

2 ejemplares



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



MARTIN HEIDEGGER:
DE LA FENOMENOLOGIA AL SILENCIO

T E S I S I N A
Q U E P R E S E N T A :
LEOPOLDO CAMACHO GALVAN
PARA OBTENER EL TITULO DE:
COLEGIO DE FILOSOFIA
LICENCIADO EN FILOSOFIA



MEXICO, D. F.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

NOVIEMBRE DE 1998.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

267533



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Gaby, con todo mi amor, por
los unicornios y por la vida juntos.

A mi madre, María Antonieta Galván Aguirre,
a quien agradezco su amor y confianza.

A mi padre, Leopoldo Camacho Hernández,
por su apoyo y comprensión.

A mi hermano, Marco Antonio Camacho Galván,
por el juego y la esperanza.

A la memoria de mi abuelo, Jose Antonio Galván Vasquéz

A todos los amigos que apoyaron de forma directa o indirecta este trabajo: Ricardo Horneffer, Greta Rivara, Cresenciano Grave, Gabriela Hernández, Ramón Xirau, Jose Antonio Robles, Luis Ramos, Marco Antonio López, German Rueda, Gabriel Alvarado, Evelio Rojas, Ricardo Romero, Miguel Angel, Pablo Martínez, Ernesto Priego, Andrea Casar, Aisha Renée, Ana Barreiro, Lourdes Porras, Estigia, Nely Maldonado, Jezreel Salazar, Lorena Ibargüen, Miguel Angel Soriano, Virginia López, Patricia soriano, Miguel Angel González, Claudia Soriano, Luis Miguel S., Italia, Constanza, y demás amigos y profesores con los cuales he compartido algún momento de esta carrera.



DANZA DE LA JERIGONZA
(Fragmento)

Recoger negro, amarillo, verdoso en el azul fino.
Leonardo

Crea el ser su caracol
y va la tierra ligera a su canción,
desnuda por la espalda del caracol
se muestra ondulante por el agua y sus ramajes.
El ser nace y su nacimiento cumple la mirada, sus vapores
en agua se deshacen, su dureza se cierra con su aurora.
La piedad por nosotros en su cambio borra su anterior.
Del cuchillo que fue la mariposa traza el círculo
y regresa el inmóvil segado por la noche
y la distrae con sus disfraces.
No importa la construcción estable del objeto
ni la mirada que eternamente repasa su pareja de plurales.
También el caracol distrae su guarida
con los distintos jugos terrenales y la sorpresa
jamás se rinde en una academia de maduras flores.
¿Por qué los griegos, paseantes muy sensatos,
nos legaron el ser? Otra guarida enfrente,
otra guarida lame como lobo a su noche.
La chispa fue robada ¿por qué en nosotros el ser?
Y en su huida los dioses nos dejaron el ser.
Así su vacío tiene flores con ojos, que sin preguntas
acompaña la errante población de lo perdido.
Y el ser no es la construcción morosa del objeto,
no se despega de una adúltera carne veneciana.
Los cinco prisioneros no se oyen,
son los cinco vinos en la garrafa sucedidos.
Hasta la eternidad. Que se repita la eternidad.

Lo exterior entre el ser y la canción. Su paisaje
cuidado por el ojo guardado en cautiverio
tiene al hombre bruñido en el silencio de medianoche del puente Rialto.

Su locura, su ¿oye alguien mi canción?
Hace del ser una guarida y recela lo exterior.
¿Oye alguien mi canción? ¿Oye alguien mi canción?
¿Qué es lo exterior en el hombre?
¿Por qué nace, por qué nace en nosotros el ser?
Cuando llegamos a la línea del horizonte regresa
la mujer y tocamos.

Era el baile de los otros y ahora bailo mis propias danzas,
me han borrado un compás, me han estropeado una pareja de plurales.

Entré cuando no oía la nota adulterada y así pude entrar en el baile
de los otros sin sobresaltarme. En la noche, disfrazado de peluquero, nadie me reconocía.
¿Sí toco mi ser será más lenta mi metamorfosis?
¿Disfrazado de peluquero puedo entrar en el exterior remolino?
Si estoy frente al espejo, saco la lengua ¿oye alguien?
¿La confusión de los cinco vinos en la garrafa sucedidos
la puedo llevar a la línea del horizonte? ¿me pertenece'
¿Tengo que penetrar en el baile de los otros en el compás adulterado?

La duración de la canción olvida la enemistad
del polvo de carey en el ser y la uva lusitana en lo exterior.
Con el disfraz de peluquero podemos bailar las propias danzas,
pero de la canción a la canción vuelve a cantar el ¿oye alguien?

José Lezama Lima

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
EL PROBLEMA DE LA DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y EL PLANTEAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA.....	7
EL ABANDONO.....	20
EL SER AHÍ	26
LA MUNDANIDAD DEL SER AHÍ.....	33
SER Y PENSAR.....	41
EL HABLA.....	48
EL SILENCIO.....	55
CONCLUSIONES.....	65
BIBLIOGRAFÍA.....	73

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Martin Heidegger ha sido un punto de partida decisivo en la filosofía de nuestro siglo, ya sea por la reformulación de una serie de conceptos claves para la filosofía, o ya sea por que la propuesta de este autor implica una nueva manera de hacer filosofía; el punto central de la filosofía para este autor se basa en la necesidad de comprender la esencia de esta época, tarea para la cual debe recurrir a la historia misma como la posibilidad de su propio pensamiento.

Si bien podemos decir que, en general, todo gran pensador reflexiona desde y en gran medida contra su época, lo que hace de gran importancia el pensamiento de Heidegger es la forma como este siglo ha pensado a lo real y dentro de ello al hombre y al mundo; nuestro siglo es lo que podríamos llamar el resultado de la historia de la metafísica; ésta al principio de la obra Heidegger se caracteriza por ser el lugar donde se olvidó la pregunta por el ser, preguntando por éste como si fuese un ente.

El problema del olvido del ser es desde esta perspectiva de gran importancia, pues la relación que el hombre guarda, tanto con el mundo como consigo mismo, descansa en la relación existente siempre entre el hombre y el ser. Esta relación determina por completo a lo real en su totalidad

La posibilidad de la comprensión de esta época está basada en la comprensión de la relación existente entre el hombre y el ser, y el gran problema del pensamiento se convierte ahora en cómo preguntar otra vez por el ser; la posible solución a este

problema se encuentra en el planteamiento de la fenomenología, aún cuando ésta toma diferentes formas a lo largo de la obra de Heidegger.

El presente trabajo plantea una posible forma de interpretar el pensamiento de Martin Heidegger como un camino que nos lleva del planteamiento de la fenomenología al problema del silencio; si bien el desarrollo de esta problemática presupone una comprensión de la totalidad del pensamiento de este importante filósofo, es necesario delimitar los aspectos de mayor relevancia para esta exposición, ya que, como es sabido, el pensamiento de Heidegger abarca una gran cantidad de problemas y de distintas formas de acercarse a éstos.

Algunos problemas de capital importancia para el pensamiento de nuestro autor han tenido que ser omitidos o sólo mencionados, pues de lo contrario la exposición se alargaría innecesariamente, así como también se correría el riesgo de perder el hilo conductor de la exposición.

Así se han tomado del pensamiento de Heidegger sólo los elementos que nos han dado la posibilidad de plantear el problema de manera suficiente; sólo por mencionar algunos de los problemas que han quedado fuera de esta exposición podemos señalar el problema de cómo Heidegger interpreta la historia del pensamiento como la historia de la metafísica, el problema de la nada como la posibilidad de que el ser acontezca de una forma distinta a la del pensamiento de la

metafísica, el problema de la temporalidad del ser planteado explícitamente, el problema de la reflexión anterior a Ser y Tiempo y su relación con el neokantismo y la fenomenología de Husserl.

Si bien estos problemas no han sido tratados de forma explícita en este trabajo, esto no niega la importancia y la relevancia que tienen en el pensamiento de Heidegger; de hecho, muchos de estos problemas se encuentran supuestos en el desarrollo de esta tesis. Asimismo muchos de los problemas centrales de su propio pensamiento han sido tratados en varios, y en ocasiones en muchos textos por Heidegger, razón por la cual debemos delimitar muy claramente cuales son citados y tematizados en este trabajo.

Por otro lado, hemos rescatado algunos núcleos centrales de la filosofía de Heidegger. Comenzamos nuestra exposición con el planteamiento del problema de la diferencia ontológica y partimos del supuesto de que la obra de Heidegger puede ser analizada como un intento de pensar y repensar este problema. El pensamiento de Heidegger debe ser comprendido desde su propia perspectiva, como un ir en contra del olvido de la diferencia ontológica.

El problema se presenta en lo que podríamos llamar una "confusión" en el pensar de occidente. La necesidad de fundamentar un posible conocimiento sobre el ente coloca al ser como el fundamento de lo ente; el ser es puesto al servicio del

ente. El ser como fundamento de lo ente se pensó como pura presencia, de donde el ser se muestra como un nuevo ente . El ser es pensado en la historia de occidente como lo eterno e inmutable, pero a su vez el ente que ha sido pensado también como temporal y cambiante adquiere el dominio del ser, de donde el ser pasa de forma paradójica a estar fundado en el ente. De ahí que cuando cierta tradición filosófica se pregunta por el ser en realidad es un cuestionamiento sobre el ente.

Una posible solución a este problema esta en el planteamiento de la fenomenología en la introducción de El Ser y El Tiempo. El desarrollo de este trabajo comienza con un breve análisis de la fenomenología, y la relación que ésta guarda con el problema de la diferencia ontológica; en la fenomenología encontramos cómo se prefigura ya el pensamiento posterior de Heidegger. En este sentido el concepto de abandono adquiere mayor sentido si tomamos en cuenta el planteamiento de la fenomenología.

Del planteamiento de la fenomenología recogemos algunos puntos importantes, como el verbo **lassen**, para desarrollar brevemente en qué consiste el problema del abandono en el pensamiento de nuestro autor. El abandono tiene varias acepciones, razón por la cual debe entenderse que, en un primer momento, Heidegger interpreta este concepto en relación a la tradición metafísica.

La fenomenología nos lleva necesariamente a desarrollar algunos aspectos del

concepto del ser ahí ya que éste constituye la posibilidad de pensar al hombre, al pensamiento y a la unidad sujeto-objeto de una forma distinta. Si bien el todo estructural del ser ahí se conforma a partir de los existenciaríos, en este trabajo sólo desarrollamos principalmente el **ser en**, como la base del concepto **ser ahí**, ya que este existenciarío es el que nos permite ir hacia el **ser en el mundo**, a la idea del pensar como un **conducirse relativamente a**, más que a un hacer a lo real objeto de la razón, y finalmente al habla como la articulación de la comprensión.

Desarrollamos, pues, el **ser en** y la relación que éste guarda con el **ser en el mundo**, donde podemos situar ya, por vez primera un intento de escapar a las categorías de sujeto-objeto; pero esta posibilidad implica una forma distinta de pensar al hombre, quizá ya no más como el sujeto esencialmente racional, que puede explicar y disponer del significado de lo real.

Partimos del **ser en el mundo** como la forma fundamental del **encontrarse** del ser ahí para explicar en qué consiste el pensar para Heidegger, pues pensar no sería en última instancia la reflexión o el juicio de un sujeto, sino más bien un conducirse relativamente a lo real como este es en cada caso el ser ahí mismo. Podemos ver entonces qué relación hay entre ser y pensar, y cómo ésta es recuperada por Heidegger como parte importante de su propuesta.

De la unidad ser y pensar pasamos al desarrollo del habla a nivel de Ser y

Tiempo, para después desarrollar en qué consiste el habla poética, como la posibilidad de regresar a la pregunta por el ser como asombro y como vivencia. Dado que el habla constituye el todo de la articulación de la comprensión, esto nos lleva a recoger algunos elementos del ser en el mundo, pues el habla constituye la forma más acabada tanto del ser en el mundo, como de la relación del hombre con el ser.

Para que el habla pueda plantearse como la forma de repensar el ser, es necesario atender a las dos principales posibilidades del habla, la de callar y la de escuchar; en este punto llegamos al problema del silencio como la forma en la que puede vislumbrarse una nueva experiencia del pensar.

El problema del silencio nos lleva a plantear lo que se denomina el pensar del **Ereignis** dentro del pensamiento de Heidegger, esto es, nos encontramos frente a una nueva forma de lo que el pensar significa, de donde el pensar recobra su carácter de asombro y de vivencia.

El problema del silencio abre grandes problemáticas, las cuales no pueden ser resueltas en este trabajo; sin embargo quedan planteadas algunas interrogantes como posibles temas para un trabajo posterior.

DE LA FENOMENOLOGÍA AL SILENCIO

EL PROBLEMA DE LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA Y

EL PLANTEAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA

I

Para Heidegger, lo que hace al hombre distinto de los demás entes es su pensamiento, el hombre es aquel ente peculiar que es capaz de pensar al ser; el hombre es hombre porque piensa al ser. En este sentido, la historia de occidente puede pensarse como la historia de la metafísica, ésta se caracteriza principalmente por pensar el ser como un ente. Nuestro mundo ha sido desde hace largo tiempo el mundo del olvido del ser, se ha pensado el ser en vistas del ente, o como fundado en el ente, de ahí que el ser haya sido olvidado.

El problema de pensar -el ser en cuanto tal- como lo diferente del ente, pero como fundante del ente, será de capital importancia para la ontología fundamental de Heidegger. De hecho esta diferencia -ser y ente - posibilita la ontología como verdadera ontología.

La Ontología fundamental es la ciencia filosófica del ser en cuanto tal. Sin embargo, el ser en cuanto tal también es ser del ente. E incluso no siendo nada, el ser es esencialmente *dispar*

(unterschieden) del ente. Por ello también hablamos del ser mismo. En cuanto ser que es dispar del ente, determina, empero, al ente en cuanto un ente.¹

Sin embargo, sólo puede el ente ser ente en tanto que hay ser; sin el ser, los entes no se harían manifiestos ni comprensibles. La dificultad consiste en pensar esta diferencia entre ser y ente. El problema no se resuelve sino hasta el planteamiento de la fenomenología, pues sólo a partir de la aclaración de la diferencia ontológica se hace posible todo tema de la ontología fundamental.

En El Ser y el Tiempo², Heidegger vislumbra ya la temporalidad como el horizonte de la posible comprensión del ser en general. Tiene que pensarse siempre la diferencia ontológica, todo pensar originario es sólo posible desde esta diferencia. La diferencia ontológica constituye la base de toda posible comprensión de lo ente en general. Cuando hablamos de una diferencia entre el ser y el ente no nos referimos a una contraposición entre los dos términos. Si los dos términos solamente se contrapusiesen, no habría posible conocimiento del ente; más adelante, cuando analicemos el principio de identidad, regresaremos a este punto.

La diferencia no puede nunca significar la apariencia del ente en contraste con el <<en sí>> del Ser. Muy al contrario, <<en el ente aparece el Ser>>. El ente no es tampoco el devenir por contraposición a un ser estático. La diferencia se da desde el

¹ Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. La segunda mitad de ser y tiempo, Madrid, ed Trotta 1997, P55.

² Heidegger Martín. El Ser y el Tiempo. México FCE. 1993.

momento en que afirmamos el ser del ente, es decir, desde el momento en que decíamos: <<el ente es>>. Inversamente, no resulta adecuada la expresión <<el ser es>>; hay que decir : <<se da ser>>...³

En El principio de identidad ⁴ encontramos que la posibilidad de la aparición del ente como ente, se encuentra justamente en la identidad de éste consigo mismo; esta identidad es lo que ha pensado la historia de occidente. El principio que dice: A = A en realidad habla como: A es A

...¿Qué escuchamos? Con este <<es>>, el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo.⁵

El ser hace ente al ente, y en este hacer el ser mismo aparece, paradójicamente, como lo no ente; el ser sólo es posible desde y como la diferencia.

³ Schérer René, y Lothar kelkel Arion, Heidegger, Madrid, ed Edaf, 1981, p113.

⁴ En: Heidegger Martin, Identidad y diferencia, Barcelona, ed Antropos, 1990.

⁵ El principio de identidad, p67.

La historia de la metafísica comienza con el principio de identidad⁶, en el que al ente se le piensa como algo que subyace por sí mismo, que encuentra su fundamento en sí mismo, como algo distinto al ser. De esta escisión entre ser y ente resultará también que el ser se convierte en un ente para el pensamiento posterior.⁷

Así mismo el ente es idéntico consigo mismo⁸, (de ahí que sea posible todo conocimiento sobre el ente), igualmente el ser se hace en el pensar de la metafísica idéntico consigo mismo; se piensa al ser como único, eterno, inmutable, atemporal.⁹

Esta manera de pensar al ser se traduce a la larga en su olvido. La metafísica deja de preguntarse por el ser cuando lo piensa desde una identidad tautológica que representa también cierta diferencia entre ser y ente. El problema fundamental consiste en pensar al ser como distinto de lo ente, pero no como algo opuesto al ente; de tal suerte que si el ser no es un ente, se revela como lo no ente, pero en esta

⁶ Debemos recordar que el principio de identidad encuentra una de sus primeras y más importantes formulaciones en el pensamiento de Parménides, en el poema ontológico encontramos que para este pensador lo mismo son el pensar que el ser, sin embargo debe tomarse en cuenta que el pensar corresponde aquí a una escisión entre dos mundos; Heidegger se opone a esta interpretación del pensamiento de Parménides, donde la verdad está situada en el mundo del pensar representativo o mundo del razonamiento. La interpretación de Heidegger avanza en el sentido de una interpretación de la unidad ser y pensar desde el ser ahí.

⁷ Partimos de la idea de que el pensamiento de Heidegger debe ser analizado como una unidad que se desarrolla, desde el planteamiento de la fenomenología, hasta el pensar que se encuentra a sí mismo más cercano a la poesía o a la mística que a cierta tradición filosófica.

⁸ Para poder conocer algo sobre lo ente, la metafísica tuvo la necesidad de pensar la identidad del ente consigo mismo, haciendo destacar esta identidad como si fuese el ser de lo ente. Pensemos por ejemplo, en Platón: el mundo de las formas o ideas corresponde a una identidad que sustenta el ser de los entes, lo que son los entes en sí mismos esta dado por algo que se encuentra fuera de éstos; de tal manera que el conocimiento es conocimiento de esta identidad.

⁹ Sin embargo este principio lógico que ha regido el pensamiento durante muchos siglos encuentra su origen en un principio anterior: la identidad entre el ser y el pensar. Esto es lo que Heidegger tratará de recuperar posteriormente como parte de su propuesta.

manera de revelarse también se convierte en un ente. El ser es pensado como algo que se encuentra siempre a la base del ente, es decir: como simple presencia.

La metafísica, en su búsqueda de un fundamento último, encontró al ser como fundamento del ente; sin embargo, este hallazgo fue la primera confusión del pensamiento occidental, pues en esta manera de fundamentar lo real, el ser es puesto al servicio del ente. Cuando al ser se le piensa en función de un ente, (hombre, sujeto u objeto) se hace patente la escisión entre el hombre y el ser. El ser no puede ser pensado desde un ente ni en vistas a éste. El ser entendido como razón o como fundamento del ente, no puede ser el ser en su verdad, en su acontecer más originario.

El ser pensado como fundado en el ente, no es más que la transposición del lugar donde se funda lo real. Si el ser funda al ente, debe entenderse este fundar como un participar; en cambio si el ente funda al ser, el ser toma el lugar de lo fundado como algo que puede ser fundado; sólo el ser es sin fundamento, por lo tanto, si el ser se halla fundado en el ente, el ser ocupa el lugar de un nuevo ente.¹⁰ El ser tiene que ser pensado como la nada del ente, y simultáneamente como lo participante del ente, es decir : como temporal.

¹⁰ Cuando nos referimos a lo fundado y al fundamento, tratamos de resaltar el lugar del cual parte la preminencia ontológica, de donde dicha preminencia va del fundamento hacia lo fundado. Heidegger trata de pensar esto como una unidad indisoluble donde no hay sino el evento del ser que se da simultáneo al evento de lo ente.

La solución a este problema comienza con el planteamiento de la fenomenología, pues la manera más adecuada como es posible formular la pregunta por el ser es ya fenomenológica; todo preguntar, dice Heidegger -tiene ya una dirección que otorga lo buscado mismo-, de ahí que preguntar por el ser y proceder fenomenológicamente sean una misma cosa. Dice Heidegger:

Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado...El preguntar tiene, en cuanto preguntar por... su aquello de que se pregunta, un aquello a que se pregunta... El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que se pregunta, un peculiar carácter de ser¹¹

El planteamiento comienza por entender qué es un verdadero preguntar; la fenomenología no puede ser entendida como un método o como una forma específica de preguntar por algo; antes bien, la fenomenología aparece como la forma del preguntar mismo. De ahí que en el preguntar ya se encuentre inmerso el qué de su preguntar. En todo preguntar existe una cierta manera de conducirse a lo por preguntar.

Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende por "lo que se muestra"

¹¹ El ser y el tiempo. P 14

el ser de los entes, su sentido, sus modificaciones y derivados...Tras de los fenómenos de la fenomenología no está esencialmente ninguna otra cosa, pero sí puede estar oculto lo que debe volverse fenómeno¹²

Para nuestro autor lo que se halla oculto y debe volverse fenómeno es el ser en su totalidad, el fenómeno de la fenomenología corresponde en última instancia al dominio del ser, de ahí que lo que debe volverse fenómeno es también el ocultamiento mismo del ser en la tradición.

Veamos: la máxima de la fenomenología, tal como la enuncia Heidegger, dice: ¡a las cosas mismas!¹³ Pero ¿cómo es posible ir a las cosas mismas? Tratemos de seguir la reflexión hecha en el párrafo 7 de la introducción de El Ser y el Tiempo, en donde la fenomenología es considerada la ciencia de los fenómenos.

Para exponer en qué consiste la fenomenología, seguiremos el concepto de la misma forma que Heidegger lo hace en el párrafo mencionado. Sólo para facilitar la exposición dividiremos el análisis en dos partes; primero analizaremos en qué consiste el primer término de la expresión: Fenómeno para después realizar el análisis del segundo término: Logos. Debe entenderse que estos dos términos conforman una unidad indisoluble, y que sólo desde su unidad ambos cobran su verdadero sentido.

Primero, fenómeno proviene de la expresión griega φαινόμενον, que a su vez

¹² *op. cit.* p46.

¹³ *op. cit.* p38. En alemán: !zu den Sachen selbst!

proviene del verbo φαίνεσται, que quiere decir mostrarse, hacerse patente; Heidegger deriva de la raíz , que quiere decir luz, el sentido de lo que constituyen los fenómenos. Así, entonces, un fenómeno es todo aquello que "puede" sacarse a la luz, es decir, que se hace patente como la posibilidad de hacerse manifiesto. Un fenómeno sólo puede mostrarse en sí mismo desde su unidad con el logos, (más adelante veremos esto con mayor claridad).

Lo que se muestra en sí mismo (el fenómeno), no es algo que se muestre de forma azarosa, antes bien el mostrarse implica ya un sentido. Heidegger hace una distinción entre fenómeno y apariencia; ésta tiene su origen en el fenómeno mismo, una cosa sólo puede parecer una cosa si se muestra dentro de su ser cosa. La distinción cobra sentido si atendemos a lo anterior dicho: fenómeno es todo aquello que se muestra en sí mismo.

Pero ¿cómo es posible que algo se muestre? Si pensamos en lo que implica el término mostrarse, éste en realidad nos señala que hay algo a lo que se muestra; lo que se muestra se muestra de determinada manera, y esta manera de mostrarse se constituye a partir de la forma como ésta misma es susceptible de ser comprendida, de dirigirse a ella.¹⁴

¹⁴ Esto es lo que para Heidegger constituye la apertura en la que todo ente cobra sentido, pero también a partir de la cual se da cierta comprensión, tanto de lo ente como del ser.

Pasemos ahora a la segunda parte del concepto Fenomenología: El logos. Λογος es aquello que permite ver lo que se muestra; lo que se muestra llega a la "presencia" por el Λογος.

Si decimos que la significación fundamental de logos es "habla", esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de determinar lo que quiere decir "habla". La historia ulterior de la significación de la palabra Λογος, y ante todo las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior, encubren constantemente la significación propia del habla, que es bastante patente.¹⁵

Logos significa "...hacer patente aquello de que se habla en el habla..."¹⁶. Logos es habla porque en el habla se deja ver algo; en este dejar ver, el que ve es el que habla o a los que habla. Aquello de que se habla sólo se muestra en sí mismo a partir del habla y como habla. Por eso para Heidegger el habla es apofántica, es decir, reveladora. Pero el habla es un permitir ver sólo porque aquello de lo que habla se muestra, porque el *habla* es habla del fenómeno; de esta forma es también habla del ser.

¹⁵ El ser y el tiempo. p42.

¹⁶ *ibid*

El logos es sintético, no porque suponga la unión de las posibles representaciones de lo ente, sino porque permite ver algo junto a algo; porque en su **permitir ver** no sólo muestra de lo que se habla, sino al habla misma, al **permitir ver**. Sólo porque el logos muestra algo y a sí mismo, es que puede ser verdadero o falso. El logos, al permitir ver al habla, la muestra como "ser con", como acompañada; pues sólo hay habla ahí donde hay diálogo. El habla es habla de más de uno. El habla no es tal sino hasta que encuentra un interlocutor.

El logos (habla), puede ser falso o verdadero; Heidegger rastrea el concepto de verdad; éste se ha entendido como adecuación, concordancia, etc.¹⁷. Pero en su sentido primigenio verdad quiere decir *Αληθεια*, veamos:

El "ser verdad" del *Λογος* como *αληθουν* quiere decir: en el *λεγειν* como *αποφαινεσται*, sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, *descubrirlo*, como no-oculto (*αλεθες*). Igualmente quiere decir el "ser falso", *Ψευδεσται*, lo mismo que engañar en el sentido de *encubrir*: poner algo ante algo (en el modo del permitir ver) y hacerlo pasar por algo que ello no es.¹⁸

El problema de la verdad queda también relacionado con el planteamiento de

¹⁷ Cuando hablamos de verdad en el sentido de adecuación o concordancia, se supone una unidad sujeto-objeto; es decir que la verdad es la posibilidad de que un concepto sea acorde a un objeto. Este concepto de verdad es para Heidegger resultado de pensar al ser como un ente, de hecho, la tradición ha pensado al ser como algo (objeto) de lo cual puede decirse algo (sujeto).

¹⁸ *op. cit.*, p43.

la fenomenología. Sin embargo, la fenomenología no pretende dar una respuesta más o menos adecuada a la pregunta por el ser, ya que no se puede dar un concepto del ser que lo defina de manera concluyente o verdadera¹⁹. Con el planteamiento de la fenomenología Heidegger trata de sentar las bases de un preguntar más originario; éste trata de ir a las cosas mismas, pero lo que se encuentra constituye más una pregunta que una respuesta.

Ahora bien, lo que la fenomenología debe permitir ver no es un ente o la suma de los entes, sino el ser; siempre que se habla del ser debe entenderse que Ser es ser de un ente, por lo que la labor de la filosofía como fenomenología es convertir el ocultamiento del ser de lo ente en fenómeno.

Aquello por lo que se pregunta la fenomenología se encuentra justamente en aquello que no se muestra de manera inmediata -que se ha ocultado-. La tradición dio por supuesto el ser de lo ente, y la pregunta por el ser se convirtió en un contrasentido.

Fenómeno en sentido fenomenológico es sólo aquello que es ser, pero ser es siempre ser de un ente; de aquí que cuando se mira a poner en libertad el ser, sea menester antes hacer comparecer en la forma justa al ente mismo. Éste tiene que mostrarse igualmente en la forma de acceso que genuinamente la sea

¹⁹ Vattimo señala que en la posibilidad de una definición del ser se encuentra inmersa ya una contradicción de fondo, pues esto significaría repetir el error de la metafísica: pensar que el ser es algo (objeto), de lo que alguien (sujeto), puede darse una idea adecuada o formular un concepto acorde con su objeto. Vattimo, Gianni, Introducción a Heidegger, Barcelona, ed Gedisa, Cap, 1 y 2.

inherente.²⁰

De ahí que la posibilidad de regresar a la pregunta por el ser sea sólo realizable preguntando por el ser desde y como la diferencia ontológica.

La posibilidad de ir a las cosas mismas, como pretende Heidegger, implica una nueva manera de hacer filosofía, como fenomenología-ontología. La pregunta por el ser debe ser entendida como un poner en libertad al ser, dejar que éste se muestre, para lo cual es necesario preguntar por su sentido, es decir, no preguntar más por el ser como si fuese un ente. El sentido del ser está relacionado con la forma en que éste es pensado. Hemos dicho que el ser se muestra de determinada manera, y que este mostrarse no es ajeno al pensamiento, de hecho ser y pensar tienen que entenderse como una unidad indisoluble.

El pensamiento de Heidegger puede ser analizado como un camino continuo que va del planteamiento de la fenomenología al pensar *meditativo*, en oposición al pensar *calculante*. El pensar del Ereignis se encuentra ya prefigurado en el pensamiento de Heidegger en la manera como piensa la fenomenología. Lo que debe ser pensado y retomado en este trabajo es: como en el planteamiento de la fenomenología se encuentra ya el sentido y la dirección del pensamiento de Heidegger, y como se prefigura ya en dicho planteamiento, una actitud del pensar más que una respuesta a sus propias preguntas.

²⁰ *op. cit.*, p47.

La principal intención de la fenomenología consiste en un permitir ver aquello que permanece oculto, a saber: el ser de los entes. Para que el ser se muestre en su verdad, -como diferencia ontológica- es necesario que el ente encuentre también su justo lugar; la posibilidad de dejar ser al ente el ente que él mismo es, depende de que éste acontezca libremente, de que sea dejado en libertad. Al dejar en libertad al ente, el ser acontece en su más alta propiedad, como el pasaje hacia el ente, donde sólo en el pasaje ser y ente acontecen libremente.

Dejar al ente en libertad o dejar al ser en libertad quiere decir pensarlos desde la diferencia; hemos dicho que el pensamiento occidental -historia de la metafísica- se caracteriza por haber pensado al ser a partir del ente y en este pensar el ser se pensó también como un ente²¹. Para dejar que el ser y el ente acontezcan libremente es necesario, entonces, abandonar la forma de pensar de la metafísica como unidad sujeto-objeto. Esta unidad sólo puede *dejarse atrás*²² si se piensa a sí misma como la historia del ser, para dejar que el ser acontezca ahora de manera distinta. Pero ¿cómo es posible este dejar?

²¹ Cuando la tradición se pregunta por la esencia de lo ente, ésta es pensada como algo que debe tener ciertas características. En primer lugar, es algo que debe estar siempre presente para el pensamiento racional, lo inmutable es lo que es pensado como la esencia de las cosas, el ser fue identificado con esta esencia siempre disponible como un ente a la mano. Ver notas #6,7,8 y 9.

²² Utilizamos el término *atrás*, porque en la propuesta de Heidegger la posibilidad de apropiarse y reformular la historia de la filosofía está dada por lo que él denomina como el paso atrás (*Schritt zurück*), que se opone al concepto hegeliano de la negación determinada (*Aufhebung*). Para Hegel, la negación determinada constituye la posibilidad de la superación del momento anterior; en el caso de Heidegger, el paso atrás constituye la posibilidad de recuperar y re-pensar las preguntas que han constituido la apertura del ser en determinado momento. Sin embargo, el lugar a donde el paso conduce sólo es posible verlo cuando el paso ha sido dado.

EL ABANDONO

En Ser y Tiempo Heidegger habla de un permitir ver más originario. Este permitir ver es la manera que tiene el pensar de conducirse frente a lo ente. Para dejar al ser en libertad es necesario, entonces, abandonar el ente. Este abandono, que más tarde se convertirá en el concepto de *Gelassenheit*²³, tiene en esta obra su origen más importante. Recobremos un párrafo en alemán donde puede verse con mayor claridad este antecedente:

Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt von ihm selbst her sehen **lassen**. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: >>Zu den Sachen selbst<<!...²⁴

El verbo **lassen**, que quiere decir dejar, permitir, pero también abandonar, puede proporcionar elementos importantes para comprender el planteamiento de Heidegger. El verbo **lassen**, que Gaos traduce como permitir, cobra mayor sentido si

²³ Serenidad

²⁴ Heidegger Martin, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p 34. El subrayado es nuestro. Incluimos la traducción de Gaos: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo. Tal es el sentido formal de la disciplina a que se da el nombre de fenomenología. Pero de esta suerte no se da expresión a otra cosa que a la máxima formulada más arriba: "¡a las cosas mismas!" SyT,p45.

entendemos las condiciones que son necesarias para que el permitir sea originario. Lo ente se muestra siempre; sin embargo, es este mostrarse lo que constituye su acontecer; se trata de que lo ente se muestre en su manera más originaria.

Si la tradición metafísica pensó al ser desde el ente, es entonces necesario abandonar al ente para poder pensar tanto al ser como al ente; la fenomenología debe pensar al ser desde y como la diferencia, para esto es necesario que lo presente se muestre de manera originaria, y este mostrarse es sólo posible desde un pensamiento del abandono.

Analicemos brevemente en qué consiste el pensar del abandono para Heidegger. Para esto trataremos de seguir el texto de Schürmann: Tres pensadores del abandono,²⁵ en donde se realiza un seguimiento y una recopilación de los textos más importantes donde se desarrolla este problema.

Para Heidegger, la época moderna es una era abandonada. Por un lado, el ser ha abandonado esta época, pero, por otro, el pensamiento se ha abandonado en el ente, ha devenido teoría. El olvido del ser lo constituye este abandono.

El abandono de occidente comienza con esta pregunta: ¿Cuál

²⁵ Schürmann Relner, y D. Caputo John, Heidegger y la mística, Córdoba 1995

es el fundamento de todas las cosas que hace que ellas sean lo que son? Pensando a partir de las cosas (o del hombre, vale decir, siempre desde un ente) este fundamento puede ser determinado funcionalmente. Tal determinación procede al menos en dos etapas: lo que es, porque es múltiple, no es por sí mismo; lo que es, porque recibe del hombre su unificación, es en razón de Otro.²⁶

El hombre fundamenta y certifica el significado y la verdad de lo real. El pensamiento occidental se ha ocupado principalmente de plantear la cuestión sobre la razón de lo que es. La metafísica puede caracterizarse entonces, por la actitud de exigir un por qué último de lo que se encuentra presente. Así, esta actitud se ha convertido en el pensamiento de que lo verdadero será aquello que podamos entender por completo y develar la totalidad de su significado.

La metafísica, en su búsqueda de un fundamento último, encontró al ser como fundamento del ente; sin embargo, este hallazgo fue la primera confusión del pensamiento occidental, pues en esta manera de fundamentar lo real, el ser es puesto al servicio del ente. Cuando al ser se le piensa en función de un ente, (hombre, sujeto u objeto) se hace patente la escisión entre el hombre y el ser. El ser no puede ser pensado desde un ente ni en vistas a éste. El ser entendido como razón o como fundamento del ente, no puede ser el ser en su verdad, en su acontecer más originario.

²⁶ *op. Cit.*, p57.

El misterio del ser se ha fragmentado en misterio del hombre, misterio del mundo, misterio de Dios. Sólo un pensamiento que plantee la cuestión del ser en sí misma, aunque a partir de quien la plantea, pero no en vistas de él y a su servicio, se internará por el camino del misterio que no es más el del abandono como olvido, sino más bien el del abandono como escucha y como memoria.²⁷

El abandono tiene tres acepciones en el pensamiento de Heidegger: la primera es aquella que dice lo que es, el ente singular. La segunda es la llegada de la presencia de lo ente. Y la tercera implica ya el dejar que deja ser presente, en la presencia, a lo que se hace presente.

El abandono comienza dejando ser al ente el ente que él mismo es. Esto sólo es posible fuera de todo proyecto racionalizador de lo "real". "Dejar al ente es recordarlo independientemente de todo proyecto."²⁸ Abandono del ente y recuerdo del ser del ente quieren decir lo mismo, sólo se recuerda aquello que se hace presente en su lejanía. Si el pensamiento de occidente ha sido abandonado por el ser, aquél debe abandonar ahora el ente para poder preguntarse por el ser, no sin tener en cuenta que esta tarea es la más difícil para el pensamiento contemporáneo, pues esto constituye la vuelta a la tradición como la posibilidad de su recuperación.

Así llegamos a la segunda acepción del concepto de abandono; el

²⁷ *op cit*, p59.

²⁸ *op cit*, p60.

pensamiento que abandona al ente deja que éste venga a la presencia y que el ser del ente se muestre como el camino que ha de recorrer el pensamiento, por eso:

Abandonar al ente equivale nada menos que a renunciar a una presencia disponible, a una realidad estable al alcance de la mano, la que permite rendir cuentas de lo real en su totalidad. Pero este renunciamiento es la condición del ser. Este último no representa al ente amarrado a un orden inmutable, sino que lo piensa en su esencial despliegue, wesen.²⁹ (Presencia).

El abandono representa la condición de entender al ser como desligado de la representación sujeto-objeto. En esta segunda acepción del abandono, el término Anwesenlassen se escribe de dos maneras, como Anwesenlassen. Mientras que en la tercera acepción se escribe como Anwesenlassen. Esta significación trata de pensar la presencia en tanto que presencia y no tanto en referencia a un ente particular.

Como Anwesenlassen, el énfasis está puesto en lo presente; el ser es pensado a partir del ente presente, y no a partir de la actitud que lo deja ser presente. El ente no dice nada, mientras que la actitud representa la posibilidad del pensar desde la diferencia ontológica. Este abandono está aún más cerca del abandono del ser al ente que del abandono del ente hacia el ser.

Como Anwesenlassen, el abandono constituye más una actitud del pensamiento que un concepto. Ahora bien, el pensamiento deja a la presencia ser

²⁹ op cit. p61.

presente, pero lo más importante aquí es que el pensamiento se piensa a sí mismo como inmerso en el ser, como parte de la presencia; por eso el pensamiento "da", y sólo puede dar cuando está al acecho del dejar que es la llegada de la presencia misma. Podemos decir con esto que la presencia acontece sólo cuando ésta es dejada (lassen) en libertad.

El dejar es el puro dar. No es un redoblamiento del dejar en tanto que diferencia ontológica. El pensamiento ya no se cuestiona el presente ni su presencia: recibe más bien un signo en el interior de la diferencia ontológica gracias al cual se vuelve hacia el dejar en tanto que dejar, actuante en la presencia. Se trata, para el pensar, de seguir la indicación de este signo; tal vez entonces le será dado "pensar el ser sin consideración a un fundamento del ser a partir del ente".³⁰

En el planteamiento de la fenomenología se encuentra ya implícito el camino hacia el abandono; la fenomenología, para dejar (lassen) ver, debe abandonar el ente, recordarlo y escucharlo. Pero ¿cómo puede ser posible este escuchar? Sólo puede escuchar aquel que calla. La fenomenología requiere del silencio para permitir ver lo que se muestra en sí mismo. Para poder entender como es posible callar es necesario desarrollar la pregunta por el ser a partir de quien la pregunta, pero no en vistas a éste o como fundada en éste.

³⁰ *op cit*, p67.

EL SER AHÍ

El planteamiento de la fenomenología implica un nuevo horizonte de la posible comprensión del ser y de lo ente en general. La unidad sujeto-objeto, desde la cual se ha pensado el ser, debe ser abandonada; la posibilidad de este abandono será ya parte del desarrollo de la pregunta por el ser.

El desarrollo de la pregunta que interroga por el sentido del ser deberá partir de aquel "ente" que es, antes que otra cosa, la pregunta y el pensamiento del ser. Heidegger encuentra en el ser-ahí el lugar donde el ser es comprendido, pues el ser ahí es aquel que en su ser le va a este su ser. Es necesario señalar que, para Heidegger, la comprensión del ser no es una comprensión temática o teórica, antes bien, toda comprensión implica ya una precomprensión. El ser ahí comprende al ser antes de todo planteamiento teórico, porque a su ser le es inherente tal comprensión, esto es lo que podemos llamar la primacía ontológica del ser-ahí. De donde el análisis deberá comenzar por la analítica del ser ahí.

Aquel a que se pregunta primariamente, al preguntar por el sentido del ser, es el ente del carácter del ser ahí...El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es en cada caso, *mío*. En el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar "ser

relativamente a". El ser mismo es lo que le va a este ente en cada caso...³¹

Para Heidegger, sólo el ser ahí es *estar, encontrarse*. El estar del ser ahí lo distingue de los otros entes, pues no yace simplemente entre los otros entes; el ser ahí se comprende a sí mismo y al ser. En el estar es posible la relación con el ser, siempre como mera relación preontológica.

El ser ahí es "ser relativamente a" porque es relación originaria con el ser. No hay ser sin ser ahí ni viceversa. Lo fundamental del ser ahí está en su ser "relativamente a", el ser ahí es existencia pensada no como "ser ante los ojos", sino como relación del hombre con el ser; la manera como el hombre comprende al ser determina su proceder frente a los entes, pero también en el conducirse relativamente a los entes se encuentra implícita una cierta forma de relación y comprensión del ser.³²

La "esencia" del "ser ahí" está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en éste no son, por ende, "peculiaridades" "ante los ojos" de un ente "ante los ojos" de tal o cual "aspecto", sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo "ser tal" de este ente es primariamente

³¹ Heidegger, Martin. El ser y el tiempo, p53.

³² Heidegger presupone que al pensar al hombre como ser ahí escapa a las categorías de sujeto - objeto; en este trabajo lo que se trata de resaltar es, que si bien Heidegger a nivel de ser y tiempo se halla aún determinado por el lenguaje de la metafísica, el fenómeno de la relación del hombre con el ser trata de ser pensado de una forma distinta; Heidegger no niega el fenómeno de esta relación, sino más bien trata de conceptualarlo y por ende de experimentarlo de una forma distinta, es decir como ser ahí.

"ser". De donde que el término "ser ahí", con que designamos este ente, no exprese su "qué es", como mesa, casa, árbol, sino el ser.³³

Para la metafísica, la esencia del pensamiento y de lo real se encuentra en pensar a lo ente como algo que está *delante* del pensamiento, puesto ahí para observarse. La idea de lo real pensado como objetividad o como subjetividad, se basa en que lo real es pensado como algo ante los ojos. La unidad sujeto-objeto, como quiera que se la piense, descansa, por un lado, en el principio de identidad; y por otro en la forma de pensar lo real como un no más que ante los ojos. Estrictamente, lo no más que ante los ojos es el resultado del modo como la historia de la metafísica pensó al ente a partir del principio de identidad.

El ser ahí es en el modo del encontrarse, la esencia de éste es lo que debemos entender por existencia. Esta existencia se encuentra para Heidegger determinada por la relación inmediata y originaria con el ser. La relación que la existencia guarda con el ser puede entenderse tal como es "pensada" ella misma. Existencia implica ya la no escisión entre el ser y el ente. De donde la existencia resulta ser la

³³ *op. cit.*, p54.

existencialidad puesta en su facticidad³⁴.

Heidegger llama existenciales a las estructuras constituyentes de la existencia. Éstos se diferencian de las categorías, que son las determinaciones del ser que se encuentran limitadas a los entes "ante los ojos", a lo que no es en el modo del encontrarse. Encontrar y develar el todo estructural de los existenciales es el propósito de la analítica existencial de Ser y Tiempo.

Heidegger trata de pensar al hombre fuera de la relación sujeto-objeto; esto lo lleva a pensar al hombre como ser ahí; pero ¿por qué esta construcción estructural, pensada como ser ahí, implica una separación de aquella forma de relación del hombre con el mundo pensada como sujeto-objeto? Recobremos esta idea: lo real ha sido pensado como aquello que está delante o frente al hombre, en este delante podemos encontrar lo más importante de esta relación. Lo que se encuentra delante es aquello que espacialmente se encuentra más cercano al horizonte toda vez que se mira a éste.

Si entendemos lo que implica pensar a lo real como lo que está delante,

³⁴ El concepto de facticidad ha sido ampliamente desarrollado por Heidegger en sus obras anteriores a Ser y Tiempo, principalmente en el semestre 1919-1920, que lleva como título Hermeneutik der Faktizität. Este concepto se origina en la reflexión de la vida que realiza Heidegger en Marburgo, aún con influencias del neokantismo, así como de Dilthey. La vida debe ser pensada como vida en su facticidad, es decir, como vida fáctica. La facticidad será la condición de posibilidad de la comprensión de la vida. Sin embargo, el concepto de vida fáctica tenía aun ciertas resonancias metafísicas por las que este concepto es transformado en el de existencia. El pensamiento de la vida fáctica se convierte en el de existencia pensada a partir del estado de yecto. Facticidad quiere decir existencialidad yecto proyectante. Para más información: Rodríguez Ramón, La transformación Hermenéutica de la fenomenología, Madrid 1997, Ed Tecnos.

podemos ver lo siguiente: lo real es aquello que está expuesto a la mirada como lo "frente a" ; este "frente a" dice "fuera de", de donde "fuera de" significa también "sin" . La escisión entre el hombre y lo real es la condición de que aparezca después una unidad sujeto objeto como la forma de relacionarse del "fuera de". Si lo fundamentado es sólo lo presente, el fundamento se encuentra oculto; lo real es sólo aquello que puede verse.

Por eso dice Heidegger que la filosofía no había sido más que una mirada y no una comprensión del ser en su totalidad.

La tradición metafísica ha oscilado en la fundamentación de lo real, colocando el fundamento a veces en un lado, a veces en el otro de la relación sujeto-objeto. Esto, como hemos visto páginas antes, constituye el problema de la diferencia ontológica; la escisión entre ser y ente es la escisión sujeto objeto, entre el hombre y lo real, pensado lo real como algo distinto al hombre.

Heidegger considera que al pensar al hombre como ser ahí (como existencia), pone al problema de la unidad sujeto-objeto en nuevo camino, y que al entender la existencia como facticidad se resuelve el problema de la diferencia ontológica. Facticidad quiere decir el estado "de yecto" proyectante. El estado de yecto es el estado primigenio del ser ahí, de donde surge una de sus estructuras básicas: el ser en, esto es, que el ser ahí se encuentra, antes que nada, lanzado a un mundo. La caída

del ser ahí es desarrollada en varios niveles por Heidegger³⁵. Para nuestro propósito tomaremos sólo esta idea: el ser ahí es, antes que nada, ser relativamente a, porque es en la forma de yecto en un mundo.

Sin embargo, Facticidad no es solamente yección, sino también proyección. El ser ahí es proyecto porque es ser posible, y sólo por ser posible es que pro-yecta el sentido de lo que está puesto en frente. El fundamento de lo real no se encuentra en ninguna parte de ningún binomio (sujeto-objeto), sino que pensado el hombre como ser ahí, la fundamentación opera en doble dirección: sólo hay mundo porque hay ser ahí y viceversa. Y volvemos a decir: sólo hay ser porque hay ser ahí y viceversa. El fundamento no reside en ninguna de las dos partes aisladas, sino en ambas. Si bien el ser ahí tiene cierta preeminencia ontológica, ésta no indica que él sea el fundamento de todo lo demás, sino que éste guarda una estrecha y comprensora relación con el ser.

El ser ahí no es un simple ser ante los ojos, sino que él es "efectivamente" en la relación con lo ante los ojos. El ser ahí puede tomarse como un ser "ante los ojos", pero sólo si se toma en cuenta que este ser ante los ojos se encuentra determinado

³⁵ El concepto de "caída" implica, además de la ya señalada facticidad, el estado de ánimo en que el ser ahí se encuentra ya siempre en el mundo; esto no quiere decir que haya un estado de ánimo especial en el que se encuentra siempre el ser ahí, sino más bien que el ser ahí se encuentra siempre en algún estado de ánimo, éste se encuentra en relación directa con la comprensión del ser que el ser ahí tiene como facticidad.

por su *ser relativamente a*. Sólo el ser ahí se dirige hacia los entes, los otros entes no pueden dirigirse los unos hacia los otros. "El ser ahí comprende su más peculiar ser en el sentido de un cierto "ser efectivamente ante los ojos".³⁶ Este efectivamente es lo que constituye la primacía ontológica del ser ahí.

Y sin embargo es la "efectividad" del hecho del peculiar "ser ahí" radicalmente distinta, bajo el punto de vista ontológico, del venir a estar delante efectivamente en una formación rocosa. La efectividad del *factum* "ser ahí", *factum* que es en cada caso cada "ser ahí", la llamamos su "facticidad". La complicada estructura de esta "determinación de ser" ni siquiera como *problema* es visible sino a la luz de las fundamentales estructuras existenciales del "ser ahí" ya puestas de manifiesto. El concepto de facticidad encierra en sí el "ser en el mundo" de un ente "intramundano", de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su "destino" estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él.³⁷

³⁶ *op. cit.* P68.

³⁷ *Idem.*

LA MUNDANIDAD DEL SER AHÍ

Debemos pasar ahora a exponer brevemente la mundanidad del ser ahí . El ser en el mundo es uno de los existenciaris que constituyen el todo estructural del ser ahí. Esta estructura es el punto de partida de la analítica, y como tal debemos comenzar por exponer en qué radica su principal importancia. (Todos los existenciaris son de igual importancia y preeminencia; si bien sólo expondremos aquí algunos de ellos, esto no significa que estos sean el fundamento de los demás, sino porque son aquellos que mayor relevancia tienen para este trabajo.)

En la exégesis del ser ahí debemos partir del ser en el mundo. Es en esta estructura donde Heidegger trata de mostrar la "efectividad" del ser ahí. La relación del hombre con lo real es pensada ahora como ser en el mundo, de donde el mundo no constituye un lugar a donde el ser ahí llega o simplemente se encuentre , sino más bien el único lugar donde el ser ahí es posible como tal. De igual manera, resulta imposible pensar al mundo como aislado del ser ahí.

El ser ahí y su encontrarse son sólo posibles en el mundo. El ser en el mundo encuentra su fundamento en la estructura de ser *relativamente a*. En este sentido, en el desarrollo de la pregunta por el ser, a lo que se interpela es a los entes y

especialmente al ente que es en la forma del **encontrarse**; el encontrarse constituye la relación inmediata del ser ahí con el mundo, misma que no necesita ser experimentada de manera explícita o temática.

Ni el mundo constituye el fundamento del encontrarse, ni el ser ahí constituye el fundamento del mundo. Ambos acontecen en su mutua e indisoluble relación.

El problema de la diferencia ontológica se resuelve al pensar al ser ahí como ser en el mundo, dado que la relación del ser ahí con el mundo rompe la escisión entre el hombre y lo real. Lo distintivo del hombre es su pensamiento, éste es siempre comprensión del ser. La comprensión no refiere a una puesta en cuestión temática de lo real, sino más bien a la relación de **factum** entre el hombre y el ser;

De lo anterior se desprende que **el hombre comprende** - se encuentra en la familiaridad con - el ser, y en este comprender se comprende a sí mismo y a lo "**real**". De tal manera que si el ser ahí es un ser en el mundo, esta relación determina en ambos sentidos la concepción del ser de lo real. Por un lado, el ser ahí constituye su apertura, pero por otro, llega a un mundo que ya se encuentra abierto como una serie de significaciones que constituyen la inmediata relación del ser ahí con el ser.

Hemos dicho que el **ser en el mundo** está fundado en el ser relativamente a, que se encuentra relacionado con el ser en; el **ser en** no es un espacial estar del ser ahí, antes bien, el **ser en** implica la forma de la relación del hombre con lo real:

El "ser en" dista tanto de mentar un espacial "uno con otro" entes "ante los ojos", como dista "en" de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; "en" procede de "habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "soy un familiar de", "frecuento algo", "cultivo algo"; tiene pues la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*.³⁸

El **ser en**, como la forma fundamental del *estar* o del *encontrarse*, es siempre un *ser cabe*; *ser* quiere decir *habito* o me *defengo* en lo que me es familiar. *Ser*, pensado como el infinitivo del *soy*, quiere decir, entonces, *ser en* la familiaridad con el mundo, *ser* familiarizado con. **Ser en** es, entonces, la expresión formal del *ser del encontrarse*, pensado como *ser en* el mundo. *Ser en* el mundo es, hasta sus últimas consecuencias, el *absorberse en* el mundo.

Esto no indica de manera alguna un carácter negativo del *ser del ser ahí*, sino la posibilidad de entender la comprensión de término medio, la cotidianidad. El análisis de la facticidad es el análisis del estado de *yecto proyectante del ser ahí*.

De lo anterior podemos ver que el *ser en* no debe entenderse como una *contigüidad* entre los entes. Los entes que no son en la forma del *estar* no pueden *ser en ni fuera del mundo*, pues toda relación espacial no puede serles posible sino en la estrecha relación con el *ser*.

³⁸ *op cit*, P66.

De hecho el ser cabe, que podría interpretarse como un ser contiguo con otro ente, es sólo posible desde el **ser en**; sin el fenómeno del **mundo** no es posible la antes señalada relación de contigüidad.

Un ente sólo puede tocar otro ente "ante los ojos" dentro del mundo, si tiene de suyo la forma del ser del "ser en", si su simple ser ahí le descubre algo semejante a un mundo desde el cual puedan ciertos entes hacerse patentes en el contacto para tornarse así accesibles en su "ser ante los ojos".³⁹

Ahora bien, si el ser en el mundo no es solamente una relación espacial entre el ser ahí y los entes, ¿qué es lo característico de la relación que el **en** señala? Lo fundamental de esta relación se encuentra en lo que es llamado "**la cura**"⁴⁰.

El ser ahí es cabe los entes de que se cura. **La cura mienta el todo de la relación del ser ahí con los entes**; "curarse de" quiere decir "absorberse en el mundo cabe los entes".

³⁹ Op. Cit. P68.

⁴⁰ El concepto de cura, en alemán **Sorge**, implica un sentido de lo que es utilizable. Sorge puede también ser traducido como aquello en lo que me ocupo, de donde cabe destacar la relación de familiaridad de aquello que es el **qué** de la cura con el ser del ser ahí, el **qué** de la cura no es nunca algo buscado o tematizado, sino antes bien aquello que es más familiar, los entes.

El todo estructural del ser ahí puede ser definido como cura; el ser ahí es curarse de o precursar por debido al fenómeno de la angustia⁴¹. Lo que constituye el ante qué de la angustia es el estado de yecto en un mundo. El ser ahí es, desde el fenómeno de la angustia, la existencia fáctica en el mundo. En el &41 de Ser y Tiempo encontramos el análisis fundamental de la cura como el todo estructural del encontrarse.

Los caracteres fundamentales del ser ahí son la existenciariedad, la facticidad y el ser caído. Ninguno de estos elementos debe tomarse como añadido a los otros, sino sólo en la unidad que los tres forman. Esta unidad indisoluble es lo que podemos llamar el pre-ser-se. El ser ahí es en cada caso un pre-ser-se, éste mienta la libertad del ser ahí de ser respecto a sus posibilidades. Pero de manera más fundamental, el ser en el mundo, ésta es la responsabilidad de ser entregado a su más inherente ser yecto en un mundo.

El pre-ser-se tomado en su plenitud quiere decir: "pre-ser-se en el ser- ya- en un mundo" ...Dicho de otra manera: el existir es siempre fáctico. La existenciariedad es determinada esencialmente por la facticidad.⁴²

⁴¹ La angustia constituye una parte fundamental del análisis del ser ahí. La angustia se distingue del temor por el ante qué de su temer. El temor es temor de un ente intramundano más o menos nocivo que se acerca o hace frente al ser ahí en la intramundaneidad, mientras que la angustia se angustia del fenómeno del mundo en general. La angustia no tiene un objeto definido, se angustia de "nada", el ante qué de la angustia es lo que hace posible al mundo como mundo; el ante qué del angustiarse es el ser en el mundo en cuanto tal. Esto es lo que enfrenta al ser ahí con su más propia forma de ser, es decir, como ser en el mundo.

⁴² *op. cit.*, p212.

El encontrarse ya en un mundo constituye el estado de yecto del ser ahí, pero es a la vez el factum a través del cual el ser ahí es un encontrarse comprensor. El ser ahí es ser relativamente α , desde que es yecto en el mundo. La existencia es el estado de yecto proyectante; es decir, es el sobrepasar sobre el dominio de los entes cabe los cuales el ser ahí es en cada caso ser en el mundo.

El ser ahí es un conducirse ya *previamente* α , no sólo porque se conduzca relativamente a los entes que él no es, sino porque se conduce a su más peculiar poder ser. Éste supone un ser previamente, el ser ahí es previamente ya en un mundo, y es antes que otra cosa comprensión del ser; de ahí que su ser acontezca como siempre posible.

El ser del "ser ahí" quiere decir: "pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)". Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término "cura", que se emplea en esta su acepción puramente ontológico existencial (y más adelante) En cuanto totalidad estructural original, la cura es existencialmente *a priori* de toda "posición" y "conducta" fáctica del "ser ahí", es decir, se halla siempre ya en ella.⁴³

La cura del ser ahí es sólo posible desde la estructura del ser en, el fenómeno del mundo podemos pensarlo como la unidad ya consolidada del hombre y el "mundo", por lo que el fenómeno del mundo implica más que la concepción del

⁴³ *op.cit.*, p213 y 214.

mundo como la pura suma de los entes intramundanos.

El fenómeno del mundo posibilita el fenómeno de ser a la mano, sólo hay ente a la mano para un ente del carácter del ser en el mundo, y sólo hay entes a la mano para un ente que es esencialmente cura, es decir, relación inmediata con los entes. Lo a la mano es en conformidad con algo, nunca acontece aislado o como fuera de alguna relación; lo a la mano es siempre en relación con el plexo de lo a la mano; esto es, en relación al plexo de útiles; éste se ha conformado en la relación con el ser ahí. El ser ahí es el que da sentido al plexo de útiles y en su ser en el mundo lo conforma como tal.

Conformar quiere decir dejar que algo sea como aquello que es, no un construir temática o teóricamente aquello que es. El sentido ontológico de este conformar es también un descubrir al ente como a la mano y dejar que éste acontezca así. Pero el conformarse lleva consigo un "con qué", éste se revela como los entes que hacen frente y con los cuales el ser ahí se conforma.

La conformidad, como el todo del ser de lo a la mano, sólo puede ser apreciada si ésta se encuentra ya en un estado de descubierta; aquel lo constituye la comprensión del ser que es inherente al ser ahí. Toda comprensión del ente tiene su origen en aquella otra comprensión más originaria, que es siempre del ser.

Si al ser ahí le conviene esencialmente la forma de ser del "ser en

el mundo", entonces es inherente a aquello en que consiste esencialmente su comprensión del ser el comprender el "ser en el mundo".⁴⁴

Sin embargo, la comprensión que el ser ahí tiene de sí mismo se refiere ya a una comprensión preontológica, la cual implica el **qué** de la relación frente a la cual el ser ahí se conduce relativamente; este **qué** significa un **en qué** del conformarse del ser ahí. El ser ahí se conforma siempre con algo. El ser ahí se refiere siempre a un **frente a** como el **en qué** de la relación donde es posible que surja lo a la mano. El referirse a lo a la mano es aquello con lo cual el ser ahí es siempre en cada caso ya en un mundo.

Aquello dentro de lo cual el "ser ahí" se comprende previamente en el modo del referirse, es el "aquello sobre el fondo de lo cual" del previo permitir que hagan frente entes. El "aquello dentro de lo cual" del comprender refiriéndose, en cuanto "aquello dentro del fondo de lo cual" del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el ser ahí es lo que constituye la mundanidad del mundo.⁴⁵

El referirse a de dicha conformación no es un referirse temático, sino una familiaridad del ser ahí con el mundo. Esta familiaridad explica el todo de las relaciones que constituyen el mundo como mundo. Esta totalidad de relaciones es inherente al ser en el mundo del ser ahí.

⁴⁴ op. cit, p100.

⁴⁵ op. cit, p101.

SER Y PENSAR

La exégesis hecha hasta ahora ha mostrado al ser del ser ahí como un ser en el mundo, pero falta aún desembozar el sentido del ser en general; éste, sin embargo, será más fácil de exponer, habiendo expuesto mínimamente cómo se desarrolla la pregunta que interroga por el sentido del ser.

El concepto de ser ahí como un ser en la familiaridad con el mundo, dice más que una simple relación con lo material inmediato; dice también algo de suma importancia: que el ser ahí es siempre en relación a lo "externo", es decir, que lo "real" debe ser pensado como un carácter constitutivo del ser ahí y viceversa. Pero cuando hablamos de lo real, éste se muestra siempre como la verdad de lo ente: esta verdad de lo ente es el ser pensado como la diferencia ontológica.

La verdad del ente (el ser pensado ahora desde la diferencia), es de primordial familiaridad con el ser ahí, al punto que, como ya hemos dicho, sólo hay ser ahí desde la comprensión del ser; donde comprensión no equivale a un hacer temático de un objeto, sino su relación inmediata dentro de una unidad. Ésta es lo que antes habíamos llamado el principio de identidad. El principio no es tal sino como un momento derivado de una cierta forma de comprender el ser.

La posibilidad de plantear la pregunta por el ser se hace presente sólo fuera del

olvido de la diferencia, éste constituye el problema de la identidad como tautología lógica. Al principio de este trabajo mencionamos que el principio de identidad constituye una característica del ser. Sin embargo, es necesario pensar al principio de identidad como el resultado de cómo se comprendió a la identidad misma; existe una unidad más originaria que la del ente consigo mismo; la identidad entre ser y pensar. Veamos:

Según hemos visto con anterioridad, la identidad garantiza el ser de lo ente como ente; Heidegger rastrea este principio hasta topar con el pensamiento de Parménides:

La llamada de la identidad habla desde el ser de lo ente. Pero donde el ser de lo ente toma voz por vez primera y propiamente dentro del pensamiento occidental, en Parménides, allí habla το αὐτο, lo idéntico, en un sentido casi excesivo. Una de las frases de Parmenides dice así:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser.⁴⁶

La escisión (unidad sujeto-objeto) entre el hombre y lo real es pensada aquí

⁴⁶ El principio de identidad. P69.

como lo mismo. De tal suerte que la identidad no es un rasgo del ser, sino que el ser tiene su lugar en una identidad, la identidad ser-pensar. Tener su lugar en lo mismo quiere decir que la mismidad se encuentra dentro de la pertenencia entre ser y pensar. Pero ¿dónde es posible encontrar esta pertenencia? Justamente en aquel ente que es fundamentalmente su pensar, es decir, en el ser ahí. De igual manera es en la vida fáctica donde podemos ver esta mutua pertenencia entre ser y pensar.

La identidad pensada hasta sus últimas consecuencias habla de la mismidad. Cuando decimos que algo es idéntico a algo, parece que es necesario otro término para poder señalar la identidad⁴⁷. Un algo es idéntico con algo. Podemos ver claramente que esto no es lo que quiere decir el principio de identidad; más bien lo que dice es que un algo es idéntico consigo mismo. De donde esta mismidad es la posibilidad de que el ente se haga presente.

En esta mismidad es donde podemos encontrar la relación de la mutua pertenencia, la mismidad es una mediación que posibilita la unidad de lo ente. Pero unidad quiere decir aquí los dos términos (ser y pensar) puestos en su justo lugar, no una representación vacía del carácter de lo ente. La identidad nos lleva a la mismidad y ésta nos lleva a la mutua pertenencia. El ser pertenece a la unidad y no viceversa.

⁴⁷ Recordemos el análisis que hace Heidegger del principio de identidad. Este es formulado como $A=A$, lo cual parecería indicar que un A es idéntico a otro A.. Pero lo que el principio enuncia es más bien la identidad de todo A consigo mismo; esto posibilita el conocimiento del ente en el plano meramente existencial.

Cuando escuchamos nombrar la mutua pertenencia parece que existen dos términos aislados que enfrentados vienen a unirse en una pertenencia. Nada más erróneo que considerar desde esta perspectiva la pertenencia entre el hombre y el ser. Pensada desde la facticidad, la mutua pertenencia es la posibilidad de que hombre y ser acontezcan; de hecho, sólo hay facticidad porque hay mutua pertenencia y viceversa.

Al entender el pensar como lo distintivo del hombre, estamos recordando una mutua pertenencia que atañe al hombre y al ser. Al instante nos vemos asaltados por las preguntas, ¿qué significa ser?, ¿quién o qué es el hombre?...Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde.⁴⁸

El ser ahí es la relación de correspondencia con el ser. El ser ahí es él mismo en tanto que apertura al ser, y el ser sólo se hace presente mientras el hombre escucha la llamada⁴⁹. Pues el hombre es el único ente capaz de escuchar al ser. Esta escucha es lo que constituye su apertura, de ahí que la apertura sea siempre encontrada en el análisis de Heidegger como facticidad. El ser llega a la presencia en la facticidad del

⁴⁸ op. cit, p 74.

⁴⁹ El término llamada es empleado por Heidegger en algunos textos posteriores a Ser y Tiempo para mostrar cómo el ser se hace presente en el hombre, el hombre se encuentra en la familiaridad con los entes pero también con lo no ente, esto es, con el ser pensado desde la diferencia ontológica. El ser llama al hombre y lo que lo interpela es el ente.

ser ahí. Pero esto no quiere decir que el hombre sea el fundamento del ser, antes bien lo que esto significa es que el ser y el hombre son propios el uno del otro.

De forma paradójica, la mutua pertenencia no se comprende sino dentro de la mutua pertenencia misma. Este adentrarse está posibilitado en el pensamiento de Heidegger por la concepción del ser ahí y lo que ésta implica. Sólo en un ente del carácter del encontrarse se hace presente el ser; su llegada es ya la afirmación de tal ente como el ser ahí.

De lo anterior vemos que, para entender la mutua pertenencia y el sentido del ser, es necesario mirar hacia el lugar donde el ser acontece y donde la mutua pertenencia del pensar y ser se hace "efectiva". Este lugar corresponde a la identidad del ser y el hombre. "La entrada al dominio donde esto sucede acuerda y determina por vez primera la experiencia del pensar"⁵⁰

Pensar al hombre en su unidad con lo real (mutua pertenencia) nos lleva también a aceptar que esta unidad es, aún en el olvido por la pregunta por el ser, lo constitutivo del hombre y el ser. Para la metafísica, esta unidad se representa como una com-posición. El hombre escucha al ser como algo externo, de ahí que puedan com-ponerse, sólo desde un pensamiento que provoca y violenta el significado del ser y lo ente es posible la composición. La unidad del hombre y el ser es un provocar la

⁵⁰ *op. cit.* p79.

esencia de ambos para hacerlos entrar en la representatividad del pensar calculante.⁵¹

La composición es la forma como el hombre y el ser se perfeccionan en el mundo técnico⁵². En la forma alternante (**Gestell**) de relacionarse el hombre y el ser vemos la historia de la metafísica como la necesidad de separar la unidad de la mutua pertenencia. Esta actitud adquiere su grado más acabado en el mundo organizado por la técnica moderna.

La mutua pertenencia experimentada como com-posición representa el extrañamiento de la pregunta por el ser. El ser no se hace presente, éste es pensado como simple presencia. Así mismo, la com-posición resulta extraña para sí misma⁵³; por lo que el pensar es cada vez algo más cercano al cálculo que al dejar ser presente lo presente como lo que él mismo es.

⁵¹ En la nota al texto que aparece en la edición de la editorial Anthropos, el término composición, que en el texto alemán dice *Ge-stell*, es traducido también como armazón, bastidor, esqueleto, pero a la vez se señala el énfasis que pone Heidegger con el uso del guión intermedio. Este resalta el verbo *stellen* que significa poner, pero también permanecer.

⁵² Heidegger encuentra en el mundo organizado por la técnica moderna la culminación de la metafísica, como el olvido del ser, pues en la metafísica el ser se hizo presente al hombre aún como su olvido, no podemos decir que en algún momento de la historia de la humanidad el hombre haya dejado fuera de su pensamiento al ser, pero sí que la forma como lo ha pensado ha determinado la forma de ser del mundo y del hombre. En el mundo organizado por la técnica moderna el ser es pensado como un ente, y el ente es pensado como algo de lo que el hombre debe develar el significado, por eso lo ente es todo lo que se puede medir o contar. Algo de lo que se puede disponer.

⁵³ En la composición (unidad sujeto-objeto) que rige el mundo organizado por la técnica moderna, la pregunta es hasta dónde puede ser conocido el significado de lo real, sin ser objeto de su preguntar la forma en que lo real ha sido pensado. De igual forma, la relación que el hombre guarda con lo real no es algo que sea importante entender, de ahí que la composición no pregunte por sí misma.

La com-posición deja de lado el problema de la diferencia ontológica. Si bien hemos dicho que éste se resuelve en la mutua pertenencia, existen dos formas de que ésta acontezca: una como composición y otra más originaria, esto es, como **Ereignis**. A esto regresaremos un poco más adelante.

La mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad.⁵⁴

La propuesta de Heidegger apunta hacia el planteamiento del **Ereignis**. Para llegar a este punto es necesario que desarrollemos ahora la relación que existe entre ser y habla, así como la que existe entre el habla y la comprensión del ser.

⁵⁴ *op. cit.*, p85.

EL HABLA

El problema del habla es desarrollado por Heidegger de distintas formas a lo largo de su obra; no podemos decir que el planteamiento sea el mismo a nivel de Ser y Tiempo que en sus obras posteriores, como De camino al habla. Pero sí vale la afirmación de que en el tratamiento que se desarrolla en Ser y Tiempo se encuentra la semilla de la reflexión del habla pensada como la casa del ser.

En el § 34 de Ser y Tiempo el problema es analizado como uno de los existenciarios fundamentales de la estructura del ser ahí. El habla es de igual originalidad e importancia que el encontrarse y el comprender, el estado de abierto del ser ahí como ser en el mundo es constituido por el encontrarse y el comprender.

El encontrarse se mantiene siempre dentro de una cierta comprensión y, a la vez, la comprensión es sólo posible desde el encontrarse; el encontrarse es siempre ya articulado incluso antes de toda interpretación del comprender.

Al contrario que en el pensamiento de cierta tradición lógica, que comprende al habla como expresión del ente que se encuentra en sí mismo presente, el habla es entendida ahora como la articulación del ser en el mundo, es decir, del ahí que hace posible pensar al hombre como ser ahí.

Sí el habla es la articulación del encontrarse, es ésta entonces la articulación de una situación, misma que en última instancia acontece siempre históricamente: se encuentra siempre en el orden del tiempo.

El ser ahí pensado como vida fáctica, es antes que nada articulación de esta forma de ser. La vida fáctica es la vida que se desarrolla y mantiene dentro del dominio del habla. Dice Heidegger:

La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originariamente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación.⁵⁵

La comprensibilidad como *encontrarse* del *ahí* del ser ahí pensado como ser en el mundo se estructura como "Habla". Toda posible interpretación de lo ente en general tiene como base una articulación de su ahí en el fenómeno del habla. El sentido de todo lo ente está dado por la comprensión apropiadora inherente al ser ahí; por eso el ser ahí es el único ente con sentido y es, a la vez, el único capaz de conferir sentido a los otros entes. El todo de significación lo constituye el ser de lo ente,

⁵⁵ El Ser Y El Tiempo p179.

por lo que no existe una distinción entre el ser del ente y su significado. Significar, en última instancia, quiere decir dar sentido.

A la significación de la comprensibilidad corresponde la palabra; no es el caso de que una palabra exista y después se le provea de significado. El habla se expresa a través del lenguaje, éste pasa a formar parte de la estructura existencial del ser ahí; el habla constituye la estructura existencial del ahí del ser en el mundo y en la familiaridad de la referencia con el mundo.

Al ser en el mundo es inherente el ser con , que resulta en última instancia un modo determinado del ser uno con otro "curándose de". El habla es la articulación del ser uno con otro hablante. Así como el ser ahí está determinado esencialmente por el habla, también el habla se encuentra estructuralmente determinada por el ser ahí como un ser en el mundo hablando con los otros.

El habla está predeterminada por esta estructura fundamental del "ser ahí". Lo hablado "en" el habla es siempre hablado "a..." en determinado respecto y dentro de ciertos límites...El "ser ahí con" es esencialmente ya patente en el "coencontrarse" y en el "cocomprender". El "ser con" resulta expresamente "común" en el habla, es decir, lo es ya; tan sólo no es común en cuanto no empuñado ni apropiado.⁵⁶

⁵⁶ *op. cit.*, p180-181.

El ser ahí es en cuanto un encontrarse comprensor cabe lo ya comprendido. Ésta es quizá la más acabada forma de entender el ser en el mundo.

El tema del habla es tomado como un problema capital en la obra de Heidegger, después de haber sido pensado como parte fundamental del ser del ser ahí. Si lo distintivo del hombre es su pensar como pensamiento del ser, es decir, como apertura al ser, éste se hace efectivo en el habla, de donde podemos decir que es en el habla donde el ser propiamente viene a la apertura, o mejor dicho que el habla constituye el **claro** donde es posible que el ser acontezca.

Pero el habla corre también el peligro de volverse un ente a la mano como todos los entes intramundanos. De ahí que la actitud que se tenga frente al habla sea de capital importancia para el acontecimiento del ser, ya que el habla cotidiana representa la actitud de cómo el hombre ha pensado a lo ente, es decir, como algo presente, como unidad sujeto-objeto.

Pensar al ser desde la diferencia ser - ente implica una radical actitud diferente frente al fenómeno del habla; ya en Ser y Tiempo Heidegger mostraba las dos posibilidades inherentes al habla, el callar y el escuchar. De hecho, todo escuchar es sólo posible desde el momento en que se calla, es decir, cuando se guarda silencio. A esto regresaremos en un momento.

En textos como La carta sobre el humanismo, El habla, Conferencias y artículos y fundamentalmente en El seminario de Le Thor, Heidegger hace explícita la necesidad

de pensar el problema del habla desde una base fundamentalmente nueva. A continuación expondré brevemente algunos de los puntos más importantes del camino que recorre este problema.

Hemos dicho que el hombre es fundamentalmente su pensamiento; pensar quiere decir estar inmerso en la familiaridad con algo de lo cual formo parte; de ahí que Heidegger trate de hacer ver el pensamiento como la memoria del ser y de la forma como éste ha sido pensado; la historia del ser se constituye por la forma como se ha relacionado con el hombre y, a su vez ésta es también la historia de lo humano. Si prestamos atención, nos daremos cuenta de que la forma de relacionarse hombre, ser y la historia de lo humano, se pueden entender desde la pregunta ¿qué es pensar?

El pensar expuesto como la comprensión de la familiaridad, nos lleva a ver la relación entre el pensar y el ser en el mundo. Habíamos dicho antes que el ser en el mundo tiene su origen en la estructura fundamental del ser en, ésta trata de dar un nuevo enfoque a la relación del hombre con lo externo, donde se hace manifiesta la indivisibilidad de esta unidad. Ser en el mundo es ser en la familiaridad con los entes y con el ser; podemos ver ahora que el pensar acontece sólo como inmerso en esta relación, más aún, el pensar y el ser en el mundo forman parte de lo que hemos llamado el habla. Veamos:

Si el habla constituye la articulación de la comprensión del ser ahí, y ha quedado establecido que dicha comprensión no se refiere a un discurso

representativo, sino que es la ya dada familiaridad con el mundo, entonces el habla y el pensar son una misma cosa; el habla sería entonces la articulación del pensar como ser en el mundo; y es entonces cuando el habla pasa a ocupar el lugar más importante de la posibilidad de replantear la pregunta por el ser.

La pregunta por el ser será desarrollada como parte del planteamiento del problema del **Ereignis**, por eso:

El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del **Ereignis**. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el **Ereignis**.⁵⁷

El **Ereignis** constituye el acontecimiento de transpropiciación entre el ser y el hombre. **Ereignis** quiere decir en alemán acontecer, pero también asir con la mirada. Éste no es un punto fijo al que el pensamiento pueda llegar como una meta última y definitiva, sino más bien representa la posibilidad de poner al pensar en un camino distinto al del lenguaje de la metafísica.

El lenguaje constituye el punto más acabado de la facticidad y, por tanto, un planteamiento que nos pone en camino de poder pensar desde el **Ereignis**. El planteamiento de la facticidad y las estructuras básicas del ser ahí, trataban de salir del discurso metafísico, pero es hasta que el habla ocupa su verdadero lugar cuando

⁵⁷ Identidad y Diferencia p 91.

podemos plantear la pregunta de si realmente es posible salir de la metafísica; no nos toca a nosotros contestar esa pregunta; pero sí en cambio tratar de recorrer el camino de una propuesta que intenta pensar desde y contra la metafísica de manera radical y profunda.

La esencia del hombre había sido pensada como ser ahí -facticidad- con todos los existenciaris que esto implica, ahora el hombre es pensado como esencialmente habla. La relación sujeto-objeto ha quedado fuera de la forma que tienen de relacionarse el hombre y lo real.

Es necesario hacer una distinción entre los modos de darse el habla. Por un lado, tenemos que el habla acontece como el lenguaje cotidiano; éste representa un momento derivado del habla originaria del ser ahí, es decir, que este lenguaje se ha degradado y se convierte en un ente a la mano, como los útiles de que dispone el hombre; por otro, tenemos que el habla originariamente acontece como habla poética. Ésta se caracteriza por ser el habla que deja ser a las cosas como ellas mismas son, como los fenómenos de los que habíamos hablado antes.

Pero las cosas sólo pueden ser como ellas son, desde la unidad del mundo y en la íntima relación con el hombre. El habla es el **logos** que desoculta el ser de lo ente; el habla trae a lo ente a la presencia; lo que anteriormente había sido pensado como el planteamiento de la fenomenología -como un ir a las cosas mismas- aparece ahora en su más plena posibilidad, a partir del lenguaje.

EL SILENCIO

Pero ¿cómo el habla poética puede dejar ser a las cosas como ellas mismas son? ¿Acaso esto no supone una cierta idea de lo que las cosas son? En todo caso la posibilidad de dejar que las cosas sean como lo que ellas mismas son, no equivale a decir que sean como la objetividad de la que puede hablarse en otras propuestas. La unidad indivisible del ser ahí con el mundo es la que nos deja ver cómo pueden ser las cosas desde esta perspectiva; sólo pueden ser como fenómenos y sólo pueden ser como fenómenos desde el habla más originaria.

El habla más originaria es para nosotros el habla poética, desde la cual lo ente puede ser llamado a estar presente. El habla poética originaria es aquella que asume sus dos principales posibilidades, la de callar y la de escuchar. El habla es un escuchar porque es antes que nada memoria; es memoria de la tradición. De ahí la necesidad de pensar lo ya pensado y de escuchar la forma como el ser se nos muestra ahora. La posibilidad de escuchar el "canto del ser"⁵⁸ se da desde el callar. Nos referimos aquí a

⁵⁸ Al referirnos al canto del ser como una posible expresión de como el ser se hace presente en el pensamiento, tratamos de hacer hincapié una vez más en que el ser no es algo de lo que el hombre dispone, así como también debe tomarse en cuenta el peligro que corre este concepto de ser interpretado como algo aislado del hombre y que nos llevaría una vez más a pensarlo como escindido del pensamiento y la vida humana.

un pensar silencioso más que a un pensar mudo⁵⁹; para poder callar es necesario tener algo que decir. De hecho, un verdadero callar es sólo posible desde un verdadero hablar que cobije la esencia de lo ente, que se halla dentro de la diferencia ontológica.

En el habla poética se hace patente la diferencia. El habla poética alberga dentro de sí el conflicto entre lo ente y lo no ente (el ser); este conflicto representa el problema fundamental de todo pensamiento que intenta salir del lenguaje de la metafísica.

El lenguaje metafísico se caracteriza por intentar develar por completo el significado de lo ente. Desde esta perspectiva lo ente es algo susceptible de ser analizado, entendido y puesto en servicio del sujeto racional que se ve a sí mismo como algo ajeno al dominio del ente. Frente a esto, el habla poética trata de cobijar el ocultamiento inherente a todo ente puesto en la presencia; el habla poética es un cuidado del desocultamiento del ocultamiento mismo.

El habla poética cobija el ocultamiento del significado de lo ente, lo ente no es algo externo al sujeto, no es un objeto, sino más bien lo que hace y deja ser al hombre como hombre.

⁵⁹ Si pensamos en las posibilidades inherentes al habla, un pensar mudo es aquel que ha agotado las posibilidades de su propio decir; en el haber entendido el significado de lo ente, el pensar hizo del lenguaje un mero instrumento, algo de lo cual el hombre puede disponer, un pensar mudo es aquel que en su forma de decir, el ente y el lenguaje han quedado a su disposición en la forma del provocar alternante.

El ser llama al hombre a partir de los entes. El habla poética no trata de develar el significado de lo ente hasta agotarlo y aniquilarlo; antes deja que el ser se nos muestre y se asombra frente a lo que es susceptible de ser pensado.

El habla representa la forma de *conducirse* del ser *ahí* respecto a lo que se halla frente a él; como habla cotidiana es un estar **frente** (unidad sujeto-objeto) a los entes y el mundo, como habla poética es un morar dentro del mundo y la diferencia ser y ente:

La Diferencia no es ni distinción ni relación. La diferencia es a lo sumo dimensión para mundo y cosa. Pero en este caso <<dimensión>>, a su vez, no significa ya un ámbito preexistente en el cual pudiera establecerse cualquier cosa. La diferencia es la dimensión en cuanto que misura mundo y cosa llevándolos a lo que les es propio solamente...En la encomendación que llama las cosas y el mundo, lo verdaderamente nombrado es: La diferencia.⁶⁰

Lo ente sólo puede mostrarse como fenómeno si hay un claro donde éste acontezca. Este claro lo constituye el habla. El habla es *αλεθεια* en un sentido quizá des-ocultador. Los entes sólo pueden ser pensados como fenómenos a través del análisis del lenguaje; el ser ahí es el claro donde los entes se convierten en fenómenos. El ser ahí debe ser pensado fundamentalmente como habla.

⁶⁰ De camino al habla p23.

El habla es un "claro" cuando rompe con la actitud de la metafísica, la de poder comprender y explicar todo. En este intento está a la base la suposición de que estamos en posición de decir todo acerca de lo ente, el significado de éste debe ser dicho y comprendido en su totalidad.

Frente a lo anterior el silencio puede ser pensado como la esencia del habla, ya que éste representa la posibilidad de romper tanto con estas categorías de la metafísica - unidad sujeto-objeto - como con la actitud que de éstas se deriva, la del sujeto racional que pone a lo ente a su servicio.

Heidegger utiliza la expresión "son del silencio" al referirse al modo como el habla hace patente la diferencia ontológica. El habla invoca la diferencia ontológica, este llamado nos lleva a dejar que ser y ente encuentren su justo lugar en el pensamiento.

El habla habla en tanto que son del silencio (die Sprache spricht als das Geläut der Stille)...El habla - el son del silencio - es en cuanto que se da propiamente la diferencia...⁶¹

Paradójicamente, el habla habla desde su silencio. La expresión el "son del silencio" parece sugerir la idea de que el silencio constituye un canto que se revela como la única posibilidad de repensar la pregunta por el lugar donde el ser acontece.

⁶¹ *op. cit* p 27-28.

Al principio del pensamiento de Heidegger, la cuestión fundamental era la de reformular la pregunta que interroga por el **sentido** del ser. Más tarde, esta pregunta se transformó en la pregunta por la **verdad** del ser y, por último, encontramos la expresión **lugar del ser**. Esta transformación en los términos resulta de suyo importante, pues el sentido del ser lo constituye la relación del ser con el ser ahí; la verdad del ser está dada por la reflexión acerca de la relación entre el ser y la nada pensada como lo no ente que constituye la *αλεθεια*, como desocultamiento; y por último, el lugar del ser lo constituye la unidad del sentido y la verdad (*Αλεθεια*), así como de una actitud frente al ser. Dicha actitud se encuentra en la posibilidad de pensar al habla de una manera distinta a la de una mera herramienta del hombre.

La actitud que puede llevar al pensar a preguntar por el ser como su lugar, está dada por el abandono, como lo explicábamos al principio de este trabajo. El pensar requiere del abandono de lo ente para llegar al lugar del ser. El ser es de esta manera la nada pensada como lo no ente y no como la nada vacía. El abandono del ente constituye un ir hacia el lenguaje. En la medida en que el pensar abandona al ente y va hacia el lenguaje, éste permite que tanto lo ente como el ser lleguen a ocupar el lugar que les es propio dentro de la diferencia.

La posibilidad de que el pensar se abandone en el lenguaje y lo cobije como su propia esencia, está dada desde el silencio. Sólo un pensar silencioso puede abandonarse a sí mismo para, paradójicamente, llegar a su propia esencia.

Por eso para Heidegger el "son del silencio" no es algo de lo que el hombre disponga. En algún punto de la exposición establecimos que el pensamiento es la esencia de lo humano y señalamos que, este pensamiento no es un hacer objeto temático de algo, sino habitar en la familiaridad con los entes y el ser. Ahora el habla aparece como la esencia del pensar. El habla se apropia de lo humano y no viceversa, el habla constituye la esencia de lo humano como hablante:

El son del silencio no es nada humano. En cambio el ser humano es en su esencia, ser hablante. Esta palabra <<hablante>> significa aquí: llevado a su propiedad a partir del hablar del habla. Lo que es de este modo apropiado - la esencia humana - es llevado por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la esencia del habla, al son del silencio. Tal apropiación deviene propiedad en la medida en que la esencia del habla - el son del silencio - necesita y pone en uso el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos...⁶²

El habla es una invocación, que sólo se hace capaz de llamar al mundo y a los entes a morar en la diferencia desde el silencio, el silencio es la invocación que llama la diferencia.

⁶² *op. cit.*, p28.

El hablar humano no es más que un corresponder al llamado de la diferencia. Atender a este llamado es lo que propiamente podemos llamar pensar: el hombre es el escuchar el llamado del ser como diferencia. La actitud que tenemos frente a este llamado es lo que constituye nuestro mundo o, dicho de otra manera, nuestra apertura al ser.

Una manera de escuchar el llamado de la diferencia es la de abandonarnos en la esencia del habla, y a la vez pensar a ésta como fundamentalmente silencio. De tal suerte que, incluso para poder cobijar la esencia del habla, es necesaria la actitud del abandono. Pero para poder abandonar el dominio de lo ente pensado como algo escindido de un sujeto, es necesario comprender al habla desde su esencia; lo que resuelve esta circularidad es el elemento del silencio como la experiencia misma del pensar.

La pregunta que recorre a lo largo y a lo ancho el pensamiento de Martin Heidegger es la de ¿qué significa pensar? En alguno de sus últimos textos leemos que el pensar es un peligro. Quizá debemos entender a este pensar peligroso como el pensar representativo. Parecería que en la propuesta de Heidegger se halla implícita la idea de que el ser no puede ser representado, sino más bien experimentado, desde una vivencia que se encuentra condenada a la soledad del "pensar".

Pero si el pensar se encuentra condenado a permanecer siempre en su propia soledad, éste de una u otra manera se encuentra condenado al silencio. Este silencio

no parecería proporcionarnos ningún elemento que nos muestre una propuesta que pueda llevar al pensar mismo en ninguna dirección.

¿Es esto lo que propone Heidegger? No, este silencio es más un *enmudecimiento del pensar que un verdadero callar para poder escuchar*. Sólo escucha el que verdaderamente habla, y este hablar no se encuentra inmerso en la actitud de entenderlo todo; la anterior interpretación supone al habla como algo de lo que el hombre dispone, la segunda supone al hombre como esencialmente habla.

La experiencia del pensar se vislumbra por entre los senderos que el silencio abre, la posibilidad de repensarlo todo, de volver a escuchar y de escuchar siempre, pero ¿qué? El ser que habla a través de lo ente, pero que sólo aparece para el pensar en el pasaje entre ser y ente; por eso el pensar de Martin Heidegger, si no se encuentra ya fuera de la metafísica, sí al menos avanza en una dirección distinta.

El planteamiento que podemos encontrar en el pensamiento de Heidegger podríamos decir se basa en la posibilidad de recobrar el pensamiento como asombro y como vivencia; en todo caso de lo que se trata siempre es de pensar lo que la tradición pensó, con la intención de apropiarnos nuevamente la historia de la metafísica como la historia del ser. Esta posibilidad está dada a través de la experiencia del silencio que nos conduciría al pensar del **Ereignis**.

En la posibilidad de replantear el problema de la fenomenología como *αλεθεια*, el dejar que deja ser a las cosas tal como ellas mismas son, nos lleva al abandono del

pensar. Éste es un habitar dentro de la esencia del lenguaje como fundamentalmente habla. La experiencia del abandono supone como su punto de partida a la diferencia ontológica. En el planteamiento del ser ahí encontramos cómo su pensar constituye más un habitar que un posible racionalizar lo real; el pensamiento de Heidegger trata de llegar a lo que es denominado el pensar del **Ereignis**. Esto puede entenderse como el lugar donde el ser y el pensar se copertenecen en el ámbito de la transpropiedad.

Desde el silencio es posible una nueva experiencia del pensar, donde el ser acontece en su más alta propiedad, vale decir quizá como misterio. Lo que se hace patente a través de un pensar silencioso es la diferencia ontológica, donde el ser y lo ente ocupan nuevamente su justo lugar, donde el ser se encuentra en el pasaje entre lo ente y lo no ente.

El **Ereignis** constituye el acontecimiento simultáneo del ser y la nada, pensada esta última como lo no ente y no como una nada vacía; pero este acontecimiento sólo es posible si el pensar se piensa a sí mismo como inmerso en el ser y, de esta forma, acontece también como misterio y como pregunta siempre por pronunciarse, como nunca resuelta, pero como vivencia originaria.

Con el silencio se hace posible escuchar el canto o el son del ser que se hace manifiesto como su propia ocultación. En todo caso, nos movemos siempre dentro del plano de una cierta comprensión del ser; ésta es susceptible de ser comprendida

desde la experiencia del silencio, ya que su canto es más una señal que un concepto; de ahí que recuperar el asombro como la base del pensar sea de vital importancia para el pensamiento de Heidegger, y esto se hace posible desde la experiencia del silencio.

El camino del silencio nos llevaría al Ereignis, donde éste constituye el momento en el que el pensar se sitúa frente a sí mismo y frente al ser; es entonces posible plantear una nueva experiencia del ser, que finalmente se traduce en una nueva forma de experimentar lo real y al hombre mismo.

Sin embargo, no debe entenderse a este pensamiento como un momento o punto, al cual debemos llegar, como si éste fuese la respuesta definitiva a la pregunta por el ser, sino más bien, como un pensamiento que trata de posibilitar la experiencia de preguntar una y otra vez aquello que ha sido ya pensado. Escuchar y preguntar, preguntar desde una experiencia distinta del hombre, del mundo y finalmente del ser, su silencio es más bien sugerente y trata de señalar antes que acotar. Su escucha es posible sólo desde su silencio; y sólo desde este punto creemos que es posible preguntar siempre, por eso:

**Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya
pensado, estamos al servicio de lo por pensar.**

CONCLUSIONES

Podemos afirmar que el pensamiento de Heidegger constituye una nueva manera de pensar y de preguntarse en filosofía; el camino que recorre la obra de Heidegger nos lleva a plantear la posibilidad de un pensar que tenga como base la experiencia del silencio para repensar la pregunta por el ser. Sin embargo, esto no implica la idea de un enmudecimiento en el discurso filosófico, antes bien conlleva la necesidad de un discurso riguroso que trate de pensarse a sí mismo como parte de la pregunta misma.

Si bien el planteamiento del silencio puede interpretarse de muchas maneras, la que se ha buscado en el desarrollo de este trabajo es la cercanía de la filosofía con el pensar poético. Más aún, se ha tratado de mostrar el carácter poético del pensar; el pensar debe ser un desocultador y, en algún sentido, revelador.

El pensar silencioso es, en esencia, un pensar que trata de escapar de las categorías de sujeto y objeto. No es que se trate de pensar a esta relación de una forma distinta, sino de experimentar lo real desde un concepto distinto al de las categorías de la tradición metafísica (sujeto-objeto). Para poder escapar de estas, el pensar ha de recobrar su carácter de asombro y vivencia originaria, pues sólo donde

el pensar se piensa a sí mismo como parte de la pregunta es posible todo verdadero preguntar.

Para llegar al problema del silencio desarrollamos minimamente el problema del habla. Ésta ha sido considerada como la articulación de la comprensión, donde el comprender significa un habitar en la familiaridad de algo , o ser relativamente a, el habla alberga en sí dos posibilidades la de callar y la de escuchar; el callar es quizá lo más importante en este punto , ya que todo verdadero escuchar es posible desde un verdadero callar , pero la pregunta es ésta ¿por qué un escuchar desde la experiencia del silencio?

Si bien el habla como la articulación de la comprensión nos remite siempre tanto al modo de darse el habla en su forma propia como impropia, debemos hacer una distinción entre ambas; el habla en su forma impropia se caracteriza por tratar de nombrarlo todo. En este sentido, el significado de lo ente se agota en el problema capaz de resolverse, el habla en su forma impropia es incapaz de callar frente al ser de lo ente, de donde le es negada la posibilidad de todo escuchar. De forma paradójica, el habla enmudece en el nombrarlo todo, pues si el habla puede hablar de todo en realidad no dice nada o, mejor dicho, su decir se halla sólo en el plano de un decir del ente.

Ahora bien, el habla en su forma más propia se caracteriza por albergar en sí sus posibilidades fundamentales. El habla es entonces, un habla poética. Para Heidegger, el habla se da en su forma primigenia como habla poética; ésta, podemos decir, es esencialmente silencio, es silencio y escucha, antes que palabra pronunciada.

El silencio, en tanto que nos proporciona -a partir del habla- la base de una experiencia distinta de lo real en su totalidad, avanza en una dirección distinta a la de la historia de la metafísica. La unidad sujeto-objeto ha sido pensada y experienciada de una forma distinta desde la perspectiva del silencio.

En tanto que el silencio constituye la esencia del habla, un pensar silencioso, podemos decir, es un pensar que tiene como base fundamental el problema del habla, que piensa al habla y desde el habla. En ese sentido, el silencio nos lleva a lo que hemos llamado páginas antes la mutua pertenencia entre ser y pensar; el habla constituye el lugar donde se llama a la presencia al ser de lo ente, y a la vez el habla es la articulación de la comprensión del hombre. Su pensar es un morar en la familiaridad del ser, su habla es una pregunta más que una respuesta, su preguntar es sólo posible desde la mutua pertenencia que se hace patente desde el silencio.

Podemos afirmar que el pensamiento de Heidegger busca la posibilidad de una nueva experiencia del ser. Es necesario hacer hincapié en el carácter de vivencia que

esto implica, pues la relación del hombre con el ser es un hecho que se ha dado y que se da de facto siempre, pero el problema lo constituye la forma como esta relación ha sido experimentada y pensada a lo largo de la historia de occidente; la forma como esta relación es experimentada es lo que constituye nuestra forma de ser en el mundo.

En la búsqueda de una experiencia y una forma de pensar nuevamente al ser, el silencio constituye un problema fundamental, pues para hablar de una experiencia distinta del ser es necesario hablar de un concepto distinto del ser. Sin embargo, no se trata de dar una nueva respuesta más o menos adecuada a este problema, sino de *recuperar la necesidad de la constante búsqueda del ser*, donde la búsqueda de una *experiencia distinta del ser es ya una nueva forma de experimentar a lo real en su totalidad*.

La experiencia del ser debe ser también pensada como constante búsqueda. Su importancia no reside en la posibilidad de encontrar un punto al cual el pensamiento llegue como su meta final, sino más bien en la actitud de buscar siempre; su búsqueda es más una pregunta que una respuesta, pero su pregunta constituye el canto del ser que hace ser hombre al hombre.

Por otro lado, hemos querido señalar en este trabajo, algunos elementos en el pensamiento de Heidegger que nos llevan a pensar su obra como un camino

continuo, y no como una serie de etapas que se suceden unas a otras. El desarrollo del concepto de abandono, y la gran relación que éste guarda con el pensamiento de Ser y Tiempo, nos lleva a las siguientes consideraciones: es necesario señalar que el pensar del abandono constituye un proceder acorde con la propuesta de Heidegger; de hecho, se hace acorde desde el momento en que pensamos en lo que constituye la base del pensar fenomenológico. Éste ha sido pensado como un tratar de ir a las cosas mismas. Así el abandono constituye entonces un tratar de ir a las cosas mismas desde el abandono del pensamiento del ente. Podemos incluso afirmar que el pensamiento del abandono, que tiene como base el problema del habla y del silencio, constituye una forma distinta de proceder fenomenológicamente; de igual forma, la cercanía que guarda el pensamiento de Heidegger con la mística y con la poesía, puede ser interpretada quizá como la forma más acabada del proceder fenomenológico.

Quiero señalar también la relación que existe entre el pensar del abandono, el Ereignis, el silencio y el ser en el mundo. El silencio constituye la posibilidad del pensar del abandono, el pensamiento sólo puede dejar de ser un discurso sobre el ente si aquél se piensa a sí mismo como inmerso en el ser, esto es, como un pensamiento que es fundamentalmente habla y, en última instancia, es habla originaria porque es la palabra que es esencialmente silencio. El **Ereignis** constituye el pensamiento donde ser y pensar se corresponden en una mutua pertenencia; ésto sólo es posible si existe un

pensar del abandono, el pensar del Ereignis es el lugar donde el hombre escucha el llamado del ser y le corresponde con su habla.

Al pensar al hombre como ser en el mundo hemos dado un gran paso en la posibilidad de plantear un pensar del abandono; pero ¿podemos decir que esto implica la necesidad de que el hombre se pregunte siempre y en todo momento por el ser? Una posible respuesta se encuentra en lo que hemos dicho que significa pensar: como un habitar y un morar, de donde el pensar y el asombro implican más una actitud distinta del hombre frente al ser, que una puesta en cuestión de lo real a partir de la razón. El ser en el mundo implica ya una concepción distinta del ser, para la cual es necesario el planteamiento del silencio.

El silencio abre nuevas posibilidades para el pensamiento y, junto con esto, la posibilidad de una experiencia distinta del ser, y por ende la posibilidad de una forma distinta de ser del hombre, donde lo real no es algo ajeno a él, sino su propia posibilidad. Así, el ser debe consistir parte importante en el acto humano; el ser no es algo que se encuentre al servicio del hombre, sino la posibilidad de encontrar el camino de su propia esencia.

Pasaremos ahora a exponer brevemente algunos problemas que quedan aún sin resolver en esta tesis, pero que quedan como tema de un trabajo posterior. Quizá el problema más grande que queda aún por pensar es el de cómo se desarrollaría la

idea de un pensar silencioso para la filosofía; si la filosofía trata de explicar o de dar cuenta de lo real ¿cómo es posible esto desde la experiencia del silencio? O dicho de otra manera ¿cómo es posible estructurar un discurso filosófico que tenga como base la experiencia del silencio?

Y, más aún, hacia dónde puede llevar a la filosofía un pensar silencioso, y desde qué disciplinas y cómo es posible la idea de este pensar. De la respuesta a esta pregunta depende, en gran medida, que el pensar pueda estructurarse como un pensar meditativo en oposición al pensar de nuestra época - como un pensar racionalizador-. El problema se puede centrar en la necesidad de que este pensamiento no permanezca aislado de todo otro discurso filosófico.

Queda también por resolver el problema de cómo un pensar silencioso puede plantearse como una propuesta tan rigurosa o más que cualquier otro discurso filosófico que trate de dar cuenta de sus propios problemas. Si pensamos que la filosofía debe ser un pensamiento riguroso como su más originaria posibilidad, es entonces necesario desde este pensar, replantear la idea misma de rigurosidad, ya que ésta ha sido concebida de formas diversas a lo largo de la historia de la filosofía. La experiencia del silencio debe constituir, entonces, un elemento para interpretar la historia del pensamiento como parte fundamental de sus propias bases; así mismo, es necesario que este pensar de cuenta de sí mismo como un verdadero pensar acerca de lo real en su totalidad.

Por último, quiero señalar la cada vez más patente necesidad, desde el problema del silencio, de acercarse a otros tipos de pensamiento como son la mística y la poesía, donde se ha desarrollado de manera más amplia el problema del silencio; es claro que en este tipo de pensamientos la experiencia del silencio es clave para su propio discurso, y es entonces necesario comparar tanto las semejanzas como diferencias entre estos tres discursos sobre lo real, pues quizá la filosofía puede encontrarse más cerca de sí misma, cuando piensa no solamente frente a otro discurso filosófico, sino también cuando se sitúa frente a una manera distinta de pensar a lo real en su totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger Martín, Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer Verlag ,1993.
- Estudios sobre mística medieval, Madrid, Ed. Siruela, 1997.
 - El ser y el tiempo, México, FCE, 1993.
 - ¿Qué es metafísica? Y otros ensayos, Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1996.
 - Identidad y diferencia, Barcelona,Ed. Anthropos, 1990.
 - Serenidad, Barcelona, Ediciones del Serval, 1989.
 - De camino al habla, Barcelona,Ediciones del Serval, 1987.
 - Introducción a la metafísica, Barcelona, Ed. Gedisa,1995.
 - Conferencias y artículos, Barcelona ,Ediciones del Serval, 1994.
 - Seminario de Le Thor, Cordoba, Alción Ed. 1995.
 - Desde la experiencia del pensamiento, Barcelona, Ed. Península, 1986.
- Pöggeler Otto, El camino del pensar de Martín Heidegger, Madrid, Alianza Ed, 1996.
- Schérer René y Arion Lothar Kelkel, Heidegger, Madrid, Ed. EDAF, 1981.
- Schürmann R., Caputo J, Heidegger y la mística, Córdoba, ELP,1995.
- Heidegger y la filosofía práctica, Cordoba, Alción Ed. 1995.
- Steiner George, Heidegger, México, FCE, 1986.
- Vattimo Gianni, Introducción a Heidegger, Barcelona, Ed. Gedisa,1995.
- Von Herrmann Friedrich-Wilhelm, La segunda mitad de ser y tiempo, Ed. Trotta, 1997.
- Husserl Edmund. El artículo de la enciclopedia británica, México, UNAM, 1990.
- Las conferencias de París, México, UNAM,1988.
 - Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, México, FCE, 1997.
- Meditaciones cartesianas, México, FCE, 1997.
- Xirau, Ramón, Cuatro filósofos y lo sagrado, México, Joaquín Mortiz, 1986.

Zambrano María, El hombre y lo divino, México, FCE, 1993.

Levinas Emanuel. Totalidad e infinito, Salamanca, Ed. Sígueme, 1994.

-- De otro modo que ser o más allá de la esencia, Salamanca, Ed. Sígueme, 1995.

-- Dios, la muerte y el tiempo, Madrid, Ed. Cátedra, 1994.

-- De Dios que viene a la idea, Madrid, Ed. Caparrós, 1995.