y su consecuencia será que el *Dasein*, en medio de todo este interés histórico y pese a su celo por una interpretación filológicamente «objetiva», ya no comprenderá aquellas elementales condiciones sin las cuales no es posible un retorno positivo al pasado, es decir, una apropiación productiva del mismo (S y T, §6, 42).

Ahora bien, la ontología griega ya anulada se convierte en la Edad Media en una unidad doctrinal firmemente consolidada. En el curso de su historia, ciertas categorías tales como el ser, el sujeto, la razón, entre otras, caen en la reflexión filosófica para luego orientar sus prácticas. Empero, dada la omisión por el cuestionamiento acerca del sentido del ser, ninguna de esas categorías se verán expuestas al interrogante y la estructura de su ser, dándole al ente el repertorio categorial de la ontología tradicional. Heidegger señala al respecto:

Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar la fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas (S y T, §6, 43).

No se trata entonces de un deshacerse, de un *destruir* en sentido negativo, de la tradición ontológica. Lo que Heidegger quiere es circunscribir la tradición ontológica en lo positivo de sus posibilidades; para ello, debe primero acortarla en sus límites respecto a su campo de investigación. La *destrucción* no tiene un comportamiento negativo frente al pasado, lo que ésta busca es hacer una crítica al cómo se está trabajando la historia de la ontología en el presente. Por tanto, la *destrucción* no pretende olvidar el pasado, en tanto su propósito es positivo, para que esto sea posible, dice Heidegger, debemos cuestionarnos, en un primer momento: ¿hasta qué punto en la historia de la ontología la comprensión del ser, su interpretación, se ha puesto en conexión con el tiempo? Y, en un segundo momento, debemos también preguntar si la problemática de la temporareidad ha sido elaborada en sus fundamentos.

Kant es para Heidegger el filósofo que se deja llevar hacia la temporeidad por la fuerza de los fenómenos³³. Señala Heidegger que Kant era consciente del camino que tomaba, pues el

³³ Para Kant son dos las condiciones necesarias que permiten el conocimiento sensible: espacio y tiempo. Estas son las condiciones que hacen posible la identificación inequívoca de los individuos; para que esto sea

“«esquematismo de nuestro entendimiento con respecto a los fenómenos y a su pura forma es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos verdaderos mecanismos difícilmente arrancaremos nunca a la naturaleza, ni pondremos al descubierto ante nuestros ojos” (ST, §6, 44). Los fenómenos que se presentarán bajo el título de temporeidad son los juicios más secretos de la razón, éstos fueron esbozados por Kant como el quehacer del filósofo. Pero el intento de Kant por penetrar la problemática de la temporalidad se vino abajo, al omitir la pregunta por el ser y la formulación de una ontología temática del *Dasein* o de la subjetividad del sujeto. En su lugar Kant, con algunas modificaciones, acepta la posición de Descartes, lo que lleva a que su análisis del tiempo se oriente por la comprensión vulgar del mismo. Esto le impidió a Kant esclarecer la determinación trascendental del tiempo tanto en su estructura como en su función. Por esta razón, la conexión entre el tiempo y el yo pienso pasa inadvertida como problemática para Kant. Vemos entonces que la posición ontológica cartesiana asumida por Kant lo lleva a incurrir en la omisión de la ontología del *Dasein*, pues Descartes dejó indeterminado el sentido del ser del *sum*. No obstante, afirma Heidegger, Descartes no deja en la completa indeterminación ontológica la *res cogitans*. En sus *Meditaciones* el filósofo realiza una serie de consideraciones fundamentales a partir del estudio de la metodología medieval al ante puesto por él como *fundamentum inconcussum*. Para la ontología medieval el sentido del ser del *ens* queda establecido en su comprensión como *ens creatum*.

Así pues, lo que se considero el nuevo comienzo del filosofar no pudo escapar del prejuicio de épocas anteriores en las que se omitió la elaboración de una analítica ontológica de la pregunta por el ser. La interpretación antigua del ser del ente está orientada por la naturaleza y por la comprensión que el tiempo hace de ella. De ahí que el ente sea aprehendido en su ser en relación a un determinado modo de tiempo como presencia. Lo

posible, Kant elimina las categorías espacio y tiempo como categorías lógicas y las ubica en la sensibilidad. Tanto el espacio como el tiempo son información *a priori* en el sujeto. Por tanto, es el sujeto quien define a los objetos. En la *Crítica de la razón pura* encontramos la exposición metafísica que Kant hace del concepto del tiempo. El tiempo, señala Kant, debe ser entendido como una representación necesaria, como la forma pura de la intuición sensible, y no como un mero concepto producto de las experiencias. El tiempo es un *a priori* que permite que los fenómenos sean posibles y, además, posibilita formular principios necesarios sobre relaciones temporales. Añade Kant, “el tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva” (2006, 76; B49); el tiempo es, por tanto, una forma de intuición de nuestro estado interno.

problemático de la interpretación de la ontología griega es que el *Dasein*, el ser del hombre, fue concebido como ser viviente con capacidad para la emisión de sonidos. Ahora bien, con el avance en la elaboración ontológica, esto es, con la hermenéutica del logos, aumenta la posibilidad de una mejor comprensión del problema por el sentido del ser. Como ya lo expresamos con anterioridad, una de las primeras tradiciones filosóficas legadas por Aristóteles ha sido su tratado del tiempo, éste será determinante de la concepción del tiempo que se tendrá posteriormente. Empero, sólo cuando se logre destruir esta tradición podrá ser abordada de manera adecuada la pregunta por el ser, pues se demostrará la real necesidad de una repetición de la pregunta por su sentido.

Ahora bien, el abordar de la manera adecuada la pregunta por el ser, como ya lo hemos dicho, implica para Heidegger dejar de lado el modelo de investigación de la filosofía tradicional y encaminarnos hacia un modelo que nos conduzca al sentido del ser en cuanto tal, dicho camino no puede ser otro que el de la fenomenología. La fenomenología hermenéutica es entonces una línea fundamental de la filosofía heideggeriana, pues nos conduce a la analítica existencial del *Dasein*.

2.2. Los senderos de la fenomenología

La investigación encaminada a la indagación por el sentido del ser, parece tener su método claro. Este método permite distanciar al ser del ente, para así poder explicar al ser en cuanto tal; tarea que ha sido conferida a la ontología. El término ontología se acuñó en el siglo XVII, ésta nombra la doctrina tradicional, doctrina del ente dentro del estudio filosófico. Dicha doctrina se basa en el análisis y ordenamiento de las respuestas que pensadores como Platón, Aristóteles y Kant dieron a la pregunta, ya no originaria, por el ser. Esta interpretación propia de la doctrina tradicional se mantiene hasta la época actual, señala Heidegger:

Bajo este título, la filosofía elabora el ordenamiento y la exposición de cada una de las especialidades dentro de su sistema. Sin embargo, también se puede tomar la palabra «ontología» en el «sentido más amplio», «sin apoyarse en orientaciones y tendencias ontológicas». En este caso, «ontología» significa el esfuerzo de llevar el ser a la

palabra, y concretamente mediante el recorrido por la pregunta ¿qué es el ser? (no sólo del ente como tal)³⁴ (IM, 45).

Este método ontológico resulta problemático en lo que se refiere a ontologías históricamente legadas. Razón por la cual, Heidegger hace del término ontología un uso en un sentido amplio, pues no se trata de una disciplina filosófica sino “al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por «las cosas mismas», podría configurarse tal vez una disciplina” (S y T, §7, 47). Para Heidegger, la mejor forma de tratar la pregunta es la fenomenológica; pues la fenomenología más que caracterizar los objetos se dirige al objeto mismo³⁵.

La explicación del concepto de fenómeno resulta fundamental para Heidegger, pues de no tener claro dicho concepto no se sabrá a ciencia cierta si se está tratando del ser o del carácter del ser del ente y esto nos conduciría al concepto formal del fenómeno. Desde la antigua Grecia el fenómeno fue entendido como un mostrarse, esto es, el ente en cuanto tal. Lo que se muestra, lo patente, el ente, puede parecer, pues en la apariencia está incluida la significación originaria de lo patente del fenómeno. Heidegger diferencia fenómeno de apariencia. El fenómeno no quiere decir mostrarse a sí mismo, sino un anunciarse. El manifestarse es un anunciarse a partir de algo que se muestra. Por tanto, los fenómenos no pueden ser entendidos como manifestaciones, más toda manifestación requiere de fenómenos. Lo anunciante denuncia lo no patente, la manifestación debe ser entendida tanto como producción o como producto; pero en tanto producto no constituye el verdadero

³⁴ Ahora bien, debido a que la pregunta por el sentido del ser no ha tenido mayor repercusión, antes bien, ha sido omitida, pues se conserva la interpretación tradicional del término, señala Heidegger, “podría ser bueno prescindir de ahora en adelante del uso del título «ontología» y de «ontológico». Aquello que en su manera de preguntar está separado por todo un universo, tampoco ha de llevar el mismo nombre. Cuando preguntamos la pregunta ¿Qué es el ser? No lo hemos para establecer una ontología de estilo tradicional o para demostrar críticamente los errores de sus intentos anteriores. Se trata de algo totalmente distinto. Se trata de reconducir la existencia histórica del hombre, y por tanto siempre también la nuestra propia y futura, al poder del ser originario que hay que inaugurar, dentro de la totalidad de la historia que nos es asignada; todo esto, ciertamente, sólo dentro de los límites en que la capacidad de la filosofía puede lograr algo” (IM, 45).

³⁵ Tras la ardua lectura de la obra de Husserl, *Las investigaciones lógicas*, Heidegger es conducido a un nuevo concepto en su estudio: La fenomenología. Para el año de 1913 existía la convicción de que la fenomenología daría una nueva orientación a la filosofía europea. Empero, precisa Heidegger “la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad de pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio” (TS, 102).

ser del producente, es entonces un mero fenómeno. Lo anunciante se muestra en sí mismo pero lo hace como resplandor de lo que él anuncia, dejando lo anunciado oculto. Este no mostrar no puede ser entendido como apariencia.

La fenomenología busca mostrar lo que aparece tal como es en sí mismo. Evidentemente, la fenomenología entiende que el fenómeno no se muestra de manera inmediata y, sin embargo, pertenece de manera esencial a lo que se muestra de manera inmediata, hasta constituir su sentido y fundamento. Recordemos que el ser del ente, que permanece oculto, puede quedar tan encubierto hasta el punto de ser olvidado, lo que conlleva al enmudecimiento todo cuestionar sobre su esencia o sentido. Dado esto la fenomenología es para Heidegger:

El modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello que muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni tampoco algo así como un manifestarse [*Erscheinen*]. El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo «detrás» de lo cual aun habría otra cosa que «no aparece» (S y T, §7, 55).

En este contexto, la fenomenología resulta necesaria para el método heideggeriano, dado que los fenómenos no se dan de manera inmediata. El fenómeno puede estar encubierto de múltiples modos, se habla de encubierto al fenómeno que no ha sido descubierto aún. Ahora bien, si el fenómeno estuvo alguna vez descubierto y cayó en el encubrimiento, tiñéndose de apariencia, se le denomina como: recubierto. Todo encubrimiento se da a partir de una doble posibilidad, algunos son fortuitos y otros necesarios. Los conceptos y preposiciones fenomenológicas, pueden ser fácilmente desvirtuados; esto se debe a que se vulgarizan en una comprensión vacía, lo que hace pierdan su fundamento. Para Heidegger, “la posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al «alcance de la mano» acompaña al trabajo concreto de la fenomenología misma” (S y T, §7, 56).

El modo de presencia del ser y de sus estructuras, en tanto fenómeno, han de ser arrancados a los objetos de la fenomenología, pues no olvidemos que de lo que se trata es de “ir a las cosas mismas” (S y T, §7, 50). Por consiguiente, el modo de acceso e inserción al

fenómeno requieren de total precaución metodológica, pues estamos en el terreno de una explicación casi que intuitiva y no de visión fortuita. Ahora bien, debido a que la fenomenología busca la explicación del sentido del ser, y cuando hablamos del ser siempre nos referimos a un ser del ente, entonces para descubrir la esencia del ser debemos primero hacer la presentación del ente en cuanto tal. Surge así la creciente necesidad de una ontología fundamental que tenga como objeto de estudio al *Dasein*, pues éste se enfrenta en todo momento a la pregunta por el sentido del ser, es decir, “le va su ser” (S y T, §9, 67). En esa medida Heidegger señala que la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica.

El *Dasein*, en tanto ente con posibilidad de existencia, tiene una superioridad ontológica frente a otros entes. La hermenéutica como interpretación del ser del *Dasein* tiene el sentido de una analítica de la existencialidad, ya que:

En cuanto esta hermenéutica elabora ontológicamente la historicidad del *Dasein* como condición óptica de la posibilidad del saber histórico, ella sirve, en seguida, de terreno de arraigo para aquello que sólo derivadamente puede ser llamado «hermenéutica»: la metodología de las ciencias históricas del espíritu (S y T, §7, 58).

El ser le concierne a todo ente, aunque no sea un género de éste. Heidegger entiende por ser lo trascendental por excelencia. Trascendencia que debe ser concebida como privilegiada, debido a que esta mediada por la posibilidad de individuación³⁶. Y dado que la apertura del ser en tanto trascendente debe ser entendida como conocimiento trascendental, la verdad fenomenológica debe ser vista también como verdad trascendental. Heidegger señala que es posible acercarse al sentido del ser a partir de la vía de la interpretación de un ente, esto es, del *Dasein*. Ahora bien, dado que el *Dasein* es en sí mismo histórico, su aclaración ontológica ha de ser una interpretación historiológica. Por tanto, en su fase inicial la analítica existencial del *Dasein* requiere de la exposición y delimitación frente a otras investigaciones.

³⁶ Señala Heidegger al respecto de la relación entre la trascendencia y la metafísica que en tanto humanos no somos capaces por voluntad propia de un traslado originario que nos ubique delante de la nada, es “tan abismalmente honda y socava la finalidad en el *Dasein*, que a nuestra libertad se le niega la finitud más propia y profunda. El estar inmerso en la nada del *Dasein* sobre el fundamento de la angustia escondida en la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia. Nuestro preguntar por la nada debe traer ante nuestros ojos la propia metafísica” (H, 105).

No olvidemos que el ente objeto del análisis existencial somos en cada caso nosotros mismos, “en el ser de este ente se las ha este mismo con su ser” (S y T, §9, 63). Como ente de este ser el *Dasein* está totalmente entregado a su propio ser. Dado lo anterior, puede decirse que la esencia del *Dasein* está determinada en su tener-que-ser [*Zu-sein*], de esto se deduce que la existencia a la que se hace referencia cuando de este ente se trata no es la que se denominaba en el sentido tradicional del término: estar-ahí [*vorhandensein*]. Es importante recordar que cuando Heidegger habla de existencia se refiere a la expresión interpretativa estar-ahí [*Vorhandenheit*], la existencia es la determinación única del *Dasein*. Veamos:

El ser que está en *cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío. Por eso, el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está- ahí. A este ente su ser le es «indiferente», o más exactamente, él «es» de tal manera que su ser no puede serle ni indiferente ni no-diferente. La referencia al *Dasein* –en conformidad con el carácter de *ser-cada-vez-mío* [*Jemeinigkeit*] de este ente- tiene que connotar siempre el pronombre personal: «yo soy» «tú eres» (S y T, §9, 64).

Como hemos dicho ya antes, el *Dasein* es cada vez y esencialmente su posibilidad, esto le permite a su ser escogerse, ganarse y perderse a sí mismo. Por tanto, él está determinado por ser-cada-vez-mío. La primacía de la existencia sobre la esencia y el ser-cada-vez-mío nos pone frente a una analítica fenoménica del existir. Por esta razón, señala Heidegger que la correcta presentación de este ser nos dará la posibilidad de hacerlo comprensible en su ser y en su modo natural de darse. No obstante, no se puede construir al *Dasein* basados en una idea concreta de existencia. Es a partir del modo fenoménico del ser que todo existir es como es. A la indiferencia cotidiana del *Dasein* Heidegger le denomina medianidad [*Durchschnittlichkeit*]. La cotidianidad media, señala Heidegger, constituye la inmediatez ontológica del *Dasein*. Ésta ha sido pasada por alto en cuanto a la explicación del *Dasein* se trata. La cotidianidad media se da *a priori* en la estructura de la existencialidad, por lo mismo, también en la cotidianidad le va al *Dasein* su ser.

La analítica del *Dasein* se desarrolla, por tanto, a través del análisis de la existencia del *Dasein*. En este sentido, los caracteres del ser del *Dasein* reciben el nombre de

existencialidad. Para la ontología antigua, el ser del ente se alcanzaba a partir de la relación de éste con el mundo. Sin embargo, para Heidegger:

El respectivo ente exige ser primeramente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido). Sobre la conexión de ambas modalidades de los caracteres del ser sólo se podrá tratar una vez aclarado el horizonte de la pregunta por el ser (S y T, §9, 66).

En este contexto, la procedencia ontológica del ente tiene que ser anticipadamente aclarada para poder interrogar qué se entiende por el ser no cosificado del sujeto. Lo primero que podemos decir al respecto es que “el *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia” (S y T, §12, 74). El *Dasein*, señala Heidegger, existe. Ahora bien, las determinaciones del *Dasein* requieren ser comprendidas sobre aquello que conocemos como: estar-en-el-mundo, pues es este el punto de partida para la analítica del *Dasein*.

El estar-en-el-mundo nos permite tres vías de interpretación desde lo fenoménicamente dado. Primero, la expresión: en-el-mundo nos interpela por la indagación ontológica del mundo y del término mundaneidad. Segundo, la expresión nos pide determinar al ente, el quién, está-en-el-mundo desde un mostrar fenomenológico. Tercero, el estar-en nos pone ante el cuestionamiento por la constitución ontológica del *Dasein*. El análisis de cualquiera de estos elementos nos conduce también al análisis de los otros, pues estamos en todo momento ante un fenómeno unitario que, aunque por mor del análisis debe ser mirado en cada uno de sus momentos constitutivos, su comprensión sólo se alcanza de un modo integral y unitario, arribando así al análisis del fenómeno completo.

Señala Heidegger que si bien el estar-en-el-mundo en tanto estructura *a priori* del *Dasein* no resulta suficiente para determinar su ser, dicho análisis busca hacer evidente la diferencia ontológica entre el estar-en entendido como un existencial y el estar-dentro-de concebido como categoría. Así pues, el *Dasein* tiene su manera propia de estar-en-el-espacio, empero, esto sólo es posible en relación a estar-en-el-mundo, en tanto estructura esencial del *Dasein*. Las maneras de estar-en tienen entonces el modo de ser del ocuparse [*Bersorgen*], éstas refieren también a los modos deficientes del omitir. El término [*Bersorgen*], ocuparse de algo, posee diferentes significados: llevar a acabo, aclarar un

asunto, etc., Heidegger hace uso de esta expresión como término ontológico, esto es, como un existencial; con ello busca determinar el ser como posibilidad del estar-en-el-mundo. Esto implica que el *Dasein* entendido ontológicamente es *Sorge*, cuidado.

Estar en el mundo es una constitución fundamental del *Dasein*, en ella el ente se mueve en el modo de la cotidianidad, lo que hace que el estar-en-el-mundo deba ser experimentado desde una manera óptica. La cuestión que se establece en la época moderna frente al estar-en-el-mundo, señala Heidegger, es que cuando se inició el análisis del fenómeno del conocimiento del mundo, éste cayó en una interpretación externa y formal que lo condujo a un modo de entender el conocimiento desde la relación sujeto y objeto.

Cabe aclarar que, al hablar de sujeto y objeto no estamos haciendo referencia al *Dasein* y el mundo, como si se tratara de partes que se relacionan. En la reflexión de estar-en-el-mundo se nos da primero la naturaleza, como siendo lo que se conoce. Dado esto, el conocimiento sólo pertenece al ente en tanto que conoce. No obstante, el conocimiento no es algo que esté en el ente mismo. Por consiguiente, cuanto más se sostenga que el conocimiento está dentro del sujeto y que no tiene nada del modo de ser del ente físico o psíquico, más libre de conjeturas se cree proceder en el interrogante por la esencia del conocimiento y en la explicación por la relación entre el sujeto y el objeto.

Pero, ¿cómo puede el conocimiento salir fuera? Para Heidegger, sólo en el hecho de plantearse este interrogante se pone de manifiesto lo problemático del conocimiento. El conocimiento en tanto modalidad del ser del *Dasein* tiene su fundamento óptico en esta constitución de ser, “si preguntamos ahora qué es lo que se muestra cuando el conocimiento mismo es fenoménicamente constatado, tendremos que afirmar que el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del *Dasein*” (S y T, §13, 82).

Este estar-en-el-mundo es realmente un estar-en-el-mundo como ocupación. Dada la explicación heideggeriana del conocimiento, podemos señalar que el *Dasein* alcanza una nueva posición frente al mundo, una nueva posibilidad de ser. El estar-en-el-mundo es para Heidegger el primer existencial que se nos presenta luego de observar eso que en cada momento somos nosotros mismos a la luz de nuestro modo propio de ser. El estar-en-el-

mundo es un fenómeno único y de estructura compleja, formado por una multiplicidad de elementos; elementos que permiten una mejor comprensión de las características del *Dasein*. Recordemos que para Heidegger el mundo no debe ser concebido como un ente intramundano, aunque éste, el mundo, lo determine y le permita comparecer o mostrarse, según sea el caso.

2.3. La aperturidad originaria del estar-en-el-mundo

Como hemos visto, Heidegger presta especial atención a los elementos constitutivos que forman una misma realidad del estar-en-el-mundo; uno de ellos es: el estar-en. Cuando hacemos referencia al término *en* inmediatamente se establece en nuestra mente una relación entre un contenido y un objeto; ejemplo de ello es la expresión: el esfero está *en* la mesa. Bajo esta interpretación el *en* enuncia la relación existente entre los entes y su espacialidad. Empero, cuando hacemos referencia al *Dasein*, el *en* toma otro significado³⁷. En tanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* sólo se concibe en relación con lo otro, esto es, con el mundo. En este sentido, el mundo es comprendido como la condición de posibilidad de la existencia del *Dasein*. El *Dasein* se determina entonces gracias a la relación con el exterior o, lo que es lo mismo, la experiencia con el mundo. Pero, afirma Heidegger, esto no significa que el *Dasein* esté en el mundo por el mero hecho de encontrarse en él; el mundo debe ser entendido, más bien, como la vinculación más íntima posible. Ahora bien, este estar-en se revela en la preocupación [*Bersorgen*]. Así pues, el estar preocupado designa de manera fundamental la manera como el *Dasein* se mueve en el mundo.

Dado esto, el mundo no debe ser entendido como una simple suma de objetos. Los objetos pertenecen al mundo; el mundo es sobre todo el mundo del *Dasein*. En esta relación que se establece entre el objeto y el mundo, entramos de lleno en el terreno de lo útil. El útil está vinculado a un sistema total de útiles y a la existencia de un *Dasein*. Ahora bien, existe una clara diferenciación para Heidegger entre el útil y el uso que de él se hace; el útil es el ente

³⁷Este punto lo ampliaremos con mayor detalle más adelante.

en cuanto tal, mientras que el estar-a-la-mano es el uso de dicho ente, esto es, anota Heidegger, su poder-ser.

En este contexto, el *Dasein* existe como poder-ser en tanto fuente de posibilidades y son estas posibilidades las que engendran el sistema de relaciones. El *Dasein* y el mundo son las dos caras de una misma forma de existencia indisociable, a saber, el estar-en-el-mundo. Lo a la mano tiene el carácter de cercanía variable, no dada por las distancias. Por su parte, el útil no tiene sólo un lugar en el espacio en tanto ente que está-ahí, sino que el útil está por esencia colocado, puesto. Señala Heidegger al respecto: “Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo *Dasein* que lo deja en libertad –*también existe y existe con él*” (S y T, §26, 138).

En los estados ordinarios de la existencia, el *Dasein* vive en completa familiaridad con el mundo. Esto ha provocado que el origen de éste quede en el total vacío. Sin embargo, es en esta familiaridad como el *Dasein* se da a entender en su ser y en su poder ser. El *Dasein* en la medida que es se consigna en el mundo que se presenta ante él. Para Heidegger al ser del *Dasein* “le pertenece esencialmente un *estar-consignado* [*Angewiesenheit*]” (S y T, §18, 109). Así las cosas, la familiaridad del *Dasein* con el mundo lo lleva a la condición de posibilidad en la que puede abrirse a las significaciones. A esta constitución fundamental del *Dasein* Heidegger la denomina: significatividad abierta; esto es, posibilidad de descubrimiento respeccional; “este es el «sistema de relaciones», constitutivo de la mundaneidad, lejos de disolver el ser del ente que está a la mano dentro del mundo, posibilita, precisamente sobre el fundamento de la mundaneidad del mundo, el primer descubrimiento de este ente en su «en-sí» «sustancial»” (S y T, §18, 110), lejos de la interpretación usual que tenemos del mundo.

Como ya lo hemos dicho antes, ni la ontología medieval ni la antigua consideraron lo que significa el ser mismo, razón por la cual la claridad que se espera de la pregunta por el sentido del ser no ha evidenciado mayor progreso en la época moderna; esto se debe a que siempre se ha considerado como algo obvio, al igual que la interpretación por el origen del mundo. Tomando las reflexiones de Descartes, Heidegger manifiesta que ni el comprender aparentemente obvio de las cosas del mundo, *res extensa*, ni la misma orientación por el

conocimiento, *res cogitans*, dan garantía de llegar al terreno seguro en el que se pueda encontrar las estructuras ontológicas inmediatas del mundo, del *Dasein* y del ente intramundano.

Para Heidegger, resulta evidente el intento que hace Descartes por articular las piezas que la tradición ha dejado en torno al descubrimiento del mundo como tal, pero en algún momento de su razonamiento Descartes perdió el hilo, esto lo condujo a extraviar su interpretación acerca del descubrimiento del mundo que quería fundar. Puede decirse entonces que el pensar puro no suministra un terreno adecuado para abordar los problemas ontológicos, sobre todo cuando este pensamiento lleva sobre sí el peso de la tradición. No obstante, Descartes nos abre las puertas al problema del espacio. Si se entiende la espacialidad como un rasgo general de los problemas intramundanos, el espacio pasa de ser visto como algo geométrico para convertirse en un lugar, una dirección. En el espacio descubrimos caminos y no medimos distancias. Bajo esta concepción, el espacio es inseparable de los objetos, los moldea así como a su vez es moldeado por ellos.

El *Dasein*, como ya se ha hecho mención, está dotado de una espacialidad diferente a la del objeto y no debe ser interpretado a la medida de un objeto, pero tampoco considerado como sujeto. El *Dasein* es espacial en tanto posee una tendencia a superar la distancia; para ello, organiza la distancia atravesándola por direcciones, a esta tendencia la considera Heidegger un existencial. La tendencia al acercamiento está dada en el orden de la preocupación, es pues una primera característica del *Dasein*, su predisposición a vencer el alejamiento, intentando acrecentar el mundo próximo.

La espacialidad del *Dasein*, que no refiere a una ubicación en un espacio determinado, debe ser entendida como un estar-en, bajo los caracteres de des-alejación y direccionalidad. La des-alejación es entonces un existencial, un modo de ser del *Dasein*. Ésta no refiere ni a la lejanía ni a la cercanía, esto es, a la distancia, sino que nos habla de lo transitivo, en tanto que el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía. Señala Heidegger al respecto: “*El desalejar circunspectivo de la cotidianidad del Dasein descubre el ser-en-sí del «verdadero mundo» del ente en medio del cual el Dasein en cuanto existente está desde siempre*” (S y T, §23, 127. Las cursivas son del autor). En tanto ocupación, el *Dasein* está vuelto hacia el

ocupado-estar-en-el-mundo. Así pues, la des-alejación es un determinante del carácter constitutivo del estar-en, al igual que la direccionalidad. Con esta explicación lo que Heidegger busca es sacar a la luz el problema ontológico del espacio, que en la modernidad había sido reducido a su dimensión matemática o física. Se puede señalar entonces que el *Dasein* descubre el mundo en tanto está en él. Ahora bien, esto sólo es posible gracias al dejar-ser-liberador. Dejar comparecer al ente intramundano es abrir un espacio. Señala Heidegger, “el espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo «como si» éste estuviera dentro de un espacio, sino que el «sujeto», ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario” (S y T, §24, 132). Es por ello que el espacio se presenta como *a priori*, es decir, como prioridad de comparecer en el espacio.

La interpretación ontológica hecha por Heidegger del mundo partió del análisis del ente intramundano porque el *Dasein* en su cotidianidad, en su estar-en-el-mundo, se comporta de un modo particular con éste; el *Dasein* es absorbido por su mundo. Ahora bien, la referencia al estar-en-el-mundo del *Dasein* implica la existencia de otros *Dasein*. Si la actitud del *Dasein* respecto del mundo recibe el nombre de preocupación, la actitud respecto del otro se hace concreta en la solicitud (*Fürsorge*). La solicitud es también una estructura existencial del ser del *Dasein* que se vincula en sus diferentes posibilidades, esto es, de la ocupación del *Dasein* hacia el mundo, como de su propio habérselas consigo mismo. Con la interpretación que hace del *otro*, Heidegger revisa paso a paso las modalidades de la existencia haciendo evidente como la existencia puede ser susceptible de autenticidad y de inautenticidad.

En este sentido, el mundo deja en libertad al *Dasein*, a saber, a los otros en su coexistencia. Pero el *Dasein* dejado en libertad en el mundo es, en el sentido más propio de su ser, un estar-en el mismo mundo en el que coexiste con los otros, en la medida que mundo siempre es un mundo compartido. Por tanto, en cuanto co-estar, el *Dasein* es esencialmente por-mor-de-otros, entendido como un enunciado existencial de esencia. Estos otros, señala Heidegger, ya están abiertos en su *Dasein*. Esta apertura es parte de la significatividad, es

decir, de la mundaneidad. La coexistencia, así entendida, se muestra como un modo del *Dasein* de comparecer en el mundo en tanto es.

Ahora bien, este convivir del *Dasein* con otros *Dasein* tiene el carácter de la distancialidad, esta distancialidad da cuenta de que el *Dasein* está sujeto al dominio de otros en su cotidianidad. Los otros, anota Heidegger, han tomado parte de su ser. Esta dependencia a la que el *Dasein* se ve sometido resulta inevitable. A este dominio es sometido por un sujeto neutro e impersonal, el *se* (*Man*) de *se* piensa, *se* habla. La vida cotidiana obliga al *Dasein* a plegarse a la dictadura del *se*; éste es el verdadero sujeto de la existencia cotidiana. Veamos:

El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede replazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. «Los otros» -así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos- son los que inmediata y regularmente «*existen*» [*«da sind»*] en la convivencia cotidiana. El quién no es este ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quién» es el impersonal, el «*se*» o el «uno» [*das Man*] (S y T, §27, 146).

Como vemos, el uno, que no es nadie y puede ser todos, señala el modo de ser de la cotidianidad. El uno retira al *Dasein* el sentimiento de responsabilidad, llevándolo a su existencia inauténtica; empero, esto no significa que por ello deje de ser una determinación positiva del *Dasein*. El *Dasein* auténtico no es un existente distinto al inauténtico, es el mismo existente pero siendo de otra manera, es decir, el *Dasein* auténtico es una modificación del *Man*. Por tanto, el uno no es una propiedad permanente del *Dasein*, el uno es un existencial y, en tanto fenómeno originario, pertenece a la estructura positiva del *Dasein*. Así pues, el análisis e interpretación del coestar y del ser-sí-mismo en el uno permite a Heidegger dar respuesta al interrogante por quién es el *Dasein* de la cotidianidad y, además, dar una comprensión de la constitución fundamental del *Dasein*.

En tanto que la esencia del *Dasein* es la existencia, Heidegger afirma: “La frase existencial «el *Dasein* es su aperturidad» quiere decir, al mismo tiempo, que el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su «Ahí»” (S y T, §28, 152). Para comprender este Ahí, Heidegger examina en primer lugar la disposición afectiva: “Lo que en el orden ontológico

designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es *ópticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico” (ST, §29, 153). El estado de ánimo es un existencial fundamental en el carácter del ser del *Dasein*, éste es lo que Heidegger denominara: “la *condición de arrojado* [*Geworfenheit*] de este ente en su Ahí” (S y T, §29, 154). Dado esto, en tanto está en el mundo, el *Dasein* es el Ahí.

En la disposición afectiva, el *Dasein* se encuentra siempre afectivamente dispuesto. Señala Heidegger que el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva es que ésta, la disposición afectiva, abre al *Dasein* en su condición de arrojado. La disposición afectiva como forma del estar-en-el-mundo emerge del mundo y lo abre en su totalidad, haciendo posible el dirigirse hacia algo. Por tanto, la disposición afectiva es realmente la aperturidad tanto al mundo como a la coexistencia y la existencia misma. Al respecto Heidegger añade:

La disposición afectiva no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al «mundo» y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo (S y T, §29, 158).

Como un ejemplo de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva que posee el *Dasein* está la posibilidad de tener miedo; en tanto estar-en-el-mundo el *Dasein* es medroso. La disposición afectiva mueve el ser del ahí, “este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el *comprender* [*Verstehen*]” (ST, §31, 161). En este contexto, la disposición afectiva está mediada siempre por la comprensión, aunque en algunas ocasiones la reprima. Es a partir de la comprensión, señala Heidegger, que se da el poder-ser del *Dasein*; poder-ser que atañe a los modos del ocuparse del mundo, de la solicitud por los otros y al poder ser en relación consigo mismo. La apertura del comprender corresponde a la constitución del estar-en-el-mundo. En tanto poder-ser, el estar-en debe ser entendido como un poder-estar-en-el-mundo. Esto es así, dado que el mundo no solo está abierto en su significatividad, sino que permite la libertad del *Dasein*, es decir, lo abre a sus posibilidades.

Ahora bien, el comprender tiene en sí la estructura existencial que Heidegger denomina el proyecto [*Entwurf*]. El comprender proyecta al *Dasein* hacia la significatividad, “el carácter

proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser” (ST, §31, 164). Dado esto, puede decirse que mientras el *Dasein* exista será un proyectante. El proyecto se refiere a la aperturidad del estar-en-el-mundo, es decir, que el *Dasein* puede llegar a la comprensión de lo que es inmediata y regularmente a partir de su mundo. Veamos:

Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el *Dasein* «ve» posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí (S y T, §31, 166).

Heidegger llamara al desarrollo, al proyectarse, del comprender: interpretación [*Auslegung*]. En la interpretación el comprender llega a ser él mismo; ésta “no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (S y T, §32, 167). La interpretación tiene su fundamento en el haber previo. Ahora bien, no debe entenderse por comprensión el sentido de algo, de lo comprendido; el sentido para Heidegger es lo que se mueve en la comprensibilidad, a saber, “*sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo*” (S y T, §32, 171. Las cursivas son del autor). Dado esto, tenemos que afirmar que sólo el *Dasein* tiene sentido.

El ser-ahí está constituido por dos existenciales cooriginarios: la disposición afectiva y el comprender. Como ya lo hemos indicado antes, el comprender trae consigo la posibilidad de interpretación, esto es, de la apropiación. Por su parte, la disposición afectiva es cooriginaria con el comprender; por tanto, tiene una cierta interpretación e interpretabilidad. Hasta este punto la investigación hecha por Heidegger nos ha ilustrado acerca del entendimiento que se tiene sobre el mundo, llevándonos por el análisis del ser que se dice está en el mundo y de cómo se da su estar en él. En lo que sigue se intenta dilucidar la relación que se establece entre los diversos elementos que conforman el ser-en-el-mundo.

A fin de establecer los modos en los que se presentan el ser del comprender y la interpretación del *Dasein* cotidiano, Heidegger analiza la expresión habladoría [*Gerede*]. Para Heidegger, el lenguaje nos permite un estado interpretativo en la comprensión del

Dasein en su cotidianidad media. Este fenómeno está acompañado de otros dos: la curiosidad [*Neugier*] y la ambigüedad [*Zweideutigkeit*]; se entiende por curiosidad la tendencia de ver y de expresar esto visto en un encuentro perceptivo con el mundo. Así pues, mientras para la habladería todo está comprendido, para la curiosidad nada está velado. Esta sensación de aparente expresión y comprensión nos conducen a la ambigüedad.

En este contexto, Para Heidegger, habladería, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera cotidiana del ahí del *Dasein*, esto es, de su estar-en-el-mundo, su aperturidad. Estas determinaciones existenciales no deben ser entendidas como algo que está-ahí en el *Dasein*; estas determinaciones, en cuanto existenciales, contribuyen a constituir su modo de ser, pues en ellas se nos revela el ser de la cotidianidad, lo que Heidegger denominará más tarde: la caída [*Verfallen*] del *Dasein*.

El *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del «mundo» del que se ocupa. Este absorberse en...tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad (S y T, §38, 193).

El *Dasein*, en virtud de la disposición afectiva, tiene un modo de ser en el que es abierto para sí, en su condición de arrojado. Ahora bien, esta condición de arrojado sólo es comprensible desde las posibilidades del modo de ser del *Dasein*. Para Heidegger, el estado de caída del *Dasein* no refiere a una caída desde un estado original. Ésta representa la prueba de la existencia del *Dasein*; en tanto caído el *Dasein* ha desertado ya de sí mismo, ha caído en el mundo que forma parte de su ser. Esto nos conduce a la afirmación de que todo *Dasein* tiene, de alguna manera, un sentimiento de su situación original. Esta situación original se hace manifiesta en el *Dasein* a partir de un determinado estado afectivo [*Stimmung*], aunque en muchas ocasiones no podamos dar explicación al por qué de ciertos sentimientos que experimentamos o de nuestros estados emocionales, siempre estamos en un modo de estar determinado y anímicamente templado. Esto nos muestra que la capacidad reveladora del sentimiento es superior a la capacidad explicativa del mismo. Para Heidegger, la fuente de todos los sentimientos es un estado afectivo que pone al *Dasein*

frente a su condición original, pues enlaza y revela: el mundo, el *Dasein* y los otros. Heidegger denomina al sentimiento de esta expresión como [*Befindlichkeit*] el sentimiento de encontrarse ahí. El estado afectivo hace que el *Dasein* se enfrente a su precariedad, su contingencia. Sin embargo, debido a la resistencia que le impone la vida cotidiana, estas revelaciones no son fácilmente reconocidas. Pues, normalmente, disfrazamos nuestros estados afectivos, lo que conduce a que el sentimiento fundamental que nos pone de cara frente a nosotros mismos quede envuelto en las tinieblas de la vida cotidiana.

El sentimiento original busca darnos a entender que el *Dasein* está arrojado y abandonado en la hecceidad que le ha sido impuesta, con la obligación de consumarse en ella. El *Dasein* debe entonces renacer en medio de su soledad en una conquista de sí mismo. Ahora bien, cuando Heidegger hace referencia al sentimiento de la situación original señala que este sentimiento es precisamente el que nos revela nuestro estar-en-el-mundo. Entre los estados afectivos hay dos que presentan, para la analítica existencial un especial interés: el miedo y la angustia.

El miedo, como ya lo dijimos, es provocado por ese o eso que amenaza nuestra proximidad inmediata. Esta amenaza es vista como algo que debe necesariamente realizarse. El *Dasein* podrá no librarse de la amenaza, más en la espera, el peligro y la incertidumbre se acercan, estos son elementos constitutivos del temor. Dado esto podemos decir que el miedo consiste en entregarse a la amenaza; el miedo me descubre la esencial precariedad de mi ser. Por su parte, el fenómeno de la angustia presenta el fundamento para la captación de la totalidad originaria del ser del *Dasein*. En la angustia el *Dasein* se revela como cuidado. La angustia presenta una especie de *huida* del *Dasein* ante sí mismo, pues implica un dar la espalda. Para Heidegger, la angustia se caracteriza entonces por la indeterminación de lo amenazante; por tanto, “*aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*” (S y T, §40, 205. Las cursivas son del autor). Señala Heidegger al respecto:

La angustia que aísla al *Dasein* en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto compresor se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el «por» del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein como* ser posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento. (S y T, §40, 206).

El *Dasein* se siente aislado, pero no del mundo; se siente aislado de no-estar-en-casa [*Un-zuhause*]; pero “la huida candente *hacia* el estar-en-casa de la publicidad es una huida *ante* el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en un ser” (S y T, §40, 207)³⁸. Por tanto, la sensación de desazón que nos presenta el estar-en-el-mundo es para Heidegger la señal de que el *Dasein* está siempre más allá de sí, en tanto que está vuelto hacia el poder ser que él mismo es.

Dado lo anterior, el fundamento de la afectividad nos permite la revelación de la condición de arrojado del *Dasein*. Ahora bien, el ser-en-el-mundo debe ser interpretado más no captado. En tanto el *Dasein* existe como poder-ser toda interpretación debe versar acerca de sus posibilidades de acción, que son básicamente dos: autenticidad e inautenticidad. La primera permite al *Dasein* la visión de sí mismo, en tanto la segunda es la que impulsa al *Dasein* a verse según el modelo de los objetos intramundanos. Así pues, puede decirse que no hay conocimiento que no implique una interpretación; pero dicha interpretación refleja la finitud del *Dasein*. A estos dos constitutivos de la hecceidad, el sentimiento original y la interpretación, Heidegger agrega otro: el discurso [*die Rede*]. Vemos entonces que, en tanto se siente afectado, el *Dasein* se interpreta y es el discurso el que permite al *Dasein* articular y estructurar su propio ser, en la medida que abre a la significatividad.

Abordaremos en seguida el problema de la verdad a partir del análisis de la aperturidad del *Dasein*. Desde los pensadores antiguos se ha establecido una especie de relación directa entre la verdad y el ser³⁹. Sin embargo, estas afirmaciones son el resultado de una primera

³⁸ Recordemos que el estado de ánimo hace que el ente se revele en su totalidad; este revelarse es para Heidegger el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí. El estado de ánimo nos enfrenta a la angustia, esa sensación que nos hace sentir extraños, que nos envuelve en el desasosiego de algo que resulta indefinible por medio de la palabra. La angustia entonces nos pone frente a la nada, pues es precisamente la angustia la que hace que escape lo ente en su totalidad y es en la nada donde enmudece todo deseo de decir algo: “con el estado de ánimo fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del *Dasein* en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada” (H, 100).

³⁹ La época actual se encuentra bajo la concepción errónea de lo que, para Heidegger, se conoce como la moderna teoría del conocimiento. Esta teoría hace que la relación entre verdad y ser sea aparentemente clara; razón por la cual su cuestionamiento no sea otra cosa que una mera trivialidad. Es por ello que, señala Heidegger, “no comprendemos, sin embargo, en qué sentido el ser y la apariencia se separaron originalmente” (IM, 95). El ser se aparece a los griegos como *physis*, esto es, como un desolcultamiento. Por su parte, en la época actual, el ente está al descubierto como: *alétheia*, que en una mala traducción es entendida como

interpretación metafísica. Para Heidegger, la verdad es descubrimiento para el *Dasein*. Las cosas no tienen una verdad en cuanto tal, es el *Dasein* el que las significa; por consiguiente, el *Dasein* es constitutivo de lo verdadero. La verdad que está desprovista en las cosas es proyectada por el *Dasein* sobre ellas. Así pues, el ser intramundano no es descubierto teóricamente, sino por los diversos modos de la preocupación. Cada uno de estos modos tiene su manera propia de sacarlo a la luz, de descubrirlo. Dado esto, se puede decir que la verdad pertenece a la acción descubridora del *Dasein*. La capacidad de definir lo verdadero es en definitiva la verdad de nuestra misma existencia.

Así las cosas, en la relación que se establece entre el objeto y lo que de él se dice podemos decir que la charlatanería está mediada por la no-verdad. El *Dasein* de la vida cotidiana se ve mediado por la comprensión de lo que se dice y no de la cosa de la que se dice en cuanto tal. Así pues, en la medianidad del *Dasein* el discurso resulta accesible a todos, haciéndose cada vez más pretencioso, hasta el punto incluso de caer en el vacío. Tal es su influencia que en la vida auténtica no nos libramos de su influjo. El discurso cotidiano puede entonces entenderse como un modo de ser de una existencia y una interpretación de la misma, esto es, una manera de ser positiva que consiste en el abandono a la omnipresencia del *Man*. Dado lo anterior, podemos señalar que el pensar en una vida que no esté mediada por la existencia inauténtica es un absurdo, ya que la inautenticidad está inscrita en la estructura última del *Dasein*.

Cabe aclarar que Heidegger más que pretender mostrarnos el estudio de la existencia de la vida diaria del hombre, lo que busca es mostrar cómo incluso la actitud más banal pone al descubierto una suerte de verdades ocultas; puede decirse entonces que por más que el

verdad. Para Heidegger, la esencia griega de la verdad sólo es posible en una conexión entre *physis* y *alétheia*. En esta conexión, “el ente es verdadero en tanto ente. Lo verdadero es como tal un ente. Esto significa: lo que impera y se muestra como tal está al descubierto. Lo descubierto como tal encuentra su estabilidad al mostrarse, la verdad como el estar al descubierto no es un añadido al ser” (IM, 98) Esto es así ya que “la verdad pertenece a la esencia del ser” (IM, 98). Ahora bien, en tanto el ser puede ofrecer diferentes aspectos, está en la posibilidad de ofrecer uno que oculte lo que en realidad el ente es. Por tanto, “como apariencia, el ser no es menos poderoso que el ser en tanto el estar-al-descubierto” (IM, 103). Señala además Heidegger que “la apariencia no sólo disimula el ente del que la apariencia es, sino que también se encubre a sí misma en tanto apariencia, en la medida en que se muestra como ser” (IM, 103). Por esta razón, puede decirse entonces que la apariencia engaña y es precisamente este engaño el que puede llevarnos a meras ilusiones.

Dasein se encuentre encerrado en la banalidad propia de la existencia inauténtica, siempre conserva, no obstante, una relación con el ser.

Hasta este punto el análisis de la cotidianidad del *Dasein* hecha por Heidegger nos condujo a la constitución fundamental del estar-en-el-mundo y a la apertura del *Dasein*. Ahora bien, el ser en general sólo se vuelve comprensible si el *Dasein*, en tanto ente al cual pertenece el ser, es aclarado en lo que respecta a su ser, esto es, si se elabora una interpretación ontológica del *Dasein*. Es a partir del modo de ser del *Dasein*, que es principalmente existencia, cómo se trae a luz la comprensión del ser. Para Heidegger, “la cotidianidad es precisamente el ser «entre» el nacimiento y la muerte” (S y T, §45, 249). Dado esto, procederemos al análisis de la muerte, ya que ésta limita y determina la integridad del *Dasein*, “la muerte sólo es un extintivo *estar vuelto hacia la muerte*. Las cursivas son del autor” (S y T, §45, 250).

Para Heidegger, la existencia cotidiana no reconoce su caída, huye de sí misma. Sin embargo, el *Dasein* se ve persuadido, por la afectación de la angustia, de elegir entre dos posibilidades: el asumir su posición original o abandonarse al mundo. La angustia interviene en la cotidianidad del *Dasein* en tanto se presenta como un poder-ser. Es entonces la angustia el camino que permite el acceso hacia esta estructura indiferenciada. Cuando el discurso de la vida diaria se mezcla con el sentimiento de angustia, este temple de ánimo, que proviene de la mundaneidad, nos deja sin voz. Cuando somos invadidos por la angustia todos nuestros mundos seguros son destruidos y, en tanto destruidos, nos es revelada nuestra condición originaria. Por tanto, la angustia nos obliga a salirnos de la mundaneidad del mundo, arrojándonos a la soledad y poniéndonos de cara frente al ejercicio de nuestras posibilidades, esto es, la elección: ser nosotros mismos o no, e incluso nos enfrenta a la última de las posibilidades: la muerte⁴⁰.

⁴⁰ La muerte es para Heidegger el fenómeno que abre al *Dasein* a la experiencia originaria. En *Ser y tiempo*, Heidegger, completa el análisis del fenómeno de la muerte, presentándonos al *Dasein* como algo inconcluso y en constante proceso de realización que está vuelto hacia su fin, la muerte. Dicho fenómeno también puede ser interpretado impropia y propiamente. En su modo impropio el *Dasein* busca la tranquilidad intentando encubrir la muerte. Por otra parte, cuando es asumida con propiedad el *Dasein* se anticipa a ella como posibilidad. Dicha anticipación hace que el *Dasein* se comprenda en su poder-ser. Al ponerse ante la posibilidad más propia que se encarna en la muerte, el *Dasein* conquista su libertad en un ejercicio de responsabilidad.

En este sentido, a partir de la angustia el *Dasein* puede elegir entre la aceptación de su esencia o la negación de la misma. El mundo, dado esto, se convierte en un mundo extraño, en el que el *Dasein* ya no se siente como en casa. Ahora bien, la angustia es un fenómeno poco frecuente, pues desde el momento en el que trata de manifestarse, el *Man* busca encubrirla en el miedo. La angustia del *Dasein* frente al mundo es una angustia del hombre ante su propia soledad. Es decir, la angustia en cuanto disposición afectiva originaria sustenta para Heidegger una esperanza de encontrar la estructura fundamental del *Dasein*.

Frente a una comprensión unitaria del *Dasein* entra en las reflexiones heideggerianas la comprensión de la muerte. La muerte, afirma Heidegger, permite la comprensión del cuidado como totalidad. Empero, el *Dasein* no puede verse desde la totalidad debido a que lo fundamental de su constitución estriba en el inacabamiento. Tanto el estar en el mundo, el poder-ser y la caída son factores que están siempre presentes cuando nos referimos al cuidado (*Sorge*), es decir, al anticiparse a sí mismo propio de la naturaleza del *Dasein*. Este anticiparse nos pone de cara frente a un todavía-no que el *Dasein* tiende a superar. El cuidado es entonces la afirmación ontológica sobre la estructura del ser del *Dasein*. De ahí, que el morir puede entenderse como un tránsito a la nada, esto es, al no ser ya más del *Dasein*. Sin embargo, la experiencia de la muerte nos es inaccesible, pues no se trata de algo disponible para el *Dasein*. Parece así que la única experiencia de ella la tenemos frente a la muerte del otro; pero, al no morir con él, no podremos decir que sabemos lo que es la muerte como tal. Por tanto, señala Heidegger, la muerte es una posibilidad propia de cada uno, en la que se pone en juego nuestro ser; el *Dasein* es para su fin. Es la muerte entonces la posibilidad más insuperable y personal del *Dasein*.

En este contexto, en el análisis hecho por Heidegger del cuidado resulta claro como el *Dasein* se entiende como anticipación de sí en miras a un poder-ser. Todas las posibilidades del *Dasein* se concretan en el ser para la muerte. Esta, la muerte, es la posibilidad propia *Dasein*, que en cuanto tal “debe ser entendida en toda su fuerza como posibilidad, interpretada como posibilidad y, en el comportamiento hacia ella, sobrellevada como posibilidad” (S y T, §53, 281; 261). Para terminar, diremos que la angustia que experimenta el *Dasein* ante su ser-en-el mundo es realmente una angustia de cara a un poder-ser en el

que ve a la muerte como la última y la más insuperable de las posibilidades. La angustia es el modo de la situación original que nos hace entender nuestra posición de arrojados en el mundo para su fin. Dado esto, para Heidegger la muerte no debe ser entendida como deceso, sino como un ser-para-el-fin. En tanto nos hallamos sumergidos de momentos, instantes, ocasiones, esto es, de nuestro modo de ser tiempo, nos abrimos a lo que realmente somos; a nuestros límites. Así pues, podemos decir entonces que el ser-para-el-fin es en tanto que el tiempo nos abre a nuestra existencia y a nuestro poder-ser, porque somos irremediabilmente labrados por el tiempo y somos en el tiempo.

Capítulo 3.

La Relación: pensar, ser y lenguaje

“Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”
(Heidegger)

En los dos capítulos anteriores se buscó delinear lo que puede considerarse como la analítica de eso que en cada momento somos nosotros mismos, siguiendo para ello el análisis de nuestra cotidianidad. Como ya lo hemos indicado, el *Dasein* se distingue de otros entes por la capacidad comprensora que tiene de su ser. Por tal razón, la analítica existencial desarrolla dicha comprensión a partir del análisis fenomenológico de sus estructuras ontológicas fundamentales, esto es, de los modos de ser del *Dasein* en su cotidianidad media. En este punto, resulta evidente ahora que nuestra existencia es siempre una existencia en común, particularmente en el modo de existencia inauténtico del *Dasein*, existencia en la que se manifiesta el anonimato y la impersonalidad que caracterizan al uno⁴¹. Ahora bien, la relación directa que se establece entre los diferentes modos de existencia del *Dasein* y el lenguaje se tornan cada vez más claros; el *Das Man* se vale del lenguaje como un medio que le permite dominar al *Dasein*. En este sentido, la existencia cotidiana es, por tanto, una existencia dominada por el “se dice” y la charlatanería; estos usos del lenguaje cortan la relación directa entre lo que se dice y la cosa de la que se dice.

El problema que se presenta en la relación entre lo que se dice y el objeto mismo nos lleva al fenómeno de la verdad. Heidegger analiza este fenómeno partiendo del desmonte del pensamiento tradicional que aborda este problema desde “la «concordancia» del juicio con

⁴¹ En tanto el convivir tiene el carácter de la distancialidad del coestar en el mundo, el *Dasein* se ve sometido, en su cotidianidad, al dominio de los otros; sometimiento que el *Dasein* acepta casi que sin percatarse de ello. Dado esto, el uno que no puede caracterizarse como alguien en particular, pues son todos, tiene como modos de ser “la distancialidad, medianía y nivelación” (S y T, §27, 147). Heidegger señala respecto del uno: “el uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja al mismo tiempo a cada *Dasein* de su responsabilidad” (S y T, §27, 147); por tanto, “el *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del *Dasein* cotidiano, es el *nadie* al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros” (S y T, §27, 147).

su objeto” (S y T, §44, 231). Pero atendiendo también a su uso original en el pensamiento griego, Heidegger señala igualmente que lo verdadero es aquello que se descubre, que se desvela; puede decirse entonces que la verdad en su sentido originario es un desvelar. Sin embargo, señala también que el *Dasein* vive tanto en la verdad como en la no-verdad⁴². Pretende así, Heidegger, desenmascarar los prejuicios que se han establecido en torno a la verdad. Lo primero que precisa es que la proposición no es el lugar de la verdad; más bien, es la verdad el lugar de la proposición. De esta manera, aborda el problema de la verdad desde el ámbito de la verdad del ser, pues las proposiciones no tienen relación originaria con el ente, sino que ella es su condición de posibilidad; por tanto, el enunciado verdadero posibilita ver al ente en su estado de descubierto. El enunciado verdadero es un enunciado descubridor que no tiene relación alguna con la concordancia que se establece entre el conocer y el objeto.

El presente capítulo aborda la reflexión heideggeriana en torno a la relación entre el pensar y el lenguaje como la casa del ser. El pensar originario nos convoca a su morada, pero para que habitemos en ella debemos conducirnos por un nuevo sendero. Se establece entonces la necesidad de superar los modos habituales del pensar moderno bajo los cuales hoy interpretamos el lenguaje y con él el mundo. Esta es la clara invitación que Heidegger nos hace a aprender a pensar y, por ende, a la meditación de lo que somos nosotros mismos en nuestro tiempo presente. El capítulo se divide en tres partes. En la primera parte, se muestra el llamado que Heidegger nos hace a superar el pensar propio de la modernidad, a saber, el pensar representativo; para ello, debemos estar atentos al estado de cosas que nos han sido inadvertidas, pues son éstas las que nos conducirán al pensar meditativo. En la segunda, se muestra como deshabitados del decir representativo e inmersos en el decir poético conmemoramos lo que realmente merece ser pensado. Heidegger establece aquí una sutil vecindad entre el pensar y el poetizar en la que vislumbramos claramente la morada del ser. Y en la parte final, se indica que si bien el decir poético es el sendero que nos conduce a lo

⁴² La no- verdad *Unwahrheit (die)* hace parte de la verdad. El *Dasein* se encuentra de manera originaria tanto en la verdad como en la no-verdad, esto debido a que en todo desocultamiento hay una posibilidad de ocultamiento. Dado esto, el camino hacia la verdad emprendido por el *Dasein* puede estar atravesado por el error, por la no-verdad.

que hemos olvidado, para que podamos escuchar el llamado que el ser nos hace debemos empero aprender a pensar. En este contexto vemos como el pensar y educar están íntimamente ligados en tanto que el llevar al camino del pensar debe ser en últimas el objetivo de toda intención formativa.

3.1. El paso del pensar representativo al pensar originario

A lo largo de esta disertación del pensamiento heideggeriano hemos resaltado la invitación, el llamado que Heidegger nos hace a acercarnos al pensar auténtico, el pensar originario. Para ello, debemos superar el pensamiento metafísico y encaminarnos al pensamiento originario del ser. Esta invitación al pensar nos convoca a una transformación de los modos de entender, apropiarnos y experimentar nuestro paso en el mundo. Este nuevo pensar que nos presenta Heidegger requiere de un esfuerzo, de la toma de un posicionamiento, que si bien no desestima el diálogo con la tradición filosófica, si nos solicita alejarnos del pensar representativo propio de nuestra época moderna. Por tanto, de lo que se trata es de corresponder al llamado que nos hace el pensar y no de la simple sistematización de lo que creemos que por naturaleza nos pertenece en tanto seres racionales. Dado esto, resulta imperativo, dar el paso de la comprensión del hombre racional al del *Dasein*, esto es, de aquello que soy yo mismo.

Al referirnos al hombre racional resulta ineludible que demos paso a la comprensión de lo que se entiende por ciencia moderna. El pensar representativo es el pensar propio de la ciencia moderna. La ciencia es, para Heidegger, “un modo, y además un modo decisivo, como se nos presenta todo lo que es” (CA, 39); dado esto, el poder dominador de la ciencia contemporánea se ha extendido por el mundo entero, tanto así que la comprensión de la realidad se determina, en la época actual, por los atributos esenciales que han sido desplegados por la ciencia occidental. Así pues, podría decirse que la esencia de la ciencia contemporánea es “la esencia de lo real” (CA, 40). Realidad es entonces, para el pensar científico, lo que yace ante mis ojos, aquello que está en mi presencia, esto es, lo que existe de hecho y se presenta como un mero aparecer. De ahí que, para la ciencia contemporánea lo real se constituye como el objeto (*Gegen-Stand*). Sin embargo, en tanto teórica la

ciencia busca aprehender lo real en su modo más puro. Pero, en cuanto lo real se pone en evidencia, lleva al objeto a erguirse en *obstancia*, es decir, “el modo de presencia de lo presente” (CA, 45). En la *obstancia* lo real se asegura en el representar; por tanto, la ciencia busca poner seguro todo lo real en lo obstante, “la ciencia emplaza lo real” (CA, 48) de tal forma que pueda ser examinado. Señala Heidegger al respecto:

Para las ciencias de las que hemos hablado, la Naturaleza, el hombre, la historia, la lengua, siguen siendo aquello que, dentro de los límites de su obstancia, es ya lo que prevalece como lo irrodeable, algo a lo que ellas están siempre encomendadas, pero que, sin embargo, con su representar, jamás podrán *cercar* en la plenitud de su esencia. Esta incapacidad de las ciencias no se funda en el hecho de que su aseguramiento que persigue no termine nunca, sino en el hecho de que, en principio, la obstancia en la que cada vez Naturaleza, hombre, historia, lengua se ponen en evidencia sigue siendo en sí misma siempre sólo *un* modo de la presencia, un modo en el que, si bien lo que hemos llamado lo presente puede aparecer, nunca tiene que parecer necesariamente (CA, 55).

Para Heidegger, lo irrodeable prevalece en la esencia de toda ciencia. Más las ciencias no pueden determinar este irrodeable como tal, pues nunca se encuentran en situación de hacer tal cosa; “está claro pues que con los medios de su teoría y con los modos de proceder de la teoría, las ciencias no están en situación de representarse a sí mismas como ciencias” (CA, 56). Este estado de cosas imperceptibles se nos oculta mientras sigamos encadenados a las representaciones habituales de la ciencia que busca determinar objetos; pasara frente a nuestros ojos sin que nos percatemos de su presencia. Ahora bien, lo irrodeable es algo distinto de la mera inseguridad de los planteamientos de conceptos fundamentales, es algo que atraviesa todas las ciencias y que permanece oculto a ellas. Más aún, sigue pasando inadvertido, pues en tanto no se manifiesta, siempre pasamos de largo frente a él.

En suma, lo que Heidegger busca es hacer un llamado de atención a este estado de cosas inadvertidas, puesto que son éstas las que nos señalan el camino hacia lo digno de ser cuestionado, es decir, nos llevan al nuevo pensar, “nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de estos poetas” (CB, 202). Lo digno de ser cuestionado nos permite devolver la llamada a aquello que pide nuestra esencia, a aquello que nos invita de regreso al hogar. Ahora bien, este echar andar en la dirección de lo digno de ser cuestionado debe hacerse por el camino del meditar (*sinnen*), esto es “la serenidad para con lo digno de ser cuestionado” (CA, 59), Veamos:

Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experimentarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo. En la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que, por primera vez, se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y dejar hacer (CA, 59).

Es la meditación entonces lo primero que nos pone en camino al lugar de nuestra residencia, un lugar que nos ha sido asignado⁴³. Ahora bien, este desplazamiento de un pensar a otro no resulta para nada fácil en nuestra época, ya que la modernidad nos ha hecho consumidores de métodos, teorías y diferentes posturas de lo que debe entenderse por verdadero. En este sentido, el mundo actual nos impregna en unas prácticas regidas por la rapidez, la exactitud y la impersonalidad que nos han hecho olvidar lo más digno de ser cuestionado, el que todavía no pensamos, tal como lo denuncia Heidegger en sus lecciones *¿Qué significa pensar?* La inmediatez en la que la ciencia moderna nos sumerge es la causa que nos ha llevado al empobrecimiento del mundo y con él de la existencia humana, debido a su reducción del sentido del ser a algo meramente instrumental. Empero para Heidegger la pobreza toma una connotación diferente, en su conferencia titulada: *La pobreza*⁴⁴, donde siguiendo a Hölderlin hace un análisis de su afirmación: “Entre nosotros, todo se concentra

⁴³ El lenguaje poético custodia en su morar las sencillas pero esenciales relaciones del hombre en su habitar, esto es, con Dios, el mundo y los otros. Lo que el lenguaje aloja es en sí lo sublime, que cobra nuevamente vida en el lenguaje mismo y que en él halla el origen de todo lo existente. Hebel, se concibe a sí mismo como el amigo de la casa; nombre que señala su función poética fundamental. Él entendió su esencia como amigo de la casa y, sin más, se hizo cargo de ella. Para Heidegger, el decir poético de Hebel resalta lo habitual del habitar del hombre. La casa es entonces el habitar del hombre, su mundo y, en tanto suyo, es su deber edificarlo. Al amigo de la casa se le confía la imagen poética del decir. Por tanto, es el poeta la custodia de lo sustancial, a saber, del lenguaje, pues él sabe que la vida del hombre, en su modo esencial, está determinada por la palabra. En el decir del poeta el mundo se reviste y se nos presenta como un mundo nuevo. El amigo de la casa además nos invita a pensar lo más digno de ser pensado, pues piensa en una relación más originaria, a saber, el habitar del hombre y, para ello, eleva hasta la palabra la casa del mundo. Empero esto sólo es posible en tanto el hombre escuche el decir poético, esto es, cuando le corresponda al lenguaje (EP).

⁴⁴ Esta conferencia tiene un contexto peculiar: “La escena transcurre en el castillo de Wildenstein el 27 de junio de 1945, sobre las alturas del Jura suabo que dominan el monasterio de Beuron y el alto valle del Danubio -del Ister, como lo llamaba todavía Hölderlin-, no lejos de Messkirch. Desde Marzo, y ante la amenaza de las tropas francesas que avanzan sobre Alsacia (cruzarán el Rin el 25 de ese mes), se encuentra refugiada aquí la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo: unos diez profesores y unos treinta estudiantes de ambos sexos. Heidegger ha dictado un seminario en la cantina del castillo: ha comentado una vez más el himno de Hölderlin El Ister, precisamente. Es el fin de un extraño «semestre de verano»; de todas maneras, las autoridades francesas que ocupan ahora Friburgo y la región de Bade han ordenado, incluso antes de iniciar los procedimientos de «desnazificación» y depuración, la suspensión de toda actividad universitaria. El 24 a la noche se organiza un pequeño festejo en el patio del castillo. Tres días después se celebra, a escasa distancia, la ceremonia de clausura, o de despedida: se anuncia un breve recital de piano y, a continuación, de ese prelude, una conferencia de Heidegger cuyo escueto título es «La pobreza» (P, 12).

sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos” (P, 93). Para Heidegger, esta sentencia trasciende el periodo histórico propio de su autor. En ella se establece la relación sublime, profunda, del hombre con todo aquello que le rodea. Ahora bien, debido a que el ser también se haya en profunda relación con nuestra esencia, es el ser lo que les confiere a los entes ser entes. Así pues, la pobreza y riqueza en el lenguaje cotidiano hacen referencia a la posesión, esto es, al tener.

De ahí que cuando se habla de pobreza se mienta un no tener lo necesario; pero, señala Heidegger: “La esencia de la pobreza reposa en su ser” (P, 107). Toda pobreza es entonces, no obstante, una riqueza, pues la pobreza más que la falta de algo debe entenderse como un modo distinto de tener. Pensada así la pobreza hace referencia a “ser de tal manera que no carecemos de nada, salvo de lo necesario” (P, 107), Sin embargo, eso de lo que carecemos, nos tiene a nosotros. Dado lo anterior, ser pobre es en sí ser rico, pues “por el hecho mismo de que la pobreza no nos hace carecer de nada, tenemos de entrada todo, nos mantenemos en la sobreabundancia del Ser, que desborda por anticipado todo lo necesitante de lo necesario” (P, 115). En tanto nos reconocemos como pobres, la pobreza nos abre al mundo y nos permite el reencuentro con lo que somos nosotros mismos. Es la pobreza el sendero que nos lleva a pensar lo originario:

El camino es largo. Pero mayor aún que esa largura es la incapacidad de pensar verdaderamente y de estar a la escucha atenta de lo ya-pensado y lo ya-dicho, de hacer oír a partir de ellos la única vez y lo antaño; y de transformar esta escucha en un saber (P, 119).

Se hace claro entonces como la interpretación propia de la ciencia moderna hace creer al hombre que sus relaciones con el mundo son superadas a partir del uso de la razón. Por tanto, la verdad se torna en relación con lo subjetivo. Además de esto, la exigencia de precisión propia de la ciencia alcanza al lenguaje mismo, tornándolo científicamente adecuado y encaminándolo a la búsqueda de lo exacto. Dado esto, señala Janke: “El hombre moderno pierde la orientación, ya no sabe hacia dónde va. Abandonado a su propia suerte, se encuentra el hombre, acorralado en un rincón remoto del macrocosmos, como una nada en el universo infinito” (1988, 42). Así pues, el camino que debe tomar el hombre para superar el pensar científico “exige del pensador memoria y esperanza. Memoria no

significa sólo el recuerdo de un mundo mítico pasado y perdido, sino también pensar en lo advenidero” (Janke, 1988, 51). Por esta razón, se trata de recuperar, según Janke, un pensar en lo advenidero o lo que podría denominarse un nuevo pensar; es entonces el pensar meditativo propio del lenguaje poético, el que conducirá a la superación de la lógica representacional. Así pues, la aparente precisión de la ciencia moderna trajo consigo desinterés y olvido. Sin embargo, es precisamente para Heidegger el olvido del ser lo que nos conduce a nuevas maneras de repensar y asumir el mundo y con él nuestra realidad.

A grandes rasgos hemos presentado, a lo largo de este texto, el análisis sobre la historia del ser que se ha labrado en el desarrollo del pensamiento de Occidente, a la luz del pensamiento heideggeriano. Esto es, el abandono por parte de la filosofía antigua del ser en cuanto tal y su entrega absoluta al ente, además, del mundo sumergido en el dominio del *Man* y el advenimiento de lo más propio del *Dasein* a partir del estar-volcado-hacia-la-muerte. Este recorrido hecho por Heidegger recoge y lleva a su culminación el pensamiento propio de la tradición metafísica, llevándonos a su superación a partir de una reformulación de la misma y de su decurso hacia lo originario.

El pensar en la metafísica como una doctrina que se deja en el olvido en tanto ha caído en desuso resulta imposible. La metafísica tiene lugar en el pensamiento actual en tanto torsión del ser. Señala Heidegger:

Antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, y el hombre tiene que ser obligado al mero trabajo. Sólo después de este ocaso acaece de un modo propio por largo tiempo la abrupta duración del comienzo. En el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la metafísica (CA, 65).

Así pues, la superación de la metafísica, que se piensa en tanto torsión del ser, nos conduce a la historia acontecida del ser, signo que evidencia la inicial torsión del olvido del ser:

Esta rememoración experiencia el acaecimiento propio único de la de-propiación del ente, en la cual se despeja la menesterosidad de la verdad del ser y de este modo también la inicialidad de la verdad, y donde se ilumina el ser humano en forma de despedida. La superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad (CA, 70).

Este nuevo pensar al que nos invita el ser no significa que debemos crear otra forma de pensar entre las que ya existen, sino de establecer otra relación, un acercamiento, con la esencia del ser que se encuentra cercano a la vecindad originaria del poetizar y el ser, pues el poeta nombra el ser. Sin embargo, en una época dominada por la inmediatez, como lo es nuestra época actual, no resulta raro que el ente se convirtiera en lo más conocido y, que por tanto, sea a partir de éste como demos cuenta de lo que somos nosotros mismos y el mundo en el que habitamos. En medio de tal abandono, el ser aún nos hace un llamado, pues no debe entenderse el olvido como un total aniquilamiento. La época de la modernidad nos sumerge cada vez más en un mundo en el que la soledad y el meditar se anulan. Lo múltiple se hace evidente en lo masivo en el que somos todos pero a la vez ninguno. Dado esto, un pensar originario debe tomar el llamado que el ser le hace y reformular su historia. Este nuevo reformulamiento de la pregunta por la esencia del ser nos apartara del pensar propio de la modernidad. El pensar representativo será entonces abolido por la fundamentación de la verdad del ser del *Dasein*.

En el sendero que conduce a este nuevo pensar, Heidegger se encuentra con las voces inspiradoras de Nietzsche y Hölderlin, que denuncian la caída en el desierto, en el sin sentido, en el no pensar originario. La confrontación heideggeriana con las grandes filosofías busca ver cómo los pensadores antiguos abordaron la pregunta por el ser y su relación con el ente, esto es, busca ver qué hay de originario en cada una de ellas. Ahora bien, Heidegger entiende que su filosofía resulta un tanto osada, pues de lo que se trata es de establecer una nueva relación con el ente desde la posición originaria con el ser. Esto significaría un reformulamiento que nos conduciría a una apertura en el ámbito de la historia del ser, dejando atrás lo que de ella se ha dicho. Este nuevo paso en la historia del ser requiere dejar de lado la interpretación representacional y adentrarnos de lleno en un pensar meditativo, el pensar decisivo que nos señalara el camino de regreso a nuestro hogar, a saber, el pensar poético.

Como lo hemos indicado a lo largo del presente trabajo, el pensar poético nos conduce por el sendero del camino de regreso a casa, es decir, del pensar remomerativo. El recuerdo que surge de lo pasado, señala Heidegger, es abordado por los poetas como un cuestionarse lo

que ya ha sido y que sigue siendo. El conmemorar es, por tanto, un pensar hacia adelante, hacia el destino propio del poeta y no un mero recuerdo de lo ya pasado, “ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo” (CB, 201). Ahora bien, “sólo se llega a estar poéticamente en casa en lo que es propio tras una travesía poética por ese ser un extraño en tierras extrañas” (AH, 97). Es lo extraño entonces lo que nos permite apropiarnos de aquello que nos es propio; el sentirse extraño nos conduce al dominio de lo que somos nosotros mismos. Para Heidegger:

Es inconmesurable todo lo que el hombre levanta para instalarse sobre la tierra, trabajándola fatigándola y explotándola, para protegerse a sí mismo y asegurar y desarrollar sus logros. *Mas* ¿acaso todo esto ya es ese morar que permite que el hombre se encuentre en casa en lo verdadero y pueda mantener allí dentro? Todo producir, todo obrar y construir y mantener no es más que «cultura». La cultura no es siempre más que como consecuencia de un morar (AH, 99-100).

Así pues, la tarea de los poetas es el mostrar lo poético mismo y fundamentarlo como fundamento del morar. Por lo mismo, resulta necesario que sean los poetas los primeros en morar poéticamente. Esto sólo se hace posible a través del espíritu poético, que si bien no se halla en casa desde el inicio, conduce al poeta a su esencia, a su morar. Empero, en la medida que el espíritu se abre a lo que le es propio, cree que capta de manera inmediata el fundamento de su morar, cuando en realidad este morar se le sustrae, haciendo que la búsqueda por la tierra natal se torne cada vez más vana. Señala Heidegger:

Y es así como, por culpa de su propia voluntad de querer estar inmediatamente *en casa* en lo propio, el espíritu consume rápidamente sus fuerzas esenciales. La tierra natal, su propia tierra natal cerrada, es lo que le consume. Amenaza con consumir hasta la consunción al espíritu poético. Esa consunción significaría la pérdida de su esencia (AH, 102)

Sin embargo, es el amor por esta tierra natal el que despierta en el espíritu la insistencia de continuar su búsqueda pero esta vez por sí mismo; es justamente allí donde se produce el extrañamiento del no estar en casa, extrañamiento que hará que el espíritu se acerque más a la esencia originaria de lo que es. El nuevo pensar se presenta entonces desde la pregunta fundamental por la esencia del ser, es decir, por el ámbito originario del ser en el que ya no es un mero *es* sino que se esencia, fundando y acaeciando su verdad en el *Dasein*. Este

acaecer, como ya lo hemos expresado en páginas anteriores, se dilucida en la relación de fondo que se establece entre el ser y no-ser. En el esenciarse de la verdad del ser, el animal racional es definido ahora como *Dasein*. Al *Dasein*, en tanto eso que soy yo mismo, le corresponde el pensar la esencia del ser, es decir, le va su ser. Ahora bien, a este nuevo pensar también le corresponde otro lenguaje, un lenguaje originario, esto es, un lenguaje que surja del ser y, que por tanto, pertenezca a él y nos lleve a su pertenencia. La mismidad entonces no está dada en el hombre presente a la mano, tampoco en la conciencia del yo; está encuentra su fundamento en el esenciarse del ser en tanto que originario.

3.2. Poéticamente habita el hombre

Como ya lo hemos expuesto en el capítulo primero del presente trabajo, el decir poético se vuelve determinante en las formulaciones del pensamiento heideggeriano en su segunda etapa. En el lenguaje cotidiano el uno, este carácter impersonal esbozado en anteriores líneas, hace que el ser sea pensado desde la pregunta por la verdad. No obstante, cuando escuchamos el llamado que el pensar nos hace y nos acercamos a lo que en realidad merece ser pensado por el pensar, la esencia del lenguaje se torna diferente. Este nuevo lenguaje, precisa Heidegger, busca dejarse interpelar por el ser, a tal punto a que en ocasiones se arriesga a quedarse sin palabras. Sólo así la palabra recobra su verdadera esencia y el hombre, cercano a su esencia, puede alcanzar la morada donde la verdad del ser habita. Ahora bien, no se trata para Heidegger de una respuesta metafísica, pues hemos de recordar que:

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «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. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio (H, 267).

Para Heidegger, es la existencia el fundamento de posibilidad de la esencia del hombre y el lenguaje es entonces el advenimiento que aclara dicha posibilidad. Bajo esta orientación la filosofía y la poesía son asumidas como modos de ser del pensar. Sin embargo, el pensar

poético llena el vacío que dejan la filosofía, en su interpretación técnica del ser, y el uso que de ella hace el lenguaje de la cotidianidad. Los poetas, en tanto nos revelan la esencia del ser mismo, son una especie de fundadores del ser. Dado esto, el lenguaje poético se convierte en el nombrar de la esencia del ser y, por ende, es a partir de él como podemos llegar a la verdadera esencia de todo lo que denominamos con el lenguaje cotidiano.

Esta vecindad entre poesía y pensamiento resulta posible gracias a que pertenecen al mismo orden, aunque se desplieguen en diferentes dimensiones. Así pues, tanto la esencia del pensamiento como la de la poesía descansan en un pensar que se nos presenta como memoria; un llamado de aquello que nos invita a pensar lo más digno de ser pensado. El diálogo entre pensamiento y poesía se establece ahora en la Relación (*Bezug*), dado que toda gran poesía se pone a la altura del pensamiento y que el pensamiento que piensa lo más digno de ser pensado dirige también sus rumbos en el entorno del decir poético. Por esta razón Heidegger señala que poetas y pensadores se necesitan recíprocamente.

Ahora bien, la vecindad propuesta por Heidegger en esta relación puede ser totalmente desestimada, si se apela al prejuicio común de que sólo la razón engendra el pensar. La aproximación entre pensamiento y poesía resulta clara empero, siempre y cuando, el pensamiento se entienda como entendimiento originario que precede de la poesía y que nos conduce a la verdad del ser y no como un mero instrumento del conocer. Así pues, resulta necesario, para Heidegger, sostener que la filosofía tome conciencia de su situación, pues más que estar subordinada a la ciencia, ésta ha sido previamente ordenada por ella y, por lo mismo, es menester que realice un esfuerzo por escapar del control al que la ciencia la somete. Es deber entonces de la filosofía entender que su tarea es lo siempre por pensar y no lo ya pensado, así como es tarea del pensador y del poeta conmemorar la esencia del ser. En este sentido, el decir poético no se reduce a un enunciado que pueda ser traducido en una suma de conceptos. Puesto que la poesía se rehúsa a reducir la riqueza del sentido de aquello de lo que nos habla, sus palabras son por ello fuentes inagotables del decir. El decir poético, así como también el pensar, está abierto a una multiplicidad natural de sentidos o, dicho en otras palabras, a la múltiple acumulación de significaciones.

El pensar, por tanto, debe renunciar a considerar como única vía la interpretación conceptual y aceptar el llamado a pensar lo más digno de ser pensado. El único rigor que ha de regir al pensar, señala Heidegger, es la renuncia a la precisión y exactitud del pensar moderno, pues:

El rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud artificial –es decir, teórico-técnica– de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples significaciones (H, 261).

La reducción a la que la ciencia somete al pensar, antes de enriquecer el ser del pensamiento, detiene su libre despliegue, debido a que al imponernos una vía única de desarrollo, nos cierra también a otros posibles acercamientos con el ente. El desligar el pensamiento de lo meramente conceptual es, por tanto, el camino que nos da paso al pensar mismo y en el que cobra sentido el decir del hablar.

La interrogación fundamental de Heidegger, que ha sido motivo de este escrito, a saber: ¿qué significa pensar?, nos lleva a afirmar que el decir poético y el pensar, aunque modos diferentes del decir, hallan su unión en una misma solicitud, el regreso al pensar originario. Por esta razón, estos modos de ser se constituyen como dos vías que nos conducen a la vecindad del ser, pues son senderos de bosque⁴⁵. Hemos sido alejados en nuestro reflexionar por la esencia del pensar y arrojados a los criterios lógicos de una simple definición conceptual. Para Heidegger, todos los esfuerzos llevados a cabo por la lógica la han conducido indisolublemente a asumirse como la única interpretación válida del pensar. Por ello, la única manera de superarla es destronándola de su reino absoluto. Y esto sólo es posible gracias a un nuevo pensar, en el que el hombre replantee su papel de pastor del ser.

De acuerdo con el destino del hombre, a éste le corresponde, en cuanto ex-sistente, guardar la verdad del ser. Pues hemos de recordar que el hombre es el pastor del ser, “esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la ex-sistencia extática como

⁴⁵ La expresión *caminos de bosque* es revelada por Heidegger en su obra que conserva el mismo nombre, veamos: “«*Holz*s» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holz wege*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque »]. Cada uno de ellos sigue un tratado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque” (CB, 9).

«cuidado»” (H, 272). La relación del ser con la ex-sistencia se da en tanto que el ser mantiene junto a sí la ex-sistencia en su extática unión como el lugar de la verdad del sentido del ser. Podemos afirmar entonces que el pensar implica, para Heidegger, el pensar del ser y esto es así porque en tanto el pensar es el acontecimiento propio del ser, le pertenece a él. Este pertenecer del pensar es su procedencia esencial. El ser, por tanto, se ha adueñado destinalmente de la esencia del pensar, “adueñarse de una «cosa» o de una «persona» en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado en un modo más originario este querer quiere decir regalar la esencia”⁴⁶ (H, 261).

Es precisamente gracias a este querer como el ser hace posible el pensar, es decir, lo preserva en su esencia. Heidegger ya había expresado en *Ser y tiempo* que “la esencia del *Dasein* reside en su existencia” (S y T, § 9, 63). Con ello no pretende decirnos que el *Dasein* es existencia, de lo que se trata es de mostrar el modo afectivo de lo real, en el que el hombre es entendido como el aquí. Y es este aquí del hombre el esencial rasgo del extático estar de la verdad del ser. Esto indica que la esencia está determinada, para Heidegger, por el extático del *Dasein*, pues el hombre en tanto ex-sistente, en tanto arrojado, resiste y toma bajo su cuidado el aquí, entendiéndolo como el claro del ser. Veamos:

Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es (H, 272).

Así pues, el ser debe ser entendido como destino y esto es posible en tanto el ser se da, pero a la vez se niega a sí mismo. La posibilidad que tiene el hombre de pensar la verdad del ser, sólo es posible, para Heidegger, desde la ex-sistencia, pues sólo ex-sistiendo el hombre se encuentra con el pensar originario. Es justamente este motivo el que hace que Heidegger en *Ser y tiempo* de tal relevancia al pensar la historicidad del *Dasein*. El proyecto extático es entonces un proyecto arrojado por el mismo ser. Es decir, el ser destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia.

⁴⁶ Existe además una relación entre el pensar y el amar, Heidegger la esclarece también a partir del decir poético de Hölderlin: “Quien ha *pensado* lo más profundo, *ama* lo más vivo” (QP, 25) En esta forma de racionalismo que resulta bastante particular Heidegger, señala, que el querer descansa en el pensar.

Ahora bien, lo que busca el pensar que se inscribe en *Ser y tiempo* es la proximidad con el lenguaje. Esto debido a que es el lenguaje la casa del ser establecida así por el ser mismo; “por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es como la morada del ser humano” (H, 274). Para precisar el alcance de esta formulación, señala Heidegger:

Pero el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser. Por eso, el pensar histórico universal de Hölderlin, que llega a la palabra en el poema «*Andenken*», es más esencialmente inicial y, por ende, está más preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe (H, 279).

El destino del hombre lo instiga a emprender la marcha hacia el camino de la verdad del ser. Empero, esto no se consigue sólo con discursos que versan sobre la verdad del ser y su historia. Para Heidegger, se requiere también “que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez de esta manera el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada” (H, 282). Este nuevo pensar busca recordar al ser, en tanto pertenece a él. Dicho pensar carece de efecto alguno, pues le basta con ser; en él se conjuga destinalmente la esencia propia del hombre en su morar en la esencia del ser⁴⁷.

De esta manera, el pensamiento propio del pensar poético, esto es, el pensamiento meditativo, requiere de mayor esfuerzo y trabajo que el pensar científico. El pensar poético es un pensar mediado por la metáfora, por lo mítico. Podemos ver entonces como el interrogante qué significa pensar, aunque se interprete como una cuestión acabada y resuelta, se envuelve en una multiplicidad de sentidos que no pueden ser cubiertos en una única respuesta globalizante. Para Heidegger, el pensar originario requiere por parte del pensador o del poeta una actitud de acogida a los pensamientos. En este sentido, pensar sería un acercamiento hacia una íntima extensión del pensamiento que requiere del

⁴⁷ Asumiendo el lenguaje como la casa del ser, Heidegger aclara que: “La referencia en la conferencia de 1936 al verso de Hölderlin «lleno de mérito, más poéticamente mora / el hombre sobre la tierra» no es ningún adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía. Todo este hablar sobre la casa del ser no es ninguna trasposición de la imagen de la «casa» al ser. Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea «casa» y qué «morar»” (H, 279).

recogimiento y la conmemoración. Es precisamente el pensamiento como memoria la fuente primera de la poesía.

Entendida de esta manera la poesía debe ser vista como fundadora del ser y, por tanto, el lenguaje se convierte en su casa. El lenguaje es la morada del ser; ese hogar que nos permite la unidad con el pensamiento y el mundo. Escuchemos las palabras de Heidegger:

El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (H, 259).

Ahora bien, al liberar al lenguaje de la gramática a la que ha estado sujeto, podemos vislumbrar lo originario del ser que se abre en la palabra, ya que sólo tras el liberar del decir poético se consigue “ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar” (H, 260). El pensar, señala Heidegger, corresponde al reclamo que el ser le hace para que manifieste su verdadera esencia. Por tanto, el *Dasein* sólo revela su esencia en tanto es interpelado por la llamada que el ser le hace.

El lenguaje poético en el pensamiento heideggeriano tendrá, por tanto, como su principal representante al poeta de los poetas, Hölderlin⁴⁸. Para Heidegger, es “éste el poeta de la esencia de la poesía” (Benedito, 1992, 85). Dado esto es la poesía de Hölderlin la fuente que permite pensar el discurso en su pensar originario:

Si Heidegger escogió con preferencia la poesía de Hölderlin no fue por compartir con él un mismo sentir poético. Heidegger trató de convertir el pensamiento en poesía, pero sin tener un sentimiento lírico como el de Hölderlin cuando poetizaba el ideal anhelado de un mundo divino siempre ausente; la posición de Heidegger no se elevaba desde tal sentir, sino desde afuera de todo lo que fue el idealismo, observando a Hölderlin como poeta con inquietud metafísica y presentando su poesía como estandarte de la esencia metafísica, es decir, histórica de la lengua alemana (Benedito, 1992, 87).

Heidegger ve en lo no dicho del decir poético de Hölderlin un camino a la historia del ser,

⁴⁸ Señala Heidegger que se escoge a Hölderlin, entre muchos poetas, para mostrar la esencia de la poesía, no porque su obra “haga realidad la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por el destino y la determinación poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía. Para nosotros, Hölderlin es en ese sentido eminente *el poeta del poeta*” (AH, 38).

una suerte de experiencia histórica⁴⁹. Es por esto que tras el análisis de algunas de las expresiones de Hölderlin Heidegger reconoce en ellas un nuevo decir en el que el pensar se despliega en un diálogo constante con el poetizar. Este diálogo, que podríamos llamar histórico, es un diálogo originario, esto es, del ser. Se le denomina histórico en tanto que se adentra en el destino mítico del olvido del ser, posibilidad que se abre al interpretar las obras de Hölderlin más que como una mera expresión personal como un diálogo entre lo presente y lo ausente.

Hölderlin, entendido como poeta histórico con una fuerte ideología sobre su patria, va incluso más allá del mismo poetizar; para Heidegger, el pensamiento es la conciencia histórico-poética de un determinado grupo social, presentada por el lenguaje; es decir, es lenguaje poético pensante. Por tanto, la interpretación que se hace de la poesía de Hölderlin está lejos del sentido emotivo y personal, pues de lo que se trata es de centrarse en la palabra misma como morada del ser, esto es, de lo originario. Vemos entonces cómo la esencia de la poesía no es entendida, por Heidegger, como algo universal o general, es decir, como la mera obra de un poeta. Más bien, Heidegger interpreta el poema desde fuera, lejos de los sentimientos de Hölderlin, aislándolo en el lenguaje mismo. De ahí que el lenguaje poético se convierta en un regreso lingüístico al ser. El poeta es entonces aquel a quien se le ha dado el lenguaje para que con él atestigüe lo que en realidad es. Dado esto, es el pensar poético de Hölderlin el decir que nos vislumbra lo esencial de la esencia misma.

⁴⁹ El término histórico debe entenderse para Heidegger como lo “perteneciente al esenciarse del ser [*Seyn*], inserto en la indigencia de la verdad del ser [*Seyn*]” (AF, 337). En este contexto, la filosofía se concibe como “preparación de la filosofía en el modo de construcción de los próximos antepatios, en cuya estructura espacial se hace audible la palabra de Hölderlin, respondida a través del *ser-ahí* y en tal respuesta fundada para el lenguaje del hombre futuro” (AFE, 337). Así pues, la determinación histórica de la filosofía la conduce a la necesidad de escuchar de manera atenta al decir poético de Hölderlin, pues “el poder-oír corresponde a un poder-decir, que habla desde la cuestionabilidad del ser [*Seyn*]” (AFE, 338) y es, precisamente, esta cuestionabilidad la preparación a la palabra misma. Heidegger ve esta determinación histórica de la filosofía “como *pensar del ser* [*Seyn*]” (AFE, 338) de acuerdo con su historia como historia del ser. En este pensar el ser es él mismo la esencia de la verdad, en tanto que la verdad inaugura al ser como historia. Ahora bien, sólo el tránsito al otro comienzo nos pone de cara por primera vez frente al interrogante por lo más digno de ser cuestionado, en “esta diferencia “ontológica”, es decir, portadora de ontología, aparentemente indigente e inofensiva, tiene que hacerse visible la riqueza originaria y el peligro de todos los peligros del ser humano” (AFE, 339). En esta diferencia se mueve la oculta historia de la metafísica “a la historia del ser [*Seyn*], y mueve a ésta al espacio activo del primer comienzo del pensar occidental del ser, que lleva el nombre “filosofía”, cuyo concepto se modifica según el modo y el camino del preguntar del ser” (AFE, 339).

En este contexto, las palabras de Hölderlin se convierten en el punto de partida que nos conduce a la pertenencia de lo que nos es propio. Por esta razón, las reflexiones heideggerianas en torno al ser expresadas en su obra *Ser y tiempo* se complementan en este punto con la poesía de Hölderlin, pues las dos formas de abordar el cuestionamiento por la esencia, la búsqueda de la esencia del ser y el pensar poético diciente están dadas en un lenguaje que posibilita la desocultación del ser, en tanto conmemoran la pertenencia de lo que es en su totalidad. El poeta es, por tanto, la “figura central de la mitificación del lenguaje concebido como testimonio de la pertenencia del hombre a la tierra, de un pueblo a lo que es en su totalidad” (Benedito, 1992, 96). En las líneas del decir poético de Hölderlin, Heidegger encuentra de manera implícita, tras sus cantos a la patria, un retorno a lo originario. Empero, es la palabra poética, y no el poeta, lo que permite dicho retorno.

Hölderlin se convierte entonces en el “poeta pensante desde el destino del ser” (Benedito, 1992, 88); pues es el poeta que llega al claro del ser, establecido por la consumación de la metafísica de Occidente. Es a este claro del ser a donde pertenece el destino, y más aún, es desde allí donde el poeta adquiere su destino, su misión:

El poeta piensa en la localidad que se determina desde aquel claro del ser que ha llegado a su concreción como ámbito de la metafísica occidental que se consume. La poesía pensante de Hölderlin ha forjado ese ámbito del pensar poetizante [...]. La localidad pertenece al destino del ser, y desde éste es determinado el poeta [«zugesacht», «destinado», tiene el sentido de que se cuenta con él para algo] (Benedito, 1992, 89).

En tanto poeta que acepta su destino, Hölderlin es, para Heidegger, también el poeta del tiempo de la historia del mundo que ha sido extinguida. Es el canto de Hölderlin a lo ausente, la revelación que nos invita a pensar el destino del ser. Se precisa entonces que el sentido de la historia del mundo es el destino de Hölderlin, pues su canto, que conmemora el olvido del ser, da la apertura a la originaria historia del ser⁵⁰. Es pues la poesía de

⁵⁰ La Relación que se establece entre el lenguaje, específicamente el poético, y el ser queda clara en esta afirmación heideggeriana: “La proximidad «del» ser, en que consiste el «aquí» del ser-aquí o *Dasein*, ha sido pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin «*Heimkunft*» (1934), ha sido escuchada en su decir más intenso en el propio poema cantado por el poeta y ha sido nombrada como «patria» desde la experiencia del olvido del ser. Esta palabra está pensada aquí en un sentido esencial que no es ni patriótico ni nacionalista, en el sentido de la historia del ser. Pero, al mismo tiempo, la esencia de la patria ha sido nombrada con la intensión de pensar la apatricidad o desterramiento del hombre moderno desde la esencia de la historia del ser” (H, 277).

Hölderlin un pensamiento originario y, por lo mismo, un pensar ajeno al pensamiento propio de la época moderna. Este pensar corresponde a un pensar no enunciativo, esto es, un pensar que pensando en lo dicho concierne a lo no dicho en su decir.

La relación que se da entre el pensar y la poesía se sustenta, entre otras cosas, como ya lo hemos expresado, en la íntima relación de los términos alemanes pensar (*Denken*), agradecer (*Danken*), poetizar (*Dichten*). Atendiendo a esta relación, señala Heidegger que el pensar es un agradecer que se expresa en el lenguaje poético; lenguaje que en tanto poético es condensado. Empero, el pensamiento poético más que una síntesis entre la poesía y la filosofía, resulta ser una unidad primordial de ambas. El pensar poético es la necesidad más esencial de retornar a una unidad primigenia. Por tanto, la filosofía no debe entenderse como un pensar desde el final sino desde su comienzo, esto es, la meditación de lo que ha de llegar a ser. La poesía en cuanto modo de pensar es entonces, para Heidegger, “la topología del ser”⁵¹; en ella tanto el pensador como el poeta se enlazan en el lenguaje. Es entonces el pensamiento un modo privilegiado de hacer poesía.

Aunque sean claras las diferencias entre el decir del poeta y el decir del pensador, en estas diferencias se vislumbra su común procedencia; en el pensar se descubre la cercanía con el hablar originario y su estrecha unión con el decir poético. Heidegger aplica el método fenomenológico a la poesía en tanto que en el decir poético se puede tomar una medida de lo humano. En el poetizar se establece la relación del hombre con lo mítico. En esta medida, el poetizar nos sitúa en las particularidades propias del habitar humano, esto es, de su residir en el mundo. Y en tanto el hombre se reconoce en su habitar, él está en capacidad

⁵¹ Una manera en la que el lenguaje corresponda a la ya mencionada torsión del ser, se da, para Heidegger, a partir de la relación entre el pensar y el poetizar. Ejemplo de ello lo expresa claramente Lacoue-Labarthe en los siguientes términos: “El poema se define como *die Sage*: el *mythos* griego o la fábula latina. La «fábula» dotada de sentido con el que Hölderlin, como insigne ejemplo, le ha dado uso: «la fábula, faz poética de la historia y arquitectura del cielo, me interesa ahora sobremedida, sobre todo la nacional (*nationel*), hasta donde es distinta de la griega»” (2007, p. 22). El decir, la palabra que proyecta el poema es el relato del mundo y la tierra. De lo que se trata entonces es de interrogar al ser en su verdadera esencia. Sin embargo, para que esto sea posible el pensar debe enfocarse en lo que hay que pensar y para ello debe prestar especial atención al lugar –topos-. El pensar requiere de la topología del ser. Este, señala Heidegger, es un intento de transformar el modo como pensamos el dominio del decir poético, a saber, un pensar poetizante que se muestre como una topología del ser, es un pensar que dé claridad al lugar de la esencia. De ahí que el decir puede ser entendido como “un relato o mito semejante al que está en el origen del *Dasein* historial de un pueblo y del que recibe la huella o la impresión, el tipo (*typos*) de su manera de ser en la historia” (Lacoue-Labarthe, 2007, 23). El mito sería entonces la inscripción historial de un pueblo; su medio para identificarse en tanto pueblo.

de reencontrarse con su verdadera esencia. Cuando el hombre de manera meditativa se comprende y lo expresa en su decir lo denominamos pensar; pero cuando el hombre se entiende y comprende, a la manera del decir poético de Hölderlin, esto se conoce como poetizar. Señala Heidegger que el hombre habita poéticamente en el mundo; a saber, que el hombre se encuentra en contacto con los dioses y la cercanía misma de las cosas. Así pues, si llegasen a faltar el poetizar y el pensar no podríamos hablar de un habitar, sino de un andar errante entre múltiples representaciones y creaciones artificiales.

En este contexto, podemos ver cómo el lenguaje es verdadero guardián y garante humano frente a la amenaza constante del lenguaje formalizado producto de la técnica. En el lenguaje natural el habla nos conduce al verdadero ser de las cosas, pues las deja que sean en su multiplicidad de significaciones. El habla es lo más cercano, lo vecino al ser del hombre y es en la poesía donde el habla encuentra la libertad para que esto sea posible. Por tanto, el filósofo y el poeta, en tanto vigilantes del ser y de su morada, se manifiestan en el lenguaje mismo, mostrándolo en su totalidad. Por esta razón, para Heidegger el hablar del lenguaje es pensar el hombre mismo y su esencia. La esencia del decir poético es la esencia misma del lenguaje; la poesía más que una mera manifestación cultural se concibe entonces como el lenguaje primitivo de un pueblo histórico.

En tanto el hombre acepta la invitación que el lenguaje le hace se acerca a su verdadera esencia y se puede manifestar en tanto hombre. Así pues, el análisis hecho del pensar poético nos conduce a la esencia del ser. Reflexionar sobre el habla significa acercarnos a lo más propio del hombre, a la morada de su esencia. Es en el habla que habla donde el hombre, y su aparente seguridad, se ven quebrados en aquellas situaciones límites donde lo impronunciable nos perturba, en esos instantes sumergidos en la angustia enmudecemos. Es decir, el lenguaje es una experiencia personal y, por tanto, intransferible. Sin embargo, no accedemos a esta experiencia por voluntad propia, pues es el lenguaje mismo quien nos da o niega la palabra.

La poesía se presenta, para Heidegger, como un hablar en la pureza del hablar, esto es, el hablar en tanto lo poético de lo hablado. Pues es en la poesía, entendida como resguardo,

donde el habla habla en su verdad⁵². La poesía instauro en la palabra y sobre ella lo enteramente originario: el ser. Así pues, la palabra, en tanto fuente del ser, confía en el decir poético como lenguaje instaurador. Y es precisamente por ello que para comprender el habla del Hölderlin, Heidegger conversa con el pensamiento de su poesía.

La poesía nos enseña como el habla se halla cerca de nosotros en la espera de que tomemos la actitud propicia para poder escucharla, en la espera a que nos decidamos a pensar en aquello que se nos oculta. Para los poetas no hay nada que no esté mediado por la palabra, porque para que algo sea es necesario de ésta, ya que la palabra le confiere el ser. De ahí que sea la palabra la relación retenedora de la cosa como sentido. El poeta debe entonces comprometerse con el hablar, pues encarna un compromiso con la experiencia misma del hablar originario.

Ahora bien, el interrogante que surge ante tal cuestión es ¿podremos nosotros, como lo hizo el poeta, llegar a tal experiencia?, esto es, ¿podremos escuchar la invitación que nos hace el hablar y habitar en su morada? Esto sólo nos será posible en tanto reconozcamos que es el pensamiento el que por medio del hablar nos abre al ser, lo que nos conlleva a alejarnos del pensar calculador. En el camino al habla y su esencia es menester que sea el habla misma quien nos de su consentimiento, quien nos haga el llamado y nos permita el acercamiento meditativo e interrogante. El preguntar que debe surgir frente al acercamiento con el habla ha de ser entendido como una suerte de devoción, una señal de obediencia al pensamiento mismo. En suma, la experiencia con el decir poético es realmente un advenimiento a lo que en realidad somos. Es corresponder al llamado en nuestro habitar en el mundo.

La experiencia con el habla supone andar por un camino, un camino propio que nos permita el reencuentro con lo que somos, pues en el caminar nos hallamos solos. Ya hemos visto como en este caminar se presentan a nuestros ojos diferentes bifurcaciones; por ejemplo, la ciencia nos presenta el camino como un representar establecido por un método. Por su parte, el pensar filosófico que nos plantea Heidegger, más que un método nos

⁵² Las palabras de Novalis, precisa Heidegger, “aluden al secreto del habla: el habla habla única y solitariamente consigo misma. Una frase del texto [*Monólogo*] dice: «precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe»” (CH, 179).

propone un paraje, un camino adverso que nos obliga a continuarlo. No se trata entonces que todo pensamiento nos permita la experiencia pensante con el habla, pues en la pluralidad de caminos debemos escoger el nuestro. Heidegger nos dice al respecto:

Queda al juicio de cada uno determinar si el ámbito de la verdad del ser es un callejón sin salida o el libre elemento en el que la libertad conserva su esencia, pero sólo después de haber intentado seguir el camino indicado o, mejor, después de intentar abrir un camino mejor, es decir, más adecuado a la pregunta (H, 282).

Es claro entonces que “el ser del hombre reside en el habla” (CH, 179), pues es el habla la que le concede a éste la capacidad de hablar y significar todo cuanto le rodea; el hombre es en y con el habla. Precisa Heidegger que el propósito de un camino al habla es “poner en libre presencia el habla para poderla representar en tanto que habla y expresar lo representado, lo que, a la vez, atestigüa que el habla misma nos ha entretejido con el hablar” (CH, 180). Debemos, por tanto, conceder libertad a las relaciones del habla misma, esto es, “*llevar al habla como habla al habla*” (CH, 180. Las cursivas son del autor), porque en tanto más clara se nos presente la esencia misma del habla, mayor significado cobra el camino a ella:

En lugar de explicar el habla como esto o aquello y huir así del habla, el camino hacia ella quisiera que el habla se experimentara como tal habla, en la esencia del habla, ella, el habla, esta ciertamente com-prendida (*be-griffen*) – pero está aprehendida por algo distinto a ella misma. Si, en cambio, atendemos solamente al habla en cuanto habla, entonces ella requiere de nosotros, ante todo, que pongamos en evidencia todo aquello que pertenece al habla como tal (CH, 185).

El camino al habla es, por tanto, el intento de conducirnos a lo que es propio del habla. Empero, lo señala Heidegger, lo hablado permanece multifacético, pues “en efecto el lenguaje juega con nuestro hablar de tal manera que éste se deja llevar con gusto a las significaciones de las palabras que están sobretodo en el plano más externo” (QP, 118). La cotidianidad hace que el hombre, inmerso en ella, requiera de mayor esfuerzo para poder habitar en el lenguaje. De ahí, que sea necesario el salirle al encuentro al decir mismo de la palabra, lo que implica dejar de lado la común interpretación de la palabra como un

recipiente y llevarla a un atender primigenio⁵³. Por tanto, debemos introducirnos en el ámbito de lo hablado, pues la palabra habla en lo hablado.

Se establece entonces para Heidegger una clara diferencia entre hablar el lenguaje y utilizar un lenguaje. En el hablar cotidiano nos limitamos a hacer uso del lenguaje y es precisamente esta relación, la de tomar al lenguaje como un medio de expresión, lo que determina la condición corriente del mismo. Ahora bien, dado que el pensar y el poetizar mismo, “no utilizan palabras, sino que dicen las palabras” (QP, 126), nosotros los que conmemoramos el hablar y estamos dispuestos a atender su llamado, esto es, señala Heidegger, los que iniciamos el camino al pensar, nos vemos en la obligación de atender al decir de las palabras. Este atender abre así la tarea del pensar.

3.3. Pensar y aprender: el camino a pensar la educación

Como ya lo hemos apuntado antes, la experiencia del pensar no consiste en un trabajo del pensamiento meramente conceptual, se trata, más bien, de un mirar y escuchar en lo profundo, en el silencio, que nos abre al ser mismo. En este silencio es donde el hombre encuentra por vez primera una interpretación a su existencia y es, en definitiva, la escucha de esta interpretación la que lo conduce a la experiencia del pensar. Para que la experiencia del pensar se lleve a cabo debemos, como primera medida, salir del terreno de lo cotidiano para adentrarnos en senderos nada fáciles de transitar. Podríamos decir entonces que de lo que se trata es de aprender a preguntar dejando de lado lo inesencial. En el preguntar se pone en correspondencia el pensar, el hacer y la cosa; por tanto, hemos de abrir nuestro hablar para que la pregunta por lo más digno de ser cuestionado advenga en nuestro existir. Ahora bien, dejar de lado lo inesencial no significa que ya conozcamos lo esencial mismo, pues no se trata aquí de presentar una oposición entre estos dos términos. El

⁵³ Hemos de alejarnos de la interpretación común que ve en las palabras meras palabras, es decir, locuciones verbales unidas a significaciones, “desde este espacio de juego, cuya esencia apenas hemos visto, ni tampoco pensado, se abren las palabras que hablan en lo hablado, pero que no resaltan de propio. Las palabras no son sonidos verbales y, en cuanto tales, algo así como el cubo y el tonel, de los cuales saquemos un contenido dado. Las palabras son fuentes que el decir excava, fuentes que han de encontrarse y excavarse siempre de nuevo, que con facilidad quedan sepultadas, pero a veces manan de pronto. Sin el constantemente renovado ir a las fuentes, el cubo y el tonel permanecen vacíos, o su contenido se queda estancado (QP, 126).

cuestionamiento por lo inasencial, dejándolo de lado, nos permite saber qué es lo esencial y es allí cuando iniciamos el camino hacia el pensar.

El ser, al igual que la luz de la aurora, se irradia por encima de los montes, abriéndose paso a sí misma. No somos nosotros quienes escogemos el ser; es el ser mismo el que nos ha elegido y, por ello, en el ser estamos aún sin saberlo. Al igual que lo que sucede con el ser, el pensar no es una acción humana, no se trata entonces de tomar la decisión y aventurarnos al pensar, pues el pensar no es un hacer. El pensar, podríamos señalar, adviene con la luz del ser y el hombre sólo debe encontrarse en disposición de acogida frente a lo que está por llegar. El camino al pensar nos conduce a la silenciosa voz de la palabra, en la que el pensar se convierte en un equilibrio que está siempre al asecho de profundos cambios; en el pensar nos hallamos en el peligro pues estamos expuestos a su acontecimiento. La denominación del hombre como animal racional con facultades para hablar y pensar, dada por la interpretación moderna, no nos es una respuesta suficiente ante el interrogante por la esencia del hombre luego de leer las lecciones de Heidegger. Pues para que el hombre este en función de un verdadero decir y de un verdadero pensar debe haber estado en relación con lo que le es más propio, a saber, debe estar abierto a la esencia del ser. Recordemos que es el lenguaje la casa del ser y el hombre habita en su morar. Por esta razón, el hombre antes que ser un animal racional es, para Heidegger, un *Dasein*, ese algo que soy yo mismo, a saber, un ente abierto al ser.

Así pues, en la medida en la que nos vemos afectados por la ausencia, por el cuestionar y andamos a oscuras en el olvido, aceptamos a la vez el llamado que el ser nos hace y nos encaminamos en el camino del pensar. En este sendero con lo primero que nos encontramos es con la palabra, pues el pensar adviene en la palabra; ésta nos dirige. La palabra nos conduce a la meditación. La meditación (*Besinnung*), es para Heidegger, la vuelta al lugar que nos es propio, es la apertura a nuestra morada; por esta razón, el camino no puede ser otro, más que los senderos de la meditación.

El caminar hacia la casa del ser, es un caminar solitario, pero en él se nos abre también la posibilidad de com-partir. Para Heidegger, la única comunidad verdadera, en la que podemos hablar de encuentro, es aquella que se da en el ser mismo. Las comunidades dadas

desde la cotidianidad, en la que somos todos y a la vez ninguno, sólo nos conducen a lo impersonal, al espacio del uno. Ahora bien, para abrirnos al ser precisamos de un estado de recogimiento, de un sentido de extrañez frente al mundo, esto es, de una disposición afectiva. En este temple de ánimo nos vemos obligados a la soledad, al recogimiento, a saber, a pensar.

El pensar nos abre a todos los recodos del ser, incluso al mismo *Dasein*, puesto que el pensar es el decir, la respuesta a la interpelación por el ser y su retorno mismo; y es en este retorno donde el ser se abre al *Dasein*. Debemos recordar que para Heidegger existe una relación directa entre el ser y el *Dasein*; por un lado, el ser requiere del *Dasein* para acontecer y, por el otro, el *Dasein*, necesita del ser para ser ese “ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar” (ST, §2, 28). En su pensamiento filosófico, Heidegger, señala que preguntar es querer saber y saber es sostenerse en la verdad. Dado esto, el ser nos sale al encuentro y nosotros le respondemos con nuestra palabra; de esta manera llega a ser el ser que es.

Ahora bien, inmersos en la cotidianidad del uno, esta palabra que viene del ser la interpretamos y decimos en un lenguaje común, con las estructuras propias de dicho lenguaje. Empero, es el lenguaje del silencio, el lenguaje poético, la forma que tomará el decir en su nuevo decir; de ello da cuenta el decir del filósofo y del poeta. Por consiguiente, el ser está en correspondencia con el cantar de los poetas y el pensar de los filósofos. Vale resaltar que entre los filósofos que han ocupado gran parte de sus reflexiones al decir poético encontramos a Heidegger. Sin embargo, Heidegger no busca en el poetizar una consideración estética, su interés en el decir poético tiene, más bien, como objeto que el pensar y el poetizar se desarrollen en un constante diálogo. De ahí, que las referencias al decir poético, en especial las que versan sobre Hölderlin, se multipliquen en sus lecciones. De lo que se trata entonces para Heidegger es de ir tras la búsqueda del pensar a partir de un dialogar con el decir poético. Ahora bien, el poetizar cobra en la filosofía heideggeriana tres vías fundamentales en el desarrollo de su análisis filosófico, a saber, el estudio del ser, el análisis de la metafísica y la relación con el aprehender.

El decir poético, en tanto respuesta a la palabra del ser, señala Heidegger, muestra el ser de lo que es, esto es, el esplendor del ser. En este contexto, podemos anotar que el pensar nos demanda una relación directa con el decir poético, ya que la poesía interpela al hombre en su decir y su no decir. El pensador en un acto de conmemoración y gratitud con aquello que pide ser pensado, da oído e interpreta las señas del habla que para la mayoría son inadvertidas. Es tarea entonces del pensador el traducir estas señas al lenguaje humano. Ejemplo claro de ello lo vemos en el pensar poético de Hölderlin, en el que el resonar del silencio se transforma en palabras, puesto que, como ya lo hemos dicho con anterioridad, en el decir poético se manifiesta el esplendor del ser y el retorno a su verdad:

Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser (CH, 263).

Para Heidegger, la remembranza al lenguaje poético de Hölderlin, además de ser el camino que le conduce al ser, es también el sustento de la conformación de un fundamento sólido que le permite hacer una crítica al lenguaje propio de la metafísica. Como es bien sabido, en la búsqueda de Heidegger de salirle al encuentro a la pregunta por el sentido del ser ve una clara dificultad en el lenguaje cotidiano para acceder a la pregunta misma. Una vez explicado su propósito y método de análisis en *Ser y tiempo*, Heidegger señala:

Con respecto a la pesadez y «falta de belleza» de la expresión en los análisis que habrán de seguir, permítaseme añadir la siguiente observación: una cosa es hablar en forma narrativa sobre lo *ente* y otra, captar el ente en su *ser*. Para este último cometido con frecuencia faltan no sólo las palabras, sino sobre todo la «gramática». Si se me permite una referencia a anteriores investigaciones analíticas acerca del ser, por cierto de un nivel incomparablemente superior, póngase en parangón algunos pasajes ontológicos del *Parménides* de Platón o el cuarto capítulo del libro séptimo de la *Metafísica* de Aristóteles con un trozo narrativo de Tucídides, y se verá las exigencias inauditas que en sus formulaciones hicieron a los griegos sus filósofos. Y donde las fuerzas son esencialmente menores y el dominio del ser que se intenta abrir, ontológicamente mucho más arduo que el propuesto a los griegos, se acrecentará también la complejidad en la formación de los conceptos y la dureza en la expresión (S y T, §7, 58-59).

Para enfrentar tal dificultad Heidegger propone inicialmente la construcción de la analítica existencial del *Dasein* con el fin de realizar una exégesis del sentido del ser en general. Dicha analítica se propone hallar la constitución propia del ser en el mundo y, con ello, poner de relieve la estructura unitaria del *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo. Ahora bien, ésta no es una tarea fácil debido a que el *Dasein* cae constantemente en el decir de la tradición propio de la cotidianidad.

Continuando con las dificultades que presenta el lenguaje metafísico, vemos cómo en segundo Heidegger, como es de común conocimiento, no fue desarrollada la segunda tarea prevista ya en *Ser y tiempo*, debido a que el lenguaje propio de la metafísica no resultó suficiente para llevar al pensar a su sentido originario. Heidegger no encontró, en el lenguaje de su época, un decir diferente al de la metafísica que le permitiera la consumación de su obra. Por tanto, se vio en la imperiosa necesidad de plantear un nuevo camino, una nueva ruta que nos conduzca a la verdad del ser. Recurre entonces a la meditación del decir de Hölderlin, con lo que busca “liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario esto es algo reservado al pensar y poetizar” (CH, 260). Para explicar mejor esta cuestión tomamos algunas líneas del profesor Adrián Escudero que versan sobre el lenguaje de Heidegger. Veamos:

La peculiaridad del lenguaje de Heidegger está íntimamente entrelazada con la de su pensamiento. Lenguaje y pensamiento resultan indisolubles en el caso de Heidegger, de quien se puede afirmar que crea un universo lingüístico propio en torno a las múltiples formas de manifestación del ser. Una de las principales tareas de su pensamiento consiste precisamente en recuperar del olvido la pregunta por el sentido del ser y repensarla de nuevo. Desde esta perspectiva, su enorme esfuerzo de renovación de la terminología filosófica responde principalmente a dos motivos: uno destructivo y otro constructivo. Por una parte, hay que llevar a cabo una destrucción previa de los conceptos heredados y asumidos acríticamente para poder volver a pensar la cuestión del ser en toda su originariedad. Y, por otra, hay que elaborar una nueva conceptualidad capaz de aprehender la riqueza y la complejidad de matices de la realidad del ser (2009, 15-16).

Para terminar nuestras consideraciones en torno a la pregunta ¿qué significa pensar?, planteada por Heidegger, abordaremos la relación que se establece entre el problema del pensar y el problema del aprender, esto es, de la educación. La educación entendida desde la época actual se mueve bajo los cánones del pensamiento moderno en el que se bosqueja

la imagen del tipo de sujeto y de ciudadano que se desea formar. En esta forma propia del pensamiento representativo avanza la ciencia y, con ella, la técnica⁵⁴. Señala Heidegger que entre el pensar y la ciencia no hay continuidad, pues “la ciencia no piensa” (QP, 209). Dado esto, podemos aventurarnos a decir que la educación actual no piensa, ni permite a sus educandos pensar⁵⁵; esto debido a que los parámetros que regulan nuestra educación se reducen a la transmisión de conocimientos y de información, de una generación a otra. El que *todavía* no pensemos se debe en nuestra época a que dentro de las exigencias que se le hacen al hombre está la de la prontitud y eficacia y no la de detenerse a pensar, esto es, meditar.

Como vemos, el fenómeno educativo hoy da un énfasis especial a la concepción en la que pensamiento se entiende como la suma del cálculo y del manejo de la información. De ahí que la educación misma no ha sido pensada porque aún no se ha abordado de manera decisiva la pregunta por lo más digno de ser pensado, a saber, que todavía no pensamos. Ahora bien, el no pensar todavía, señala Heidegger, no debe ser interpretado como una afirmación despectiva, sino que se trata más bien de indicar que el pensar es una tarea a realizar, esto es, el pensar sobre aquello que de sí mismo hace pensar. Veamos:

⁵⁴ Heidegger analiza el problema de la falta del pensar y su relación con la técnica en su obra *Serenidad*: “La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: *su huida ante el pensar*. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir” (S, 18). “El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo” (S, 18); “Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión”(S, 18). Ahora bien, “la mera reflexión, la meditación perseverante, es demasiado «elevada» para el entendimiento común” (S, 19).

⁵⁵ Esto corresponde a lo dicho por Nietzsche: “en nuestras escuelas no se tiene ya la menor noción de esto [aprender a pensar]. (...) incluso entre los auténticos doctos en filosofía comienza a caer en decurso la lógica como teoría, como práctica, como *oficio*. Léanse libros alemanes: ni el más lejano recuerdo ya de que para pensar se requiere técnica, un plan de enseñanza, una voluntad de maestría –que el pensar ha de ser aprendido como ha de ser aprendido el bailar, *como* una especie de baile... ¡Quien conoce ya por experiencia, entre alemanes, ese sutil estremecimiento que los pies ligeros en lo espiritual trasfunden a todos los músculos! – la tiesa torpeza del gesto espiritual, la mano *tosca* al agarrar –. No se puede descontar, en efecto, de la educación aristocrática el bailar en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras. (1984, 83- 84)

Lo que más merece pensarse es que nosotros todavía no pensamos; todavía no, aunque el estado del mundo se hace cada vez más problemático. Este hecho parece exigir, más bien, que el hombre actúe y actúe sin demora, en lugar de hablar en conferencias y congresos y moverse en la mera representación de lo que debería ser y de cómo habría de hacerse. Falta, por tanto, acción y de ningún modo pensamiento (QP, 16).

Lo que más merece pensarse siempre ha estado allí, sin embargo, aún no hemos logrado situarnos en el sendero que nos lleva a pensar y, esto tal vez se deba, a que el pensar se le escapa al hombre. Resulta entonces necesario formular un nuevo sendero que nos permita la reflexión del problema de la educación, con el fin de establecer la íntima relación entre el pensar y el educar en una época como la nuestra denominada como la era de la información. Época en la que el papel del educador se transforma en el de un mero administrador de saberes. De lo que se trata entonces es de tomar un nuevo sendero que nos acerque a lo que hemos olvidado, pues el papel de todo acto educativo no debe ser otro que el de aprender a pensar, pues como ya lo decía Kant “no es posible aprender filosofía (...), sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes” (2008, A838; 651).

Ahora bien, el modelo educativo tradicional arroja buenos resultados, cuando lo que se busca es la transmisión de saberes técnicos que, es bien sabido, pueden resultar de gran utilidad en el contexto social. Empero, cuando de lo que se trata es de formar, esto es, de pensar meditativamente, dicho modelo resulta del todo insuficiente. En contraposición a la educación que esboza el pensar moderno, Heidegger dice:

En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión «*etwas verstehen*», «comprender algo» [en castellano, «entender algo»], en el sentido de «ser capaz de una cosa», de «poder hacer frente a ella», de «saber hacer algo». Lo existencialmente «podido» en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es propiamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad (S y T, § 31, 162).

Vemos entonces aquí cómo el aprendizaje verdaderamente significativo no está dado en los datos o las cifras, sino que lo encontramos dentro de nosotros, en ese sentirnos extraños frente a lo que nos rodea. Esa extrañeza que nos conduce al vacío, nos abre a nuevos

senderos, a un saber que intuimos pero que sólo hasta el final del recorrido podemos afirmar. Ahora bien, en tanto la experiencia del pensar es una experiencia histórica, nos topamos de frente con la finitud del *Dasein*. Sólo en tanto el *Dasein* es un ser para la muerte, puede él mismo entregarse a su proyecto.

Siguiendo lo anterior, diremos que el aprender a pensar es la intención formativa de Heidegger en sus lecciones, pues en una época de indigencia la única forma de hallar el sendero al pensar, es pensar nosotros mismos, a saber, estar dispuestos a aprender a pensar. Ahora bien, aprender supone la escucha atenta del llamado de algunos pensadores⁵⁶. Desde tiempos remotos ya Nietzsche nos alertaba: “*El desierto crece*”. Este desierto que crece es el grito silencioso que nos convoca a asumir el olvido de lo esencial que habita en nosotros. Ahora bien, Heidegger aclara que su invitación más que a una destrucción de lo ya establecido, debe entenderse como el llamado a una repensar nuestro estar en el mundo.

Sin duda, la tarea de Heidegger está ligada a la educación en muchos aspectos. Por ejemplo en su obra *Carta sobre el humanismo*, Heidegger hace un análisis del humanismo, que bien podría entenderse como un modelo educativo. En dicho proyecto educativo se intenta formar al individuo bajo unos parámetros ya establecidos de lo que se debe ser en tanto lo moral, la razón, lo social etc. La dificultad en los parámetros que rigen este tipo de modelos es que establecen de ante mano cómo deben actuar y pensar los estudiantes. El sistema educativo de Occidente hace entonces parte de lo que Heidegger consideró: la historia de la metafísica, pues “la metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser” (CH, 266). En dicha historia el hombre no fue pensado como *humanitas*, sino como *animalitas*.

⁵⁶ Es la tarea del maestro una tarea fundante, señala Heidegger: “El aprender no puede producirse a través de ninguna represión. Y, sin embargo, un maestro a veces tiene que levantar la voz. E incluso tiene que gritar y gritar, hasta cuando se trata de una cosa tan silenciosa como la de hacer que se aprenda. Nietzsche, que era uno de los hombres más silenciosos y tímidos, sabía de esta necesidad. Él sufrió el tormento de tener que gritar. En un decenio en el que el público todavía no sabía nada de guerras mundiales, en una época en la que la fe en el «progreso» se convirtió casi en *la* religión de los pueblos y estados civilizados, Nietzsche gritaba: «El desierto crece...» y él preguntó a los hombre y sobre todo se preguntó a sí mismo: «Habrás que romperles primero los oídos, para que aprendan a oír con los ojos» (QP, 39).

En este contexto, la época actual entiende al hombre como animal racional que “incluye en su propia denominación la capacidad de pensar, y esto con razón. Él es, en efecto, un viviente racional. La razón, la *ratio*, se desarrolla en el pensamiento, como viviente racional el hombre ha de poder pensar siempre que quiera hacerlo” (QP, 15). Para Heidegger, y apartándose de Kant, razón y pensamiento son diferentes, pues si bien la razón hace parte del pensamiento, es el pensamiento la verdadera característica fundamental del hombre. Aunque, no por ello se puede afirmar que el hombre piense, pues no se trata de un acto voluntario. En el hombre es natural la posibilidad de pensar, pero hay ocasiones en las que queriendo pensar el hombre no puede hacerlo, pues “sólo somos capaces de aquello que apetecemos. Y, en verdad, apetecemos solamente lo que por su parte, nos anhela a nosotros mismos y nos anhela en nuestra esencia, en cuanto se adjudica a nuestra esencia como lo que nos mantiene en ella” (QP, 15).

Tanto la tarea del pensar como la del educar no resultan para nada fáciles, requieren de esperar el momento preciso, ese momento en el que estemos listos para oír el llamado del pensar y corresponderle. La precipitación frente al pensar nos puede hacer caer en el mismo error de la historia del pensamiento, formulaciones abstractas de lo que en realidad es el pensar, esto es, caer en el pensar representativo. Para que esto no suceda debemos, como primera medida, reconocer que todavía no pensamos. Y, una vez inmersos en este nuevo sendero, debemos someter al pensar, y a la misma educación, al interrogar de la meditación. Sólo en ella podremos escuchar de manera atenta nuestro pensar originario. Así pues, “nos adentramos en lo que es pensar cuando pensamos nosotros mismos. Para tener éxito en este intento hemos de estar dispuestos a un aprendizaje del pensar.” (QP, 15). De lo que se trata entonces es de salirle al encuentro al pensar y, con él, a la educación.

En este contexto, cuando decimos pensar la educación, lo que estamos es haciendo un llamado a pensar de otra manera la educación misma. Invitación que implica la afirmación de una historia aún no acontecida, esto es, de la historia de la educación. Para ello, resulta imperioso el deshabituarlos del pensar cotidiano. Una historia acontecida de la educación nos llevará lejos de los conceptos comunes que enmarcan todo el fenómeno educativo actual, con lo que recuperaremos el auténtico sentido de lo que significa aprender. Pensar la

educación supone el riesgo de recorrer el sendero de lo no habitual. Con ello lo que buscamos es una manera más acorde al pensar heideggeriano:

Para ser capaces de pensamiento hemos de aprenderlo. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en cuanto pone su hacer y omitir en correspondencia con lo que de esencial se le adjudica en cada caso. Aprendemos el pensamiento en la medida en que atendemos a lo que nos da qué pensar (QP, 16).

Heidegger señala que dentro del aprender surge la figura del maestro, ¿qué es un maestro? Más que ser aquel que posee un saber, el maestro es aquel que enseña a aprender. Sin embargo, no es un aprender basado en conocimientos, lo que en realidad se aprende es el camino que conduce a la esencia de lo aprendido. Dicho esto, podemos ver que la educación está íntimamente relacionada con el pensar, aunque en ocasiones, como la actual, dicha educación se encuentre lejos de él. Dado esto, resulta imperiosa en su sentido temporal, para Heidegger, la invitación al pensar, pues en ella nos situamos frente a maestros que nos enseñen a escuchar y morar en la casa del ser. Heidegger ve en la labor del maestro un arduo trabajo, pues “enseñar es todavía más difícil que aprender” (QP, 77), y esto se debe “no porque los docentes hayan de estar en posesión del máximo posible de conocimientos y tenerlos siempre a disposición. Enseñar es más difícil que aprender porque implica un hacer aprender” (QP, 77), y más adelante precisa: “El maestro ha de tener la capacidad de estar más dispuesto a aprender que los aprendices mismos” (QP, 78)⁵⁷.

El pensar implica indudablemente una apertura a lo esencial, sobre todo cuando se trata de pensar la educación. No podemos desconocer que Heidegger es un gran maestro, de ello dan cuenta sus lecciones y seminarios, en los cuales el objeto mismo de la disertación es el pensar frente a lo que ha sido la historia del pensamiento y del ser, esto es, la historia de Occidente. Heidegger en tanto maestro nos educa, no seduce hacia nuevos enigmas, cambiando la naturaleza de todo aquel que le escucha con atención. Empero como ya el

⁵⁷ La ardua labor del verdadero maestro es exaltada por Heidegger: “Por ello, llegar a ser maestro es una cosa muy elevada, y, desde luego, es muy distinto de llegar a ser un profesor famoso. Seguramente se debe a lo elevado de ese asunto el hecho de que hoy, cuando todo se mide hacia abajo y desde abajo, por ejemplo a partir del negocio, nadie más quiere llegar a ser maestro. Posiblemente esta aversión se relaciona con aquello que, siendo lo que más requiere pensarse, es también lo que da qué pensar. Hemos de tener muy a la vista la relación genuina entre maestro y aprendices por si en el curso de nuestras lecciones llegara a despertarse un aprender” (QP, 78).

mismo Heidegger nos lo ha dicho: “En el decir y el omitir nos ponemos de cara frente a la experiencia misma del pesar” (QP, 16). Esta forma de entender el pensar no corresponde a la comprensión de pensamiento de la modernidad, es aquí cuando se abre la distancia entre el camino tomado por el pensar moderno y el camino del pensamiento originario. El Hombre en el pensar originario “es un signo en el camino hacia lo que se sustrae. Pero como este signo indica lo que se sustrae en cuanto escapa, no señala tanto lo que allí se sustrae, cuanto el sustraerse. El signo queda sin interpretación” (QP, 21). Así pues, Heidegger en palabras de Hölderlin dice: “somos un signo por interpretar” (QP, 21). En este fragmento de los himnos de Hölderlin, Heidegger encuentra a la memoria (*Mnemosine*), esto es, la palabra que dice, la que hace que algo se manifieste. Pero:

Sin duda esta palabra significa algo más que la simple facultad psicológicamente constatable de retener lo pasado en la memoria. La memoria piensa en lo pensado. Ahora bien, la «memoria», como nombre de la madre de las diosas, no significa un pensamiento cualquiera de cualesquiera cosas pensables. *Memoria* es la concentración del pensamiento en aquello que por doquier haya podido ser pensado ya. *Memoria* es la congregación del pensamiento. Ella abriga en sí y esconde lo que en cada caso ha de pensarse antes en todo aquello que llega a estar presente, en aquello que, siendo, otorga el haber sido (QP, 22).

Lo que la memoria hace es, para Heidegger, permitir el aparecer del mito, el cual es previo a la esencia humana y se constituye como un requerimiento de ésta, “mito significa: la palabra que dice” (QP, 21). Ahora bien, Heidegger aclara que originalmente no existía una oposición entre mito y logos, dicha oposición se da en el momento mismo en que se pierde de vista la esencia. Así pues, somos el hombre de hoy, pero no entendido desde un temporal sino como aquello que nos indica el momento del hombre en tanto signo por interpretar, y es este precisamente el camino del pensar.

En suma, la relación que se da entre el aprendizaje del pensar y las palabras del poeta, es para Heidegger, lo que nos sitúa como signo a interpretar, a saber, como indicador del camino del pensar; “por eso la poesía algunas veces corre hacia atrás, hacia la fuente, hacia el pensamiento como recuerdo” (QP, 22). La relación entre el pensar y el decir poético, no son contrarias. La poesía nos evoca hacia el camino del pensar, en tanto la poesía está ligada a la verdad. La belleza del decir poético es, para Heidegger, una especie de regalo de la esencia de la verdad. En este contexto se entiende por verdad la desocultación de aquello

que estaba oculto; para que esto se dé, la poesía se pone de cara frente a la reflexión del pensamiento. Empero, lo que mienta el decir poético y el decir propio del pensar no son lo mismo, “pero a veces son lo mismo, a saber, cuando se abre pura y decisivamente el abismo entre poetizar y pensar. Esto puede suceder cuando el poetizar es elevado y el pensar profundo” (QP, 25).

Siguiendo lo dicho, para Heidegger la educación no es algo que se dé de manera colectiva, en ella debemos buscar una relación íntima, personal, con lo originario. Este es un camino que atravesamos en la soledad del silencio, esto es, el caminar meditativo; en el que el asombro guía nuestros pasos. Podríamos decir entonces que la educación precisa para Heidegger la necesidad de asumir la tarea meditativa en el ámbito del pensar y el aprender, bajo la escucha de lo que ha sido la historia del ser. Por lo mismo, no pretendemos en esta reflexión acerca del educar decir qué es o cómo debiera ser la educación en nuestra época actual, pues caeríamos en el dominio del pensamiento representativo. Hemos de recordar que el mayor peligro que corre el ser es el de ser explicado y, peor aún, comprendido. Lo que buscamos es la aproximación a la apertura de una meditación reflexiva que nos muestre el camino del habitar.

Estamos entonces frente a un intento por pensar la educación como la experiencia de aprender el pensar. En este intento recorreremos el camino hacia una nueva significación de lo que en realidad es el pensar mismo, sin caer en los límites impuestos por el pensamiento de vía única, es decir, el pensamiento representativo. Es pues un esfuerzo por abrir la educación a la experiencia originaria del pensar. Esta es la misma invitación a experimentar el pensar que Heidegger nos hace en el inicio de sus lecciones *¿Qué significa pensar?* En este nuevo pensar la vecindad entre el pensar y el poetizar se hace patente, cuando se trata de experimentar el pensar originario. Sólo un verdadero compromiso con dicha experiencia nos permitirá avanzar en nuestro intento de un educar que siga el camino del pensar.

Este es entonces un nuevo camino para pensar la educación, este camino surge de la necesidad, cada vez más creciente, de seguir el llamado del pensar en una época que se sumerge en la inmediatez. Una necesidad que nos conduce al camino de lo digno de ser cuestionado, esto es, de un preguntar que nos aproxime a nuestra verdadera esencia. Para

ello también requerimos de abrir un sendero que piense la verdadera esencia de la ciencia. Dado esto, la educación deberá, señala Heidegger, renovarse desde lo esencial de su fundamento, que no es otro que la ciencia, en un intento de recuperar su unidad original. Esto supone, obviamente, un acto de responsabilidad ante la esencia misma del pensar.

No se trata entonces de desligar la educación del pensar científico, es decir, del abandono de la técnica. Se trata simplemente hallar un nuevo sendero que nos permita un verdadero encuentro con su esencia, lejos de formulaciones meramente conceptuales. Ahora bien, es importante resaltar que Heidegger no nos está haciendo un llamado explícito a la educación y transformación de nuestros saberes y creencias. Su intención más que la de cambiar el mundo, es la de cambiar la relación con la que nos acercamos al mundo, para que de esta manera estemos abiertos a las múltiples posibilidades que éste nos ofrece. Por tanto, la educación a la que aquí nos referimos debe tener como fundamento el escuchar y habitar el mundo con la firme voluntad de escuchar el llamado que nos invite a su morar. La invitación es clara, de lo que se trata es, como ya lo había señalado Heidegger, de habitar poéticamente el mundo, para poder en él construir y custodiar eso que somos nosotros mismos.

Conclusiones

Para iniciar nuestras conclusiones podríamos decir que el preguntar por la verdad corresponde al interrogante por la forma en la que una apertura histórica interpreta y comprende la verdad misma. Como lo hemos mostrado, este preguntar ha estado sujeto a diferentes interpretaciones acerca de qué debe considerarse como verdadero. Dentro de ellas destacamos dos: la del pensar antiguo y la del pensar moderno. A partir del análisis de estas dos vías del pensamiento, mostramos como el pensar moderno ha tenido mayor acogida en nuestra época actual, pues ha determinado la forma como nos relacionamos con el mundo, y lo sigue haciendo incluso hoy. Ahora bien, en tanto uno de los pilares del modelo educativo ha sido y es el llevar a los sujetos a la verdad y puesto que resaltamos la labor de maestro Heidegger, añadimos a las dos preguntas fundantes del pensamiento heideggeriano, a saber, ¿qué significa pensar?, y ¿cuál es la esencia del ser?, una tercera, ¿cómo se piensa la educación en la época actual? Con ello, lo que buscamos es hacer patente en nuestros días la invitación heideggeriana: debemos aprender a pensar.

Para rescatar la importancia de una invitación a aprender a pensar en pleno siglo XXI, hicimos un recorrido por los planteamientos heideggerianos en torno a la pregunta *qué significa pensar*. Para ello, tomamos principalmente dos puntos de referencia de la filosofía de Heidegger. El primero, lo encontramos en su obra *¿Qué significa pensar?* A partir de ella evidenciamos que una de las características principales de la época moderna es la de entender al hombre como el ente que percibe y manifiesta el mundo en tanto existente. Esta interpretación convierte el pensar representativo en la vía única del comprender. Por tanto, dicha forma de entender el mundo, se convierte en un pensar regulado, por la ciencia y la técnica, que somete las interacciones del hombre y le conduce al olvido del pensar originario. En palabras de Escudero, para Heidegger la filosofía intenta alcanzar un saber verdadero en un intento “de explicar al ser a partir de un lenguaje inspirado en el ideal de evidencia y certeza absoluta de las ciencias” (2009, 16). Sin embargo, como vimos, lo que el pensar representativo consigue con este intento es reducir al hombre a un mero animal racional y a la tierra a un simple receptáculo.

Esta reducción hecha por la ciencia se debe, en gran medida, a las formas como ha empleado el lenguaje, convirtiéndolo en un lenguaje cotidiano. Este uso del lenguaje lo confina a ser concebido como un simple medio de expresión, olvidando, empero, el sentido originario del mismo. Dada la importancia del lenguaje en el meditar heideggeriano, explicamos las diferencias entre el lenguaje común y el lenguaje originario y mostramos el camino que nos permite salir del olvido. Recordemos que el lenguaje nos llama a su encuentro y que debemos estar atentos a su escucha. Por tanto, el camino del pensamiento nos conduce por los senderos del hablar del habla; se trata entonces de un llamar dado por el significar. En este sentido, el nombrar del lenguaje es una manera de llamarnos, de indicarnos el camino al pensar. Y esto que nos llama a pensar es, para Heidegger, el hecho de que todavía no pensamos. En este contexto rescatamos que el término alemán pensar (*Denken*), coincide en su origen con las nociones de agradecer (*Dank*) y memoria (*Gendenken*). Así pues, aprender a pensar implica un conmemorar el pensamiento mismo, es decir, sacarlo del olvido, y rendirle nuestra gratitud.

Siguiendo con esta línea de interpretación, la segunda explicación del cuestionar heideggeriano, por eso que nos da que pensar, la encontramos en su obra cumbre *Ser y tiempo*, en ella vimos como Heidegger busca desalejarse de la filosofía tradicional y salirle al encuentro al pensar originario. Con este fin, el filósofo asumió la necesidad de reformular la pregunta por el sentido del ser, puesto que el ser al igual que el pensar cayó en el olvido. Según este razonamiento, nos propusimos hacer un corto recorrido por los senderos de eso que hasta ahora no ha sido pensado en lo pensado, a saber, el sentido del ser. Ya que para nuestro filósofo, la pregunta por el ser del ente siempre ha sido la pregunta rectora del pensamiento occidental.

En este sentido, señalamos el obstáculo que el decir de la metafísica tiene en la consumación del pensar heideggeriano. Por tanto, frente al cuestionamiento acerca de la pregunta por la esencia del ser, más que una respuesta, lo que Heidegger pretendió fue abrir los caminos de la indagación ontológica. Con este fin, en su constante meditar, esto es, preguntar, Heidegger dedicó varios trabajos al pensar fenomenológico, pues vio en la fenomenología, como método de análisis, el fundamento del fenómeno del pensar en el

pensar mismo. Ahora bien, además de conmemorar el llamado que el ser nos hace, el lenguaje, específicamente el poético, también permite a Heidegger la superación por medio de un nuevo fundamento, del lenguaje propio de la metafísica que le impidió en *Ser y tiempo* el concluir su proyecto de salirle al encuentro a la esencia del ser. Recordemos que la analítica del *Dasein* era para Heidegger el intento de buscar la constitución del ser en el mundo. Por esta razón, entendió la vecindad entre el lenguaje y pensamiento y, decide romper con los términos y conceptos heredados por la tradición y hallar en ellos su verdadera esencia. Por ello, funda en su pensar filosófico un nuevo universo más acorde con el pensar originario, a saber, la analítica existencial del *Dasein*. Con esta analítica Heidegger busca realizar una exégesis del sentido del ser en general.

En la meditación sobre la esencia de lo ente y la esencia de la verdad, señalamos como estas esencias nos ponen de cara a la pregunta por el sentido del ser. Ya que es en el ser donde este interrogante encuentra una mayor resistencia, pero es éste, el ser, un paso obligado en el pensar heideggeriano. Por tanto, se trata para Heidegger de detener esa tendencia del *Dasein* a caer en el lenguaje propio de la tradición y trazarle un nuevo camino que le permita abrirse a la posibilidad de salirle al encuentro al verdadero pensar.

Ahora bien, en tanto herederos de la modernidad, reconocemos que aún nos hallamos inmersos en el pensar representativo. Se hace entonces necesario, como una vía que nos conduzca a un nuevo sendero, y señalando que la poesía ocupa un lugar fundamental en el pensamiento heideggeriano, surcar el camino dado por el transitar poético. Recordemos que el mismo Heidegger buscó un nuevo pensar dado en el dialogar con el decir poético. Es lo poético entonces una modalidad de la verdad, es decir, una forma en la que el *Dasein*, desde su existencia, asume lo más digno de ser pensado. Establecimos aquí un distanciamiento sustancial entre el decir científico y el decir poético, pues precisa Heidegger la ciencia no piensa, en tanto no se cuestiona por la esencia del ser. Ejemplo de ello es que el pensar de Occidente pierde su rumbo e intenta hacernos creer que es lo mismo el pensar y representar algo. Por ello, Heidegger buscó en el lenguaje el camino que nos permita encontrar lo que hemos olvidado. Debido a que es el habla aquello que nos exhorta a corresponder al habla misma.

El hablar del habla juega entonces un papel esencial en pensamiento heideggeriano y en el ámbito pedagógico, pues no hay conocimiento que no esté mediado por el lenguaje, esto es, por una interpretación. Dado esto, es el habla la que nos permite alcanzar su propio ser, en la medida que nos abre a la significatividad. Una vez inmersos en esta significatividad vemos como las cosas no tienen una verdad en cuanto tal, somos nosotros mismos los que las significamos. Así pues, Heidegger encuentra en el decir poético un habla que es fundadora, un habla más originaria. Empero, no se trata de llegar a un sitio determinado en el pensar sino de estar siempre en la senda de la interpretación, a saber, en el lugar del encuentro que nos conduzca al habitar. De esta manera señalamos como la originalidad filosófica de Heidegger consiste en revelar que detrás de nuestro actuar y comprensión cotidiana de lo que es el mundo y su realidad, se oculta el verdadero sentido del ser; el ser nos llama en el silencio y está a la espera de que aceptemos la invitación a habitar en él.

Sin duda, Heidegger piensa el presente y con él al hombre actual, sin intentar indicar el precepto que se debe seguir en dicho pensar. Lo que aquí se buscó a través de sus escritos fue forjar la posibilidad de abrirnos a un nuevo sendero. Un camino individual en el que cada uno de nosotros debe asumir el peligro de transitar en él, de habitarlo. Pues cuando nos aventuramos hacia el camino que nos da que pensar, nos abrimos también a un horizonte problemático en el que intentamos sacar del olvido al ser. Nos encontramos entonces frente a un pensar que interroga al ser en su esencia. Empero, el nuevo sendero al que fuimos llevados no lo destinamos sólo al ser y al pensar; pues la educación en nuestros días, en tanto deudora de la modernidad, se redujo a la mera acumulación de datos y cifras y, por lo mismo, cayó también en el olvido de su verdadera esencia. Como lo expresamos antes, esto se debe, en gran medida, a que en la época actual, gracias al dominio de la técnica y la ciencia, prevalece el valor del hacer por encima del de meditar, esto es, del pensar. De ahí, que la educación misma no haya aún sido pensada porque todavía no se ha abordado de manera decisiva la pregunta por su esencia. Por tanto, resulta necesario en nuestro camino del pensar, hacernos el cuestionamiento por el qué aprendemos y cómo lo aprendemos, ya que hemos de recordar que para pensar necesitamos del aprender a pensar. De este modo, lo que buscamos es abrir las vías de la reflexión al problema de la educación, con el fin de establecer la íntima relación entre el pensar y el educar. Siguiendo

lo anterior, se resaltó la intención formativa de Heidegger en cada una de sus lecciones, en tanto éstas nos exhortan a aprender a pensar. Sin embargo, en una época de indigencia la única forma de hallar el sendero al pensar, es pensar nosotros mismos, a saber, estar dispuestos a conducirnos por el camino del aprender. Esto supone estar en la escucha atenta del decir de los pensadores, de los maestros. Pues si bien en el hombre es natural la posibilidad de pensar no siempre está en ocasión de poder hacerlo. El camino al pensar nos convoca entonces a reconocer que todavía no pensamos; para luego, someternos a nosotros mismos al interrogar de la meditación. Ya que sólo en ella podremos escuchar de manera atenta nuestro pensar originario. Por este motivo, la educación precisa de la necesidad de asumir la tarea meditativa en el ámbito del pensar y el aprender, bajo la escucha de lo que ha sido la historia del ser.

Se trata entonces de ver en la propuesta de Heidegger la clara invitación a pensar en el peligro. Invitación que nos demanda el abandono de toda habladería que nos impida escuchar, es decir, pensar lo esencial. Se trata entonces de un llamado a pensar el presente desde un pensar que interroga, que asuma el olvido y supere al ente, abriéndose a su ser mismo. Ahora bien, este camino está dado por la esencia del lenguaje, esto es, por el silencio. Este nuevo habitar poético es un espacio de serenidad, que nos lleva a pensar lo impensado en aquello que ya ha sido pensado. En este sentido, el desacostúmbanos al pensar moderno, no es otra cosa que el permanecer abierto para la serenidad, a saber, un comprometerse con un nuevo pensar. En este contexto, decidimos tomar la esencia del pensar como el camino que podría ayudarnos a asumir a la educación como lo esencial en el camino del meditar, de la serenidad. Una educación que piense en el silencio, en el transitar, en el habitar. Esto se hace posible, haciendo una interpretación, por llamarla “pedagógica”, de las reflexiones heideggerianas en torno a su exposición acerca de la autenticidad, e incluso, del ser-para-la-muerte, en su obra *Ser y tiempo*. Empero, recordamos, que en este nuevo sentido que le estamos dando al problema de la educación no estamos buscando respuestas, antes bien, de lo que se trata es de generar la necesidad y el peligro de preguntar, pues más que el responder lo que convoca al pensar es el preguntar. Se trata entonces de tomar en el camino individual del preguntar y abrirnos a las posibilidades del pensar.

Bibliografía

Abreviaturas de las obras de Heidegger

- AH Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza. 2005.
- AFE Heidegger, M. *Aportes a la filosofía acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos. 2003.
- CA Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. España: Serbal. 1994.
- CB Heidegger, M. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza. 2003.
- CH Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus. 1959.
- CFM Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza. 2007.
- PFF Heidegger, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta. 2000.
- DH Heidegger, M. *De camino al Habla*. España: Serbal. 2002.
- EP Heidegger, M. *La experiencia del pensar*. Buenos Aires: Ediciones del copista. 2000.
- H Heidegger, M. *Hitos*. Madrid: Alianza. 2000.
- ID Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos. 2008.
- IM Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa. 2001.
- M Heidegger, M. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos. 2006.
- N Heidegger, M. *Nietzsche I*. Barcelona: Destino. 2000.
- P Heidegger, M. *La pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu. 2008.
- QP Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta. 2010.
- S y T Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. 2003.
- TS Heidegger, M. *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos. 2003.

S Heidegger, M. *Serenidad*. Barcelona: Serbal. 1994.

Fuentes secundarias

Aristóteles. (1995). *Física*. Madrid: Gredos

Benedito, M. (1992). *Heidegger en su lenguaje*. Madrid: Tecnos.

Blumenberg, H. (1997). *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Síntesis.

Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Cardona, L.F. (2006). *Heidegger: el testimonio del pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Celan, P. (1999). *Obras completas*. Valladolid: Trotta

Comte, A. (1984). *Curso de filosofía positiva, (lecciones 1 y 2) Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Orbis.

Escudero, A. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. España: Herder.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Ed. Siglo XXI.

Gadamer, H. (2006). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. España: Herder.

Hegel, G. (1978). *Escritos de Juventud*. España: Fondo de Cultura Económica.

Hölderlin, J. (2002). *Antología poética*. Madrid: Cátedra.

Janke, W., (1988). *Postontología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Kant, I. (2008). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.

Kant, I. (2004). *Qué es la ilustración*. Buenos Aires: Terramar

Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger. La política del poema*. Madrid: Trotta.

Lanceros, P. (1997). *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*. Barcelona: Anthropos.

Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.

Montoya, M. (2011). *Al encuentro de nuestro presente: entre el pensar-crear y la representación*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Nietzsche, F. (2009). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1984). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.

Parménides. (2007). *Poema (fragmentos y traducción textual)*. España: Istmo.

Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.

Waelhens, A. (1986). *La filosofía de Martin Heidegger*. México: Universidad Autónoma de Puebla.