

01011  
35

A



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



SER HABLA. REFLEXIONES SOBRE LA POESIA Y EL  
PENSAR A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

## T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :  
JOSE RICARDO ROMERO GRANADOS

COORDINACION DE  
TESIS

DIRECTOR DE TESIS: LIC. RICARDO HORNEFFER M.



MÉXICO, D. F.

2003



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

B

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Jose Guadalupe  
Ramirez Graciano

FECHA: 29. 09. 03

FIRMA: [Firma manuscrita]

*¿No se les han regalado acaso a las  
cosas nombres y sonidos?  
para que el hombre se reconforte en las cosas?  
Una hermosa necesidad es el hablar:  
al hablar el hombre baila sobre las cosas.*

*¡Qué agradables son  
todo hablar y todas las mentiras  
de los sonidos! Con sonidos baila  
nuestro amor sobre multicolores arcos iris.-*

Nietzsche, Zarathustra, El convalciente, III.

## Agradecimientos

TESIS CON  
FALSA DE ORIGEN

C

El tiempo que duró la realización de este trabajo trajo consigo el descubrimiento sorprendente y siempre familiar del amor incondicional de las personas que caminan conmigo. Quiero agradecer profundamente a cada una de ellas, pues ha sido su cercanía la que me ha mantenido comprometido con mi quehacer.

En primer lugar quiero agradecer a mi madre, Alejandra Granados, por su mirada luminosa y por todo el amor que me ha regalado y enseñado a compartir. A mi hermana, Violeta Romero Granados, por mostrarme que la vida es profunda y sencilla. A mi padre, Ricardo Romero, por ser sombra y camino. También quiero agradecer a mis compañeros de viaje: a Gabriel Alvarado, por mostrar siempre su ser deslumbrante, a Germán Rueda, por el viaje y su palabra, a Leopoldo Camacho, por la fuerza y sus batallas, a Marco A. López, por ser luz y meditación, a Jezreel Salzar, por la sonrisa y el rezo, a Pablo Martínez, por el juego y la complicidad.

El agradecimiento va también para quienes no han cesado de creer conmigo en la vida: a José Luis Aguilar, por la hermandad, a Laura Duhau, por todo lo compartido, a Renata Jurado, por invitarme a confiar en la vida, a Elizabeth Granados, por lo que descubrimos juntos, a Vladimir Saavedra, por ser imaginación y valentía, a Diana Hernández, por la magia.

De igual modo quiero nombrar y expresar una enorme gratitud a las siguientes personas, a quienes he tenido la fortuna de conocer y compartir con ellas un paraje de mi camino: a Antonio Cadena, por su ímpetu, a Zaria Abreu, por su palabra y su amistad incondicional, a Viviana Olivera, por la esperanza, a Paulina, por la búsqueda, a Mirel Radillo, por los momentos compartidos, a Enrique Cano, por la sorpresa, a Valeria, Gabriela Granados, Roberto Mantilla, El Cupi, Anabel Cucagna, Sheilla, Italia, Nely Maldonado, Lorena Ibargüen, Gabriela

Soriano, Emilio (pintor), Fernando Cuervo, Italia, Arturo Cervantes (Nutri), Luz, Losho, Marcela, Paco, Xo, Evelio, Jorge Rizzo, Abigail, Jorge Angel, Leticia Barbosa, Fabián, Leticia C., Felipe M., Nakasawa, Erik Altamirano, Marta Cereijo, y a aquellos que no he mencionado aquí pero forman parte de mi mirada.

Quiero agradecer a los profesores de la Facultad de Filosofía que me han enseñado la vocación y el amor por la filosofía, muy especialmente a Ricardo Horneffer, quien ha sido mi maestro en más de un sentido.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

## ÍNDICE

• Introducción.....	1
• Capítulo I. Horizonte de la pregunta que interroga por el sentido del ser.....	6
• Capítulo II. Fenómeno, logos y fenomenología.....	26
• Capítulo III. El "ser en el mundo". Aproximaciones al fenómeno del habla.....	35
• Capítulo IV. El habla: poetizar, dialogar.....	54
• Capítulo V. Ser y pensar.....	88
• Conclusión.....	119
• Bibliografía.....	126

## Introducción

El quehacer filosófico de nuestra época se ha desarrollado en un contexto donde el imperio de la técnica, junto con un dominio del pensar calculador, determina de manera muy clara el modo de interpretar el mundo. Las disciplinas derivadas de las grandes ciencias (física, matemática) son cada vez más especializadas y particulares, lo que nos muestra que el camino progresivo hacia el conocimiento "claro y distinto" –para hablar en términos de la modernidad- parece ser, cada vez con más fuerza, el fin único del conocimiento humano en sus diversas manifestaciones.

Nuestra era parece estar condenada al dominio total de la tecnología. Los ordenadores electrónicos, los medios masivos de comunicación y los avances científicos en el rubro de la genética –entre otras cosas- constituyen un escenario en el cual parece cada vez más lejano encontrar un paraje propicio para ejercer eso que en el presente trabajo llamaremos modos del hablar propio: *pensar y poetizar*.

Desde esta perspectiva, ¿qué es lo que persigue una tesis sobre Heidegger? Lo que queremos descubrir es la posibilidad de establecer un diálogo con el pensar de este filósofo que nos señale un camino que nos permita, cuando menos, vislumbrar la posibilidad de comenzar a plantear preguntas que inauguren modos distintos a los hasta ahora ejercidos de acercarnos a aquello a lo que apenas si reparamos, a aquello que casi no advertimos nunca. Específicamente en la propuesta heideggeriana vemos que existe un camino señalado que nos invita a meditar alrededor de eso que debe ser escuchado de nuevo, eso que debe ser tomado en consideración desde una abierta disposición a la escucha, con el habla propia, tanto en el modo del poetizar como en el del pensar. Eso que debe ser tomado en consideración es el ser de lo ente.

En la presente tesis tocaremos algunos puntos relevantes de la propuesta heideggeriana encaminados a esclarecer lo que es nuestra propia meta: aproximamos hacia el fenómeno del habla, particularmente en los dos modos propios que el mismo Heidegger señala: el poetizar y el pensar meditativo. Así, lo que aquí nos interesa, particularmente, son las reflexiones en torno al tema del Decir, dentro del cual tanto el poetizar como el pensar participan. Cabe señalar que una de las venas más ricas en la obra de Heidegger posterior a *El ser y el tiempo* (1927) es, sin duda, el tema del habla. Para abordar tales cuestiones, el propio Heidegger establece a todo lo largo de su obra tardía el problema desde las dos perspectivas que ya mencionamos arriba, mismas que se relacionan mutuamente: el poetizar y el pensar. Pero, ¿por qué mirar de cerca estos asuntos?

Sobre lo que Heidegger reflexiona con más profundidad es en torno a la verdad (que aquí entenderemos como desocultamiento) del ser, para lo cual anda un camino a lo largo de su obra que lo llevará, eventualmente, a pensar en la esencia de la poesía y del propio pensamiento, es decir, en su origen, en su fuente. El filósofo llega hasta estas meditaciones porque des-cubre (en el sentido más heideggeriano) que la palabra es la que dona el ser, en tanto ella misma es nombrada por el mortal que responde a un llamado. La palabra, con todo, está posibilitada originariamente para des-ocultar y des-cubrir, es decir, para nombrar y resguardar el ser de lo ente. Sin embargo, nuestra época está marcada por un peligro: el del imperio de la interpretación de las cosas como meros objetos técnicos.

Lo que se alza como una posibilidad, no de salvación, sino de pre-disposición a la espera de un nuevo modo de experimentar el ser, es la poesía y el pensar meditativo. Heidegger encuentra en ambos modos del Decir un camino hacia lo abierto, hacia la verdad del ser, hacia el Claro (Lichtung). Esto es lo que nos interesa mostrar a lo largo de nuestro trabajo.

Para tal efecto, en el primer capítulo señalaremos algunos puntos que contribuirán a esclarecer sobre qué cimientos el pensar heideggeriano se funda,

siempre teniendo presente que el tema principal de nuestra investigación es el fenómeno del habla (más precisamente la poesía y el pensar meditativo como modos del Decir). Ubicados en la que es considerada la obra capital de Heidegger, *El ser y el tiempo*, el primer capítulo pretende colocar al lector dentro del horizonte heideggeriano. Así mismo, se hará notar la revisión que este autor desarrolla respecto a la tradición filosófica y la visión que de ésta tiene, lo cual es, en sentido estricto, punto de partida obligado para alcanzar una correcta comprensión de la postura filosófica que en este trabajo adoptaremos. En este sentido queremos señalar, en el capítulo inicial, la relevancia del planteamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser, así como establecer un primer acercamiento al ser de aquel ente que es capaz de efectuar tal pregunta. Hacia el final del capítulo señalaremos brevemente, a modo de exposición, lo que fenomenología significa dentro de la propuesta de Husserl, puesto que éste es uno de los antecedentes filosóficos más importantes que nutren la propuesta heideggeriana, pues desde la propuesta husserliana es de donde el mismo Heidegger parte para abordar las cuestiones que le competen a nivel de *El ser y el tiempo*.

"Fenómeno, logos y fenomenología" es el título del segundo capítulo. Si nuestra intención es alcanzar una comprensión correcta respecto al problema del Decir, la base filosófica de la propuesta que trataremos son los conceptos que dan título a esta sección. En tanto una de las preocupaciones de esta tesis es señalar que el concepto de verdad en Heidegger debe ser entendido como desocultación, debemos esclarecer, por principio, el término de logos, y con él los de fenómeno y fenomenología, pues sobre esta base podremos, en lo subsiguiente, asir con más firmeza el propio fenómeno del habla.

En el tercer capítulo, abordaremos de manera puntual el significado del término "ser ahí", designado para nombrar aquel ente que pregunta y habla, que somos nosotros mismos, en relación a la estructura "ser en el mundo". Dentro de este mismo capítulo, hacia la segunda mitad, aún desde la perspectiva de *El ser y el tiempo*, diremos lo que habla significa, previa revisión de conceptos tales como

"encontrarse", comprender" e "interpretar", mismos que nos conducirán hacia una comprensión más específica en torno al Decir.

En el cuarto capítulo nuestra intención es introducimos a la cuestión del Decir, ahora ya desde la obra heideggeriana tardía, desde uno de los dos modos que éste tiene de manifestarse propiamente: el habla poética. ¿En qué reside la relevancia del habla poética? ¿Podemos, por medio de la poesía, establecer una nueva relación con el ser de los entes que no sea la interpretación de éstos como meros "objetos"? ¿Puede la poesía nombrar la verdad del ser? ¿En que sentido? ¿Cómo puede ser esto posible? Para acercarnos a tales cuestiones abordaremos temas como la concepción heideggeriana de la obra de arte, la relación entre palabra y cosa y el concepto de mundo entendido como "Cuaternidad", donde la mutua relación entre los elementos que la conforman (cielo, tierra, divinos y mortales) dará pie a reflexiones en torno al fenómeno del habla poética. Desde esta perspectiva, hacia el final del capítulo señalaremos la situación en la que, desde la postura que en la tesis presente impera, se encuentra la relación entre divinos y mortales dentro del horizonte de la poesía y el habla propia. La ausencia de lo divino será el tema.

Para finalizar el trabajo, el capítulo quinto versará sobre el otro modo propio que tiene el Decir, el pensar meditativo. Con la intención de abordar la cuestión desde una perspectiva problemática, desarrollaremos la idea de cómo es que prevalece la interpretación de la cosa como "objeto técnico", es decir, como lo dispuesto, lo producido y representado por el hombre. En este sentido, trataremos de hacer claro cómo es que, desde esta interpretación, el ente está en peligro de perder su ser, pues el hombre, a partir de la relación que se ha establecido con el ser de los entes, pretende ser la medida y la norma de todo lo ente. La esencia de la técnica, la "*Gestell*", como el propio Heidegger la llama, ocupará algunas páginas del presente trabajo en este capítulo. Queremos señalar también, en esta última parte del trabajo, la posibilidad que representa el *pensar meditativo* de abrir puertas hacia una nueva relación con las cosas, una relación más originaria con el ser y con

la verdad entendida como desocultación. En este sentido, no podemos dejar de lado comentarios acerca de la mutua vecindad en la que habitan el habla poética y el pensar meditativo. Tanto con el poetizar como con el pensar que Heidegger propone, estamos ante la posibilidad de entrar en disposición para el advenimiento de la verdad del ser, del "aún no" *ya sido* que nos reclama, que anuncia una nueva experiencia, desde el pensar propio y la poesía, con el ser.

Abrir posibilidades para experimentar al ser de lo ente desde una escucha de la verdad como desocultación es lo que pretende señalar el trabajo que aquí se presenta.

Debemos señalar que la presente investigación no pretende de ninguna manera abarcar la totalidad de los contenidos de la propuesta heideggeriana. Tan sólo sirvan las páginas que conforman este trabajo como mera aproximación a las cuestiones que aquí se señalan.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

6

I.

**Horizonte de la pregunta que interroga por el sentido del ser.**

*Las posibilidades son piedras preciosas  
pero las minas están ocultas bajo las barbas de los años pasados.*

José Carlos Becerra

El proyecto filosófico de Martin Heidegger tiene como meta el abrir la posibilidad de plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta pregunta, sin embargo, es posible pensarla de manera clara si, previamente, se esclarecen algunos puntos importantes en vías de comprender mejor el problema. Estas cuestiones nos irán deteniendo en el propio camino de la investigación. Aquí nos centraremos sobre todo en mirar de cerca las estructuras fundamentales que conforman el ser de ese ente que se relaciona esencialmente con el ser, y que está posibilitado para preguntar por éste y por su sentido. Ciertamente lo que inquieta a Heidegger es que la pregunta que interroga por el sentido del ser no ha sido planteada correctamente; ni siquiera nos produce el menor reparo esta ausencia. Partiendo de este problema, hay que tener presente, por principio, que Heidegger nos sitúa, con su pensar, en la posibilidad de experimentar la historia de la reflexión sobre el ser, el modo en el que ha sido abordado este problema y la relación de copertenencia que se mantiene entre el propio ser y el ente que somos nosotros mismos.

Lo que intentaremos hacer en este trabajo es desarrollar la posibilidad, junto con la lectura de Heidegger, de pensar en torno al ser. Esta cuestión, como iremos viendo conforme avance el ensayo, tiene que ver de manera señalada con la búsqueda del fundamento, con una reflexión sobre el origen de la historia del pensar y el modo en el que acontece nuestra relación con el ser. Lo que se pretende es, a grandes rasgos, echar una mirada al pasado, al mismo tiempo que nos apropiamos de él. El pasado, estrictamente hablando, no es lo que ya fue y no es más, sino aquello que sigue siendo y viviendo en nosotros y en nuestra historia. Forma parte de nuestro ser.

En términos de historia de la filosofía, cuando pensamos en el "pasado" hemos de remitirnos, sin lugar a dudas, a la actividad que comenzó con el reflexionar de los griegos. Para el propio Heidegger el pensar griego es el pensar "inicial", es la fuente de donde nuestro ejercicio filosófico se nutre en gran medida, incluso aunque no nos percatemos de ello la mayoría de las veces. Así, el camino del pensar de la propuesta filosófica que aquí nos guía considera al pensar mismo como eso, como camino hacia el origen. Heidegger lo dice en estos términos: <<Lo que aquí procede es que nos adentremos en la escucha de aquello a lo que nosotros mismos pertenecemos>><sup>1</sup>. Confiamos que el sentido de esta afirmación se aclare a lo largo de este ensayo.

Así, hablando en términos histórico-filosóficos, el desarrollo de la filosofía ha girado en torno, fundamentalmente, a la pregunta por el ser. ¿Por qué surge entonces con Heidegger la necesidad de replantear esta pregunta? ¿Cuál es el problema de fondo? En el pensar heideggeriano está señalada la cuestión de manera clara: el problema del ser ha sido tratado por la historia de la filosofía, es decir, por lo que en general podemos llamar "la metafísica tradicional" desde una perspectiva particular. A lo que aquí nos referimos tiene que ver con lo siguiente: la metafísica pasa de largo la reflexión en torno al ser, pues más bien a lo que interroga es al ente en cuanto ente, y no al ser del ente; menos aún al ser en cuanto

---

<sup>1</sup> Heidegger, M., *Conceptos fundamentales*, p.49.

ser. La metafísica, así, se mantiene alejada de la pregunta por el ser, pero no le es del todo ajena, pues como ya más arriba dijimos, la filosofía es justamente el planteamiento de esta pregunta. La reflexión que el mismo Heidegger lleva a cabo, pretende preguntarse por la metafísica y cuestionar sus fundamentos. No se trata, pues, de pensar "en contra" de la metafísica, como si sólo se buscara contradecirla; queremos más bien *superar* sus nociones, ir a la raíz, y *pensar al ser*.

La metafísica se distingue porque representa al ser y al ente incluso sin advertirlo. Más aún, confunde al ser y al ente mismos. El ser es entendido y determinado como un ente más entre los entes. Se le toma como algo ahí delante, como lo puramente "presente". Dicho en otros términos, la tradición comprende al ser del ente sólo como lo siempre ahí dispuesto en todo momento. Es lo que es comprendido espistémicamente de manera cabal. El ser de los entes es entendido, estrictamente hablando, fuera de un horizonte temporal, mientras que para Heidegger, el tiempo es desde donde es posible toda comprensión del ser de los entes. Cabe decir que en la propuesta que aquí expondremos el tiempo está constituido con igual originalidad de presente, pasado y futuro. La omisión del carácter temporal como horizonte de la pregunta por el sentido del ser por parte de la tradición metafísica, dio como resultado que al propio ser se le tratara como un ente entre los entes.

Lo que se ha omitido, pues, es la pregunta por el ser desde la temporalidad, la cual afecta esencialmente al ente que pregunta, es decir, a nosotros mismos. El que el tiempo sea desde donde se construye la pregunta que interroga por el sentido del ser, quiere decir que el ente que somos nosotros mismos es constitutivamente temporal; es *siendo*. El tiempo es fundamentalmente donde nos "encontramos", y desde donde "comprendemos" e "interpretamos"<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Tales conceptos resultarán fundamentales para el posterior análisis de la estructura existencial del "ser ahí". Por lo pronto, sólo los señalamos como modos en los que se da el ser ahí en la existencia. Estas estructuras, como tales, serán las que darán pie, más adelante, a las concepciones del Heidegger de *El Ser y el Tiempo* respecto al habla y el lenguaje, propósito fundamental de este estudio.

Porque hay temporalidad es que podemos ser seres históricos<sup>3</sup>. Cuando la reflexión sobre el tiempo, la temporalidad y la historia se omiten, la pregunta que interroga por el ser no alcanza su dimensión verdadera y ontológica. ¿A qué nos referimos con esto? El tiempo forma parte del sentido del ser mismo, lo cual significa que no hay posibilidad de pensar en términos ontológicos sin una revisión, desde la filosofía, del pasado de la pregunta por el ser, del pasado de la "metafísica". Heidegger piensa en la *superación* de la metafísica tradicional no como un intento de desaparecerla, sino, como él mismo lo dice, se trata de "transformar la mirada". Ocurre que, para Heidegger, la superación de la metafísica tiene que ver con tomar en consideración la verdad del ser y no sólo la verdad del ente.

La propuesta heideggeriana, pues, es un intento importante por superar el modo en el que se ha pensado al ser hasta hoy: Heidegger ve a través de la historia del pensamiento filosófico en vías de donar la posibilidad de meditar en torno a la verdad del ser. Al respecto, Otto Pöggeler nos dice:

Esta experiencia de la verdad y del mundo no está empero intelectualmente fundada; por el contrario, ha estado siempre encubierta por un inadecuado modo conceptual de pensar.<sup>4</sup>

El "modo inadecuado" es, en este caso, no el juicio que está sujeto a la verdad o falsedad del pensamiento lógico-formal, sino se trata de la omisión de la pregunta fundamental que interroga por el ser y por el tiempo. De hecho, nos dice Pöggeler, no se ha encontrado el lugar original de la verdad, mismo que posibilita lo que el pensamiento lógico-formal ha llamado "lo verdadero".

¿Hacia dónde apunta entonces la propuesta de Heidegger? Volver la mirada atrás, ver a través de la tradición: es ahí en donde el pensador señala el problema.

<sup>3</sup> Volveremos más adelante a estos temas con mayor precisión.

<sup>4</sup> Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 53.

La tradición que así viene a imperar hace inmediata y regularmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las "fuentes" originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen.<sup>5</sup>

El propio Heidegger señala que el pensar filosófico tradicional cobijó, por un lado, la noción de que el "ser" es el concepto más universal de todos y el más "oscuro", y por otro, de que pareciera el ser lo ópticamente más cercano y comprensible. La mentada universalidad, indefinibilidad y comprensibilidad del ser pre-supone que ninguna instancia sustenta el concepto de "ser", por el contrario, si es lo más universal de todo cuanto se nombra y es, los entes particulares en cada caso están sustentados en algo que no son ellos mismos, es decir, en este "ser". Así pues, la universalidad que acompaña tradicionalmente al concepto de "ser" lo vuelve el más oscuro de los conceptos y el más inasible, pues es idéntico a sí mismo, como unidad inalterada por el devenir. En segundo término, vemos que la tradición filosófica también vio al ser como lo inmediata y "ópticamente" más cercano, perdiendo de vista con ello su sentido. Es decir, aquello de lo que comúnmente hablamos, de lo que es, nombrando esto o aquello, dentro de una comprensión cotidiana e inmediata, nos distancia de manera profunda del verdadero problema, corriendo el peligro, incluso, de tratar el ser como a cualquier ente. Cabe decir que este fenómeno también nos permite acceder de alguna manera al problema. *El concepto de "ser" ya de algún modo es comprendido en el común hablar de éste, pues nosotros mismos lo usamos y sabemos (vagamente) lo que queremos decir con ello: esta comprensión es, en última instancia, pre-comprensión de término medio<sup>6</sup> y vaga que se da en el plano de lo cotidiano, inmediata y regularmente.*

<sup>5</sup> Heidegger.. *El Ser y el Tiempo*, p. 31.

<sup>6</sup> De la noción de la comprensión de término medio, y sobre todo del "comprender" como tal, hablaremos más adelante con puntualidad.

Dentro de la propuesta heideggeriana, el formular la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede ser planteada sino desde el plano ontológico. Desde la perspectiva que aquí nos ocupa, entendemos que la cuestión del ser no ha sido abordada de manera correcta: la metafísica tradicional preguntó, no por el sentido del ser, sino por el lugar de lo ente representado, presente, manifiesto, estable y permanente.

(...) re-presentar significa aquí hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y mostrarse como algo estable y permanente.<sup>7</sup>

Frente a estas cuestiones es que el problema de la pregunta que interroga por el sentido del ser, desde la perspectiva heideggeriana, tiene que ser desarrollada a partir de una nueva mirada a la metafísica tradicional, dialogando con ella, considerando de igual modo que nuestra época es la del imperio de la interpretación del ente como objeto, y más aún, como objeto "técnico". La naturaleza es un objeto y el hombre ha abandonado de tal modo el pensar al ser que no es capaz siquiera de advertir tal abandono.

Ser permanece incuestionado y obvio, y por ello, fuera de nuestra consideración. Se mantiene en una verdad sin fondo y olvidada desde hace tiempo.<sup>8</sup>

Ante tal situación, la necesidad de re-plantear *la pregunta* por el ser se vuelve apremiante. ¿Por qué? Heidegger llama la atención, una y otra vez a lo largo de su obra, sobre la ausencia de un modo de preguntar correcto sobre el sentido del ser

<sup>7</sup> Heidegger, M., *Hilos*, p. 156 (sobre el tema de la ciencia y el trato que ésta da a los entes volveremos en los apartados siguientes).

<sup>8</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 75.

desde el pensamiento metafísico tradicional. Una de las tareas del pensar heideggeriano es la de volver los ojos hacia la historia de la metafísica, en vías de donar la posibilidad de acceder al fenómeno del ser de los entes, como aquello que se muestra a sí mismo, aquello que sale a la luz.<sup>9</sup>

Ahora bien, puesto que el modo en el que el mismo Heidegger va a abordar el problema del sentido del ser es por medio del "preguntar", veamos ahora brevemente qué significa esto para él.

Preguntar es, fundamentalmente, *dialogar* con aquello por lo que se pregunta.

En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger nos dice que a diferencia del mero preguntar teórico, del cual se puede decir que más bien se mueve en el campo de las ciencias positivas, el "preguntar por el sentido del ser" es <<hacer 'ver a través' de un ente —el que pregunta— bajo el punto de vista de su ser>><sup>10</sup>. La pregunta de las ciencias positivas-rationales no parte de un volver la mirada hacia aquel ente que pregunta, pues tampoco es ésta su pretensión. Su intención es la de ordenar, no la de *preguntar*. Nosotros mismos, por cierto, no nos relacionamos de manera *necesaria* con el mundo a partir de la investigación científica, como a veces se ha querido ver. No somos *inmediatamente* seres en busca del conocimiento científico; éste es una *posibilidad* de ser, o para decirlo de otra manera: la ciencia no es la única manera de estar en el mundo, ni la primera.

El preguntar al que se refiere Heidegger es, en cambio, un *dirigir*. En este sentido, la pregunta que interroga por el sentido del ser obtiene su *sentido* desde el propio ser del ente que pregunta, a partir de una cierta pre-comprensión del propio ser por parte de ese ente. Preguntamos siempre por lo que ya de alguna manera nos ha dicho algo, aunque sea vaga e inmediatamente.

La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a aquello a que se pregunta, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de

<sup>9</sup> Estos temas, evidentemente, tienen que ver directamente con el concepto de fenomenología en Heidegger. Un poco más adelante, hacia el final de este capítulo, abordaremos estas cuestiones puntualmente.

acceso a los entes. Pero "entes" llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo.<sup>11</sup>

La pre-comprensión del ser de que aquí se habla determina nuestra comprensión de los entes, o para decirlo de otra manera: a los entes los comprendemos desde cierta pre-comprensión del ser.

Ahora bien, estamos tratando de aclarar cómo se debe comprender la pregunta que interroga por el sentido del ser. ¿Nos encontramos elaborando acaso una cuestión sobre los entes? En efecto, el ser no es un ente y, sin embargo, ser es "ser de los entes". La pregunta no reside, por esta razón, en el plano meramente óntico, de lo inmediato y lo ya dado previamente. La pregunta sólo puede nacer de la copertenencia entre quien pregunta y el ser. Nosotros mismos somos en cada caso entes donde la pregunta puede hacerse patente y desarrollarse como ontológica. Si pretendemos hacer la pregunta por el sentido del ser, hemos de saber que somos nosotros mismos los posibilitados para preguntar y dar sentido al ser de los entes sólo en tanto *somos* en copertenencia con el ser mismo<sup>12</sup>. <<La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una "tendencia de ser" esencialmente inherente >><sup>13</sup> a nosotros mismos. La copertenencia de la que hablamos se esclarece cuando recordamos que nos encontramos esencialmente en relación al ser de los entes de manera constante y regular. Así, inmediata y regularmente hablamos del ser sin advertirlo. La comprensión de término medio del ser es un *factum*, como dice Heidegger en *El Ser y el Tiempo*. Así, la pregunta por el ser pregunta por lo que hace comprensibles a los entes: el ser. Preguntar es preguntar por el ser de los entes; de alguna manera

<sup>10</sup> Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 16.

<sup>11</sup> Martín Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 17.

<sup>12</sup> Sobre el tema de la copertenencia volveremos más adelante.

<sup>13</sup> *Idem*, p.24.

cuestionamos a los entes, pero por lo que preguntamos en el fondo es por su ser. Ahora bien, el propio Heidegger pregunta por aquel ente que nos abre el sentido del ser de los entes, ¿es cualquier ente? Este ente somos nosotros mismos, aquel ente, el único, capaz de preguntar por el ser. A este ente le llamaremos "ser ahí"<sup>14</sup>, ese que comprende siempre de alguna manera fácticamente al ser, es decir, de modo inmediato. Lo que caracteriza al "ser ahí" y a la vez lo distingue de los demás entes es que es *apertura al ser*.

La preeminencia de la que aquí se habla no se refiere a un simple "poner delante" de los demás entes al "ser ahí", como si fuera un ente "ante" otra cosa, sino más bien queremos decir aquí que éste, el "ser ahí", es en tanto estado de abierto y en tanto posibilidad de ser en apertura al ser. "Ser ahí", por tanto, es aquel que *existe* y es en el mundo.<sup>15</sup> <<Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad de preguntar, lo designamos con el término "ser ahí">><sup>16</sup>.

Heidegger nos dice que el "ser ahí" es el ente "señalado". ¿Señalado para qué? Es señalado ópticamente porque <<en su ser *le va* este su ser>><sup>17</sup>. Es el ente que se relaciona con su propio ser pues está abierto a éste, y por ende también lo comprende de alguna manera. Es apertura esencial al ser en la existencia. Estrictamente hablando, el "ser ahí" es el único ente que *existe*. El "ser ahí" se conduce inmediata y regularmente ya de cierta manera en relación a su ser.

<sup>14</sup> No es, de ningún modo, poco pertinente realizar en este punto una aclaración sobre el término "ser ahí" y su original *Dasein*. Para ello nos serviremos de una nota a pié de página (num. 19) que se encuentra en el texto *Hermenéutica de la facticidad*, realizada por el traductor de esta versión castellana Jaime Aspiunza, que versa como sigue: "(...)El sustantivo *Dasein* significa, entre otras cosas <<la vida, la existencia humana>>, que es a lo que Heidegger apunta. El verbo correspondiente, *dasein*, dice, (...) el <<existir>>, aún mejor, el <<haber>> (lo que *hay*), pero, sobre todo, el <<estar>>, (...) en un lugar y momento determinados. (...)Además, *dasein*, por aquello de que *sein* es <<ser>> en alemán, es un modo de ser; *da*, que lo especifica en cuanto tal modo de ser, es un deíctico de uso muy común que vale tanto por <<aquí>>, <<ahí>> o <<allí>> como para señalar el momento del tiempo que se actualiza en el relato (...)"

<sup>15</sup> Más adelante dedicaremos un espacio considerable para abordar el término "ser ahí" y la estructura "ser-en-el-mundo".

<sup>16</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 21.

Pero, ¿qué quiere decir en última instancia "existencia"? Desde *El Ser y el Tiempo* Heidegger sostiene que <<El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser ahí", lo llamamos "existencia".>><sup>18</sup> Es decir, el existir es el modo de ser que le pertenece propiamente sólo al "ser ahí", o para decirlo en otras palabras, somos siempre existiendo. Y este existir es el que define al ser del "ser ahí" también como "poder ser"<sup>19</sup>. El "ser ahí" es, pues, un ente que existe siendo posibilidad. Sólo acercándonos a este fenómeno es como alcanzaremos una correcta aproximación al ser del "ser ahí".

Un rasgo esencial de esto que aquí hemos denominado "existencia" es la "finitud", <<La existencia como forma de ser es en sí finitud, y como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser: sólo hay algo semejante al ser y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente.>><sup>20</sup> lo que tiene que ver directamente con la "temporalidad", donde <<el fundamento ontológico original de la existencialidad del "ser ahí" es la "temporalidad".>><sup>21</sup> Lo que queremos hacer ver aquí es que sólo tomando en cuenta el problema de la temporalidad podremos comprender las estructuras existenciales de las que hablaremos más adelante en este trabajo.

Lo que implica, en última instancia, lo dicho más arriba es que sólo el "ser ahí" puede "construir" su ser, pues es apertura a él. Esto no implica "inventar algo", sino proyectar y hacer patente al "ser ahí" como relación que se dirige hacia el ser. Este ente es existiendo; le va su ser, comprende y es abierto al ser de una u otra manera, lo que quiere decir que éste es relativamente al ser pues es constante relación a él.

Dentro de este horizonte, el "ser ahí" tiene la posibilidad ontológica de una comprensión de los demás entes que no son él mismo pero que, aun así, mentamos con el "es", y justo porque sólo el "ser ahí" "comprende" al ser, debemos tener presente el horizonte desde donde ocurre esto: el tiempo. El análisis del "ser ahí"

<sup>18</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>19</sup> En torno a estos rasgos esenciales del "ser ahí" ahondaremos más adelante.

<sup>20</sup> Martín Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 192.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 256.

como ente que es "poder ser" siendo y existiendo, busca plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser comprendiendo al ente que pregunta determinado por el horizonte de la temporalidad —en tanto una interpretación preparatoria para preguntar por el ser en general.

(...) mostraremos que aquello desde lo cual el "ser ahí" en general comprende e interpreta, aunque no expresamente lo que se dice "ser", es el tiempo. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad del "ser ahí" que comprende el ser.*<sup>22</sup>

El "ser ahí", nosotros mismos, somos seres históricos, pues tenemos como fundamento la temporalidad; este ente, el "ser ahí", es *en* el tiempo.<sup>23</sup> En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger insiste una y otra vez en que el "ser ahí" es un ser histórico, pues es en el tiempo "en el fondo de su ser".

Lo que hace posible, nos dice Heidegger, eso que llamamos "historia mundial", es la temporalidad que a su vez da pie a la historicidad. En este sentido, el "pasado" del "ser ahí" debe entenderse como lo que sigue gestando su propio ser. El "ser ahí" es su pasado, es siendo pasado<sup>24</sup>. Éste no es algo de lo que el mismo "ser ahí" se pueda desprender para siempre; podrá tal vez olvidarse de sí mismo, de lo que fue y es, pero lo que *ya fue es aun* como lo *sido*, es decir, lo que *ha sido* vive y

<sup>22</sup> Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p.27.

<sup>23</sup> Volveremos sobre estos temas a lo largo del trabajo. A nivel de *El Ser y el Tiempo* resulta difícil decir que se resuelve enteramente la cuestión de la historia. Sin embargo, creemos que el problema del tiempo y de lo histórico es abordado desde perspectivas muy diversas e interesantes en la obra posterior de Heidegger. En su momento lo comentaremos.

<sup>24</sup> Cabe decir que no es este modo del tiempo el único en el cual el "ser ahí" es, como veremos más adelante. Otto Pöggeler apunta al respecto que Heidegger concibe al tiempo en tres dimensiones que no aceptan el dominio de alguna de las tres en particular: presente, pasado y futuro forman juntas algo que podemos llamar "Equi-temporalidad" (Gleich-Zeitigkeit) (cf. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pp. 300, 301.)

forja siempre el ser del "ser ahí". ¿Por qué hablamos aquí de lo que fue y no del "pasado" en sentido estricto?

(...) no puede el "ser ahí" ser *nunca* pasado, no porque no pueda pasar, sino porque por su esencia no puede ser nunca *"ante los ojos"*; antes bien, si es, *existe*. Mas un "ser ahí" ya no existente no es en riguroso sentido ontológico pasado, sino *"sido ahí"*.<sup>25</sup>

Historia, pues, es historia del "ser ahí" y de su mundo; de sí mismo y de los otros. Sin embargo, temporalidad no sólo es lo que ha sido y lo que es, sino también *lo que será*, el advenir. El esencial modo de ser del "ser ahí" como pro-yecto "lanza", literalmente, al ser humano hacia el futuro. Siempre "podemos" ser, pues somos seres esencialmente *abiertos*. Para decirlo en otros términos, somos también, en un sentido, lo que seremos.

El "ser ahí", pues, también es su pasado como lo sido, y lo que la pregunta que interroga por el sentido del ser pretende es apropiarse de este pasado en tanto pasado de la pregunta por el ser. Lo que ocurre regularmente es que la tradición, es decir, el modo imperante en el que históricamente ha sido abordado el problema del ser dentro del desarrollo de la filosofía "occidental", encubre y dificulta la mirada apropiadora a lo sido, al punto de que puede hacer que nos olvidemos de él.<sup>26</sup> Hace creer que no hay ninguna necesidad de regresar al pasado, más bien lo comprende como algo que ya fue y no es más. Para Heidegger, uno de los rasgos del olvido del ser dentro de la historia de la filosofía ha sido omitir el carácter temporal-histórico que le es propio al "ser ahí" y a la pregunta por el ser. La tradición sólo comprende al ser de los entes desde uno de los modos del tiempo, el presente. Radicalmente, el ser de los entes es comprendido sin esclarecer el horizonte temporal desde donde

<sup>25</sup> *Idem*, p. 411.

<sup>26</sup> *Idem*, p.31.

debe ser pensada la pregunta por el ser. El ser es entendido como un <<ente entre los entes>>. <sup>27</sup>

La consecuencia es que con todo su historiográfico interés y todo su celo por una exégesis filológicamente "positivista", el "ser-ah!" ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él. <sup>28</sup>

En este sentido, Heidegger propone una destrucción de la historia de la ontología tradicional, en vías de situar su propia propuesta filosófica en un camino que conduzca a "las experiencias originales" con la pregunta por el ser. El "regreso a las fuentes originarias" que propone Heidegger, no implica, como algunas veces se ha querido ver, una omisión fácil y rápida del presente de la filosofía. Por el contrario, la propuesta va encaminada a la realización de un ejercicio de destrucción de la historia del pensamiento, donde lo que se pretende es desarrollar una "creadora apropiación" del pasado.

¿Cuál es entonces la meta de la propuesta ontológica heideggeriana al nivel de *El Ser y el Tiempo*? Lo que quiere hacer es realizar un análisis preparatorio de las estructuras existenciales de aquel ente que se distingue de los demás entes porque es capaz de preguntar por el sentido del ser en general pues es esencial apertura a éste, es comprensión del ser y es posibilidad. Este análisis es preparatorio en tanto la meta no es solamente este análisis por sí mismo. Lo que Heidegger tiene en mente siempre es la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Así, hacer ontología es lo que a él le interesa desarrollar en *El Ser y el Tiempo*. Él mismo nos lo dice: <<Destacar el ser de los entes y explicar el ser mismo es el problema de la ontología>>. <sup>29</sup> En este contexto filosófico, cabe decir, ontología es fenomenología, es el cómo de la filosofía.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 37.

El título "fenomenología" expresa una máxima que puede formularse así. "¡a las cosas mismas!", frente a todas las construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a la adopción de conceptos sólo aparentemente rigurosos, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como "problemas"<sup>30</sup>

¿Por qué se escoge este camino? Para responder esta cuestión veamos breve y puntualmente uno de los antecedentes filosóficos más importantes inmediatos a la propuesta de *El Ser y el Tiempo* antes de abordar de lleno lo que Heidegger sostiene respecto a estas cuestiones. Nos referimos específicamente a la propuesta fenomenológica de Edmund Husserl.

El concepto de "fenómeno" comenzó a encontrar cierta aceptación, primero, en el ámbito meramente científico de finales del siglo XIX. Fue en las ciencias naturales —donde el estudio de los "fenómenos físicos" equivalía al análisis y determinación de lo ente como un dato empírico inmediato—, el ámbito en el cual dominó la noción de que el objeto es sólo en el modo en que se muestra. La filosofía, en este contexto, se encaminó por la misma interpretación de lo ente, acercándose de manera importante a la "teoría de la ciencia", la lógica y la psicología. La importancia de esta última es fundamental para la filosofía de fines del XIX, puesto que ésta se ocupó marcadamente del "fenómeno de la conciencia".

Surgió así en la psicología la pretensión de ser ella, en cuanto ciencia verdadera de la conciencia, la que proporcionara el fundamento de la teoría del conocimiento y de la lógica. Los fenómenos de la conciencia se consideraban vivencias; la trabazón de todas ellas, vida.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>31</sup> Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, p. 93

En este contexto, ven a la luz las ideas de Husserl sobre fenomenología o psicología descriptiva, encaminadas principalmente a realizar una crítica a la lógica tradicional. Husserl pretende encabezar un movimiento filosófico que de solidez el discurso lógico de la época. Las pretensiones de la filosofía fenomenológica estaban dirigidas, pues, a la creación de una propuesta que sirviera de fundamento para desarrollar un examen crítico de las ciencias de la época, tanto dentro del ámbito epistemológico como del lógico.

"Fenomenología" denota un nuevo método filosófico descriptivo que, desde los últimos años del siglo pasado, ha fundado una disciplina *a priori*, capaz de suministrar la única base segura sobre la cual pueda construirse una sólida psicología empírica, y una filosofía universal, que puede proporcionar un *organum* para la revisión metódica de todas las ciencias.<sup>32</sup>

La propuesta husserliana puede ser mejor comprendida si comenzamos por donde él arranca en su *Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, texto del que nos serviremos, fundamentalmente, así como de *Las conferencias de París*.

Por principio, la que es llamada "psicología pura" establece las estructuras "a priori" que posibilitan cualquier ciencia de lo anímico y de lo empírico. Estamos hablando, en este nivel, de la fenomenología psicológica, o psicología pura, disciplinas más cercanas al pensamiento natural, a lo ya dado.

La psicología pura construye el camino hacia la fenomenología trascendental, pues aclara nuestro propio situarnos frente a un objeto. Por principio, de modo natural, inmediato e irreflexivo nos enfrentamos, o en sentido rigurosamente husserliano, nos "dirigimos" a las cosas fáctica, consciente<sup>33</sup> e ingenuamente; a esto le llamaremos "intencionalidad".

<sup>32</sup> Husserl, E., "Fenomenología", en *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p. 135.

<sup>33</sup> Cuando hablamos aquí de "consciente" estamos pensando, más que en una conciencia que "se da cuenta de", reflexiva y mediata, en un tipo de conciencia "natural", inmediata y dada de facto.

La expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es INTENCIONALIDAD. En el irreflexivo tener conscientes cualesquiera objetos, estamos "dirigidos" a éstos, nuestra "intentio" va hacia ellos. El giro fenomenológico de la mirada muestra que este estar dirigido es un rasgo esencial inmanente de las vivencias correspondientes; ellas son vivencias "intencionales".<sup>34</sup>

Hacer frente a las cosas siempre fácticamente es algo de lo cual el ser humano no puede escapar. ¿Podemos llamar a esto una actitud fenomenológica ante el mundo? No del todo. Lo que Husserl precisamente intenta abandonar es lo que llama "la actitud natural", pues no es posible concebir al mundo, en este contexto, como base sólida de las ciencias. La experiencia inmediata no es evidencia apodíctica, pues su validez y alcances siempre pueden estar sujetos a críticas; es decir, la experiencia inmediata es cuestionable.

Husserl necesita re-flexionar sobre este natural "dirigirse a" las cosas, pues pone en cuestión la viabilidad misma de la intencionalidad como único momento del conocer. Como acabamos de mencionar, la experiencia por sí sola, el natural dirigirse a los objetos, el campo de lo fáctico, no satisface por completo las pretensiones de la fenomenología que quiere proponer Husserl. Radicalmente se pone entre paréntesis al mundo de la experiencia inmediata, pues ésta no nos brinda la certeza necesaria que toda ciencia requiere.

El ser del mundo no puede ser ya para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino solamente, él mismo, un PROBLEMA DE VALIDEZ.<sup>35</sup>

Este "poner entre paréntesis", la *εποχή*, suspende todo precedente irreflexivo del mundo y actúa como filosofía que pone de lado a las cosas naturales que nos

<sup>34</sup> Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p. 61.

<sup>35</sup> Husserl, E., *Las Conferencias de París*, p. 8.

rodean, incluyendo los juicios que yo (filósofo) atribuía a ellas. Lo que el fenomenólogo busca ahora es una nueva mirada a las cosas, una mirada a las *vivencias* que tenemos con los entes. La pregunta de la psicología fenomenológica es: ¿cómo se dan, como tales, los objetos en la conciencia?

Si me situó por encima de esta vida entera y me abstengo de todo llevar a cabo cualquier creencia en el ser que tome directamente al mundo como existente –sí dirijo mi mirada exclusivamente a esta misma vida como conciencia DEL mundo -, me abstengo como el ego puro con la corriente pura de mis cogitaciones.<sup>36</sup>

Este proceso es llamado "reducción fenomenológica". ¿Por qué "fenomenológica"? ¿Qué es el fenómeno en el contexto husserliano? El ente que sale a la luz dentro de los diversos modos que la conciencia tiene de "dirigirse a" él, es lo que aquí llamamos fenómeno. La reducción fenomenológica pone entre paréntesis las cosas como las concebimos naturalmente para volver la mirada (=reflexión) a las vivencias y al cómo aparecen las cosas dentro de la conciencia.

Sin embargo, Husserl aún necesita algo más: lo "esencial" de las formas de la conciencia que se dirige a los objetos. <<Todo campo de experiencia posible cerrado en sí mismo permite *eo ipso* la transición universal de la facticidad a la forma esencial (eidos)>>. <sup>37</sup>

Sobre la base de la ya mencionada reducción fenomenológica, se funda ahora la reducción "eidética", que no es otra cosa sino el hacer explícitas las leyes inamovibles y esenciales de los diversos modos en que se dan las vivencias.

<sup>36</sup> *Idem*, p.10.

<sup>37</sup> Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p. 65.

(...) la mirada teórica se dirige ahora hacia lo que necesariamente se mantiene invariable en la variación, entonces surge mediante un proceder sistemático, un dominio propio de lo 'apriori'.<sup>38</sup>

Con todo, lo que hasta aquí se ha dicho aun no pertenece enteramente a la esfera de lo fenomenológico-trascendental. Puesto que, a partir de la epojé fenomenológica, el filósofo coloca entre paréntesis al mundo fáctico, a la actitud natural frente a las cosas, el sentido y la validez de estas últimas sólo podrá venir de mí, pero no como sujeto inmerso en el mundo, sino como yo puro trascendental que constituye aquel sentido y validez, pues como dice el mismo Husserl:

La incomprendibilidad afecta de manera particularmente sensible a NUESTRA misma especie de ser. Nosotros (en lo individual y en comunidad) hemos de ser aquello en cuya vida de conciencia el mundo real [*real*], que para nosotros está ahí delante, cobre como tal sentido y validez. Pero nosotros como hombres hemos de pertenecer también al mundo. Tras nuestro sentido mundano nos vemos, pues, nuevamente remitidos a nosotros y a nuestra vida de conciencia, en cuanto que en ella se configura para nosotros primeramente este sentido.<sup>39</sup>

Es necesario, entonces, que el yo cobre otro sentido dentro de la fenomenología de Husserl: no es ya solamente aquel "reflexivo" mundano que realiza una descripción de los modos en que la conciencia se dirige a las cosas; aun más, ahora el yo fenomenológico-psicológico se convierte en yo *trascendental*, pues dona sentido a lo que es a través de un examen de sí mismo; la conciencia es ahora un sitio donde sale a la luz el ente en general. El yo no funciona más como un receptáculo para el objeto: el yo trascendental *da sentido*, apartado ahora de lo fáctico y del mundo como tal. Al filósofo trascendental, dice Husserl, "le está prohibida de una vez por

<sup>38</sup> *Idem*, p. 65.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 70.

todas (...) esta mundanización de la conciencia que nunca falta en la actitud natural". La "trascendencia", nos dice en *Las conferencias de París*, es un "carácter de ser", que se forma dentro del yo. Todo aquello que se puede *concebir cae* en la subjetividad trascendental, es --dentro del yo- "el universo del sentido posible"<sup>40</sup>

Sin embargo, el yo trascendental no es, en esencia, distinto enteramente al yo natural; este último mantiene, en cuanto tal, una actitud "ingenua" frente al mundo, nos dice Husserl. En cambio el yo trascendental se ve a sí mismo como ser consciente que da validez y constituye el mundo. Lo que se modifica es la *actitud*.

Mi yo trascendental es por ende evidentemente 'diferente' del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo SEPARADO de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, MEDIANTE UNA MERA MODIFICACIÓN DE ACTITUD, en experiencia psicológica de sí mismo.<sup>41</sup>

Así pues, podemos decir que en la *actitud fenomenológica trascendental* existe un "auto-examen" del yo, entendido éste como un ejercicio radicalmente re-flexivo que, ante todo, constituye el sentido de lo que es. El fenomenólogo ve hacia sí mismo y, así, es dador de sentidos.

Con otras palabras, el camino necesario hacia un conocimiento fundamentado en última instancia en el más alto sentido, o, lo que es lo mismo, hacia un conocimiento filosófico, es el de un AUTOCONOCIMIENTO UNIVERSAL (...) La sentencia délfica: γνωθι σεαυτον<sup>0</sup> ha cobrado un nuevo significado (...). Hay que perder primero el mundo por medio de la epojé para después

<sup>40</sup> Husserl, E. *Las conferencias de París*, p.43-44.

<sup>41</sup> Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p.75.

<sup>0</sup> "Conócete a ti mismo"

recuperarlo en el autoexamen universal. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*"<sup>42</sup>

Ahora bien, ¿cómo, después de lo expuesto aquí en torno a la propuesta husserliana, conduce Heidegger su propia propuesta fenomenológica? ¿Qué significa "fenomenología" para él?

---

\*\* No quieras ir afuera; vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad"

<sup>42</sup> *Idem*, p. 51-52.

## II.

**Fenómeno, logos y fenomenología.**

El mismo Heidegger señala en el párrafo siete de *El Ser y el Tiempo* que el problema de la ontología, y de la propia fenomenología, es *destacar* el ser de lo ente. Hemos visto ya que la reflexión que la misma fenomenología propone, desde Husserl, nace y se nutre de "las cosas mismas". ¿Qué significa esto para el propio Heidegger?

Recorreremos y reflexionaremos sobre el camino que el filósofo que nos ocupa propone. Así las cosas, debemos desarrollar el significado de los conceptos que conforman el término "fenomenología", a saber, *fenómeno* y *logos*. Debe de tenerse siempre presente que ambos conforman una unidad conceptual, y que sólo dentro de ella su significado puede verse claramente. Comprenderlos en su mutua pertenencia significa aquí saber verdaderamente lo que quiere decir "fenomenología".

En su afán "fenomenológico", el propio Heidegger se basa en las fuentes del pensamiento filosófico griego para explicar lo que quiere decir cuando habla, en un primer momento, de los conceptos de "fenómeno" y "logos". Comentemos en primer lugar lo que Heidegger nos dice sobre el significado de "fenómeno".

La expresión griega φαίνομενον, a la que se remonta el término "fenómeno", se deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse. φαίνομενον quiere por ende decir: lo que se muestra, lo patente. φαίνεσθαι por su parte es una forma *media* de φαίω, poner o sacar a la luz del día o a la luz en general.

φαινω pertenece a la raíz φα, como φως, la luz, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo. Como significación de la expresión "fenómeno" hay que fijar ésta: *lo que se muestra en sí mismo, lo patente.*<sup>43</sup>

Nos aproximamos con esto a un primer concepto de fenómeno. Es primordial mantener presente a lo largo de la investigación que ahora llevamos a cabo, que el fenómeno es fundamentalmente "lo que se muestra en sí mismo".

Ahora bien, los fenómenos pueden mostrarse de maneras distintas según sea el modo en que se realice la aproximación, el acceso a ellos. Así, lo que se muestra no está separado del modo en el que nos acercamos a eso que se muestra, al fenómeno. ¿Qué ente debe, entonces, ser considerado como fenómeno? Lo importante está en tener presente que *detrás* de todo ente que se nos presenta de ésta o de aquella forma, está siempre algo que se muestra por sí mismo, es decir, está el fenómeno. ¿Por qué hablamos aquí de un "detrás"? De manera inmediata y regular accedemos a los entes sin volver la mirada a su ser. Decimos que "el libro es..." o que "aquel hombre es...", con lo que simplemente "representamos" el ser de estos entes. El ser se vuelve una "obviedad".

Que continuamente tengamos que decir <<es>> siempre que tenemos que decir algo, indica que lo que nombramos <<así>>, o sea el ser, pide la palabra, una palabra a la que, desde luego, permanecemos constantemente sordos. Esta mala inteligencia del <<es>> se asemeja a lo que ocurre cuando no oímos la oscilación diariamente regular del péndulo del reloj dentro del ámbito habitual de la residencia cotidiana. Sólo oímos el reloj cuando se para. De la misma forma, sólo estaremos atentos al <<es>>, y a lo con él dicho, cuando tiene lugar una irrupción en el curso del decir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, p.39

<sup>44</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 78.

Preguntemos de nuevo, ¿qué es aquello, entonces, que debe ser llamado fenómeno dentro de la propuesta filosófica heideggeriana?

¿Qué es lo que debe llamarse "fenómeno" en un señalado sentido? ¿Qué es lo que es por esencia tema *necesario* de un mostrar *expresamente*? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.<sup>45</sup>

Lo que Heidegger expresa en este pasaje es que el ser de lo ente es aquello que conforma justamente el fundamento del propio ente. En última instancia lo que está "oculto" no es el ente, propiamente dicho, sino a fin de cuentas el ser de ese ente. La fenomenología quiere volver la mirada al ser y verlo tal y como este se muestra en sentido originario, es decir, como fenómeno. La fenomenología pretende sacar a la luz al ser, quiere destacar el ser de los entes, pues éste está oculto en su mostrarse inmediata y regularmente. Y lo anterior, ¿cómo es posible? ¿Qué permite que el ser "salga a la luz" desde un ocultarse? Para responder esta pregunta –fundamental para los fines de este trabajo–, debemos recurrir a uno de los conceptos que más pesan en el pensamiento heideggeriano, mismo que a la larga será uno de los más fructíferos en el desarrollo de toda su obra: el habla.

Por principio, logos quiere decir aquí habla. Logos significa hacer patente en el habla aquello de que se habla. Permite ver algo, es decir, eso de que se habla, pretende hacer accesible eso de que se habla mostrándolo a quien escucha.

Todo fenómeno que "se muestra" necesita un *alguien* ante quien mostrarse. Mostrar es poner a la vista algo; si es así, *alguien* ve. ¿Quién es ese alguien? Ese alguien somos nosotros.

<sup>45</sup> Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, p. 46.

La preeminencia ontológica del "ser ahí" sobre los demás entes, que el mismo Heidegger señala en *El Ser y el Tiempo*, nos da la razón de lo que aquí decimos. El ente ontológicamente señalado ante quien se muestra el fenómeno es el "ser ahí", porque somos *radicalmente* posibilidad, comprensión y apertura al ser y, por ende, tenemos la capacidad de hablando, *con-formarnos* con aquello que se nos muestra. Sólo lo que no está completo, acabado, tiene siempre espacio para algo más. En estricto sentido somos nosotros, quienes podemos hablar, preguntar y pensar desde el ser, pues *nos encontramos en mutua pertenencia con él*.<sup>46</sup>

Pero, ¿qué es "hablar desde el ser"? ¿Por qué tenemos que "hablar" desde él? ¿No es suficiente con que el fenómeno se muestre por sí mismo?

Hemos dicho que todo mostrarse implica a un ante quién. Ese "ante quién", dijimos, somos nosotros. Sin embargo, el hecho de que *veamos* algo no *comunica* eso a un *otro*, de manera inmediata no dice nada a otro de eso que se ve; eso que se ve es exclusivo o privativo de aquel que lo ve, lo que no quiere decir que carezca de significado. Aunque no "hablemos" directamente con alguien acerca de eso que hemos visto, el logos como tal sigue actuando, pues en el mero hecho de *ver algo como algo*, ya participa el habla de manera esencial. En estricto sentido, no podemos hablar de un "mero" ver algo, pues toda mirada ya es logos, tiene sentido. Podemos decir que vemos con palabras, pues siempre vemos "algo" que significa y tiene algún sentido. *Compartir* lo que se muestra, el contenido del habla, sólo es posible con el habla misma, con el logos, que es también —nos dice Heidegger— "común permitir ver". Podemos saber, tener noticia del fenómeno, de eso que se muestra, por medio del hablar unos con otros.

λογος en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que δηλουν, hacer patente aquello de que "se habla" en el habla. (...) El λογος permite ver algo (...), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver *al* que habla (voz

<sup>46</sup> Sobre el tema de la "copertenencia" volveremos una y otra vez a lo largo del trabajo, tanto desde el trato que le da a ésta Heidegger en *El Ser y el Tiempo*, como en otros textos posteriores en donde los temas que se tocan giran en torno, fundamentalmente, al "habla".

media) o a los que hablan unos con otros. El habla "permite ver" (...), partiendo de aquello mismo de que se habla.<sup>47</sup>

El logos es apofántico, es decir, permite ver comunicando algo *de cierta manera*: implica, radicalmente, un *dar sentido* (o sentidos) a aquello de que se habla. Así las cosas, hay algo que el logos *no* puede hacer, y esto es, dejar de significar eso de que habla. Siempre lo "deja ver" de este o aquel modo. Para decirlo de otra manera: la comprensión del fenómeno inevitablemente toma una dirección gracias al habla.

Pero, ¿qué pasa cuando nosotros, por medio del habla, establecemos contacto con el fenómeno? Hemos dicho que el logos implica dar sentido a eso de que se habla. Esto hace que sea factible comprender al logos como posibilidad, por un lado, de sacar a la luz lo que el fenómeno muestra, y por el otro, de des-figurar u ocultar la comprensión de aquello que se quiere mostrar. Desde *El Ser y el Tiempo*, es en estas posibilidades en donde reside el peligro del habla, pues ella puede descubrir u ocultar aquello de que se habla. El logos puede no hacer accesible eso de que se habla. Por un lado, el logos puede descubrir aquello de que se habla, sacarlo de su ocultamiento inmediato y regular y, así, hacerlo visible como lo que se muestra; por otro lado, el logos también puede encubrir en el sentido de <<poner algo ante algo>>. El habla asume, por necesidad, una posición ante lo que ve, el habla significa, es *multívoca*. Puesto que el logos muestra "eso que hay" de distintas maneras, y en este sentido puede dejar ver el ser de los entes o impedirlo, decimos que en el habla hay un *peligro*, el de permitir ver al fenómeno en su mostración efectiva, es decir, como se muestra a sí mismo o no hacerlo.

Cuando comenzamos a exponer los conceptos de logos y fenómeno, dijimos que ellos sólo podrían ser comprendidos si se les pensaba desde su mutua pertenencia. Así, el fenómeno sale a la luz, se muestra por medio del propio logos que es el que nos permite ver eso que se muestra pleno de significados. El habla necesita algo que mostrar, algo de que hablar, y hablamos sólo de aquello que de

---

<sup>47</sup> *Idem*, p. 43.

algún modo nos dirige la palabra; hablamos de los fenómenos, de eso que puede salir a la luz. Ahora bien, una vez que se habla de los fenómenos, ¿permanecen éstos, estrictamente, in-alterados? Lo que sí es cierto es que algo ocurre con el fenómeno cuando hablamos de él; lo transformamos con palabras. De alguna manera también el ser de los entes, desde que cobra sentidos con el habla, nombrándolo, cambia, es distinto. *El logos nutre al ser de posibilidades y significaciones, y sólo con él es como nosotros podemos ver -siempre de distintos modos- lo que se da*<sup>48</sup>.

¿Qué significa, entonces, fenomenología? Quiere decir <<permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo>>.<sup>49</sup> Quiere un recto acceso a los fenómenos, a lo que se muestra. Ahora bien, nos topamos con la situación de que eso que se muestra lo hace ocultándose, pues en nuestra manera inmediata y regular de acceder a los entes, dejamos, por costumbre, de lado al ser. El ser de los entes se oculta hasta tal punto que es dejado en el olvido. Literalmente no lo vemos. Así, los fenómenos de la fenomenología no están dados de manera inmediata y regular; justamente la tarea fenomenológica es la de ir a las cosas mismas como ellas mismas se muestran mediante un quehacer meditativo que logre hacer del ser de los entes un fenómeno patente por medio del habla.

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 al ser, sea menester antes hacer comparecer en la forma justa al ente mismo.<sup>50</sup>

Debemos entender que, fundamentalmente, fenomenología es ontología que pretende plantear de manera correcta la pregunta por el ser y por su sentido. Esto

<sup>48</sup> En alemán *Es gibt Sein*, significa "regulamente" "hay ser". Sin embargo, el *gibt* es un verbo conjugado que, en infinitivo, se dice *geben*, que significa "dar". El ser, como veremos en los siguientes capítulos, es para Heidegger *donación*.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 45.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 47.

significa que la fenomenología tiene un compromiso profundo con el ser, pues quiere que éste, el ser de lo ente, salga a la luz mostrándose por sí mismo.

¿Es entonces la fenomenología un querer "conocer clara y distintamente" a los entes? De ninguna manera. Es Heidegger mismo quien llama la atención a la tradición sobre este asunto, y le reclama su manera inadecuada de ver el problema ontológico: ésta confundió al ser con un ente más entre los entes y dio por supuesto precisamente al ser, tratándolo como si fuera posible verlo así, "clara y distintamente". La intención de la fenomenología se diferencia radicalmente del actuar de la filosofía tradicional, pues aquélla no busca, en lo fundamental, respuestas inamovibles y definitivas; más bien trata de plantear de manera apropiada la pregunta que interroga por el sentido del ser.

¿Cómo evitar entonces desviar el camino en esta tarea si, como ya vimos, uno de los principales elementos de los que se vale la fenomenología es el logos, y éste es, más bien, multívoco, donde cabe la posibilidad de decir algo distinto de eso que se quería comunicar? Por esta situación, la fenomenología debe ser ante todo crítica consigo misma y reflexiva.

Indudablemente la fenomenología es, por estas razones, una respuesta contra un modo tradicional de entender a los entes y, sobre todo, al ser. Éste es el que verdaderamente corre peligro cuando se le da por supuesto; el peligro, en este caso, es el olvido. El problema está en "manipular" a los entes, creyendo que el ser permanece intacto, cuando precisamente es a él al que se le trata como a un ente. Recordemos que el "ser ahí" es pre-comprensión del ser inmediata y regularmente. Nos relacionamos con él de manera necesaria. De ahí que la cuestión del olvido del ser tome matices particulares. Olvido del ser no significa simplemente ignorar. Olvido es pasar de largo algo que todo el tiempo está relacionado con nosotros. El olvido del ser consiste, en estricto sentido, no en una omisión o un descuido, en un hacer o dejar de hacer. El olvido en este sentido no es una "acción", sino algo que "golpea" a la esencia del ser y que, así, pertenece a ella. La esencia del olvido reside en el

ocultamiento del ser.<sup>51</sup> Olvido es ocultamiento que resguarda algo aún no desocultado que, para salir a la luz, requiere una búsqueda adecuada<sup>52</sup>, y esta búsqueda es la tarea de la fenomenología.

La propuesta fenomenológica que plantea Heidegger persigue, en última instancia *sacar a la luz* el ser de los entes. Esto no debe entenderse, sin embargo, como un mero disponer permanentemente de los propios entes y de su ser – fenómeno que más bien define a la técnica moderna, como veremos más adelante. Desocultar el ser, comenzar a *mirar* a la verdad de éste, superar –en el sentido que ya señalamos en el capítulo anterior– las concepciones tradicionales metafísicas en torno al ser de los entes es la tarea de la fenomenología heideggeriana. El ocultamiento del ser, como reiteraremos a lo largo de esta investigación, no es algo que intente ser suprimido de la verdad del ser mismo. Justamente lo que aquí llamamos des-ocultación quiere evitar la omisión del carácter oculto que participa en la verdad del ser. Ante todo, el modo de representar al propio ser como algo puramente presente y disponible en todo momento es algo contra lo cual piensa Heidegger.

La propuesta que aquí presentamos nos dice que el ser de los entes no es algo que esté simplemente “ahí delante”, acabado y listo para que las manos del hombre lo “utilicen”. Propiciar que el ser de los entes salga a la luz, en el modo como acabamos de señalar, debe verse ante todo como una tarea que es ella misma fenomenológica.

Así, la pretensión de la fenomenología de “ir a las cosas mismas” para “sacarlás a la luz” –como dice Heidegger -, no es cosa que esté de manera alguna ya resuelta ni que se dé de forma inmediata. Otra vez se nos presenta la fenomenología como un proceso, un desarrollo que –ahora lo vemos claramente– confronta directamente la manera tradicional de aproximarse al problema del ser.

<sup>51</sup> Heidegger, *Hitos*, p. 336.

<sup>52</sup> ¡Tarea del pensar!

Si la pregunta que la fenomenología debe plantear es aquella que interroga por el sentido del ser en general para sacar a éste a la luz, entonces, como ya vimos, es el "ser ahí" aquel ente señalado donde acontece la pregunta y sobre el cual debemos ahora fijar la mirada.

Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes-ontología. En la dilucidación hecha de los problemas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente óntica-ontológicamente señalado, el "ser-ahí", de tal suerte que acabe por sí misma ante el problema cardinal, la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.<sup>53</sup>

Es necesario realizar un análisis existencial de aquel ente ontológicamente preeminente entre los entes desde donde la pregunta nace: el "ser ahí"; sólo él (con el habla), en su mutua pertenencia con el ser, es capaz de poner en libertad al ser mismo, preguntar por su sentido, y sacarlo del olvido en el que el "pensar metafísico" tradicional lo ha colocado.

¿Cómo es ese ente que pregunta por el sentido del ser? ¿Qué significa específicamente esto de la "mutua pertenencia con el ser"? Debemos responder en el siguiente capítulo estas preguntas, que son fundamentales para los fines de este trabajo, pues ellas serán las que nos posibilitarán posteriormente abordar el tema específico del habla —desde *El Ser y el Tiempo*, hasta los escritos heideggerianos tardíos—, mismo que no se puede entender si no se ha esclarecido antes qué es lo que nos dice Heidegger en *El Ser y el Tiempo* sobre la copertenencia ser ahí-ser y la estructura "ser en el mundo".

---

<sup>53</sup> *Idem*, p. 48.

### III.

#### **El "ser en el mundo". Aproximaciones al fenómeno del habla.**

El hilo conductor de las reflexiones vertidas en los capítulos anteriores fue, prácticamente, el modo en el que Heidegger plantea la formulación de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Mencionamos en páginas anteriores –después de habernos aproximado a las primeras nociones sobre logos, fenómeno y fenomenología- que resulta fundamental el esclarecimiento de la manera en que el ente que plantea la pregunta, el "ser ahí", es. De esto hablaremos aquí, del "ser ahí" entendido bajo la estructura "ser en el mundo", que es una unidad estructural sin la cual es imposible entender el problema del habla en el Heidegger de *El Ser y el Tiempo*.

Cuando nos servimos, durante el primer y segundo capítulos, del eje temático de la pregunta que interroga por el sentido del ser, lo hicimos con el ánimo de poner sobre la mesa algunos puntos que el pensar heideggeriano toca dentro de su propuesta, y que nos parecía necesario mencionar. El discurrir propio del ensayo nos ha conducido ahora a este sitio, en el cual debemos pensar puntualmente el concepto con el que Heidegger denomina al ente que ha sido llamado a través de la historia "hombre" o "ser humano". Puesto que nuestra intención es crear un espacio para la reflexión acerca del habla y de nosotros mismos como seres hablantes, se vuelve ineludible ver de cerca el ser de ese ente que habla por necesidad existencial-ontológica: el "ser ahí".

El "ser ahí", que somos nosotros mismos, es un ente que <<se conduce este mismo relativamente a su ser>><sup>54</sup>. En cada caso nos jugamos -por decirlo así- lo que somos. El "ser relativamente a" nos sitúa en la *responsabilidad* de ser cada uno de nosotros a cada momento. Lo que se juega el "ser ahí" particular en cada caso es su ser mismo, pues éste no está hecho de antemano. El ser del "ser ahí" no es, ni puede ser algo ya dado de manera total, terminada. <<El ser mismo -dice Heidegger- es lo que le va a este ente en cada caso>><sup>55</sup>. Lo que el "ser ahí" es "está en su existencia".

El "ser ahí", pues, no es una cosa entre las cosas, por razón de su ser: el ente que llamamos "ser ahí" es esencialmente abierto; pues su ser es finito, es posible, existe, es siendo y no puede estar dado como algo ya determinado. En la existencia le va su ser.

Y el "ser ahí" es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser (...). El ente al que en su ser le va este mismo se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad. El "ser ahí" es en cada caso su posibilidad, y no se limita a "tenerla" como una peculiaridad, a la manera de lo "ante los ojos".<sup>56</sup>

Heidegger señala que el ser del ente que llamamos "ser ahí", sólo puede ser visto en una investigación fenomenológica, en su modo inmediato y regular de ser, es decir, dentro de la cotidianidad de término medio. Es un *factum* que el "ser ahí" vive, de esta o aquella manera, en el mundo. Y es también de donde debe arrancar todo análisis.

El "ser en el mundo" es una estructura fundamental del "ser ahí". Esto nos dice una cosa: el "ser ahí" existe *en* el *mundo*, y sólo sobre la base de la estructura

---

<sup>54</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 53-54.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 54.

aquí señalada es posible realizar lo que se llama una analítica del ente llamado "ser ahí".

Mundo es en donde el "ser ahí" vive, habita en familiaridad. De una o de otra manera, nuestro ser está intrínsecamente relacionado con el lugar donde vivimos (mundo), pues éste nos constituye, nos afecta de manera inmediata. La estructura "ser en el mundo" señala, pues, la relación que se da entre el "ser ahí" y el mundo, relación a nivel ontológico que por ser tal, no es algo a lo que el ente que tiene la forma del "ser ahí" pueda, estrictamente, renunciar.

Mundo sólo lo puede tener el "ser ahí". De aquí que una cosa cualquiera que no tenga en su ser la estructura existencial del "ser en" no pueda, rigurosamente, habitar el mundo ni moverse en el mundo. Incluso aunque el mismo "ser ahí" *pueda* llegar a ser tomado, dentro de cierta interpretación tradicional, como un ente meramente "ante los ojos", es decir, algo ya acabado, o bien como un útil, el "ser ahí" no puede *ser* ante los ojos". Esto es gracias a la estructura ontológica "ser en el mundo" que señala el "estado de abierto" del "ser ahí".

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando mentamos este ser "en" el mundo? "Ser en" es una estructura básica del ser del "ser ahí", que quiere decir que el ente preeminente óntico-ontológicamente habita *en* el mundo; el "ser ahí" no es sino *en el mundo*. No hay, como lo señala Heidegger, algo así como una "contigüidad" entre el "ser ahí" y el ente mundo. El primero no vive "dentro" del segundo. Si decimos que este ente es *en* el mundo, no nos referimos a una relación entre dos "objetos". Para el propio Heidegger la estructura "ser en el mundo" permanece "ontológicamente inaccesible" cuando se considera que sólo existe una mera relación entre alma y mundo, como si fuera una relación entre entes donde permanece invisible la esfera de lo ontológico. Se le entiende mal cuando se ve la estructura aquí mencionada como si fuera un vínculo entre mundo y hombre, o entre realidad y conciencia, etc. El "ser ahí" no es, originariamente, un sujeto, que en tanto tal, "enfrenta" a un objeto: este último es un modo de interpretación de aquel, posible sólo en tanto es "ser *en* el mundo". El ser *en* el mundo es para el "ser ahí" un *factum*. Significa que este ente es

inmediata y regularmente en el mundo. El "ser en" es un *existenciarlo*, una estructura del ser del "ser ahí".

(...) "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*. Este ente al que es inherente el "ser en" en esta significación, es el que hemos caracterizado como el ente que en cada caso soy yo mismo.<sup>57</sup>

El "ser ahí" no es por un lado algo hecho, para después venir a unirse con el mundo y así formar la estructura "ser en el mundo". El "ser ahí <<es como es en cuanto ser en el mundo>>".<sup>58</sup> Intentaremos ver aquí esta estructura desde la perspectiva ontológica.

¿Qué significa propiamente "ser en el mundo"? Esta estructura muestra básicamente el "ahí" del "ser ahí", es decir, muestra el "estado de no cerrado" de este ente, señala el "estado de abierto". Esclarecer estas cuestiones nos demanda acercarnos a la constitución existenciarlo del "ahí" del "ser ahí", es decir, a los caracteres de ser que no son peculiaridades de algo ante los ojos, sino estructuras de aquel ente que existe.

El primer carácter de ser del "ser ahí" con el que nos topamos es el "encontrarse". Desde la perspectiva óptica diremos que es lo que se llama el "estado de ánimo".

Lo que designamos *ontológicamente* con el término "encontrarse" es *ópticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo. Antes de toda psicología de los sentimientos (...), se trata de ver este fenómeno como un fundamental existenciarlo y perfilar su estructura.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *Idem*, p. 67.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 70.

<sup>59</sup> *Idem*, p. 151.

Nos encontramos *siempre* en un estado de ánimo. Éste regularmente no está definido, es oscilante, cambiante, de lo favorable a lo no favorable, y viceversa. Y hemos de decir, por cierto, que este fenómeno no carece de relevancia; por el contrario, los estados de ánimo son también posibilidades que abren o cierran a su vez posibilidades en tanto nos sitúan en nuestro "ahí", en nuestro "estado de abierto". <<El estado de ánimo -dice Heidegger- hace patente "cómo le va a uno". En este "cómo le va a uno" coloca el estado de ánimo al ser en su "ahí">>. <sup>60</sup>

El estado de ánimo coloca al "ser ahí" afectivamente en su estado de abierto. Cotidianamente el "ser ahí" esquivo este estado de abierto, este "ahí" que es referencia inmediata al mundo que le afecta. Dijimos arriba que a este ente preeminente óntico-ontológicamente le va su ser, y que esto lo conduce a la responsabilidad que otorga la apertura que él mismo es. Así, de manera cotidiana, el "ser ahí" esquivo también esta responsabilidad. Por responsabilidad estamos entendiendo el empuñar, por parte del propio "ser ahí", su ser, lo contrario a una actitud entregada al dictado de lo que Heidegger llama el "uno". Para el cotidiano "ser uno con otro", el "ser ahí" está bajo el señorío de los otros. Éstos disponen de las posibilidades del "ser ahí", él pertenece a los otros, pertenece al "uno". Somos como "se" es. De aquí surgen fenómenos como el de la "publicidad", que regula toda interpretación del mundo y del propio "ser ahí". <<La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos>><sup>61</sup>. Apelando al uno a la hora de tomar decisiones, el "ser ahí" es liberado de la responsabilidad.

Dado, pues, que el "ser ahí" cotidianamente esquivo la apertura, sólo cae en la cuenta, gracias al "encontrarse", de que simplemente él es. A este carácter de ser del "ser ahí" que es, Heidegger lo llama el "estado de yecto". <<La expresión "estado de yecto" busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*>>. <sup>62</sup> El "encontrarse" coloca, literalmente, al "ser ahí" ante sí mismo afectivamente de alguna manera. Con esto, el "ser ahí" es entregado a la responsabilidad de su propio

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Idem*, p. 144

<sup>62</sup> *Idem*, p. 152.

ser, por ende, entregado a la responsabilidad del "encontrarse", aunque cotidianamente escape a esta entrega. El "estado de yecto" señala, a su vez, lo fáctico de esta entrega a la responsabilidad de ser. Lo importante, entonces, es ver aquí que el "estado de ánimo" al que nos referimos con Heidegger coloca al "ser ahí" frente al hecho de que él es. Señalando un carácter *ontológico* del "encontrarse", podemos decir que éste <<"abre" al "ser ahí" en su "estado de yecto" e inmediata y regularmente en el modo de la aversión que esquiva>>. <sup>63</sup>

Así pues, el "encontrarse" cae sobre el "ser ahí" que habita el mundo, que es en el mundo; en este sentido, el encontrarse es totalmente irreflexivo. Emerge del propio "ser en el mundo"; de ahí que sea una forma existencial fundamental del "estado de abierto". Lo que el "encontrarse" hace en última instancia es, de alguna manera, "desnudar" al "ser ahí"; lo arroja, sin más, a la responsabilidad de ser abierto fácticamente. Lo coloca abierto en su "ahí", en el mundo, en su apertura espacial, en su irremediable estar referido al mundo.

El "ser ahí" esquiva *óntico*-existencialmente por lo regular el ser "abierto" en el estado de ánimo; lo que quiere decir *ontológico*-existencialmente: en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es desembozado el "ser ahí" en su ser entregado a la responsabilidad del "ahí". En el esquivar mismo es "abierto" el "ahí". <sup>64</sup>

La apertura, pues, no es una característica del "ser ahí" de la cual éste pueda prescindir; es, más bien, una "determinación existencial" del "encontrarse" en cuanto "ser en el mundo".

El "encontrarse" no se limita a "abrir" el "ser ahí" en su "estado de yecto" y su "estado de referido" al mundo "abierto" en cada caso ya con su ser; es incluso la forma de ser existencial en que el "ser ahí" se está entregando

---

<sup>63</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 152.

constantemente al "mundo", se deja "herir" por éste de tal suerte que en cierto modo *se esquivo a sí mismo*.<sup>65</sup>

Junto a la estructura existencial de "encontrarse", descubrimos el "comprender", el cual es de igual originariedad que el "encontrarse".

El "comprender" debe entenderse aquí como un existencial fundamental que nos dice - tanto como el "encontrarse"- cómo es el ser del "ser ahí". En este sentido, no debemos tomar al "comprender" como un conocer epistemológico.

El "comprender" es, básicamente, el "previo estado de abierto" que *posibilita* al "ser ahí" el estar referido al ser. En este sentido, "comprender" es *poder ser*: el "ser ahí" es un ser caracterizado esencialmente por la *posibilidad*. Esto que aquí llamamos "poder ser" no debe ser entendido en un sentido meramente lógico-formal, es decir, como si lo posible fuera lo aún no real, lo todavía no concreto que, por tanto, no es "nada": <<La posibilidad en cuanto existencial es, por lo contrario, la más original y última determinación ontológica positiva del "ser ahí">>.<sup>66</sup>

Ciertamente, el "encontrarse" determina al "ser ahí" dentro de ciertas posibilidades, puesto que por éste es que el ente aquí referido es "yecto", arrojado a un mundo de manera inmediata y regular, donde es entregado a la responsabilidad de ser él mismo. Entonces, ¿cómo afecta el "comprender" al "ser ahí" que esencialmente se "encuentra" en el mundo? El "comprender" está determinado por el "encontrarse", por el "estado de yecto", por la condición del ser arrojado a un mundo. Dijimos que el "ser ahí" inmediata y regularmente se extravía, esquivo la apertura al ser que él mismo es; ahora bien, es gracias al "comprender", al esencial "poder ser" del "ser ahí", que éste está también entregado a la *posibilidad* de <<encontrarse de nuevo en sus posibilidades>><sup>67</sup>, de ver su ser como ser *posible*. Lo fundamental aquí es esto: el "ser ahí" comprende al ser siempre de alguna manera, es constante referencia a él, es apertura al ser.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 157 (el subrayado es nuestro).

<sup>66</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 162.

En última instancia, el "comprender" conforma existencialmente al "ser ahí" en su "ahí", lo que nos ayuda a esclarecer cómo está integrada la estructura "ser en el mundo".

Un carácter esencial del comprender es la "proyección". Esto nos lleva a entender que el "ser ahí" es yecto-proyectante. Proyección es "poder ser" fáctico. Esto no quiere decir que el ser proyecto suponga algo así como un plan pre-determinado para el ser del "ser ahí". Este ente es siendo proyecto, pues es poder ser, lo que permite a las posibilidades del "ser ahí" ser tales. El "ser ahí" proyectante es sus posibilidades, mismas que son fácticas, no porque se concreten inmediatamente y sean hechos o porque no se concreten nunca, sino porque fácticamente el "ser ahí" es poder ser.

El carácter de proyección del comprender constituye el "ser en el mundo" respecto al "estado de abierto" de su "ahí" en cuanto "ahí" de un "poder ser". La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio del fáctico "poder ser". Y en cuanto yecto, es el "ser ahí" yecto en la forma de ser del proyectar (...). El "ser ahí" se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por sus posibilidades.<sup>68</sup>

Lo que el "ser ahí" es lo dice su ser proyecto, su ser posible. Lo más relevante aquí, sin embargo, no es el que las posibilidades, como tales, lleguen a concretarse: eso es un segundo momento que, a nivel ontológico, no es importante: el acento lo debemos situar en el ser posible mismo pues, según el propio Heidegger: <<El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del "ser ahí" en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades>>.<sup>69</sup> El "ser ahí" en su "ahí" es su existencia fáctica, es posibilidad. Así pues, el poder ser es estructura existencial fundamental.

El último rasgo del "comprender" que señalaremos antes de pasar al siguiente existencial es que éste constituye el "ver" del "ser ahí". Este "ver" se dirige al "ser en cuanto tal", donde ver es un "dirigirse a". Con esto, podemos decir que el "ser ahí"

<sup>68</sup> *Idem*, p. 163.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

es constante referencia al ser, lo ve siempre y se dirige a él de alguna manera, le hace frente. Porque somos entes esencialmente referidos al ser dirigiéndonos a él en apertura, existimos como "seres ahí". Para nosotros, en una comprensión cotidiana, la palabra "ser" no es del todo vacía. "Algo" entendemos cuando decimos, por ejemplo, "el libro es azul", "yo soy mexicano", etc. Cuando nombramos la palabra "ser" es cierto que nos referimos a algo determinado; el ser es común a todos los entes y lo comprendemos siempre de alguna manera, aunque sea inmediata y regularmente de modo indeterminado. Existimos porque comprendemos de algún modo al ser. "Ser *en* el mundo" quiere decir, entonces, ser fácticamente apertura al ser y posibilidad yecto-proyectante.

Así, <<Encontrarse y comprender caracterizan en cuanto existenciaros el "estado de abierto" original del "ser en el mundo">><sup>70</sup>

Dicho lo anterior, y habiendo desarrollado el sentido de lo que comprensión significa en este contexto, pasemos al análisis de otro elemento estructural del "ser ahí", que tiene como base el "comprender" mismo: la "interpretación". ¿Por qué decimos que ésta "tiene como base" aquél? La interpretación es, en este sentido, el desarrollo de las posibilidades del "ser ahí" en el "comprender", y sólo sobre esta base es viable el interpretar como tal.

Debemos tener presente siempre que nos encontramos dentro de un análisis existencial del ser del "ser ahí" dentro de la cotidianidad y del mundo. Por ende, puesto que a la base está siempre este último, el "ser ahí" que se relaciona con otros entes, ve en torno suyo lo que hay, y este "ver en torno", <<descubre -nos dice Heidegger-, significa: el "mundo", ya comprendido, resulta interpretado>><sup>71</sup>. Este ver en torno es la vía para la interpretación, para hacer visibles las cosas que están "a la mano". Estamos todo el tiempo necesariamente relacionados con los entes, desde el "ver en torno", en el modo de la interpretación. <<Todo simple 'ver' es en cada caso ya interpretativo-comprensor>><sup>72</sup>, nos dice Heidegger.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 166.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 167.

En tanto nos enfrentamos a las cosas, estamos ya, de entrada, relacionados con ellas de modo directo dentro de una cierta comprensión del ser de éstas, mirándolas e interpretándolas, no teórica o temáticamente, sino dentro de la cotidianidad de término medio; en todo caso, el tematizar sobre algo es un segundo momento fundado sobre el "comprender" y el "encontrarse". El "ver" que interpreta es inmediato, es como existimos en el mundo: *nos permite ver algo como algo*.

Uno de los elementos que conforman de manera más importante a la "interpretación" que se da en el "ver en tomo" es el "ver previo". A nivel de lo cotidiano e inmediato, interpretamos a los entes, los "vemos" siempre de algún modo como pre-concepción. Es muy importante resaltar que este "ver previo" no significa que el sentido de los entes esté cerrado de una vez y para siempre: el "ser ahí" interpreta al mundo de cierto modo ya establecido porque caemos en determinadas posibilidades que nos absorben. Pero en tanto el "ser ahí" es esencialmente apertura y posibilidad, podemos integrar a los entes al mundo de distintos modos, tomando en cuenta que siempre tenemos concepciones previas respecto al ente y al ser.

La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos". Una interpretación jamás es una aprehensión de algo llevada a cabo sin supuesto.<sup>73</sup>

El proyectar del comprender abre la posibilidad de ver a los entes, es decir, sobre el fondo del mundo es interpretado el ser de los entes intramundanos. Cuando éstos son *comprendidos*, cuando los entes salen del anonimato, cuando salen a la luz, es que cobran significado. Al establecer la inter-relación (por llamarla de algún modo) entre el "ser ahí" y los entes intramundanos, cuando la "comprensión", como posibilidad, se desarrolla, los entes *aparecen*, salen de la oscuridad del no-significado y conforman lo que se dice un mundo; es decir, son *algo*, son interpretados dentro de un todo de significatividad. No quiere decir esto que sin el

---

<sup>73</sup> *Idem*, p. 168.

"ser ahí" los entes no sean nada. Con él forman parte del mundo y tienen significado; son comprensión articulada. En este tenor, no es siquiera posible pensar en los entes fuera de esta inter-relación. Estrictamente, es imposible decir algo sobre los entes que no parta de la estructura "ser en el mundo". El "ser ahí", pues, posee como existenciario el "sentido", pues es, ontológicamente, ser comprensor. "Sentido" para Heidegger es, puntualmente:

*(...) el "sobre el fondo de qué", estructurado por el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo.<sup>74</sup>*

El sentido supone también articulación de eso que se comprende. Para Heidegger, el sentido es el armazón formal de la interpretación articulada comprensora. Así, sentido es fondo y armazón del "estado de abierto" del "ser ahí". Sentido viene entonces del propio "ser ahí", es un existenciario, no está en los demás entes. Más bien con el sentido descubrimos a los entes, salen a la luz como algo que está por allí. Así pues, los entes por sí mismos no tienen sentido, estrictamente. El que puede ver el ser de los entes es, literalmente, el "ser ahí", fenómeno que le viene dado de la estructura "ser en el mundo".

Un modo de "llevar a cabo" la interpretación es la "proposición". Heidegger nos muestra tres modos de comprender el término, mismos que están ligados entre sí y, juntos, conforman una unidad que determina el término que ahora abordaremos.

Por principio, nos dice Heidegger, proposición es *indicación*. La proposición no "representa", estrictamente, a los entes; más bien los señala, los "permite ver", deja que éstos salgan a la luz con la palabra, pues proposición también significa *predicación*. Predicar algo es determinar lo indicado, es poner límites; de algún modo iluminar y permitir que eso se muestre efectivamente como algo. La

---

<sup>74</sup> *Idem*, p.p. 169-170.

proposición como predicación oscurece lo demás y muestra eso de que se habla. Se dice algo, en la proposición, sobre algo: se establecen límites de significado. Por necesidad, el sujeto de un enunciado debe estar determinado como tal, por el predicado, para ser visto como lo que es. De lo que se habla aquí es de "estrechar el contenido" de algo que se enuncia.

El determinar no es lo que descubre, sino que como modo de la indicación *encierra* inmediatamente al "ver" justo *en los límites* de lo que se muestra (...)  
en cuanto tal, para hacer por medio del expreso *arrancar los límites* de la mirada que lo patente se tome *expresamente* patente en su determinación.<sup>75</sup>

Por último, Heidegger nos dice que la proposición también debe ser entendida como *comunicación*, manifestación. <<Es un "co-permitir ver" lo indicado en el modo del determinar>><sup>76</sup>. Es decir, en la proposición como comunicación se vuelve común lo indicado dentro de sus límites determinados. La proposición en tanto comunicación hace posible *compartir* eso que sale a la luz por sí mismo, eso que se muestra. Proposición es, radicalmente, expresión.<sup>77</sup>

En este sentido, y hasta este momento, Heidegger nos dice que "*proposición* es una indicación determinante comunicativamente", según lo que hemos expuesto aquí, y como modo de la "interpretación", la proposición tiene también los elementos estructurales de aquella, a saber, el "tener", el "ver", y el "concebir" "previos".

La proposición se formula siempre sobre la base de la estructura de "ser en el mundo" y es, en esencia, apofántica, es decir, presenta algo, permite ver, determina, indica y comunica.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 173.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 173-174.

<sup>77</sup> Los problemas y el peligro que el logos conlleva, al abrigar la posibilidad de que este común "permitir ver" no transmita lo que originalmente se muestra, sino otra cosa, ya ha sido tratado en el apartado anterior. Volveremos a esto constantemente en lo que sigue de la investigación.

Hemos hablado hasta el momento de los existenciaros que constituyen el "ser ahí" en su estado de abierto dentro de la estructura "ser en el mundo". Cuando mencionamos el "encontrarse", el "comprender, el "interpretar" como desarrollo de la comprensión, y la "proposición" como fenómeno que procede de la interpretación y del comprender, hemos tratado, sin hacerlo explícito, acerca del habla, el lenguaje y la palabra. Debíamos esclarecer las estructuras existenciaras de las que hemos hablado aquí, pues el lenguaje, y más originariamente el habla, sólo pueden ser entendidos desde los existenciaros que mencionamos.

Hemos tenido que abordar estos temas para que la comprensión de lo que Heidegger entiende por habla tema, específico de esta investigación, sea más clara. Tal vez sin habernos dado cuenta, dijimos ya varias cosas sobre el habla y su relevancia ontológica, así como de su relación con el "ser ahí", es decir, con nosotros mismos. Ahora sabemos, ya sobre las bases que aquí hemos cimentado, que ha llegado el momento preciso de volver al lenguaje, a la palabra y al habla, temas específicos de las siguientes páginas, desde el horizonte de *El Ser y el Tiempo*, por principio, hasta las reflexiones que sobre estos tópicos realizó Heidegger a lo largo de su obra filosófica.

Debemos recordar que el lenguaje y, más originariamente, el habla, sólo pueden ser entendidos a partir de los existenciaros a los que nos hemos abocado en páginas anteriores.

El hecho de que *ahora y no antes* se haga tema del lenguaje pretende indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existenciarra del "estado de abierto" del "ser ahí".<sup>78</sup>

Así, en la obra que hemos tomado como guía al inicio de esta exposición —el mismo

---

<sup>78</sup> *Idem*, p. 179.

texto que hasta ahora nos ha ilustrado en lo general -, Heidegger concibe al lenguaje como el modo existencial-mundano en el cual se hace patente el *habla*, pues sostiene que *el fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el habla*<sup>79</sup>, en tanto esta última es estructura ontológica del "ser ahí". El lenguaje, así, viene a hacerse posible existencialmente en el "ser ahí" sólo en tanto <<el ente cuyo "estado de abierto" articula en significaciones tiene la forma de ser del "ser en el mundo" "yecto" y referido al "mundo". >><sup>80</sup> De ahí que, fácticamente, sea el lenguaje y las palabras los que son posibilitados por el habla,<sup>81</sup> donde los existenciales del "encontrarse", el "comprender" y el propio fenómeno del habla están al mismo nivel ontológico; son igual de necesarios, por lo que no es posible pensar en uno sin pensar en los otros.

El habla, para el Heidegger de *El Ser y el Tiempo*, es la articulación del "comprender", es decir, del existencial "poder ser" del "ser ahí". Por ende, es el habla la que posibilita el que haya fenómenos como la interpretación y la proposición; éstos se fundamentan en aquélla. Y esa articulación de la que aquí hablamos es lo que Heidegger llama "el sentido", en tanto toda articulación de las posibilidades —es decir, todo hablar—, *significa*. Así, el "ser ahí" —ontológicamente—, habla *desde* una cierta mirada que no puede dejar de mostrar algo de un modo determinado pues, recordemos, siempre nos "encontramos" en cierto "estado de ánimo" fácticamente, referidos al mundo de manera inmediata y regular.

Es muy importante señalar que el habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender, lo que quiere decir que el propio comprender es ya "articulación" significativa, tiene un sentido. El fenómeno del habla es, propiamente dicho, lo que posibilita eso que llamamos páginas atrás interpretación y proposición. A la articulación de la interpretación y de la proposición le llamamos "sentido", propio del habla. Las significaciones siempre tienen *sentido*, que

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Idem*, p. 180.

<sup>81</sup> El lenguaje y la palabra serán tratados de distinto modo en el pensar heideggeriano posterior a la obra que en esta parte del apartado nos sirve de guía. Por lo pronto, concentrémonos en la estructura ontológica del habla como tal, desde *El Ser y el Tiempo*.

entendemos aquí como el armazón —estructurado por el “ver previo”—, del “estado de abierto” del “ser ahí” cuya estructura fundamental es la de “ser en el mundo”.

El habla, pues, siempre se lleva a cabo desde las estructuras existenciales del “ser ahí”, y puesto que este último, originariamente, no es lo que se dice un “sujeto” que organiza un mundo “exterior” desde una conciencia “interior”, sino que, más bien, fáctica y existencialmente es “apertura” al ser, el mismo fenómeno del habla *en su origen* no es un instrumento determinado que muestre eso de que se habla de manera unívoca: el habla, por necesidad, deja ver siempre “algo” de alguna manera, pues el que habla es un ente “abierto”. La posibilidad de, por medio del habla, “hablar” sobre algo, y tratar a eso de que se habla como a un “objeto”, algo determinado en función de su utilidad —pensemos en el trato que dan las ciencias naturales, por ejemplo, a los entes: “animal racional”, “globo terráqueo”, etc.—, es una posibilidad que se funda sobre el habla originaria en tanto fenómeno que muestra, que deja ver desde la apertura fundamental del “ser ahí”, y en los múltiples modos en los que el ser hablante puede hablar de los entes.

Es en este sentido que podemos decir, también, que el habla pone límites a aquello de lo que habla, pues no puede carecer de dirección. El que el habla nazca de la apertura del “ser ahí”, no quiere decir que su mirar sea “in-determinado”. El límite, por cierto, no debemos pensarlo como eso que empobrece o que coloca barreras a eso de lo que se habla y que “no deja ver”; por el contrario, aquí lo concebimos como aquello que permite ver algo como algo. En sentido estricto, el límite *ilumina* aquello que limita, y lo deja ver, lo deja “estar presente”. Los límites muestran, hacen resplandecer lo limitado. Y el habla, como “común permitir ver”, nos muestra algo —dice Heidegger— <<en determinado respecto y dentro de ciertos límites>>. <sup>62</sup>

El habla, decimos, muestra; deja ver eso de lo que habla. Es la manifestación del ente que se encuentra comprendiendo, siendo en el mundo. Una forma de ser del habla es cuando hablamos y nos dirigimos a otro “ser ahí”. El habla “dirigida”

<sup>62</sup> *Ibidem.*

habla a un alguien, a otro. El habla, como articulación significativa del comprender, como existenciario, conforma esencialmente la estructura "ser en el mundo", misma que constituye al "ser ahí"; a este ente le es inherente también el "ser con". No quiere decir esto, sin embargo, que gracias al habla nos sea dado el "ser con" otros. Más bien, lo hace patente. De ahí que sea posible también pensar que el habla pueda ser *comunicación*, no por el hecho de que pueda volcar hacia fuera algo así como un interior del que habla —vivencias, sentires, deseos— hacia el que escucha. En la propuesta heideggeriana no hay, de ninguna manera, una relación entre un sujeto emisor y uno receptor, donde media el mensaje. El habla no establece puentes entre sujetos. Puesto que el que habla es ya siempre "ser en el mundo" que *existe* y que, de alguna manera, es siempre "afuera"<sup>83</sup>, no podemos hablar de un interior y un exterior del "ser ahí" —cual si éste fuera un sujeto en cuya conciencia se estructura el "mundo objeto"—, pues él mismo es ya  *fácticamente*  "con" los otros "en" un mundo donde se encuentra.

Ahora bien, el "ser con" los otros se puede hacer patente mediante una posibilidad existencial del hablar: el *oír*. Elementos constitutivos del habla son el oír y el escuchar. Si entendemos que en el hablar, que puede ser expresión, comunicación, se hace patente que el "ser ahí" sea, fundamentalmente, "con" otros, hemos de observar también que el fenómeno que posibilita esto, dentro del habla, es el "oír".

El "oír a" alguien es el existenciario "ser patente" del "ser ahí", en cuanto "ser con", para el otro. (...) En cuanto comprensor "ser en el mundo" con los otros, "presta oído" al "ser ahí con" y a sí mismo, y en este prestar oído está pendiente de ellos y de sí.<sup>84</sup>

En tanto, dentro del fenómeno del habla, es posible el oír al otro, podemos efectivamente hablar. A la base de este *oír* está el comprender, pues por este

<sup>83</sup> *Idem*, p. 181.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 182.

existenciario es que *podemos* oír unos a otros, aunque cabe también la posibilidad de no oírlos, existe la posibilidad de *no* oír del todo al que nos trata de decir algo. En este caso, el habla cae en un modo en el que ella misma es negada como posibilidad de comunicar algo. Donde no se oye, no se puede mostrar eso de que se habla -el "sobre qué" del habla-, y tampoco se hace patente el "ser con" los otros. Aquí nos topamos con un fenómeno que requiere atención.

*Cotidianamente* el "ser ahí" no "oye" a los otros; en primera instancia asimila al habla como algo que sirve para establecer puentes entre sujetos y de manera inmediata quiere hacer común eso de que se habla con otro. Aquí debemos de preguntar: ¿cómo acontece el fenómeno del habla en la cotidianidad? Al respecto, Heidegger señala que el habla se manifiesta en el ser humano cotidiana y regularmente en forma de "habladurías".

"Habladurías" le llama Heidegger al modo de interpretar y comprender cotidianos. El comprender de término medio es regulado por los límites del inmediato y regular modo en el que el "ser ahí" es entregado a la cotidianidad dentro de cierto estado de interpretado del comprender mismo.

En el fenómeno de las habladurías, el "sobre qué" del habla expresado resulta comprendido "superficialmente", dentro de ciertas determinaciones de término medio. En este nivel lo "dicho", es decir, la frase común y corriente, se toman como lo originario del habla, cuando ésta es originariamente primaria relación con el ente de que se habla. En las habladurías ocurre más bien que lo comunicado no es esta primaria relación, en las habladurías se transmite y repite lo hablado. Se cree que todo es comprendido, sin apropiarse de eso de que se habla.

Las habladurías cierran la comprensión apropiada del "ser en el mundo"; cierran y encubren el ser de los entes. Y como creen verdaderamente abrir la comprensión, cierran aun más el acceso al ser. Cabe señalar que este fenómeno no pretende ser aquí tratado "negativamente". Lo que queremos dejar en claro, más bien, es que las habladurías develan que hay un estado de interpretado cotidiano y regular en el que de manera inmediata cae nuestra comprensión.

El "ser ahí" no logra sustraerse jamás a este cotidiano "estado de interpretado" dentro del cual se desarrolla inmediatamente. En él, por él y contra él se alcanza todo genuino comprender, interpretar y comunicar, volver a descubrir y apropiarse de nuevo.<sup>85</sup>

¿A qué nos referimos aquí, entonces, con este "genuino" comprender, este "descubrir"? ¿Qué significa, en última instancia, "apropiarse originariamente" de eso que se habla?

El callar y el escuchar son, para Heidegger, modos señalados del habla propia, del habla "genuina", fundados sobre la base de un fenómeno "existencialmente primario", que es el "poder oír". <<El oír es constitutivo del hablar>><sup>86</sup>. Éste, el oír, está fundado en el comprender, pues, como dice Heidegger, <<El "ser ahí" oye porque comprende>><sup>87</sup>. Así, el callar y el escuchar son formas dentro de las cuales el "ser ahí" está en posibilidad de mostrar el ser del ente del que habla. En estos modos, el "ser ahí" puede experimentar el fenómeno del habla propiamente

Así, lo que aquí llamamos "escucha", no es algo que simplemente sea un modo derivado del habla; por el contrario: sólo en el verdadero escuchar se puede hablar propiamente. Quien no hace más que decir mucho, quien no escucha, en realidad no puede establecer una buena comprensión de lo que se quiere hacer ver y no logra mostrar eso de que habla. Regularmente, cuando se quiere decir demasiado, cuando estamos inmersos en la publicidad y en el fenómeno de las "habladurías", cuando con las palabras no hacemos más que etiquetar al ser de los entes para ya nunca volver a ocuparnos de ello, no se logra hablar en modo genuino. De hecho, si entendemos uno de los modos del habla como comunicación, ésta no alcanza a establecerse sin un verdadero estar atento a lo que el otro quiere decir. Para lograr esto último, el oír, el escuchar y el callar, son elementos

<sup>85</sup> *Idem.*, p. 189.

<sup>86</sup> *Idem.*, p. 182.

<sup>87</sup> *Ibidem.*

esenciales, que sólo pueden alcanzar su real dimensión cuando el que los quiere ejercer se encuentra en franca disposición para ello.

Quien nunca dice nada tampoco puede callar en un momento dado. Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el "ser ahí" tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico "estado de abierto" de sí mismo.<sup>88</sup>

Así pues, nos encontramos ante una comprensión del habla que, de modo genuino y originario, es escuchar.

Entonces, ¿qué es el habla? Si inmediata y regularmente al habla la experimentamos en el modo de "habladurías", ¿cómo se alcanza el genuino apropiarse del ser de los entes? ¿Qué significa esto? Si el hablar cotidiano no es el genuino, ¿cuál es? ¿Qué ocurre con el ser de los entes y con el "ser ahí" en el habla genuina?

Para abordar tales cuestiones, el propio Heidegger establece a todo lo largo de su obra posterior a *El Ser y el Tiempo* el problema del habla desde dos perspectivas que, en realidad, se relacionan mutuamente: el poetizar y el pensar. Para abordar el tema del habla de ahora en adelante es indispensable reflexionar sobre la manera en el que estos dos modos del Decir *dialogan*.

(...) es posible, y a veces incluso necesario, un diálogo entre *pensamiento* y *poesía*, pues a ambos les es propia una relación destacada, si bien distinta, con el habla. El diálogo entre pensamiento y poesía evoca la *esencia* del habla para que los mortales puedan aprender de nuevo a habitar en el habla.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> *Idem*, p. 184

<sup>89</sup> Heidegger, *De camino al habla*, p. 36.

## IV.

**El habla: poetizar, dialogar.***Vibro**Estoy cantando**Ilumino la oscuridad cantando*

Efraín Bartolomé

En el apartado anterior intentamos esclarecer las estructuras existenciales según las cuales es posible tener una comprensión correcta del fenómeno del habla en *El Ser y el Tiempo*.

En el presente apartado, veremos de cerca el fenómeno del poetizar, que no por ser abordado primero en esta investigación, goza de mayor relevancia en relación al pensar dentro del fenómeno del habla. Si bien es cierto que el hablar poético por momentos parece que goza de una importancia inusitada dentro de esta propuesta filosófica, la verdad es que, para Heidegger, ni el poetizar ni el pensar, tal como él los concibe, son fenómenos distintos; más bien son modos *diferentes* que hablan sobre lo mismo en mutua vecindad.<sup>90</sup>

Entonces, ¿qué es el habla poética en tanto uno de los modos originarios del Decir, del habla? ¿En qué modo peculiar muestra las cosas de las que habla? ¿Por qué parece que Heidegger da, por momentos, una preponderancia al poetizar sobre la filosofía? ¿Es que el habla poética puede llegar a ser el único modo originario del Decir que puede mostrar verdaderamente a las cosas como son?

<sup>90</sup> Este tema será tratado específicamente en el siguiente y último apartado, por lo que en este momento no ahondaremos en el asunto. Sólo baste con señalar ahora que el habla, como tal, debe ser pensada desde la relación mutua que hay entre poesía y pensamiento.

En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger menciona sobre la poesía, casi de paso, lo siguiente:

La comunicación de las posibilidades existenciales del encontrarse, es decir, el abrir la existencia, puede venir a ser meta peculiar del habla "poética".<sup>91</sup>

Pero, ¿qué es, en última instancia, el "habla poética" para Heidegger? ¿Cuál es su verdadera relevancia dentro de la propuesta de este filósofo?

En lo fundamental, tomaremos como referencia para las siguientes páginas los textos *De camino al habla*, *Conferencias y artículos* y *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

Es necesario señalar, antes de entrar propiamente en los temas que nos atañen, que Heidegger piensa las cuestiones sobre el habla poética casi siempre acompañado por las palabras de aquel que fue llamado por él mismo el "poeta de poetas": Friedrich Hölderlin. Fue a través de él que el autor de *El Ser y el Tiempo* abandonó el lenguaje que en esa misma obra dominaba, donde por momentos él mismo se vio en la necesidad de forjar nuevas palabras para exponer su pensamiento. Fue en la lectura del poeta donde el filósofo se dio cuenta de la necesidad de un retorno a la simplicidad esencial de la lengua.<sup>92</sup> Vemos así, desde el principio, que la propuesta que aquí nos disponemos a examinar nace como una meditación filosófica de la poesía misma.

Con todo, Heidegger, en su lectura de Hölderlin, tampoco dejó de lado un elemento fundamental que no sólo permea sus reflexiones en torno al habla poética, sino que ya desde el inicio de su propuesta filosófica en *El Ser y el Tiempo* –como se señaló, a su tiempo, en el presente trabajo– se mantiene siempre presente: la experiencia griega, tanto en relación con la filosofía, como en referencia a la

---

<sup>91</sup> Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 181.

<sup>92</sup> Heidegger, *El seminario de Le Thor*, p. 47.

experiencia con la divinidad,<sup>93</sup> misma que fue guía fundamental para el poeta del que aquí hablamos.

Pero, ¿qué fue, en última instancia, lo que Heidegger vio de relevante en los griegos que, a su vez, también Hölderlin advirtió? Según Otto Pöggeler, en ellos buscó un *origen*, algo inicial que arrojará luz sobre la época a la que, tanto él como nosotros, pertenecemos, misma que está determinada, en lo general –como veremos al final del presente capítulo –, por la ausencia de lo divino, donde impera una interpretación del mundo dentro de la cual la tecnología parece ser el único modo válido para "relacionarse" con lo ente.

Heidegger supone que el pensar griego premetafísico (...), podría haber retenido al menos una huella que condujera a lo inicial, al fundamento abismático del acontecer de Occidente, es decir, a la verdad del ser mismo. Heidegger advierte que ese pensar inicial de los griegos se mueve en la cercanía de la exigencia interpelante de lo sagrado, según ha sido puesta en obra en los templos griegos. El arte, que pone en obra la verdad, podría haber retenido en el fondo la esencia originaria de la verdad mejor que filosofía y ciencia (...). Pero, de seguir la experiencia de Heidegger, aquel Decir ha vuelto a ser recogido para nuestro tiempo, y de modo transformado, por Hölderlin.<sup>94</sup>

Según esto, lo que a Heidegger le interesa cuando acude con tanto fervor a la experiencia que los griegos tuvieron con el pensar, es lo que ahí hay de fundante, lo que hay de verdadero y de originario; y eso se manifiesta, desde esta perspectiva, no sólo en aquello llamado "filosofía", sino también en el arte, pues –resalta

<sup>93</sup> En este sentido, puede resultar muy interesante una mirada al sentir del pueblo griego frente a la divinidad pues, en gran medida, el propio Hölderlin poetizó en relación a este sentir, volviéndolo parte fundamental de su obra, donde su interpretación acerca de lo divino y lo sagrado se nutre sobre todo del periodo helenístico y del cristianismo. En nuestra propia investigación, el tema de lo divino y lo sagrado, dentro de la propuesta heideggeriana, ocupará un lugar relevante que será desarrollado en páginas siguientes.

<sup>94</sup> Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 231.

Pöggeler -, éste "pone en obra la verdad" en tanto él es, en esencia, "poético"<sup>95</sup>. Esto es lo que en las páginas siguientes trataremos de explicar y aclarar al lector. Veamos, entonces, si podemos establecer lo que significa *poesía*, dentro de la propuesta heideggeriana, a partir de este primer acercamiento en donde, al parecer, resulta que en lo *poético* de una obra de arte es en donde reside la posibilidad que ésta tiene de mostrar la verdad como *des-ocultación* de lo ente. Manejaremos, a partir de ahora, el término "verdad" como eso que Heidegger llama en alemán *Lichtung*, es decir, el Claro del ser, el desocultamiento del ser de lo ente en donde se co-ligan lo claro y lo oscuro.<sup>96</sup>

Por principio, la obra de arte no debe tomarse en este contexto como "objeto artístico" de un análisis estético, o de la historia del arte. Lo que aquí trataremos de destacar es la relevancia ontológica de la cual goza en la propuesta filosófica que investigamos, en donde queremos ver cuál es el papel del habla poética.

Así, "poner en obra la verdad" dentro de la obra de arte significa, para Heidegger, que hay un ente que es reproducido en ésta, y que por este medio sale a la luz de una manera particular; acontece en su verdad como des-ocultamiento. Lo que en la obra de arte se representa no es, por cierto, una mera copia "objetiva" o "subjetiva" de los entes que hay en el entorno del artista: en la obra se le deja entrar en presencia al ser del ente como lo que es o, para decirlo de otro modo, deja que las cosas se muestren como lo que son.

Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser. El desocultamiento de lo ente fue llamado por los griegos ἀληθεια. Nosotros decimos "verdad" sin pensar suficiente lo que significa esta palabra. Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es

<sup>95</sup> Cuando hablamos aquí del "arte", no estamos haciendo una referencia obligada sólo al "arte grego", como podría parecer hasta el momento. En lo que sigue veremos a que nos referimos cuando hablamos de arte, a partir de lo que el mismo Heidegger propone en su texto *Del origen de la obra de arte*.

<sup>96</sup> Esta es una idea fundamental que permeará, en lo que sigue, a la presente investigación. No desarrollaremos en este punto preciso una explicación detallada sobre lo que esto significa, pues más bien queremos que poco a poco se esclarezca la noción a lo largo de las páginas que siguen.

que está obrando en ella la verdad (...). El ser de lo ente alcanza la permanencia de su aparecer.<sup>97</sup>

La verdad entendida como desocultación: este es el tema cuando Heidegger se pregunta "¿Qué verdad ocurre en la obra?" El concepto de verdad, ya desde *El Ser y el Tiempo*, nos indicaba un estado de des-cubierto de lo ente. En este sentido, aquello que hace la verdad, originariamente, es "permitir ver" al ser del ente en su "estado de descubierto". No significa, por ende, la adecuación epistémica de un sujeto con un objeto.<sup>98</sup> Fundamentalmente, la verdad como desocultación sólo es posible desde que el *Dasein* está constituido por un originario "estado de abierto". En otras palabras, el ser del ente que se reproduce en la obra de arte se puede mostrar en su "estado de descubierto" porque el *Dasein* es, esencialmente, *abierto*.

Ahora bien, ¿cómo es este estado de desocultación? ¿Cómo piensa Heidegger esta verdad?

Encontramos unos versos de Baudelaire que tal vez nos ayuden a esclarecer este punto. Son de un poema llamado "Correspondencias".

*La Naturaleza es templo de pilares vivientes  
en donde a veces brotan palabras confusas;  
en donde el hombre pasa por bosques de símbolos  
que con mirada familiar le observan.*

*Como difusos ecos que desde lejos se funden  
en tenebrosa y profunda unidad  
tan vasta como la noche y la claridad  
los perfumes, colores y sonidos se responden.*<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 29.

<sup>98</sup> Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 239.

<sup>99</sup> Baudelaire, *Las flores del mal*, p. 37 (el subrayado es nuestro).

Lo que para Baudelaire es, en este poema, la Naturaleza (con mayúsculas), nos remite al modo como el propio Heidegger piensa la verdad en tanto des-ocultación de lo ente, pues ella misma es "tan vasta como la noche y la claridad". La obra de arte manifiesta, mostrando, el desocultamiento de lo ente como aquello en donde lo oculto (la noche) se co-relaciona - manteniéndose como tal- con lo claro. Lo que hace la mostración es producir <<el libre espacio del Claro en el que pueden perdurar las presencias y del cual pueden desaparecer a la ausencia, manteniendo y guardando perduración en ese retirar>><sup>100</sup>. En lo fundamental, la obra de arte *muestra* el ser de lo ente como desocultación. Y este mostrar es posible gracias al habla, como veremos.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger nos presenta como ejemplo un templo griego en el cual se articula y reúne <<a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción>><sup>101</sup> participan en su reciprocidad simbólica. Esta suerte de movimiento "dialéctico" acontece, ya propiamente dentro de la obra de arte, como lucha entre *mundo* y *tierra*.

Tierra, en este contexto y en sentido amplio, además de ser aquello donde el hombre funda su morada, es -si se nos permite el término- lo que podríamos llamar la naturaleza *no* útil, es decir, eso que no permite objetivación sin resultar aniquilada, pues ella <<se mantiene constantemente cerrada. Todas las cosas de la tierra, y ella misma en su totalidad, fluyen en una recíproca consonancia>><sup>102</sup>. La tierra es lo cerrado en sí mismo. La tierra no es la madera del árbol que "sirve" para "producir" sillas o mesas: la tierra es, por definición, lo in-accesible.

¿Cómo acontece, entonces, lo anterior en la verdad que muestra la obra? La tierra es esa región, según Heidegger, hacia donde la obra se retira, y en tanto esa región se retiene como la noche, como lo velado, forma parte de la mostración que acontece en la obra, en tanto lo que se muestra es la desocultación del ser de lo

<sup>100</sup> Heidegger. *De Camino al habla*, p. 233.

<sup>101</sup> Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 34.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 39.

ente. Aunque no es lo único.

La otra región que participa en la mostración es el mundo, el que entenderemos aquí como lo abierto: tener un mundo es tener historia y construir un espacio<sup>103</sup> desde el "estado de abierto". <<La piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo, (...). Por el contrario, la campesina tiene un mundo, porque mora en la apertura de lo ente>><sup>104</sup>. Mundo sólo hay en tanto existe el "ser ahí". En este sentido, en la obra de arte también acontece, dentro de su mostración, lo abierto, lo presente, aunque sólo en tanto ésta mantiene una relación mutua con lo cerrado, con la tierra.

Para aparecer ella misma como tierra en el libre aflujo de su cerrarse a sí misma, la tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo. Por su parte, el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra si es que tiene que fundarse sobre algo decidido como reinante: de amplitud y vía de todo destino esencial.<sup>105</sup>

Tanto el patentizar al mundo como lo abierto, como el dejar ver a la tierra siendo aquello que sostiene el morar de los hombres (o en sentido estricto, de los mortales, como veremos más adelante), es decir, ambas regiones en su co-relación, conforman lo que aquí llamamos "obra de arte", lugar donde puede acontecer la mostración de la verdad, en tanto desocultación, el Claro (*Lichtung*) de lo ente. La verdad aquí mentada refiere, pues, a la pertenencia mutua dentro de la cual se establece el vínculo entre mundo y tierra, entre lo abierto y lo cerrado en sí mismo, regiones que combaten y alcanzan, por medio de una relación mutua, su propia "autoafirmación", cada una en su *diferencia*. En estricto sentido, mundo y tierra entran en una relación de Mismidad, en tanto lo Mismo

<sup>103</sup> cf. apartado anterior de esta investigación.

<sup>104</sup> *Idem*, p. 37.

<sup>105</sup> *Idem*, p. 41.

es la copertenencia de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia. Lo Mismo sólo se deja decir cuando se piensa la diferencia (...). lo mismo aleja todo afán de limitarse a sólo equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo colliga lo diferente en una unión originaria.<sup>106</sup>

Esta unión originaria, en el contexto aquí tratado, es lo que muestra la obra de arte, es decir, la verdad como desocultación del ser lo ente, que es

*(...) profunda unidad  
tan vasta como la noche y la claridad.*

¿Quiere decir, entonces, que la verdad del ser que acontece en la obra de arte se nos entrega siempre y de modo inmediato como este juego entre mundo y tierra? ¿El ser de lo ente es mostrado en todo momento como lo des-cubierto? De ninguna manera, puesto que el ser de lo ente no es algo que esté ahí delante permanentemente descubierto, no nos enfrentamos de modo inmediato y regular al ser de los entes como desocultación. Más bien, esta última es un acontecimiento posible desde el estado de abierto del *Dasein*, y que se hace patente, acontece, sólo en ciertos modos. Uno de estos modos es la obra de arte.

Lo que Heidegger propone aquí es una comprensión del ser de lo ente que sea clara. Esta comprensión no es, por supuesto, la que se tiene inmediata y regularmente del ser, no es una comprensión de término medio. De lo que aquí hablamos es de des-cubrir al ser de lo ente. Se trata, recordando lo dicho en páginas anteriores, de dejar que el ser de los entes se muestre como lo que es él mismo; se trata de alcanzar una genuina comprensión del ser a partir de una apropiación originaria de aquello de que se habla en el habla. La obra de arte nos trata de decir algo, y en el que la contempla está la posibilidad de prestarle oídos a ese mensaje. ¿Qué dice este mensaje? A lo que nos invita la obra de arte es

<sup>106</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 168 (el subrayado es nuestro).

justamente a mostrar el ser de lo ente de manera originaria, nos invita a buscar una relación con el ser desde un decir des-cubridor meditativo. Esta actitud se alza contra la costumbre de representar al ser <<como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviese excluido fuera del "ser". Pero no sólo no está fuera, es decir, no sólo está comprendido dentro del "ser", sino que, usando al ser humano, el "ser" se ve abocada a renunciar a la apariencia del para sí>><sup>107</sup>, donde la relación "ser ahí"-ser alcanza una dimensión muy distinta a la de la mera concordancia entre sujeto y objeto. En la obra de arte hay un llamado que nos exhorta a pensar en la tierra, en la ocultación del ser que pertenece a la propia esencia de la verdad de éste como desocultación.

Comprender la verdad del ser de lo ente como des-encubrimiento no se refiere aquí a una operación cuyo fin fuera el de "arrancar" de tajo el carácter oculto del ser. Justamente la obra de arte nos enseña que en el ser de lo ente participa la "tierra" como lo que se oculta, lo que se retira, lo que se esconde a sí mismo, lo que pone a salvo algo esencialmente nunca descubierto. La obra de arte nos hace un llamado a transformar nuestra mirada, a renunciar a la obiedad de tomar al ser de los entes como lo puramente presente y a pensar en la ocultación del ser como parte de él; ocultación que en cuanto sea advertida y meditada por medio de un decir propio puede propiciar que nuestra relación con el ser se desarrolle de manera distinta a la de una mera relación entre un sujeto y un objeto. Pasar por alto al ser podría dejar de ser una costumbre. Cuando aquí hablamos de costumbre también nos referimos a lo que por "verdad" se entiende regularmente, que toca directamente a lo que se comprende constantemente por "ser". Habitualmente verdad es un enunciado que concuerda con lo "real"; es una proposición que se adecua con una realidad objetiva. En este sentido, la "verdad" es pensada tradicionalmente como "conformidad", como adecuación de una proposición con una cosa y de la cosa con cierto conocimiento enunciado en la proposición. Este

---

<sup>107</sup> Heidegger, *Hitos*, p. 333.

enunciado re-presenta, es decir, pone delante a la cosa, la pone frente al sujeto como un objeto. Para el modo de pensar tradicional (como suele llamarle el propio Heidegger) lo puesto delante por el sujeto, el objeto, es comprendido como algo estable y permanente, como pura presencia.<sup>108</sup> Ahora bien, lo que Heidegger nos propone es, muy señaladamente, <<pensar de otro modo el concepto habitual de verdad>>.<sup>109</sup> De ahí que en este contexto verdad signifique des-encubrimiento del ser de lo ente. En esta concepción intervienen elementos que es necesario resaltar aquí.

Lo que propone Heidegger es un "retroceder" ante lo ente, a fin de que éste aparezca tal como es. En pocas palabras, consiste en "abandonar" al ente para permitir que el ser se manifieste. Esto no quiere decir, por cierto, que el "abandono" del que se habla sea algo así como "descuidar" al ente para intentar ver su ser en otro lado. Por el contrario, lo propuesto va encaminado a "dejar ser a lo ente" de tal manera que éste no sea determinado primariamente como un objeto frente a un sujeto. El ente no es originariamente un objeto. Entonces, ¿qué significa esto de "dejar ser a lo ente"?

Dejar ser —esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es— significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como  $\tau\alpha\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ , lo no oculto. (...) Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es (...).<sup>110</sup>

Dejar ser al ente es, pues, "retroceder", como lo señala Heidegger. Este

<sup>108</sup> Puntualmente hablaremos de la comprensión que impera en las ciencias respecto al ente y al ser en el capítulo siguiente. Sirvan las anotaciones presentes, entonces, para esclarecer la cuestión aquí abordada en torno a la verdad del ser desde la obra de arte.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 160.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

distanciamiento: lo que busca, en última instancia, es permitir que el ser del ente se muestre, pues este "retroceder" a lo que nos invita es a ejercer un compromiso con eso que hemos llamado aquí des-ocultamiento, es decir, con la verdad del ser.

Ahora bien, queremos hacer hincapié en que en la verdad del ser comprendida como desocultamiento participa esencialmente eso que llamamos "encubrimiento", es decir, la ocultación entendida como lo no descubierto. Esto que Heidegger llama en su texto *De la esencia de la verdad* la no-verdad, debemos entenderla aquí no como lo falso, sino como la no-esencia esencial de la esencia de la verdad del ser. El encubrimiento del ser de lo ente <<es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad>>.<sup>111</sup> El ser humano se ha olvidado tradicionalmente del carácter oculto y encubierto del ser del ente, pasa de largo frente a este fenómeno, lo ve como algo in-esencial, cuando, según Heidegger, es un "acontecimiento fundamental".

Así las cosas, la verdad como desocultación puede llegar a ser experimentada a partir de la obra de arte desde una escucha y una apropiación originaria del ser de lo ente por parte del "ser ahí" que contempla la obra. Establecemos la relación con la obra, en tanto es algo que nos permite crear un vínculo con la verdad del ser de lo ente como desocultación. Esto que aquí llamamos "vínculo", si ha de ser propio, acontece como "cuidado". *Cuidar* a la propia obra, que al final significa "dejar ser al ser de lo ente", es lo que posibilita tener una experiencia con el ser que supere, que transforme la mirada que se tiene sobre éste.

(...) si realmente es una obra, siempre guarda relación con los cuidadores, incluso o precisamente cuando sólo espera por dichos cuidadores para solicitar y aguardar la entrada de estos mismos en su verdad. El propio olvido en que puede caer la obra no se puede decir que no sea nada; es todavía un modo de cuidar. Se alimenta de la obra. Cuidar la obra significa mantenerse

---

<sup>111</sup> *Idem*, p. 164.

en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra.<sup>112</sup>

Dejar ser a la obra no significa, como ya de alguna manera hemos dicho, darle la espalda, o desarrollar una relación meramente contemplativa entre el que contempla y la obra. El cuidado de ésta exige una *pre-disposición* por parte de los cuidadores para atender al llamado que se emite en la obra para *mantener* en apertura el fenómeno que ella muestra: la desocultación del ser de lo ente.

¿Qué relevancia tiene, en todo lo hasta aquí señalado, el habla poética?

Cabe decir que *poesía*, en este contexto, no es una más de las posibilidades que el hombre posee para manifestarse "artísticamente", como regularmente se entiende a la música, la arquitectura, la danza, la "literatura"... Como dice Juan Ramón Jiménez, <<La literatura es un estado de la cultura. La poesía es un estado de Gracia, antes y después de la cultura>>. Lo que aquí llamaremos poesía, o habla poética, no debe ser considerada como una "disciplina" artística; no es un producto del arte, más bien éste último, como lugar donde puede acontecer la verdad, es, en el fondo, *poético*. *Lo que posibilita que en la obra de arte se pueda comprender a la verdad del ser de lo ente como desocultación es, originariamente, la poesía*. En este sentido, el origen de la obra de arte es poético. En lo que sigue trataremos de esclarecer esta noción.

Si lo que permite que en la obra de arte sea comprendida la verdad como desocultación de lo ente es lo que ésta tiene de "poética", a la poesía misma debemos comenzar a pensarla como aquella que abre la posibilidad de <<dejar acontecer la *llegada* de la verdad de lo ente como tal>><sup>113</sup>.

Pero, ¿qué es la poesía? ¿Cómo puede ser la que dona la posibilidad de comprender al ser de lo ente como desocultación? ¿Cómo debemos, en última instancia, pensarla?

<sup>112</sup> Heidegger, *Caminos del bosque*, p.58.

<sup>113</sup> *Idem*, p.62 (el subrayado es nuestro).

Cuando nos planteamos estas preguntas, Hölderlin nos aparece al paso. Hemos dicho páginas atrás que este poeta ha sido guía fundamental para el pensar heideggeriano tardío. El mismo Heidegger dijo alguna vez: <<Hölderlin no es un poeta como cualquier otro, cuya obra fuera como la de esos, bien distintos a él, que son objeto de estudio para los historiadores de la literatura. Hölderlin es, para mí, el poeta que señala en dirección al porvenir. El poeta que espera a Dios (...)>><sup>114</sup> Sirva esto, pues, para ilustrar la relevancia del poeta ante el filósofo y, al mismo tiempo, tomemos lo dicho como una introducción a las cuestiones sobre la poesía, que queremos tratar aquí en toda su amplitud.

Comencemos diciendo que el habla poética es un modo "esencial" del Decir que, originariamente, es capaz de *fundar* el ser. Esta afirmación, ciertamente, suena bastante arriesgada, pero confiamos que en lo siguiente encuentre clara comprensión.

El habla poética no es, en su origen, algo con lo cual nos expresamos o nos referimos a un objeto (recordemos lo que ya se ha dicho sobre el habla a nivel de *El Ser y el Tiempo*). Su relevancia no es primordialmente epistemológica, sino ontológica, de ahí que no hablaremos aquí desde la "filosofía del lenguaje" o desde la "lingüística"; ni siquiera desde la "literatura". Intentaremos, como el mismo Heidegger sugiere, estar en disposición a entrar en una *experiencia*<sup>115</sup> con el habla.

Dijimos que el habla poética *funda* el ser. Esto significa aquí que en la poesía el ser se *don*a, se *instaura*. Heidegger, reflexionando a partir de un poema de Hölderlin llamado *Andenken*, nos dice:

Este nombrar no consiste en que sólo se provee de un nombre a lo que ya es de antemano conocido, sino que el poeta, al decir la palabra esencial,

<sup>114</sup> Tomado de "Solamente un Dios puede todavía salvarnos. Martin Heidegger entrevistado por la revista *Der Spiegel*" en *Algunos textos de Heidegger*, p. 92 (sobre temas como el de los dioses, los divinos, volveremos más tarde).

<sup>115</sup> En alemán, experiencia se dice *Erfahrung*. *Fahren*, es el verbo para designar el conducir, guiar, recorrer... Experiencia, en este sentido, significa encontrar algo en el recorrido, en el camino.

nombra con esta denominación, por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es instauración del ser con la palabra.<sup>116</sup>

Hemos dicho que en la obra de arte está la posibilidad de comprender la verdad del ser de lo ente como des-ocultación. Lo que esto nos indica, junto con el pasaje arriba citado, es que el nombrar poético posee el carácter esencial de descubrir el ser de lo que nombra. Descubrir, en este sentido, no es "inventar" sino justamente de-velar en tanto permitir que el propio ser de lo ente se muestre como él mismo es. El nombrar poético es un modo propio del habla que "cuida" el ser del ente pues "ilumina" des-ocultando; es un camino que establece la posibilidad de tener una experiencia inaugural con el ser de lo ente. Inaugural en el sentido de fundación.

En *El origen de la obra de arte*, Heidegger plantea que lo que se funda en el poema es la verdad como desocultación de lo ente en tres sentidos, sustentados todos por el cuidado entendido como "dejar ser".

La esencia del poema es (...), la fundación de la verdad. Entendemos este fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar; fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar. Pero la fundación sólo es efectivamente real en el cuidado.<sup>117</sup>

¿Qué significa esto? Puesto que el poetizar, como modo originario del Decir, fundamos dice Heidegger - la verdad del ser de lo ente, y esta fundación en uno de sus tres modos es donar, esta palabra, la poética, *don*a el ser ¿Cómo puede hacer esto? *Esta palabra puede donar el ser de lo ente porque permite que el ente se muestre como lo que es él mismo*. Esta palabra tiene la facultad de descubrir, desocultar al ser de lo ente, no como pura presencia, sino como aquello que sale a la luz manteniendo su propia sombra.

<sup>116</sup> Heidegger, *Arte y poesía*, p. 137.

<sup>117</sup> Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 64.

De tal manera, la donación es un comienzo, pues nombra al ente "por primera vez", pero no como si la palabra uni-direccional y autónomamente dijera lo que una cosa es. Más bien, la instauración de la que aquí hablamos debe ser entendida como *mutua pertenencia* entre palabra y cosa que, a la vez, es dejar ser.

(...) la palabra no da el fundamento (be-gründen) de la cosa. La palabra deja que la cosa esté en presencia como cosa.<sup>118</sup>

Ahora bien, la "mutua relación" que hay entre palabra y cosa quedará mejor entendida en la medida en que comprendamos lo siguiente: la palabra *no* es una cosa más que sirve para referirnos a otras cosas<sup>119</sup>. Por esto, no podemos pensar a profundidad lo que significa verdaderamente el habla si no observamos esa co-relación entre palabra y cosa.

Entonces, si la palabra no es una cosa, ¿qué es?

Si pensamos rectamente, nunca podemos decir de la palabra: ella es, sino: ella da (*es gibt*), no en el sentido de que "se den" palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante (*das Gebende*). (...) la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el "ella, que da" ("*es das gibt*") la palabra como la donante misma, sin estar ella jamás dada.<sup>120</sup>

En este sentido, la palabra poética *funda* al ser, es la fuente de donde éste emana. Pero, ¿cómo puede una palabra *dar* ser a una cosa? Esta pregunta, más que obligarnos a responder algo claramente, nos invita -como el mismo Heidegger propone - a meditar sobre la correlación que aquí hemos hablado. Y esta meditación, sin duda, debe girar en torno a lo que se propone en el pensar

<sup>118</sup> Heidegger. *De camino al habla*, p. 209.

<sup>119</sup> De ahí que sea peligroso "hablar" del habla, pues -como el mismo Heidegger sostiene-, existe la posibilidad de convertirla en mero "objeto" temático.

<sup>120</sup> *Idem*, p. 173.

heideggeriano respecto a la *escucha*, pues la *donación* del ser (que siendo *cuidado*, también es *dejar* entrar a la cosa en presencia), sólo puede ser posible desde un prestar oídos a lo que la propia cosa nos tiene que decir, de la misma manera que los cuidadores entran en relación mutua con la obra de arte, donde la predisposición para escuchar es el factor decisivo para que se lleve a cabo la donación.

Así, tenemos que el escuchar es un modo del habla propia que, en el caso del habla poética, da la posibilidad de alcanzar una experiencia distinta con el ser de lo ente, en relación a la que inmediata y regularmente se tiene con él, donde se suele pasar de largo ante el estado de oculto y de manifiesto. Sin escucha, no hay posibilidad de un hablar propio, como ya nos había sugerido Heidegger en *El Ser y el Tiempo*. En el hablar cotidiano, donde la disposición a prestar oídos prácticamente ha desaparecido, el habla propia, en este caso la poesía, es algo casi del todo ausente. En el mundo de lo "público" todo parece estar dicho, incuestionado y obviado. El propio Heidegger menciona que <<es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna>>. <sup>121</sup> En el habla cotidiana se ha "olvidado" el fenómeno del escuchar, que significa lo mismo que olvidar el modo originario del habla propia. Sobre este olvido, el hablar cotidiano ha pretendido auto-proclamarse como el decir que todo lo conoce, haciendo oídos sordos a la relación mutua entre cosa y palabra, donde la palabra actúa, ya no como la que muestra y deja entrar en presencia a las cosas, sino como esa que etiqueta, que determina significaciones de una vez y para siempre. En este caso ya no hay ni cuidado del ser de la cosa, ni donación, ni fundación.

El habla poética, tal y como nos la muestra Heidegger, es, en un sentido, un camino que pretende superar el modo en el que nos hemos acostumbrado a tratar al ser de lo ente. Lo que intenta el habla poética es que el dirigirse a los entes, por parte del "ser ahí", acontezca de modo propio, desde un permitir ser al ser, desde un "cuidar", desde la escucha que es habla.

---

<sup>121</sup> *Idem*, p. 28

La simultaneidad de hablar y escuchar tiene una significación más amplia. El hablar es, en tanto decir, desde sí un escuchar. Es escuchar el habla que hablamos (...). Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos *el* habla, hablamos *desde* el habla.<sup>122</sup>

Habla y escucha, *propriamente*, son lo mismo. Se pertenecen mutuamente. La escucha es habla porque escuchar, prestar oídos a algo no es un "enmudecer". De lo que se trata es de "atender" a aquello que se escucha. Escuchar es dialogar, es establecer un vínculo con aquello a lo que se atiende; la acción de establecer ese vínculo se llama "hablar". Oír verdaderamente algo es no omitir el ser de eso que nos está tratando de decir algo. Y prestar oídos es oír palabras. Lo que escuchamos, en estricto sentido, son palabras, pues son éstas las que nos permiten la *comprensión* ya incluso desde el plano inmediato y regular en el que se mueve el "ser ahí" en tanto "ser en el mundo". El propio Heidegger pone un ejemplo en *El Ser y el Tiempo*.

También el escuchar tiene la forma de ser del oír comprensor. "Inmediatamente" nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta. Se oye la columna en marcha, en viento Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea.<sup>123</sup>

Vemos, pues, que en la escucha nuestros oídos reciben palabras. Al nivel del habla poética la escucha es propia en tanto dirige sus esfuerzos hacia una experiencia con el ser de lo ente en vías de una apropiación originaria de éste. Y es en esta noción de habla, en la que se nombra al ser de lo ente y se le escucha, el lugar donde puede acontecer una experiencia con el ser en la cual las cosas pueden

<sup>122</sup> *Idem*, p. 229.

<sup>123</sup> Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 182.

entrar en presencia como lo que son y la verdad del ser puede ser comprendida como desocultación.

Ya hemos hablado, en esta parte de la investigación, de que la "cosa" entra en presencia en el nombrar poético. Decimos que las cosas son *verdaderamente* cuando el poeta las dice, las muestra; y su decir es fundador: con la palabra dona el ser de estas cosas. Tal vez, hasta aquí, estas nociones no han quedado suficientemente explicadas, y con razón, pues aún no hemos dejado claro qué noción de "cosa" es la que maneja Heidegger cuando nos habla desde la poesía.

La cosa (*das Ding*) que nombra la palabra poética es, para Heidegger, la que gesta mundo, la que permite que este último sea comprendido como Cuaternidad (*Geviert*), noción que se debe entender como una unidad donde el cielo, la tierra, los mortales y los divinos se pertenecen mutuamente.

Las cosas dejan morar la Cuaternidad (*Geviert*) de los Cuatro cerca de ellas. Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas (*Das Ding en der Dinge*). A la Cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales e inmortales, que mora en el "cosear" de las cosas, la llamamos: el mundo.<sup>124</sup>

Las cosas, vistas de esta manera, se diferencian radicalmente de lo que son los "objetos", pues aquéllas - si se mantienen como cosas- no pueden ser presentadas ante un "sujeto" "clara y distintamente"; pues en las cosas acontece el fenómeno de la Cuaternidad, el juego de los Cuatro elementos: cielo, tierra, divinos y mortales, a partir del nombrar poético que invita a la propia cosa a ser lo que es, a ser en su verdad como desocultación. Y así, en este nombrar, es como las cosas gestan mundo, permiten ser a la Cuaternidad.

<sup>124</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos* p. 20.

Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa despliegan mundo; mundo en el que moran las cosas y que así son cada vez las moradoras. Las cosas, al "cosear", gestan (*tragen aus*) mundo.<sup>125</sup>

Para Heidegger lo que instaura la palabra es el ser de la cosa que, siendo, configura lo que ahora llamaremos mundo o Cuaternidad. Esto no quiere decir que la concepción de mundo que a partir de este momento manejaremos sea algo así como un receptáculo en el cual hay una cierta cantidad de "cosas" que, juntas, llenan un espacio, o un "mundo"<sup>126</sup>. Hemos de pensar aquí, igual que en la relación palabra-cosa, una mutua pertenencia entre mundo y cosas; ninguno es sin el otro, pues estas últimas, estrictamente, "permiten", dejan que la Cuaternidad, es decir, el mundo, surja como tal, a la vez que éste "resguarda" a las cosas dentro de sí. <<Se atraviesan mutuamente>>, dice Heidegger.

Esta relación está regida armónicamente por la Diferencia; es decir, en tanto que mundo y cosas son *diferentes*, éstos pueden con-formar una unidad, donde se permite que la Cuaternidad aparezca como tal. Si se piensa verdaderamente esta diferencia, se abre también la posibilidad de que el mundo como Cuaternidad se entienda rectamente, en tanto las cosas son las que configuran esta Cuaternidad, misma que las cobija.

Según lo anterior, podemos decir ahora que lo que la palabra poética hace es donar el ser de las cosas en tanto permite que éstas entren en presencia como lo que son, es decir, como configuradoras de mundo, de Cuaternidad. La poesía, cabe destacar, no sólo nombra a la cosa, en estricto sentido. Puesto que cosa y mundo se pertenecen mutuamente, el poetizar es, también, un decir que canta el mundo, la

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Entender aquí al mundo como un fenómeno dotado de unidad donde participan el cielo, la tierra, los mortales y los divinos, constituye un cambio de perspectiva en relación a lo que "mundo" significa en términos de *El Ser y el Tiempo*. Sin embargo, ayudará a comprender que, desde la mirada del habla poética, el "ser ahí" comparte espacio con elementos con los que se tiene contacto íntimamente y que contribuyen a adquirir una visión amplia de la relación entre el ser y el hombre (mortal).

Cuaternidad, y que canta la Diferencia reunidora que impera entre mundo y cosa. Así, el habla poética es un decir que muestra, cantando, desde la *escucha* de la Diferencia, al mundo como fenómeno configurado por la cosa.

Cuando Heidegger introduce esta comprensión del mundo como Cuaternidad, nos coloca muy señaladamente ante la posibilidad de volver la mirada a una concepción de éste como algo "inicial", como algo "originario", cual si la "Naturaleza" - dentro de cierta comprensión- fuera aun ese ámbito donde lo oculto, resguardando su ocultación, se deja ver también claramente; donde el hombre como mortal está en relación recíproca y armónica con elementos de un todo que no manipula utilitariamente; el mortal está, más bien, bajo un mandato<sup>127</sup>.

Al pensar Heidegger el mundo como Cuaternidad, vuelve a pensar entonces los muy antiguos pensamientos. El hombre que tenía aún su hogar en la experiencia mítica del mundo experimentaba el mundo como nupcias de tierra y cielo, y tenía experiencia de sí mismo como mortal situado bajo la interpelación de dios.<sup>128</sup>

Lo que hay que decir también, sin duda, es que el fenómeno de la Cuaternidad sólo podrá ser entendido si situamos el origen de esta concepción pensando en la lectura que Heidegger hizo de Hölderlin. En este sentido se introduce, en el nivel del pensar heideggeriano en el que ahora nos encontramos, una reflexión en torno a la relación entre los dioses y los hombres, misma que contribuye a forjar la noción que aquí llamaremos "lo sagrado". Nos hemos de cuidar, sin duda, de forjar conceptos o visiones fuera del ámbito del pensar filosófico, pues la noción de mundo como Cuaternidad no debe llevarnos a concebirlo desde un punto de vista "místico". Heidegger no reflexiona sobre estos temas con la visión del poeta o del teólogo. Queremos hacer ver, en todo caso, que lo que aquí se pretende es pensar, desde la filosofía, el significado de la palabra poética: cómo se concibe al mundo como

<sup>127</sup> Cf. nota 99.

<sup>128</sup> Pöggeler, O., *El Camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 297.

unidad estructural donde participan los dioses, los mortales, el cielo y la tierra en una relación recíproca. Andamos, pues, detrás de una recta comprensión del decir poético y su papel frente a la posibilidad de mostrar a la cosa, de dejar ver al ser de lo ente en su des-ocultación.

Mediante un pensar interrogante y en constante controversia con el pensar más temprano, Heidegger lleva a diferencia y decisión lo sospechado y presumido en el Decir poético de Hölderlin. El modo que el pensar tiene de hablar sobre Dios no es teología alguna y menos un nombrar lo divino. Ese modo debe mostrar más bien cómo sea posible experimentar lo inicial del pensar: el des-ocultamiento, que se muestra como lo sagrado y se custodia de tal modo que se coliga en cada caso en la interpelación de algo vinculante, de lo divino, que nunca cabe captar directamente.<sup>129</sup>

Así pues, lo "sagrado" para nosotros será aquello en donde el cielo y la tierra, y más aún, los divinos y los mortales, pueden reunirse con su otro manteniendo un libre espacio que aquí denominaremos el *Entre*. Los elementos que conforman el mundo, la Cuaternidad, sólo pueden ser tales en tanto cada uno se distancia de los otros, pues en eso estriba su proximidad y su participación mutua, aquello que Heidegger llama juego de espejos.

Desde lo anterior, diremos que el nombrar poético es ese que puede "cantar" la diferencia, que es a la vez co-ligación, inaugurando la relación mutua de los Cuatro elementos (esto en tanto el mundo no es algo que sea anterior a la palabra - recordemos la relación entre palabra y cosa). De ahí que el que sostiene y "crea" - en un sentido- esa diferencia es el poeta, pues sólo él es capaz de *nombrarla* y mantener a los Cuatro reunidos en su distancia, en su *Entre*. El poetizar dona, mantiene, cuida y deja ser al mundo como Cuaternidad. ¿Cómo logra esto el poeta? Lo alcanza desde la escucha, como mortal, que nombra a los elementos en su

<sup>129</sup> *Idem*, p. p. 279, 280.

vecindad. De entre los cuatro elementos, el cielo, la tierra, los divinos y los mortales, son estos últimos los encargados de inaugurar y cuidar la mutua relación de los Cuatro, y eso es posible sólo desde el *decir* que es *prestar oídos*. De entre los Cuatro, aquel que es posibilitado para hablar, es el mortal, y en él recae la responsabilidad del cuidado del mundo.

Hemos dicho, entonces, que el habla del poeta dona, cuida y deja ser al mundo como Cuaternidad desde la escucha. Pero, ¿escucha de qué? ¿A quién o a qué presta oídos el poeta? El que poetiza presta oídos a la diferencia reunidora que hay entre cada elemento de la Cuaternidad o, para decirlo en otras palabras, *dialoga* con ellos. El que habla, es decir, el mortal, es un ser fundamentalmente dialogante.

*El hombre ha experimentado mucho.  
Nombrado a muchos celestes,  
desde que somos un diálogo  
y podemos oír unos de otros.*<sup>130</sup>

Por principio, recordemos lo que al inicio de este apartado se dijo sobre el habla a nivel ontológico. En *El Ser y el Tiempo* Heidegger nos menciona que el oír y el escuchar son modos originarios del habla. Éstos hacen patente la estructura del "ser con". A grandes rasgos, quien no escucha tampoco es capaz de hablar "verdaderamente". No hay habla sin escucha. En el nivel del pensamiento heideggeriano que en este punto de la investigación nos encontramos, la noción de "diálogo" se funda en esto mismo, en el prestar oídos.

En nuestra concepción del decir poético como diálogo, el escuchar es el hablar, en sentido estricto. Dentro de la noción de mundo como Cuaternidad, ese que es capaz de escuchar, y por ende de establecer el diálogo a partir de la escucha, es el mortal, el poeta. La palabra poética debe ser pensada

<sup>130</sup> Hölderlin citado por Heidegger en *Arte y poesía*, p. 133.

profundamente como palabra dialogante, pues es *respuesta* a un llamado; y este llamado es el de la *diferencia*. Poetizar es corresponder a esta diferencia. Y el que es capaz de hablar, entonces, es el mortal.

Para aclarar lo anterior, nuestra interpretación se centrará en la relación entre los mortales y los divinos, pues creemos que desde esta perspectiva, lo que hasta ahora hemos dicho sobre el poetizar tomará un rumbo rico en perspectivas y significaciones.

Dentro de lo que Heidegger entiende por habla poética, participa de manera importante la reflexión en tomo a lo divino. Esta reflexión, sin embargo, no pretende situarse en el campo de la teología o de la religión, como hemos tratado de hacer ver en las páginas anteriores. El ámbito sigue siendo aquí el del pensar, impulsado desde la obra poética de Hölderlin.

¿Cómo se relaciona, entonces, en la Cuaternidad - es decir, en la concepción del mundo como juego de los Cuatro elementos- la palabra poética en tanto "diálogo"? Los elementos que conforman el mundo en tanto son nombrados salen a la luz como unidad.

La unidad de la Cuaternidad es la constitución de los Cuatro. (...) La constitución de los Cuatro esencia como juego de espejos (...) de los que, en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno. La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo.<sup>131</sup>

Y esta constitución viene a hacerse efectiva, es decir, la Cuaternidad es verdaderamente tal, cuando es nombrada por la palabra poética, pues ahí se patentiza la co-ligación que hace unidad de cielo, tierra, mortales y divinos. De aquí que al ser hablante, al mortal, le sea dado hablar de modo "auténtico" sólo en tanto escucha lo diferente reunidor que co-liga a los elementos de la Cuaternidad. En sentido estricto, el poetizar es posible desde que es una *escucha* que *nombra*

<sup>131</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 157.

donando el ser de las cosas como configuradoras de mundo. Ahora bien, a nivel del habla poética, es el poeta quien deja que la Cuaternidad sea, y esto significa permitir, por medio de la palabra, que los elementos permanezcan en mutua relación y proximidad. Los divinos, entonces, como elemento que configura el mundo, también deben ser *nombrados*, ya que es en esta medida en que éstos pueden aparecer ante el mortal. Y puesto que este "nombrar" es, como hemos dicho aquí, ante todo *escucha*, la participación de los inmortales dentro del mundo, de la Cuaternidad, no es un fenómeno que estribe solamente en algo así como una "decisión" del poeta. No es posible que el mortal, por sí mismo, establezca una relación unidireccional con los divinos, como si se pretendiera forzar su aparición. El habla poética sólo habla como correspondencia a un llamado, en este caso de los dioses.

Entonces, ¿qué es lo que ocurre? ¿Estamos hablando, en este nivel, de una "experiencia mística"? Parece que no. Más bien, se trata de una experiencia, desde el pensar, de la relación mutua entre dioses y mortales, lo cual, sin embargo, no quiere decir que se pretenda "pensar científicamente" la idea de lo divino.<sup>132</sup> Esta experiencia nos señala, en todo caso, que el poeta muestra, inaugurando, la *diferencia* reinante entre mortales y divinos, haciendo patente la mutua pertenencia en la que ambos participan.

(...) el mundo sólo se abre cuando los dioses emplazan a los mortales bajo su interpelación y cuando el poeta, en respuesta a esta interpelación, nombra a los dioses. El poeta está sujeto a las "señas" de los dioses y se yergue *entre* estas señas (..) El poeta es arrojado a este "entre".<sup>133</sup>

<sup>132</sup> Pensar, en este contexto, no significa lo mismo que "razonar": entendemos, por ahora, esta última noción como un modo de interpretar lo que significa el "pensar originario" que derivó -sobre todo a partir de la modernidad- en la comprensión del pensar como "razón", como mero instrumento del cual se ha servido el hombre para manipular a los entes y al ser, interpretación de la cual nacen nociones como la de "sujeto" y "objeto" de conocimiento. La propuesta heideggeriana, como ya se habrá notado en lo que va de esta investigación, invita a reflexionar la relación entre el ser humano, los entes y el ser, de manera distinta. Sobre lo que significa puntualmente la noción de pensar en Heidegger versará el siguiente apartado de manera extensa.

<sup>133</sup> Pöggeler, *op. cit.*, p. 260.

Veamos más de cerca esta co-relación y el papel de la palabra poética en ésta. En el texto "...poéticamente habita el hombre...", Heidegger, una vez más, nos habla de lo que considera es la esencia de la poesía, poniendo énfasis en la situación particular en la que el mortal se encuentra dentro de la unidad del mundo como Cuaternidad. La situación de la que hablamos es, fundamentalmente, la siguiente: el mortal -que si bien conforma la Cuaternidad como un elemento que hace pensar también en los otros tres, como cualquiera de los demás que participan en ella- es el que tiene la facultad de mostrar con la palabra el Entre que existe dentro de la relación de los Cuatro. El poeta lleva a la palabra este Entre en su canto. En un sentido, nos dice Heidegger, <<el poetizar, antes que nada, pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella>>.<sup>134</sup> Y este "poner sobre" no es un mero situar al hombre dentro de un entorno natural, listo para que se ejerza un dominio sobre él. Más bien, que el mortal viva en la tierra lo coloca en un lugar donde puede tener la experiencia de la mutua pertenencia con los demás elementos de la Cuaternidad. El mortal es el que *mirando hacia arriba* diferencia entre cielo y tierra, entre dioses y mortales.

Este mirar hacia arriba recorre el hacia arriba, hasta el cielo, y permanece, no obstante, en el abajo, sobre la tierra. Este mirar mide el entre de cielo y tierra.<sup>135</sup>

Esta mirada, que dirige su mirar a la diferencia entre cielo, tierra, mortales y divinos, *mide*, es decir, ilumina mostrando el Entre, pues permite ser a cada elemento en su relación mutua con los demás, y deja que la Diferencia reúna la unidad que es la Cuaternidad. En este sentido, "poetizar es medir", en tanto canto del Entre. Y medir es mirar. Poetizar es, entonces, mirar originariamente, y lo que ve, mostrándolo con la palabra, es lo que nos une y nos separa, como mortales, con los dioses. Es lo que separa también a la tierra del cielo. Cada elemento necesita el Entre, la Diferencia, para participar en la unidad del mundo.

<sup>134</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 167.

<sup>135</sup> *Idem*, p. p. 169, 170.

Desde esta perspectiva, los divinos no son -como regularmente se les puede llegar a pensar - seres omnipotentes que no necesitan nada para ser. Nada más lejano de la propuesta heideggeriana. Los divinos se nutren, para ser lo que son, de los mortales, en tanto que éstos nombran a aquéllos con la palabra poética. Arrojan luz sobre los dioses con la palabra que devela, es decir,

que deja ver aquello que se oculta pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto de su estado de ocultamiento sino cobijando lo oculto en su ocultarse.<sup>136</sup>

La luz que arroja el poeta a los divinos es una luz que cobija la oscuridad, es una luz que abraza lo oculto y le permite seguir siendo tal. Así habla la poesía, co-ligando, en el lenguaje, a la claridad con lo oscuro.

Dioses y mortales dialogan, pues, en tanto los primeros obsequian un rayo de luz nocturna ante el que los segundos corresponden cantando, donde los propios mortales permiten que se abra el espacio de lo sagrado para que dioses y hombres moren en su vecindad y mutua pertenencia. Cielo, tierra, dioses y mortales forman verdaderamente su unidad en el habla poética, pues ésta es escucha del Entre, de la diferencia que reina reuniendo a los Cuatro.

El modo según el cual los mortales, llamados desde la Diferencia en la misma, hablan a su vez, es el Corresponder (...). Cada palabra del hablar de los mortales habla desde esta escucha y en tanto que tal escucha. Los mortales hablan en la medida en que escuchan.<sup>137</sup>

Poetizar implica, pues, entrar en una disposición a la escucha. La poesía que, en tanto prestar oídos, responde a esta Diferencia, debe estar *dispuesta* a su vez a invocar el Entre, pues así también lo funda.

<sup>136</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>137</sup> Heidegger, *De camino al habla*., p. 29.

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

Recapitulemos lo dicho en torno a la Cuaternidad. El mortal, como poeta<sup>138</sup>, está comprometido con la escucha, pues sólo así puede decir su palabra. En esta escucha, los mortales responden al llamado de los divinos estando bajo su interpelación. Heidegger, cuando piensa al mundo como Cuaternidad -ya lo hemos dicho-, nos remite a una experiencia del propio mundo como nupcias entre el cielo y la tierra, a la vez que nos sitúa en un ámbito donde el hombre hace patente su condición de mortal hablante frente a la divinidad que lo llama. Los dioses, en este sentido, no desempeñan el papel de "fundamento" del mundo. De ahí que hayamos recalcado, a lo largo de este apartado, que sólo es posible comprender correctamente el fenómeno de la Cuaternidad si lo pensamos como juego en el que cada uno de los Cuatro elementos entran en co-relación con los demás, donde la palabra poética deja acontecer la diferencia entre éstos, fundándola. Al respecto, encontramos un comentario de Martin Buber en su texto *El eclipse de Dios*, que ilustra de manera clara de lo que aquí hablamos:

Y en verdad, como dijera una vez Heidegger al interpretar las palabras de Hölderlin, quien entendía la poesía como obra combinada de los dioses inspiradores y de los hombres por ellos inspirados, no sólo el hombre necesita de dios, sino también "lo celestial necesita de lo mortal". Dios necesita al hombre como ser independiente -el hombre lo ha adivinado desde antiguo-, como interlocutor en el diálogo (...).<sup>139</sup>

Ahora bien, después de todo lo dicho anteriormente, surge en *nosotros* una pregunta que también al mismo Heidegger intercedió en su camino, cuando cuestiona en su texto "...poéticamente habita el hombre...": "¿habitamos *nosotros* como humanidad de la era actual poéticamente?"

<sup>138</sup> Podemos denominar a lo que aquí hemos llamado "mortal" como poeta gracias a que el "ser ahí" es esencialmente *posibilidad*. Debemos tener presente que el "poeta" no es un carácter de ser predeterminado, como si hubiera sólo ciertos "elegidos" para tal vocación.

<sup>139</sup> Buber, M., *El eclipse de Dios*, p. p. 104-105.

Cuando Heidegger se plantea la pregunta en el ensayo señalado (donde expone que el habitar poético es la toma de medida entre mortales y divinos -de la que ya hemos hablado-), la cual cuestiona si nuestro habitar es efectivamente poético, respondiendo negativamente a ello, ¿significa entonces que todo lo aquí mencionado sobre la Cuaternidad y el habla poética carece de sentido? En lo absoluto. Lo que esto quiere decir, más bien, es que en nuestra época, en el momento histórico en que vivimos, impera, en lo general, una ausencia de lo divino, provocada -tal vez- por una tendencia desesperada de "medir y calcular" el mundo y lo que hay en él. Esto, de cualquier forma, si bien es una posibilidad "que domina" al hombre actual y la manera que éste ha adoptado de estar en el mundo, no es la única ni la primera. No es origen, según hemos tratado de hacer ver en esta investigación. Lo originario es el mundo entendido como Cuaternidad. De ahí que el habitar "impoético" sea posible en la medida en que el hombre habita poéticamente de manera *originaria*.

En lo que sigue, y como última parte de este apartado, trataremos de esclarecer el fenómeno de la "ausencia de lo divino" que, si bien nos lo plantea Heidegger en más de un texto, es bien cierto que esta idea es herencia del poeta que le sirvió de maestro a nuestro filósofo. Quisiéramos introducir aquí la quinta estrofa de las "Lamentaciones de Menón por Diótima" de F. Hölderlin, pues creemos *muestra* de manera clara y precisa lo que queremos decir aquí cuando hablamos de la ausencia de los dioses.

*Quisiera festejar, sí, pero ¿qué? y cantar con los otros,  
pero en mi soledad nada de lo divino queda en mí.  
Ese es mi mal, lo sé, por eso un maleficio paraliza  
mis tendones y me postra nada más comenzar,  
y así quedo, insensible para el día, y enmudezco al igual que  
los niños  
sólo que a veces de mis ojos fríos se desliza una lágrima,*

*y las plantas del campo me entristecen, y el canto de los pájaros,  
porque con su alegría son los heraldos también de lo divino,  
pero en mi pecho estremecido el sol se pone  
fríamente y estéril, como rayos nocturnos,  
y fútil y vacío, ¡jay!, como muro de cárcel,  
el cielo cuelga su pesada carga sobre mi cabeza.<sup>140</sup>*

Que los divinos "falten" no quiere decir aquí que no estén de modo alguno. Están en tanto ausentes. Lo que ocurre es, según el mismo Heidegger, que en nuestra época no somos capaces ni siquiera de ver esa falta de lo divino como verdadera falta, no extrañamos a los dioses, no los pensamos como los ausentes. Los ubicamos en el olvido.

¿Qué sucede entonces con la noción de habla poética como diálogo entre divinos y mortales que páginas atrás hemos tratado de hacer ver? Si hemos pensado, hasta ahora, que el poetizar consiste, en gran medida, en el nombrar a la cosa en su presencia como configuradora de mundo en tanto Cuaternidad, y este nombrar poético implica, a su vez, el mostrar cantando el Entre de dioses y mortales, ¿podemos decir - desde la ausencia de los divinos- que el habla poética se da efectivamente? En todo caso, parece que ahora debemos adentrarnos a una noción de poesía cuyo origen, el diálogo entre dioses y hombres, la escucha, ha quedado en el olvido. El poetizar es escuchar el llamado del Entre, hemos dicho aquí. Ahora bien, si ubicamos esto dentro de nuestro contexto histórico, en el que parece imperar una concepción del habla como instrumento que sólo sirve para ejercer un dominio que manipula los entes, la propia habla poética que, en rigor, es un prestar oídos a la Diferencia reinante entre los Cuatro elementos de la Cuaternidad, es cada vez más distante. La interpretación actual del mundo, que domina al hombre de nuestra época, rompe absolutamente con la *relación mutua* que, en su origen, hay entre el cielo, la tierra, los divinos y los mortales. El mundo

<sup>140</sup> Hölderlin, F., *Las grandes elegías.*, p. 57.

entero, y las cosas que lo constituyen, son vistos como meros objetos a conocer - para decirlo en términos de la tradición moderna- "clara y distintamente".

Los mortales, entonces, ya no se reconocen más como aquellos capaces de experimentar su ser para la muerte, cuyo sustento y soporte es la tierra, desde donde se mira hacia arriba, al cielo, esperando entrar en mutua relación con los divinos a partir del llamado de estos últimos. Dijimos aquí que lo anterior es posible gracias a la escucha, gracias a que podemos oír el hablar del habla que <<nos demanda en tanto que Decir de la Cuaternidad del mundo; a nosotros que, como mortales, pertenecemos a la Cuaternidad; a nosotros, que solamente podemos hablar en la medida en que correspondemos al habla>>. <sup>141</sup>

En este sentido, la huida de los divinos no es un fenómeno cuyo inicio se puede fijar cronológicamente en un momento determinado de la historia, para después examinar su proceso y dar en conclusiones claras y, así, arrojar respuestas concretas a lo que podría parecer un problema histórico. Por lo menos éste no es el trato que aquí daremos al asunto. Si bien es cierto que las reflexiones de Heidegger en torno a la ausencia de lo divino están determinadas desde su propia lectura de Hölderlin, también encontramos que su pensar sobre estas cuestiones no puede sino estar inscrito dentro de un contexto en el cual el cristianismo, el judaísmo y el sentir griego frente a los dioses son influencias decisivas. Nosotros aquí no vamos a intentar dar cuenta de estas instancias; tan sólo las hemos señalado para que no dejen de estar presentes. Nuestra interpretación sobre la huida de los dioses va enfocada, más bien, a partir de una reflexión del mundo como Cuaternidad y su unidad originaria.

Partimos del hecho, entonces, de que Heidegger piensa al mundo como Cuaternidad en la que participan los elementos ya de sobra mencionados aquí. Lo que ocurre, pues, cuando decimos que los dioses "huyen", que no están presentes, es que los que se han retirado de su lugar dentro de la cuadratura son, en última instancia, los mortales; somos nosotros como seres capaces de morir. <<Los

<sup>141</sup> Heidegger. *De camino al habla*, p. 193.

mortales no conocen bien su propia mortalidad>><sup>142</sup>, nos dice Heidegger. Es el ser humano negándose a sí mismo su propia participación en la Cuaternidad, negándose su ser mortal y auto-proclamándose el ente con autoridad para ejercer su dominio sobre los demás elementos del mundo, incluso sobre sí mismo como mortal. Rompiendo la mutua pertenencia rompe, irremediabilmente, con los dioses, y éstos huyen. Con ellos también el cielo, la tierra y los mortales como tales. Así, el ser humano cotidiano e impropio cree poder manejarse a sí mismo y al mundo por medio de una razón utilitaria, al intentar situarse por encima de su condición de mortal, pretendiendo alcanzar una hegemonía sobre lo ente, desatando una ruptura del mundo entendido como Cuaternidad. Es el imperio de la técnica.<sup>143</sup>

Todo funciona. Esto es lo que es ciertamente inquietante (...) y que el funcionamiento entraña siempre un nuevo funcionamiento. Y que la técnica arranca siempre más hondo al hombre de la tierra, lo desenraiza. Yo no sé si esto los espanta a ustedes. A mí, en todo caso, me espanta ver ahora las fotografías de la tierra enviadas desde la luna. Ya no necesitamos más de la bomba atómica, pues el desenraizamiento del hombre ya está ahí. No vivimos más que en condiciones puramente técnicas. Ya no es más una tierra sobre la cual vive el hombre hoy en día.<sup>144</sup>

Los divinos no se dirigen más a los mortales, pues éstos ya han huido también. La palabra poética, que es también palabra originaria, debe entonces recuperar su origen desde lo que Heidegger llama la "era de la noche del mundo". Y en esta época, los poetas cantan, pero su canto es a la ausencia. La escucha se hace más difícil, y está fuertemente marcada por el dolor. Queremos mostrar la palabra poética del español León Felipe que, creemos, señala de manera clara lo que queremos decir aquí.

<sup>142</sup> Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 246.

<sup>143</sup> Al tema específico de la técnica y la interpretación heideggeriana de ésta volveremos de manera puntual en el siguiente apartado

<sup>144</sup> Tomado de "Solamente un dios puede todavía salvarnos: Martin Heidegger entrevistado por la

*Porque hay un momento en que es preciso determinar bien nuestra posición en este mundo, como el marinero en el mar, y conocer a donde vamos. Tal vez nos hemos perdido. Sabemos que los dioses se duermen. Que a veces es necesario despertarles... y blasfemar si no responden.*<sup>145</sup>

Dijimos páginas atrás, que Heidegger considera a Hölderlin el poeta que espera a Dios. Y es en este "esperar", donde el mismo Heidegger nos señala algo que podría ser una tarea del habla poética dentro de lo que hemos llamado la "era de la noche del mundo": propiciar el advenimiento de lo sido<sup>146</sup>. En la propuesta que aquí tratamos de mostrar, no se apuesta por el regreso de una divinidad perdida que en determinado momento sea capaz de retornar para volver a presentar la mutua relación entre mortales y los dioses que se han ido. Más bien, la propuesta heideggeriana nos sugiere una nueva relación con la divinidad que aún no hemos tenido, misma que según explica Pöggeler, puede fundar "otro inicio", pues <<no es posible volver a invocar el día de los dioses ya sido, más sí esperar un día distinto, el día de una nueva revelación de lo divino>>.<sup>147</sup> En este sentido, la posibilidad de volver a encontrarnos con los dioses anuncia una co-relación que aún no conocemos, pero que, de alguna manera, ya está anunciada por la noche del mundo. El advenimiento de lo sido, pues, no debemos comprenderlo como un mero "regresar" al pasado, cual si fuera posible tener una experiencia igual a la que, por ejemplo, tuvieron los hombres de la Grecia antigua respecto a lo divino. El "ya no" de los dioses es, también, un "aún no", que Heidegger llama una "doble carencia", pues nuestra época es la del <<ya no más de los dioses que han huido>>, y la del <<todavía no del que viene>><sup>148</sup> que nos necesita –dentro de la interpretación del mundo en tanto Cuaternidad– como hablantes, como seres que escuchan, como mortales. Habla Hölderlin:

---

revista *Der Spiegel*, en *Algunos textos de Heidegger*. p 85

<sup>145</sup> León Felipe, *Antología rota*, p. 49.

<sup>146</sup> Esta idea será desarrollada en el capítulo siguiente.

<sup>147</sup> Pöggeler, *op. cit.* p. 258.

<sup>148</sup> Heidegger, *Arte y poesía*. p. 147.

*Vendrán entonces como truenos. Pienso, mientras tanto,  
 mejor dormir que estar sin compañeros,  
 esperar de tal modo y qué hacer entre tanto y qué decir  
 yo no lo sé, y ¿para qué poetas en tiempos de miseria?  
 Pero, me dices, son como los santos sacerdotes del dios de los  
 viñedos  
 que de una tierra vagan a otra tierra en la noche sagrada.<sup>149</sup>*

El habla poética, entonces, parece estar destinada, dentro de la propuesta heideggeriana, a andar un camino que permita entrar en presencia, "una vez más", a la cosa como tal. En este sentido, poetizar también es rememorar, es decir, recordar como un "meditar lo olvidado"<sup>150</sup>. Lo que se medita, lo que se re-memora aquí, es lo sido, la unidad originaria del mundo como Cuaternidad que es configurada por las cosas. El poeta es el que busca, andando un camino, la tierra como tierra..., a cada elemento de los Cuatro en su mutua pertenencia y unidad; es el que medita y, en su caminar, se coloca en *franca disposición* para "alcanzar algo en la andanza de un camino"<sup>151</sup>, es decir, para hacer una experiencia con el habla desde la escucha que canta el origen, lo inaugural, la Cuaternidad, dentro de la noche del mundo, esperando el advenimiento de lo sido.

El poeta no podría hacer la experiencia que hace con la palabra si esta experiencia no estuviese templada por la tristeza, esto es, por la serena disposición de ánimo para la proximidad de lo que se ha retirado y que así está, a la vez, reservado para un advenimiento inaugural.<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Holderlin, *op. cit.* p. 115.

<sup>150</sup> Heidegger, *De camino al habla*, p. 41.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Idem*, p. 152.

Así las cosas, ¿cuál es, entonces, la tarea del pensar, dentro de todo este horizonte? Si la poesía es la encargada, muy señaladamente –hasta este momento de la investigación – de emprender el camino que se dispone a la llegada de ese “otro inicio”, ¿qué relevancia tiene el pensar dentro de la propuesta heideggeriana?

Habíamos dicho en las primeras páginas de este apartado, que la poesía era uno de los modos originarios del Decir: lo que aquí quisimos mostrar es la relevancia que el habla poética, como tal, tiene en la propuesta de Heidegger. Ahora bien: no es posible alcanzar una recta comprensión del fenómeno del habla, en su real dimensión, si no nos introducimos de lleno a esa que será llamada aquí “vecindad” entre pensamiento y poesía –como dijimos en las primeras páginas de este apartado-, ya que ésta, según el autor que aquí nos ocupa, <<evoca la *esencia* del habla para que los mortales puedan aprender de nuevo a morar en el habla>><sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Heidegger, *De camino al habla*, p. 36.

## V.

**Ser y pensar.**

*Voy sobre mí*

*Lo antiguo es aquello que pasará*

Jesús Lozada Guevara

La palabra, en el contexto heideggeriano, *da*, es lo donante. En un sentido, es <<la fuente del ser>>. La poesía, hemos visto hasta ahora, nombra la verdad del ser, fundándola y donándola a la vez. Permite que el mundo acontezca como mundo, como Cuaternidad. La palabra poética *da* cabida, fundando, al juego del mundo, al juego de los cuatro elementos. Es la que escucha el llamado, el exhorto del ser y responde a él cantando. ¿Qué papel desempeña, entonces, el pensar propio como el otro modo del Decir originario frente a la poesía, según la propuesta de Heidegger? ¿Para qué "pensadores" en tiempos de penuria?

El presente y último capítulo de este trabajo quiere esclarecer lo que significa pensar desde el planteamiento filosófico aquí expuesto. ¿Por qué? Como ya hemos dicho en páginas anteriores, el pensar, tal y como lo entiende Heidegger, vive en proximidad con la poesía. Ambos se conforman y son, en el fondo, lo Mismo. Ambos son modos propios del habla, originarios. Sin embargo, esto no quiere decir que sean maneras exclusivas del decir alejadas para siempre del hablar cotidiano y común. Por el contrario, estos modos, por originarios, son los que fundan cualquier modo del habla. Tanto el habla poética como el pensar propio se mueven y permanecen en el mismo ámbito: la Palabra, cuestión sobre la que ya hablamos en el capítulo anterior. Sin embargo, reiteraremos una cosa para comenzar estas

reflexiones con la mayor claridad posible: la Palabra sólo acontece como un corresponder, como respuesta a un llamado de aquello que la reclama. El habla originaria, entiéndase aquí en sus dos modos propios, poesía y pensamiento, es *respuesta* a un llamado en tanto el ente preeminente, es decir, el que habla, es apertura al ser, es mutua pertenencia a éste. La *respuesta* de la que hablamos, cabe señalar, no es resultado de una operación nacida de una actividad que calcula. El cálculo, como lo entenderemos aquí, es un proceso de ordenación de lo ente. En el fondo, cuando se calcula no se escucha a aquello que es objeto del cálculo. Simplemente se convierte al ente en algo "real y efectivo" destinado a ser ordenado y utilizado. El calcular cree agotar todas las posibilidades de acceso al ser de lo ente y se erige como la única vía válida para ello. En cambio, la *respuesta* de la que aquí hablamos, es esencialmente relación con el ser de lo ente a modo de *pregunta* que quiere ser meditación, que quiere ser *pensar propio* encaminado a concebir al ser de una manera distinta a la habitual. Preguntar, en este sentido, significa "soportar" lo oculto y lo manifiesto del ser; significa hacer de lo que preguntamos algo *digno* de ser preguntado, lejos de ser agotado por afanes y determinaciones epistemológicas.

Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es "ajeno a la realidad", algo que no es rentable. Mas, lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.<sup>154</sup>

La pregunta a la que nos referimos lo que pretende es ensayar un pensar no calculador. El pensar dentro del cual se inscribe este preguntar es aquel que ve su esencia pensando al ser. Preguntar, cuestionar al ser de lo ente es espera y es búsqueda, y como tal, *camino*. No sabemos, estrictamente, a dónde nos lleva este camino del preguntar. La actitud que impera en el pensar, tal y como el mismo

<sup>154</sup> Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, p 186.

Heidegger lo entiende, es la de un <<prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión>>,<sup>155</sup> es decir, al ser. Este decir, este pensar, pretende dar un paso hacia la meditación en torno al ser, en torno a eso que tradicionalmente ha sido lo más olvidado, lo más omitido, lo que casi siempre se pasa por alto, pues es, paradójicamente, lo más próximo en tanto es lo más comprendido en el plano cotidiano y regular. De modo inmediato somos y estamos en constante relación con el ser. Lo que Heidegger propone, en última instancia, es aprender a pensar en él.<sup>156</sup>

Con lo anterior ya nos hemos situado en el terreno, propiamente dicho, de las cuestiones específicas en torno a las cuales reflexionaremos en esta última parte del trabajo. Debemos estar preparados, ante todo, para escuchar las preguntas como tales, es decir, para comenzar a vislumbrar – hasta donde nos sea dado- la posibilidad de experimentar con el habla propia (el pensar) una nueva relación con el ser, relación de copertenencia que, como tal, es relación originaria.

Intentemos, por principio, continuar el hilo conductor que nos ha traído hasta aquí, vislumbrando el camino que ya hemos recorrido en este ensayo. El habla poética nos ha situado donde ahora estamos, pues no es posible meditar sobre lo que ésta significa verdaderamente si no escuchamos, a la par, a su vecino, el pensar. De la vecindad entre poesía y pensamiento versarán las siguientes líneas.

Así pues, ¿cómo hemos de pensar la relación que hay entre la poesía y el pensamiento? ¿Por qué hemos de pararnos a pensar en ello? No es cosa fácil ante la que nos encontramos. Esta relación ha dado mucho de qué hablar cuando se comenta la propuesta heideggeriana. Y tal parece, en lo general, que no se la ha comprendido aún, pues no se ha pensado suficientemente la Diferencia que impera en la relación. Diferencia es aquí *Mismidad*. Ambos son modos hermanos del Decir propio, pues ambos co-responden al exhorto, al llamado del ser. Poesía y pensamiento hablan en el poeta y en el pensador desde la escucha que éstos

<sup>155</sup> Heidegger, *De camino al habla*, p. 157.

<sup>156</sup> Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 116

consuman y mantienen. Entonces, ¿dónde radica la "diferencia" que aquí hemos mentado? Cuando hablamos de Diferencia no nos referimos a lo distinto, sino a lo Mismo, que a su vez tampoco es lo igual. Lo distinto y lo igual mientan modos "ónticos" para caracterizar dos cosas que se comparan entre sí. Lo "distinto", por su lado, es un adjetivo que se utiliza para referirse a una serie de características divergentes entre objetos, por ejemplo, un libro es distinto a un auto por una serie de razones: su forma, utilidad, etc. Lo igual es utilizado para designar cosas que comparten exactamente las mismas características. Lo que es distinto a algo no puede ser al mismo tiempo igual a ese algo. Son términos que se excluyen el uno al otro. Ahora bien, en este contexto, lo distinto no es lo Diferente, ni lo igual es lo Mismo. Lo Mismo es *coligación*, en este caso entre poesía y pensamiento, en una *unión originaria*.<sup>157</sup> Hablar de mismidad es, en este sentido, hablar de unidad de lo diferente, donde los elementos que conforman la relación se co-pertenecen. Es importante no representarnos esta relación como si la poesía, por un lado, y el pensar, por el otro, fueran colocados, en un segundo momento, cada uno desde sí mismo frente al otro: no hablamos de una especie de "entrelazamiento", sino más bien de un "en-frente-mutuo". Esto es, cada uno está remitido al otro y así es como son.

Alguno ya habrá advertido la oscuridad de estos pensamientos y estará esperando la enumeración de una serie de "diferencias" claras y concretas respecto al modo en el que la poesía y el pensamiento muestran las cosas de las que hablan. Un decir determinado por un modo de pensar superficial creará que estos dos modos del habla son distintos por la sencilla razón de que uno, la poesía, pertenece al ámbito de lo artístico y, el otro, al de las ciencias... Se dice que uno expresa sentimientos y el otro da a conocer causas de hechos. Definitivamente en lo anterior no estriba la Mismidad que es Diferencia imperante en la mutua relación entre poesía y pensar. En la comprensión común que se tiene frente a la relación entre

---

<sup>157</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 168.

poesía y pensamiento domina, más bien, una interpretación del mundo que nace de un pensar calculador, del que más adelante nos ocuparemos puntualmente.

Si lo que queremos es encontrar rasgos definitivos que coloquen a cada uno de estos modos del habla en un lugar determinado, nuestra búsqueda estará errada desde el inicio. Lo que debemos intentar es, más bien, pensar en la *proximidad* que reina entre poesía y pensamiento como distancia que acerca, que junta y que mantiene la Diferencia como Mismidad.

Pero en verdad, y en virtud de su esencia, a la poesía y al pensamiento los mantiene separados una delicada aunque luminosa diferencia, cada uno sostenido en su propia oscuridad.<sup>158</sup>

Poesía y pensamiento no están separados, nos dice Heidegger, pues mantienen una estrecha relación. Tanto poesía como pensar pueden llegar a decir lo mismo de maneras diferentes. En estricto sentido, el pensar meditativo<sup>159</sup> no es un decir cantante; esto le corresponde a la poesía, como vimos en el capítulo anterior. Sin embargo, el mismo Heidegger nos dice que: <<Cantar y pensar son los troncos vecinos del *poetizar*>><sup>160</sup>, donde éste, el *poetizar*, aún no ha salido de lo oculto del pensar. ¿Qué puede significar esto? Tal vez el filósofo alemán nos esté intentando decir que el pensar actual permanece atrapado en ciertas determinaciones que le impiden aparecer como originaria vecindad con la poesía, como coligación que reluzca como *unidad*, cuyo nombre puede ser el *poetizar*. Quizá al pensar sólo le sea dado hablar, desde la apertura, *poéticamente*, no como poesía, no como canto, sino como pensar que es convocado por el ser a hablar de un modo inaugural, fundando posiblemente eso que Pöggeler llama el "otro inicio". En este sentido, el pensar, desde la perspectiva heideggeriana, es la búsqueda - como Ποιησις- de lo

<sup>158</sup> Heidegger, *De camino al habla*, p. 175.

<sup>159</sup> Cuya perspectiva de lo ente y del ser son muy distintas, como veremos, del pensar que calcula.

<sup>160</sup> Heidegger, *De la experiencia del pensar*, Tr., Alberto Constante y Ricardo Horneffer, inédito. El subrayado es nuestro.

permanentemente inicial, es un construir *poético* que andando el camino del pensar se prepara, *esperando*, para el advenimiento de lo por pensar. Intentaremos en lo que sigue señalar detenidamente lo que significa lo dicho hasta aquí.

Por principio, debemos resaltar que Heidegger piensa al pensar propio esencialmente como *un camino*, y al "pensador" como aquél que anda este camino sin querer llegar a una meta predeterminada y vislumbrada ya desde el inicio. El camino, como él mismo lo dice, <<es lo que permite llegar, esto es, llegar a aquello que tiende hacia nosotros, y que nos demanda>>. <sup>161</sup> Es decir, el pensar, tal y como lo entiende el autor de *El ser y el tiempo*, no aspira a otorgar respuestas últimas a cuestiones que para la tradición <sup>162</sup> pertenecen al ámbito del conocimiento. La noción de "pensar" que aquí queremos hacer patente no pretende resolver enigmas por medio de cálculos u operaciones. Para Pöggeler, lo que el mismo Heidegger quiere es

(...) poner a prueba el pensar existente (...), con el fin de poder descubrir quizá, a su manera, la localidad de la verdad del ser en cuanto localidad de un edificar y habitar futuros. <sup>163</sup>

El pensar aspira a un decir que inaugure caminos a partir de la concordancia con lo que aquí hemos llamado *copertenencia* entre hombre y ser. Se trata, pues, de "poder des-cubrir" con el pensar, en tanto decir propio, una relación entre el ser humano y el ser *más originaria* de lo que en el presente experimentamos como humanidad. El pensar que Heidegger nos propone es aquel dispuesto a ser interpelado por el ser. De ahí que este "decir nuevo", este "otro inicio", no signifique

<sup>161</sup> Heidegger. *De camino al habla*, p. 176.

<sup>162</sup> Para la modernidad específicamente. En lo que sigue veremos porqué.

<sup>163</sup> Pöggeler. *O. op. cit.* p. 18.

lo mismo que "inventar" o "crear" como modos novedosos de propiciar, con la palabra, una relación no conocida con el ser. El pensar, recordemos, es entendido aquí como un modo originario del Decir y, como tal, no es algo "exclusivamente" humano. Por el contrario, *pensar es*, en estricto sentido, *corresponder*.

El pensar, así entendido, no es algo determinado por sí mismo, es decir, no es una actividad autónoma que una vez constituida como tal se sitúe frente a sus objetos del conocimiento. Comprender al pensar así sólo es posible desde un fenómeno mucho más originario. El pensar, propiamente dicho, es tal porque es un Decir que está abierto al ser. Por esto, el pensar no es meramente humano. El hombre, en tanto pertenece al ser, *piensa*. Hablamos y pensamos porque somos parte del fenómeno de la co-pertenencia. *Todo pensar es pensar del ser, pues aquello acontece como esencial apertura a éste*. Así, podemos decir que el pensar sólo se experimenta como pensar en tanto es un modo del habla que lleva a palabra el fenómeno originario de la "mutua pertenencia" entre el hombre y el ser.

Manifiestamente el hombre es un ente (...). 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. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. <<Sólo>> no significa ninguna limitación, sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada.<sup>164</sup>

A este fenómeno, a esta "mutua pertenencia" (*Zusammengehören*) lo llamamos *Ereignis*<sup>165</sup> (=acontecimiento de trans-propiciación). Este fenómeno señala la

<sup>164</sup> Heidegger, M. *Identidad y diferencia*, p. 75

<sup>165</sup> Este término es particularmente difícil de trasladar al castellano, pues incluso en las traducciones que se han hecho al español de las obras de Heidegger no existe aún un estándar para su significación. Nosotros tomaremos este que se señala arriba: acontecimiento de trans-propiciación, por

proximidad dentro de la que participan el hombre y el ser. Los sitúa en su relación originaria, que es también su dimensión mutua<sup>166</sup>. El *Ereignis* origina el pensar, pues éste es esencial *apertura al ser*. El pensar, pues, del que habla Heidegger, ha de tener presente su propio origen, el *Ereignis* en cuanto acontecimiento transpropiador. Por ello, pensar es siempre un pensar desde la copertenencia "ser ahí"-ser; el primero es tal en tanto responde a un llamado. Ahora bien, ¿cómo debemos entender la noción de "llamado" del ser? ¿Cómo llama el ser? ¿Qué significa esto?

Las preguntas que nos acabamos de plantear no son, ciertamente, sencillas. Lo que aquí intentaremos es hacer ver justamente su complejidad y su significado. A lo que hemos nombrado el llamado del ser, por lo pronto, podemos comprenderlo hasta este punto como un prestar oídos. Pero, ¿esto cómo acontece? ¿De qué manera es posible? Responder al llamado significa, según lo que ya hemos dicho a lo largo de la investigación, "prestar oídos" al ser en tanto reiteramos la pregunta por el ser mismo. Así, el responder lo entendemos aquí como una actividad similar a la de "seguir la huella" del ser, lo cual tiene que ver directamente con la idea de la destrucción de la historia de la metafísica tradicional que el propio Heidegger nos plantea ya desde *El Ser y el Tiempo*. Corresponder al llamado es escuchar <<aquello a lo que nosotros mismos pertenecemos>>.<sup>167</sup>

El hombre, de manera cotidiana y regular, estima que no le hace falta meditar sobre el ser. Lo que acontece, sin embargo, es que constantemente nos referimos a él cuando decimos algo sobre un ente. Todo el tiempo decimos "es"; esto es tal o cual cosa... Con todo, nos mantenemos inalterados por este "es", dejamos pasar de largo el hecho de que el propio *ser* viene a nosotros, nos reclama al tiempo que nombramos a los entes. Por esto mismo *ser* es lo más vacío y común entre las

---

ser el que - desde nuestra perspectiva- señala de manera más clara la idea a la que el término se refiere

<sup>166</sup> De ninguna manera es válido comprender esta relación mutua como si tanto el ser como el hombre tuvieran algo como una "consistencia para sí", y fueran colocados -ya en un segundo momento- uno frente al otro. Debemos entender que ellos *son* en tanto se co-pertenecen

<sup>167</sup> Heidegger. *Conceptos fundamentales*, p. 49

palabras que utilizamos, pues el "es" por sí mismo no nos dice casi nada, a la vez que requerimos su utilización en todo momento. Sin embargo, el ser también es lo exuberante –nos dice Heidegger- y lo único. El ser no tiene de modo alguno su igual; ante todo ente, el ser es único y al mismo tiempo nos reclama en todo momento como lo originario. ¿Por qué? En tanto el ser es usado regularmente por nosotros para referirnos a los entes, es "desgastado", pues en el indiferente decir común, el ser queda como lo no-concebido. Lo importante es señalar que, a pesar de lo dicho y justo porque el ser es exuberancia y único, éste <<nunca puede ser desgastado hasta la merma y degradación absoluta>><sup>168</sup>, pues el ser es lo *originario* en la medida que <<deja ser a todo ente en tanto que tal ente (...). El ser deja surgir a cada ente como tal ente. El ser es el origen.>><sup>169</sup> A ese ser entendido como origen es al que hay que poner atención, es ese que emite su llamado constantemente pero cuya escucha queda en la omisión. El ser queda regularmente incuestionado. <<Ser permanece incuestionado y obvio, y por ello fuera de nuestra consideración. Se mantiene en una verdad sin fondo y olvidada hace tiempo>><sup>170</sup>. Por eso, lo que intenta el pensar meditativo que aquí se propone es problematizar, cuestionar y preguntar por el sentido del ser desde un hablar propio que, escuchando el llamado de aquello que ya de entrada comprendemos de alguna forma, supere la costumbre del pensar tradicional metafísico. ¿Qué costumbre? La del predominio de lo ente frente al ser. Esta escucha, como ocurre en la obra de arte gracias al habla poética, es cuidado de la verdad del ser como descultamiento, es abandono de lo ente para dejar al ser manifestarse en su ocultación.

Así pues, podemos decir ahora que el pensar es, fundamentalmente, una escucha, un avistar, o en otras palabras, un *atender* al exhorto del ser, fenómeno que acontece porque participamos nosotros mismos en una relación de copertenencia con él.

<sup>168</sup> *Idem*, p. 98

<sup>169</sup> *Idem*, p. 99

<sup>170</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 75.

(..) podemos percatarnos de aquello que nos exhorta, y se nos adjudica, sólo a través de nuestro corresponder. Nuestro percatarnos es, en sí, un corresponder.<sup>171</sup>

Pensar es corresponder. Ahora bien, ¿qué es lo que ocurre entonces con *nuestro* pensar?, es decir, la época en la que existimos ¿acontece el pensar como habla originaria que trae a presencia la luz del *Ereignis*? Para responder estas preguntas, cuestiones que intentan establecer de manera precisa el modo en el que *nosotros* pensamos como humanidad que vive hoy en este mundo, debemos primero interrogarnos lo siguiente: ¿cómo es la relación actual entre hombre y ser? ¿Qué impera en ella? Respondiendo a estas preguntas, también se esclarecerá la cuestión primera, aquella que pregunta por lo que quiere decir pensar.

Nuestra época está determinada por la "técnica", ella es la que domina nuestro quehacer humano. Las máquinas, los ordenadores electrónicos son el medio reinante que el hombre tiene para hacer contacto con las cosas que forman parte del mundo. Un sin fin de posibilidades son las que ofrecen los aparatos tecnológicos para establecer vínculos informativos en cuestión de segundos con cualquier parte del mundo. La rapidez con la que las distancias son suprimidas es verdaderamente impactante. Incluso hay algo a lo que se le ha llamado "realidad virtual", que corresponde enteramente al mundo de la informática... En fin, que ejemplos podríamos enumerar muchos. Quizá el número ni siquiera sería cuantificable. Tal es la rapidez con la que corre nuestro mundo. <<Todo funciona>>, dice Heidegger

<sup>171</sup> Heidegger, *La proposición del fundamento*, p 88

Podemos decir que esta era es la del imperio de la técnica, pero no por el hecho de que nuestra vida cotidiana esté repleta de aparatos, ni porque dependamos cada vez más de las máquinas para "vivir". La razón tampoco es la abrumadora cantidad de información que recibimos segundo tras segundo... No es que nuestro mundo sea ahora llamado la "aldea global". Si dejamos de representarnos a la técnica técnicamente, advertiremos pronto que todas estas situaciones son manifestaciones de un fenómeno mucho más originario que tiene que ver con el modo en el que hoy acontece la relación entre el hombre y el ser. A este fenómeno lo llamaremos la *Gestell*, que es el término que nombra justamente el *cómo* de la copertenencia.

"*Gestell*" regularmente se traduce por emplazamiento o composición. Para nosotros nombra la estructura que determina la esencia de la técnica, siendo a la vez el término que nos muestra el modo imperante en el que hombre y ser se relacionan.

Entendemos aquí *Gestell*, primeramente, como coligación, en tanto es un modo manifiesto de la copertenencia. Esta coligación, sin embargo, tiene un modo de ser muy particular, que incide directamente en la manera en la que el hombre se relaciona con los entes y con el ser, aunque el propio hombre no advierta que su relación es del modo que señalaremos.

Dijimos que la *Gestell* era la manera de nombrar la esencia de la técnica. El mismo Heidegger nos señala que, en sentido original, es decir, griego, técnica mienta un modo de "salir de lo oculto". La esencia de la técnica —entendida en este sentido— tiene que ver con el modo en el que algo se hace presente como algo; en el modo en el que algo se trae ahí delante. La técnica, originalmente, es un modo de sacar algo de lo oculto, de des-ocultarlo, de dejar que algo aparezca verdaderamente.

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente

distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad.<sup>172</sup>

Para los griegos *τεχνή* es un hacer y saber hacer cosas, no sólo dirigidas a ser utensilios, sino también obras de arte<sup>173</sup>. En este sentido, la *τεχνή* es *poiesis*, es un hacer salir de lo oculto, es un modo de verdad. Sin embargo, en la significación de técnica actual, es decir, en la técnica moderna, ocurre otra cosa, aunque el sentido original –como todo lo que es origen– permanece, pese a que se manifieste precisamente ocultándose. ¿Cuál es, entonces, el carácter dominante de este hacer salir de lo oculto, específicamente, en la técnica como la comprendemos hoy en día, es decir, en la técnica moderna?

El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter de emplazar, en el sentido de la provocación. Este acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar, son maneras de hacer salir de lo oculto.<sup>174</sup>

Así, la técnica moderna debe ser pensada como un hacer salir de lo oculto que coloca a la Naturaleza como fuente de energía acumulable. Y, con todo, los modos de hacer salir de lo oculto a lo ente nombrados arriba, son llevados a cabo no porque el hombre lo haya decidido así autónomamente. La técnica, en estricto sentido, no es un fenómeno meramente humano, aunque el hombre que vive bajo su dominio así lo crea. Esencialmente, la técnica es definida como *Gestell*, es decir, como una estructura de emplazamiento<sup>175</sup> que nombra el cómo de la relación

<sup>172</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 15

<sup>173</sup> Cf. con lo mencionado en el capítulo anterior respecto a la obra de arte.

<sup>174</sup> *Idem*, p. 23

<sup>175</sup> Como la traduce Eustaquio Barjau, encargado de hacer la versión en español de *Conferencias y*

hombre-ser. El *Ereignis* es dominado por la *Gestell*, y en ese sentido, el hombre hace salir de lo oculto a lo ente de la manera en que está establecida la relación aquí señalada. Estos modos que dominan en la técnica moderna son, originariamente, respuesta a un exhorto. El hombre actual es, literalmente, requerido a hacer salir de lo oculto a lo ente como lo real y efectivo, como lo dispuesto, lo dis-ponible, es decir, como aquello que puede ser modificado en función de un fin determinado y colocado en un sitio específico. Los entes se vuelven algo que Heidegger llama *Bestände*, consistencias, lo reemplazable.

No es propio de las consistencias estabilidad alguna en el sentido de una presencia permanente e invariable. El modo de estar presente de las consistencias es la disponibilidad, caracterizada por la posibilidad de lo inestable, siempre nuevo y mejorado (...).<sup>176</sup>

Así, el hombre actual adopta los modos mencionados arriba de sacar de lo oculto a lo ente porque en nuestra era, lo ente es comprendido como lo dis-ponible. El hombre, como ente preeminente que es esencial apertura al ser, corresponde al propio ser dentro de una relación dominada por la *Gestell*. Debemos, pues, reflexionar en la esencia de la técnica intentando dar un giro a nuestras concepciones tradicionales sobre el tema; es hora de comenzar a *pensar* en ella advirtiendo que la técnica no es un producto solamente del ser humano, sino que nace de una relación que éste tiene con lo ente y, por ende, con el ser.

Lo que urge ahora es hacer ver dónde radica el problema de lo dicho anteriormente. ¿Qué hay de malo –dicho muy rápidamente- en que el hombre no advierta la relación de mutua pertenencia entre él mismo y el ser? ¿Qué es lo preocupante respecto a que lo ente sea hoy algo reemplazable? Si el hombre actual

---

artículos

<sup>176</sup> Heidegger, "Acerca de la pregunta por lo determinante de la cosa del pensar", en *Algunos textos de Heidegger*, p. 61

crea ser dueño de la tierra y de lo que hay en ella ¿cuál es el problema, propiamente hablando? ¿Qué ocurre con el pensar? ¿Qué significa pensar?

*Gestell* es coligación entre hombre y ser. Cuando el ser humano no es capaz ni siquiera de advertir que se encuentra profunda y originariamente arraigado a una relación mutua con el ser, y que esta relación ha adoptado ya la forma de una estructura de emplazamiento, él mismo está en posibilidad —en tanto que es también un ente— de ser interpretado como algo producido con la cualidad de ser transformado, distribuido y conmutado<sup>177</sup>. Y no sólo eso; quizá el peligro más grande sea el de que el propio ser, a fuerza de costumbre, no sea interpretado más que como un ente dis-ponible. Mientras el hombre crea ser amo y señor de lo ente, y con ello también dueño de la técnica, mientras no se advierta, en una palabra, la relación de copertenencia que mantenemos con el ser, seguirá dominando el hacer salir de lo oculto a lo ente como mera disponibilidad.

¿Qué implica esto? En sentido estricto, lo que pelagra es la posibilidad de experimentar una "verdad más inicial", como dice Heidegger. Esto significa que la posibilidad de avistar y escuchar el fenómeno del *Ereignis*, lejos de las determinaciones de la técnica moderna, queda cancelada mientras no se aprenda a prestar oídos a lo que nos reclama originariamente. La técnica, por sí misma, no es origen. Su esencia no es ni el primer ni el único modo de experimentar la relación de mutua pertenencia entre ser y hombre. El problema crucial de la era técnica es, tal vez, que su imperio quiere expansión; la manera en que la técnica se representa a lo ente quiere ser la única válida. Dicho de otro modo, esta época se dirige hacia el dominio absoluto de una interpretación de lo ente que deja en el olvido su verdad, el ser. ¿Por qué decimos esto? Porque, en última instancia, lo que está en peligro es la propia verdad del ser de lo ente entendida como desocultación, como ese fenómeno que no avista el ser de lo ente como pura presencia, sino como lo desoculto que mantiene su ocultamiento. A fin de cuentas, el que lo ente, y de paso el ser (al ser confundido con un ente), sea representado sólo como lo dis-ponible, lo

... De alguna manera esto ya está sucediendo con el fenómeno de la clonación

reemplazable, es fruto de un cierto modo de "pensar" que justamente se "representa" a lo ente, pues no ha logrado advertir la relación originaria que mantenemos, como mortales, con el ser, relación que, por cierto, se manifiesta – como ya de alguna manera lo dijimos-, ocultándose. En pocas palabras, el imperio de la *Gestell* permanecerá siendo tal en tanto no entremos en una disposición franca a estar atentos al llamado de lo oculto-manifiesto.

Así, lo que está por ser pensado originariamente, es algo para lo cual aún no hemos prestado suficiente atención. ¿Por qué? ¿Esta falta de atención concierne exclusivamente al hombre? No en la propuesta heideggeriana. La falta de atención que predomina en el representar humano que aún no está en condiciones –como representar- de atender al llamado de lo que nos exhorta, se debe a que eso que está por pensarse, todavía nos da la espalda. Como vemos, no es posible escapar del fenómeno de la mutua pertenencia entre hombre y ser. Aunque éste se deje en el olvido, no deja de presentarse, de algún modo.

¿Este olvido, por cierto, es distintivo sólo de la era de la técnica moderna? ¿De dónde o de qué lo hemos heredado? ¿Qué camino es el que hemos recorrido, como seres humanos de la época del imperio de la técnica, que nos ha situado donde estamos? ¿La posibilidad de que la verdad de lo ente como desocultación ya no sea nombrada así es *meramente* actual?

Para poder dar respuesta a estas cuestiones –respuestas que, si son propias, se declararán como preguntas aún más profundas-, así como para advertir el modo en el que la verdad como desocultación es amenazada por la *Gestell*, intentaremos vislumbrar brevemente cómo es que la tradición filosófica moderna dio paso –como sostiene Heidegger- a lo que ahora llamamos técnica moderna.

Desde la perspectiva aquí planteada, lo ente ya no es considerado más como ente en la era técnica, sino, como ya dijimos arriba, lo disponible, lo que es reemplazable dentro de un orden preestablecido de "cosas". Esto responde, sin duda, a determinaciones heredadas –sin que esto quede advertido actualmente- de la era moderna y su carácter científico. En términos generales, su noción de objeto,

misma que da lugar a la de "objeto técnico", o lo disponible, impide que el ente sea interpretado como lo presente en su desocultación, o para decirlo en otros términos, la cosa que constituye mundo en tanto Cuaternidad es tomada como objeto dominado por un sujeto. En este sentido, la mutua pertenencia entre "ser ahí" y ser, al quedar en lo impensado, es representada por la ciencia moderna como una mera relación donde el hombre (sujeto) tiene frente a sí algo (objeto) manipulable y, en este sentido, demostrable y calculable científicamente. Veamos entonces, desde la perspectiva heideggeriana, en qué radica la esencia de este olvido de la copertenencia entre hombre y ser, y cómo es que la época moderna, desde su propia visión del mundo, determinó de manera crucial lo que hoy vivimos dentro de la era de la técnica. Específicamente, hablaremos de la ciencia moderna y de sus fundamentos.

Aventurándonos un poco a pensar en los propios antecedentes históricos de la ciencia de la que aquí vamos a hablar, debemos de percatarnos, por principio, que el mismo Heidegger vuelve la mirada una y otra vez a épocas pasadas de la historia del pensamiento. Buscando establecer un diálogo con ellas, esperando que arrojen alguna señal que nos ilumine sobre nuestra propia situación, el filósofo alemán, de entrada, quiere pensar desde una perspectiva lejos de las determinaciones de la propia ciencia moderna. Una de estas determinaciones, quizá de las más importantes, es la idea de progreso, que domina la idea de cómo debe ser el conocimiento humano para la modernidad. Esta noción se distingue de lo que los griegos comprendieron con el término que ahora nos ocupa. Ellos designaron a esta experiencia con la palabra *επιστημη*. En este caso no se estaba pensando en que el conocimiento debería "progresar", es decir, acumular datos encaminados a demostrar, cada vez con *más* exactitud, lo que opera en la realidad.

Podemos identificar como rasgo definitorio fundamental de la ciencia moderna, frente a lo pensado originariamente por los griegos, que el modo de investigar moderno-científico, es un modo de conocer que "anticipa", que proyecta una manera bien determinada y establecida en la que los objetos de conocimiento

"deben" presentarse, fenómeno al que Heidegger llama "proceder anticipatorio". La investigación en la ciencia moderna da por hecho ciertos rasgos definidos de lo ente. Dicho de otro modo, conoce por adelantado. ¿Y cómo lo hace? Por medio del "método". Éste es la instancia por la cual el rigor (=la exactitud de lo conocido) y el proyecto (=el proceder anticipatorio) son. El método busca, a fin de cuentas, "representar" lo constante y así es como acontece la interpretación que va de lo ente al "objeto", es decir, lo que está en frente de modo determinado.

Sólo aquello que se convierte (...) en objeto es, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad. Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente, o lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación.<sup>178</sup>

Lo ente, pues, se convierte en objeto científico. ¿Cómo ocurre esto? Heidegger nos ha dicho arriba que la investigación es un rasgo distintivo de la ciencia "*única y exclusivamente*" cuando ésta ve la verdad como "certeza de la representación". Esto quiere decir que la ciencia, tal vez en un sentido más originario, signifique algo distinto a lo que la modernidad cree.

Si dejamos de representarnos por un momento a la ciencia como acostumbra la modernidad, tal vez sea posible descubrir cosas interesantes. Podemos decir que la ciencia es, a grandes rasgos, un modo de comprender al mundo, a lo presente. Junto con Heidegger, debemos decir más precisamente que es el modo <<como se nos presenta todo lo que es>>.<sup>179</sup> Este presentarse es —en el sentido que

<sup>178</sup> Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 86

<sup>179</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 39

precisaremos más abajo- lo real. En este orden de ideas, tenemos que <<La Ciencia es la teoría de lo real>>. <sup>180</sup> Aclaremos lo que esto significa.

Para Heidegger, <<lo real llena la región de lo efectivo>>, es decir, de lo que "obra" en tanto "obrar" es lo mismo que "hacer". Lo presente entendido como lo real es, en este sentido, un producto, es lo pro-ducido que se hace, que se obra. Este "hacer" puede ser entendido de dos maneras: como algo que <<desde sí se produce en la presencia>>, o como algo que es producido humanamente. <sup>181</sup> Así, el término "realidad" puede ser comprendido como lo producido (en los sentidos señalados) que está presente. Es muy importante señalar que Heidegger intenta mostrarnos que este sentido originario de "obrar" es un *traer a la presencia*, cuando algo perdura en lo desoculto, cuando yace y está erguido en su verdad (sentido pensado a partir de lo que los griegos experimentaron al respecto).

Pensamos la presencia como el per-durar de aquello que, llegado el estado de desocultamiento, permanece allí. <sup>182</sup>

Podemos hablar, a este nivel, con toda seguridad de que el ente, como lo presente, es entendido como lo erguido en su desocultación, en su verdad. El pensar griego, según esto, permitió al ente estar presente como desocultación. Sin embargo, el modo de entender al ente de la era moderna determinó la comprensión de lo presente, entendiéndolo como lo que es consecuencia de una *operación*, llamándolo lo "real". Éste último ya no es más un perdurar en el estado de desocultamiento, sino más bien

(...) lo real se presenta en el conseguir. El resultado hace que lo presente, por medio de aquel, haya llegado a una posición (Stand) y lo encontremos como tal posición. Lo real se muestra ahora como el ob-jeto (Gegenstand). <sup>183</sup>

<sup>180</sup> *Idem*, p. 40

<sup>181</sup> *Idem*, p. 42

<sup>182</sup> *Idem*, p. 43

<sup>183</sup> *Idem*, p. 44

La "operación" de la que arriba hablamos es la relación causa-efecto. Lo real es lo resultante, es la consecuencia de algo que ya no es un obrar, en sentido originario. Lo obrado es, en este contexto, más bien, lo con-seguido, es lo presente posicionado, es el "objectum". Ahora bien, para determinar claramente cómo es que se ve a lo presente como a un objeto, es decir, algo "contra puesto" (*Gegen-stand*), será necesario decir algo sobre el término de "teoría" y cómo participa en la proposición enunciada arriba <<La Ciencia es la *teoría* de lo real>>.

Para la Antigüedad (Grecia), "teorizar" (θεωρεῖν) significa propiamente el <<mirar el aspecto bajo el que aparece lo presente y, por medio de esta visión, permanecer cabe él viéndolo>>. <sup>184</sup> *Es* –como señala Heidegger- *el mirar cobijante de la verdad*. En última instancia, es prestar atención al estado de desocultamiento. Ahora bien, si <<La Ciencia es la teoría de lo real>>, ¿podemos decir que la ciencia moderna piensa la noción de teoría tal y como la acabamos de señalar? Ciertamente, lo que ciencia significa para la modernidad no es lo que significó para los griegos.

La teoría de la ciencia moderna emplaza a lo real a permanecer como objeto. La ciencia, en tanto es ella misma esencialmente teoría, es resignificada por la modernidad <<como trama que opera y es operada>>. <sup>185</sup> De ahí que hayamos dicho arriba que las relaciones causales sean las que rigen la "realidad", conformada por objetos que son, al mismo tiempo, causas y efectos de otros objetos. Así, lo real para la modernidad es lo cognoscible a partir de la observación científica y el cálculo de las causas fundamentales, en vías de alcanzar certezas respecto al ser de los objetos que participan en su propia región de conocimiento. La ciencia tiene su propia región de objetos, donde ella misma determina su región y anticipa las respuestas a sus cuestiones; las <<pone a seguro>>.

El proceder de toda teoría de lo real, un proceder que persigue y que pone a

<sup>184</sup> *Idem*, p 45

<sup>185</sup> *Idem*, p 48

seguro, es un calcular. Ahora bien, no debemos entender este rótulo en el sentido restringido de operar con números. Contar, en el amplio sentido, esencial, quiere decir: contar con algo, es decir, tomar algo en consideración, confiar (en nuestros cálculos) en algo, ponerlo a nuestra expectativa.<sup>186</sup>

Y el hombre científico, el que calcula, el que pone en seguro, es el mismo que lleva a cabo la teoría como observación y seguimiento epistémico; es el que quiere la certeza del conocimiento. Y esto tiene sus implicaciones; el propio sujeto, como participe de la relación sujeto-objeto, deviene en referencia a todos los demás entes, pues él es el que coloca a lo real (=región de objetos) su fundamento y su verdad. El objeto, para ser tal, necesita ser causado, causa que es donada por el sujeto. Para la modernidad, ningún ente es sin fundamento. El sujeto se erige la medida de todo lo ente.

¿Qué ocurre con la verdad del ser? ¿Qué ocurre con la desocultación de lo ente? ¿Qué pasa con la cosa, propiamente dicho? Para la era moderna, la reflexión en torno a esto no se da; dichas cuestiones pasan de largo, quedan inadvertidas. Cuando la ciencia moderna "piensa", lo que hace es calcular y representar al mundo; a lo ente en su totalidad sólo se le comprende como algo re-presentado por el hombre. Heidegger dice que la totalidad de lo ente es entendida por la era moderna y la técnica como *imagen*. Interpretar al mundo como imagen significa que lo ente en su totalidad aparece como lo dis-puesto, como lo disponible, como lo producido; como representación objetiva.

Con la asignación y destinación del ser como enfrentamiento objetual comienza la más extrema retirada del ser, en la medida en que la proveniencia esencial del ser ni siquiera como pregunta y cosa digna de ser preguntada llega a estar a la vista.<sup>187</sup>

<sup>186</sup> *Idem*, p. 50

<sup>187</sup> Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, p. 143.

Representar quiere decir aquí objetivar al ente para dominarlo, manipularlo y ponerlo en seguro; quiere decir presentar al ente de un modo "no original", sino "secundario". Así, este "representar" es el modo en el que la ciencia moderna "piensa". Coloca al ente en-frente, pasando de largo la relación mutua entre hombre y ser y entre ente y ser. El pensar representativo no ve a lo presente en su estado de desocultación; más bien se anticipa a él buscando una certeza fundamental, algo que sirva de sustento, de suelo fructífero para el conocimiento, algo emplazado de manera segura <<como constante asistir y fundamento disponible>>.<sup>188</sup> Preguntemos de nuevo, ¿qué ocurre con el ser de lo ente en tanto presencia verdadera, en tanto es lo que se muestra en su desocultación?

Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del re-presentar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad.<sup>189</sup>

La comprensión del estar presente de lo ente como desocultación, como verdad, está amenazada por las determinaciones de la ciencia moderna que a su vez heredó a la técnica su esencia: la *Gestell*. El pensar que representa —y aquí es donde realmente radica el peligro— se asume a sí mismo como el único *válido*, como el único modo posible de comprender el mundo, es decir, a la totalidad de lo ente. Con esto lo que peligra, en última instancia, es el ser y la posibilidad de pensar en él desde una perspectiva que no calcule ni represente. El habla, pues, puede —a fuerza de costumbre— sorprendernos un día hablando *unívocamente*.

<sup>188</sup> Poggeler, O. *Op. cit.*, p. 184

<sup>189</sup> Heidegger, M. *Caminos del bosque*, p. 99.

¿Qué significa, entonces, pensar en la era de la técnica moderna, en la era de la *Gestell*? La esencia de ésta, nombrada como "estructura de emplazamiento", es el poner, el colocar a todo lo presente, a la totalidad de lo ente, como componente, como lo puesto a disposición, como con lo que puedo contar y es, a la vez, reemplazable. Lo que hay que tener muy en claro es que la *Gestell* es entendida por Heidegger como *sino* del ser; es decir, como destino. Es destinal, no porque estemos pensando aquí destino como algo cuyo acontecer esté determinado por un proceso temporal-lineal. El sino es la mutua relación entre hombre y ser, pues es origen. A eso no puede renunciar el hombre, como tampoco puede lo ente dejar de mostrarse en tanto presencia. La apertura esencial del hombre hacia el ser, y la mostración del ser de lo ente como desocultación, son fenómenos que el propio hombre no puede eliminar. Sin embargo, para el mismo Heidegger, la *Gestell* como modo de la copertenencia es destinal y, en ese sentido, también le es propio el "transmutarse". Entonces, ¿es posible experimentar la mutua relación entre hombre y ser de modo más *originario* al que hoy impera? ¿Cómo llevar a cabo eso? La vía que nos señala Heidegger es la de entrar en abierta disposición para *pensar* de un modo distinto al determinado por la ciencia moderna. Experimentar otro tipo de relación con el ser de lo ente es algo que, ciertamente, el hombre no puede llevar a cabo por sí solo. Lo que sí puede es, con un habla originaria y propia, con un pensar "meditativo", estar preparado para ello, estar preparado para pensar en lo inicial.

(...)Lenguaje es la dimensión inicial dentro de la cual la esencia-humana puede ante todo corresponder al Ser y a su interpelación y, en el corresponder, pertenecer al Ser. Este corresponder inicial propiamente realizado es el pensar.<sup>190</sup>

Como ya habíamos dicho, pensar es corresponder. Es prestar oídos al fenómeno del *Ereignis* como acontecimiento de transpropiación entre hombre y ser. Es, con el

<sup>190</sup> Heidegger, "La Vuelta". Tr. de Francisco Soler en: *Martin Heidegger, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile. Editorial universitaria. 1993. ([http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger))

lenguaje, permitir que el corresponder sea experimentado como tal. El pensar es el oído que se prepara para escuchar el exhorto del ser. Se construye, así, el paraje, el Claro (*Lichtung*). Veamos con más atención los distintos momentos que conforman esta noción del *pensar*.

El pensar propio actual debe ser, como tal, un modo del habla propia que esté lejos de las determinaciones de la ciencia moderna pero que, sin embargo, la considere. La tarea del pensar sólo podrá ser llevada a cabo en la medida en que el propio pensar sea concebido como un "mirar atrás" a la historia acontecida, a lo *sido*. Lo que de *preparatorio* tiene el pensar es su "mirar atrás"; así se hace camino. Para entender lo anterior debemos, primero, salir de la representación de lo "sido" como el pasado de un momento en la historia lineal que ya no es más bajo ninguna forma. Estas concepciones del pensar calculador no nombran lo *sido*, sino lo que ya fue. El pensar propio da un "paso atrás" y avista <<lo que se había pasado por alto>><sup>191</sup>; lo impensado en la historia acontecida es lo por-pensar del pensar. Cabe decir que este "paso atrás" es movimiento, pues es camino; no es una mera revisión de doctrinas ni una superación de las mismas. Piensa lo impensado.

¿Y qué es eso que quedó impensado en la historia acontecida del pensar? Para Heidegger, lo olvidado es la diferencia ontológica, que es la diferencia entre ser y ente (y con ello, la mutua pertenencia entre hombre y ser). La era moderna, que como vimos ha determinado en muchos sentidos el modo de relacionarnos con el ser actualmente, abordó esta diferencia desde un pensar calculador y representativo, no desde un pensar propio.

La Diferencia entre ente y ser debe ser pensada ante todo como Mismidad: separa y reúne al ser y el ente. Lo importante a señalar aquí es que mediante el pensar propio hemos precisamente de *pensar* al ser como lo diferente de lo ente. Sólo así, nos dice Heidegger, <<es como la diferencia se hace propiamente visible>>.<sup>192</sup> La Diferencia, en este sentido, no es una relación de dos objetos

<sup>191</sup> Heidegger, *Identidad y diferencia*, 113

<sup>192</sup> *Idem* p. 135

colocados uno frente al otro. Más aún; la tradición del pensar concibió al ser como lo fundante del ente, lo fundante que es fundado a su vez; y es fundado en tanto se quiere dar razón de él. El ser es pensado como el ente supremo que da validez a los demás entes. Al confundir al ser con el ente, evidentemente la diferencia ontológica queda impensada.

¿Cómo hemos de pensar entonces al ser? ¿Cómo salir de las determinaciones de la modernidad? El pensar propio, meditativo, puede ser un camino, aunque debemos entender que él mismo <<hace falta —como señala Pöggeler— para que el ser pueda ser la verdad de lo ente>>.<sup>193</sup> Que el ser sea la verdad de lo ente significa que el ser, siendo ser del ente, se <<esencia>> en el modo como él <<transita hacia lo ente>>.<sup>194</sup> El ser desoculta a lo ente como ente. El ente es tal en tanto es lo descubierto que se encubre: se muestra. Si el pensar propio, siendo tal, permite que esto ocurra, también estará alcanzando su propia esencia: la de estar abierto al ser como corresponder. Si meditamos sobre esto, tal vez podamos comenzar la preparación para el pensar propio. No se trata, pues, de un simple sacar de lo oculto al ente por medio del ser, ni fundamentar aquel en éste.

La di-ferencia decisiva de la Diferencia abre la mismidad de ser y pensar y la diferenciación de ser y ente, de modo tal que el ente en cuanto ente pueda llegar a lo desoculto de su ser, o sea, que pueda venir ante el pensar. Sola y primeramente la copertenencia de ser y pensar deja que lo ente sea un ente, sin que ello signifique que esté a disposición del pensar, sino que el ente se alberga en un ser a cuya verdad le pertenece tanto el ocultarse como el desocultar y el estar oculto.<sup>195</sup>

El pensar propio quiere dejar abierta la posibilidad de que lo ente entre en presencia como desocultación: el pensar que medita construye el Claro. El ser no es pura

<sup>193</sup> Pöggeler. *Op cit* p. 174

<sup>194</sup> *Idem*, p. 139

<sup>195</sup> Pöggeler. *Op cit*. p. 178

presencia, no es constante asistir, él también se retira. <<El ser permanece ausente de un modo extraño. Se esconde. Se mantiene en un ocultamiento que se esconde a sí mismo>><sup>196</sup>. En este sentido, el pensar propio del que aquí hemos hablado, no busca despojar al ser de su carácter de oculto, no quiere que el ser sea "claro y distinto". Más bien lo que pretende el pensador es meditar en torno a lo oculto, a lo que se retiene en sí mismo y como participa esto en la desocultación.

Parece que ahora, lo dicho páginas arriba sobre el "paso atrás", cobra más claridad. Pensar es dar el paso atrás. Es dirigir la mirada a un modo más originario de relacionarnos con el ser. Pensar es permitir que el ser transite hacia lo ente y, pensando la diferencia, dejar que sea tal. Pensar es, en algún sentido, ponerse en camino hacia la fundación de una nueva relación con el ser que, por nueva, es originaria. Dicho de un modo muy simple, es llegar a ser lo que somos: apertura al ser. Frente al cálculo y la objetivación de lo ente, el pensar meditativo nos propone otro modo de estar en el mundo del imperio de la técnica.

En este sentido ¿podemos, con el pensar, abandonar las determinaciones metafísicas modernas, para entrar de lleno en otra relación con el ser? Si contestáramos afirmativamente, nosotros mismos estaríamos pensando representativamente. El pensar propio, como tal, no puede transformar por sí mismo el mundo técnico, de hecho, ni siquiera es éste uno de sus propósitos. Nos dice Heidegger:

No sé de ningún camino que lleve a un cambio inmediato del estado presente del mundo, suponiendo que tal cambio fuera posible para los hombres. Pero me parece que al tratar de llevar a cabo el pensar se podría despertar y aclarar y dar firmeza a la disponibilidad (disposición) de la que ya he hablado<sup>197</sup>.

<sup>196</sup> Heidegger, *Hitos*, p p 335. 336.

<sup>197</sup> Heidegger, "Solamente un dios puede todavía salvarnos", en *Algunos textos de Heidegger*, p. 90.

Recordemos que el hombre, como tal, no está nunca solo; es esencialmente apertura al ser, mutua pertenencia; participa en el fenómeno del *Ereignis*, en el acontecer transpropiador. En este sentido, no hay posibilidad alguna de que con el pensar –si es propio- el hombre alcance, por un movimiento autónomo, una relación distinta con el ser fuera de las determinaciones de la modernidad. <<Nunca concebimos pensamientos. Ellos advienen a nosotros>><sup>198</sup>. Lo que el pensar sí puede hacer es prestar oídos a..., entrar en disposición para otra relación con el ser, a partir de la escucha a lo que aún hay que pensar, o como Heidegger lo llama, a lo-que-hay-que-tomar-en-consideración. Y esa escucha, cabe decirlo, debe prestar oídos a lo que se retira.

Pensar el <<ser>> significa corresponder a la interpelación de su esencia. El corresponder proviene de la interpelación y, de este modo, un entrar en el lenguaje. Pero a la interpelación del ser pertenece lo tempranamente desvelado (Αληθεια, Λογος, Φισις ) así como el velado advenimiento de aquello que se anuncia en la posible torna del estado de olvido del ser (hacia el acaecer de verdad de su esencia). A todo esto a la vez, desde una larga concentración y en un continuo ejercicio de oído, debe prestar atención de un modo especial este corresponder para oír una interpelación del ser.<sup>199</sup>

Pensar es escuchar el exhorto de lo que se retira. En este sentido, el pensar meditativo no presta atención a lo puramente presente, en tanto la atención de la que aquí se habla es hacia lo sido y lo por venir. La tarea del pensar propio es la escucha de la relación originaria entre hombre y ser que, por originaria, es siempre, pero que está olvidada y en espera de una nueva mostración.

Según lo anterior, ¿podemos decir nosotros –como humanidad de la era actual- que pensamos? Esta es una pregunta difícil de responder por su amplitud. Sin embargo, diremos algo al respecto. Ya mencionamos, con Heidegger, que el

<sup>198</sup> Heidegger *De la experiencia del pensar*. Tr. Alberto Constante y Ricardo Horneffer. Inédito.

<sup>199</sup> Heidegger *Conferencias y artículos*. p 160

pensar meditativo sólo es en tanto se sitúa como escucha, rememoración y avistamiento a lo que se retira: el ser. Es necesario, sin embargo, no representarnos esta retirada como un suceso que haya acontecido en un momento histórico determinado, el cual habría que re-pensar y superar, en algún sentido, en vías de traer a presencia de nuevo eso que se retiró en algún momento. Lo importante aquí es no representar, con el pensamiento calculador, al ser como eso que debe ser re-establecido como fundamento disponible que en algún momento de la historia dejó de ser tal. Lo que tenemos que meditar aquí es que lo por-pensar nos da literalmente la espalda como presencia siempre disponible, se nos reserva y así es también como se nos presenta. Sólo si pensamos propiamente en esto podremos escuchar el exhorto que nos atrae en su retirase. El propio Heidegger señala que <<lo que se retira puede concernirle al hombre de un modo más esencial y puede interpelarlo de un modo más íntimo que cualquier presente que lo alcance y le afecte>><sup>200</sup>

En este sentido, el pensar que piensa lo que "falta", lo que se retira, podemos verlo también como el caminar que "anda y soporta" eso que falta. Soporta esa falta porque, estrictamente, sólo la señala. Este "sólo" - como ya dijera Heidegger- no es carencia, sino abundancia, pues el señalar no posee lo por pensar, pues le permite estar en su retirada. En otras palabras, permite que al ente llegue el ser como "sobrenvenida desencubridora" que mantiene el encubrimiento del ser de lo ente; deja que acontezca la diferencia ser-ente porque quiere tener la experiencia de la verdad del ser como desocultación. El pensar esencial es, a fin de cuentas -nos dice Heidegger-, el que está <<de cara>> a la verdad del ser señalándola.

( ) lo que sólo da noticia de sí mismo apareciendo en su autoocultamiento, a esto sólo podemos corresponder señalándolo y, con ello, encomendándonos nosotros mismos a dejar aparecer lo que se muestra en su propio estado de desocultamiento. Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el

<sup>200</sup> *Idem* c. 11B

camino hacia lo que, desde siempre y para siempre *da* que pensar al hombre. Demostrar, es decir, deducir de presupuestos adecuados, se puede demostrar todo. Pero señalar, franquear el advenimiento por medio de una indicación, es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y con estas pocas cosas además raras veces.<sup>201</sup>

Señalar es un dejar ser: es, como dijimos, permitir que aparezca la verdad del ser. Es, en estricto sentido, llevar al habla, de modo propio, la mutua pertenencia entre el ser y el hombre. Señalar lo que se retira: pensar. La apertura esencial al ser que es el hombre *ya* es el señalar del que aquí habla Heidegger. Este señalar, este pensar, es el camino para el que hemos de prepararnos en tanto pertenecemos a él. Veámoslo así: aunque como humanidad vivamos bajo el dominio de la técnica que, junto con el pensar calculador, se erige como el único modo posible de "pensar", nuestra copertenencia al ser es algo a lo que no podemos renunciar, como no podemos renunciar a ser los que señalan, los que originariamente piensan, los que son apertura al ser. En el habla propia podemos llegar a ser lo que somos en este sentido: el hombre –nos dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*– originalmente es el pastor del ser en cuya condición <<gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad>>.<sup>202</sup> Esta enseñanza hay que meditarla.

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo el señalar del que hablamos? Como *conmemoración*. El señalar del pensar meditativo debe ser entendido también como memoria. Memoria es aquí justamente señalar lo que se retira como coligación del pensar hacia lo *ya-pensado*, hacia lo *sido* que –como dijimos– es algo hacia lo que hay que volver porque todavía está siendo; así es como <<estamos al servicio de lo por pensar>>.<sup>203</sup> La conmemoración es aquello por medio de lo cual el pensar propio puede establecer un *diálogo* con lo *sido*, con lo que la tradición dejó

<sup>201</sup> *Idem* p 117-118

<sup>202</sup> Heidegger, *Hitos*, p. 281

<sup>203</sup> Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 97

impensado y que está por-ser-pensado. Cuando el hombre sólo pregunta por lo ente, <<queda impensada la verdad del ser>>. <sup>204</sup>

(...) nosotros no queremos resucitar en el presente un ente pasado, sino más bien interiorizar el ser. En la meditación recordamos e interiorizamos el ser y el modo en que éste inicialmente esencia y todavía, en tanto inicial, esencia, sin devenir por ello en cada caso un ente del presente. Es verdad que lo inicial es algo sido pero no pasado. Lo pasado es siempre lo ya-no-ente, mientras que lo sido es el ser todavía esenciante el ser es (sic), a su vez, *lo oculto* en su inicialidad. <sup>205</sup>

Lo que posibilita el pensar es rememorar al ser, dejar que lo oculto sea tal, eso que a la metafísica le queda inadvertido <<como un tesoro>> y que perduró como lo no-dicho. <sup>206</sup> El pensar (*Denken*) es memoria (*Andenken*) en tanto *hace patente lo que originariamente se muestra y que retirándose nos llama*.

Lo más viejo de lo viejo viene detrás de nuestro pensamiento y, sin embargo, viene a nuestro encuentro. <sup>207</sup>

Lo que se rememora es el origen que adviene. En esto consiste profundamente la esencia del pensar meditativo. Es ir más lejos y pensar en el origen. Sin embargo, el pensar que medita exige esfuerzos particularmente grandes, pues requiere <<saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar>>. <sup>208</sup> Cuando lo por-pensar es lo que viene a nuestro encuentro, <<no debemos hacer nada sino esperar>>. <sup>209</sup> Esperar el advenimiento de lo por pensar es justamente *andar* el camino del pensar, donde lo esperado es un misterio. <<Esperar significa aquí estar al acecho –y esto

<sup>204</sup> Heidegger *Hitos*, p. 278.

<sup>205</sup> Heidegger *Conceptos fundamentales*, p. 127 (el subrayado es nuestro)

<sup>206</sup> *Idem* p. 273

<sup>207</sup> Heidegger *De la experiencia del pensar*, Tr. Alberto Constante y Ricardo Horneffer. Inédito.

<sup>208</sup> Heidegger *Serenidad*, p. 19 (el subrayado es nuestro)

<sup>209</sup> *Idem* p. 41

en el seno de lo ya pensado- de lo no pensado que *todavía se oculta* en lo ya pensado.>><sup>210</sup> Esperar (*warten*) no es, en este sentido, expectativa (*erwarten*) en tanto esta última, más bien, re-presenta lo esperado. La *espera*, estrictamente, no tiene objeto. No sabemos qué va a venir, no sabemos qué esperar. Propiamente, pues, ¿a dónde nos conduce el pensar meditativo, ya que lo por-venir, lo por-pensar, aún se oculta? Aquí es donde el pensar nos puede extraviar, pues no tiene un fin predeterminado: ahí también está el peligro, en tanto es en la errancia, en la <<auténtica penuria>> -como dice Heidegger- donde se aprende el oficio del pensar. ¿A dónde nos lleva? No lo sabemos.

(...) el que sigue siempre aprendiendo tiene que pensar en examinar de modo más originario y cuidadoso el dicho del pensar que rememora. Algún día conseguirá dejar en el misterio a este decir, considerándolo el mayor regalo y el peligro más grande, algo que raras veces tiene éxito y muchas veces fracasa.<sup>211</sup>

León Felipe es el que ahora habla desde su canto cual si fuera un pensador extraviado, cuyas palabras se hubieran dicho en la soledad más honda de la meditación, dirigidas tal vez a algún compañero:

-Dejadme-

Ya vendrá un viento fuerte  
que me lleve a mi sitio.<sup>212</sup>

¿Qué hacer? ¿Qué decir...? Podemos simple y profundamente estar atentos a la escucha, preparando la mirada.... esperando. Andar el camino desconocido del pensar... Respuestas son éstas que, ciertamente, más que arrojar claridad nos

<sup>210</sup> Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 122

<sup>211</sup> Heidegger, *Hilos*, p. 342

<sup>212</sup> León Felipe, *Antología rota*, p. 15

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

invitan a *mirar un abismo*... Mirada que, por cierto, también es pensamiento que medita. Tan sólo recordemos, ya para finalizar, lo que Nietzsche nos enseñó casi al final de su vida: <<Cuando miras largo tiempo a un abismo, también éste mira dentro de ti>. <sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> Nietzsche, F. *Mas allá del bien y del mal*, p. 114.

## Conclusión.

*extraña que fui  
cuando vecina de lejanas luces  
atesoraba palabras muy puras  
para crear nuevos silencios*  
Alejandra Pizarnik

Hemos intentado señalar un camino, el camino que el propio Heidegger construyó a lo largo de su pensamiento. Hemos intentado, también, no sólo señalar el camino sino andarlo. Quien haya compartido estas reflexiones dándole lectura al trabajo que aquí se presentó, esperamos haya encontrado algún sendero.

¿Qué decir ahora en torno a la cuestión del habla, del pensar, del ser?

Sin lugar a dudas esta investigación señaló apenas algunos puntos importantes a manera de introducción y aproximación a la obra heideggeriana, la cual es compleja y, en más de un sentido, fascinante.

Para nosotros es muy claro que Martin Heidegger es uno de los grandes pensadores de la historia de la filosofía. Su obra es, desde cierta perspectiva, una invitación. Pero, ¿a qué invita? A pensar verdaderamente en proximidad con el ser, lo que en este contexto significa que es posible volver a mirar las cosas, permitir que sean ellas quienes nos digan cómo son. También quiere decir que nosotros mismos estamos en posibilidad de descubrir que pertenecemos originariamente al ser en tanto seres hablantes.

Inspirado por el pensar griego, que es donde nace la actividad llamada "filosofía", Heidegger construyó una interpretación del modo en el que la tradición

imperante dentro de la historia del pensamiento olvidó plantear la pregunta por el sentido del ser. En este tenor, Heidegger llama la atención sobre un fenómeno que aquí hemos entendido como el olvido del ser de lo ente. La filosofía ha pensado más en el ente que en el propio ser, sin advertirlo. La pregunta por el sentido del ser mismo no ha sido planteada, como dijimos al inicio de este trabajo, desde el horizonte temporal. La tradición concibió al ser como algo eminentemente a-temporal, al que sólo era posible "pensar" desde el entendimiento puramente racional. El problema, desde la perspectiva heideggeriana, es que se pensó al ser como un ente al que se le atribuyeron ciertos atributos y cualidades (universal, absoluto, inabarcable, eterno, infinito, perfecto...) que desviaron la mirada del problema fundamental, el de plantear la pregunta por el sentido del ser mismo, advertir quién es el ente que pregunta y cómo es él. En más de una ocasión Heidegger reitera que es precisamente el modo de pensar tradicional aquel que propicia un olvido del origen, un olvido del ser.

Hemos de hacer notar, para comprender mejor las cuestiones que aquí tocamos, que la propuesta filosófica que aquí hemos expuesto nace de diversas fuentes, aunque si hemos de señalar una de las más relevantes tenemos que hacer patente la importancia que posee el estudio de la fenomenología de Husserl para el autor de *El ser y el tiempo*. La obra más importante del propio Heidegger está dedicada a su maestro. Cabe decir que, a nuestro parecer, el pensador de Messkirch no traiciona jamás la máxima fenomenológica por excelencia: "¡a las cosas mismas!" Por el contrario, la enriquece y la lleva a alturas insospechadas. Toda su obra, todo su pensamiento, consigue mantenerse fiel a esta proposición. Por otro lado es importante mencionar que la obra de Heidegger toma distancias considerables frente a la propuesta de su maestro. Este distanciamiento tiene muchos matices y divergencias profundas, aunque la que aquí nos interesa sobre todas las que pudieran existir es aquella donde se hace explícito que el mundo no debe ser puesto entre paréntesis (επιπέδη). La fenomenología husserliana sostiene que el sujeto inmerso en un mundo fáctico se encuentra aún en una esfera donde no

es posible dar sentido al mundo natural. Aquel ente portador de la posibilidad de constituir el sentido del mundo es el *yo trascendental*, conciencia que renuncia al mundo para después recuperarlo.

En este punto la diferencia entre Husserl y nuestro autor es clara y a la vez fundamental para los fines que persiguió este trabajo. La propuesta que Heidegger plantea desde *El ser y el tiempo* hasta el final de su obra sostiene que el ser humano no puede renunciar al mundo, pues juntos forman un fenómeno estructural único. En estricto sentido el hombre debe ser llamado "ser en el mundo". Es desde esta estructura que nos es posible dar sentido, con el habla, al ser de los entes. Así, hemos de concebir eso que Heidegger llama "fenómeno" –aquello que se muestra por sí mismo– sólo en la medida en que *hay* alguien que puede hablar desde y *en* el mundo fáctico. Podemos decir entonces que nosotros *somos en* el mundo, y que éste sólo aparece a nuestros ojos con la palabra. De ahí que la propuesta *fenomeno-lógica* heideggeriana debe ser llamada así con todo el rigor del término.

La reflexión sobre lo mencionado apenas unas líneas arriba nos condujo ante lo que sería el tema principal de nuestra investigación: el logos. Cabe preguntar entonces, ¿qué significa, en última instancia, *hablar*?

Por el habla nuestra relación con el ser de los entes es. Por el habla somos lo que somos. Primordialmente somos seres hablantes. De hecho, es la propia habla la que hace patente el ser de los entes, es la que nos permite ver al ser mismo en tanto es originariamente la que funda el ser, la que lo instaura y permite ser a las cosas lo que son. La inquietud que movió a la realización del trabajo aquí presentado fue el descubrir qué significa esto. Ser capaces de hablar quiere decir, pues, que nos encontramos en un mundo al cual no podemos dejar de significar. Somos esencialmente relación íntima con todo, y gracias al habla este fenómeno es. Como dice Pessoa <<Todo lo que nos rodea se vuelve parte de nosotros, se nos infiltra en la sensación de la carne y de la vida (...). Todo es nosotros, y nosotros somos todo>><sup>214</sup>.

<sup>214</sup> Pessoa, F. *Libro del desasosiego*. p. 76

Así las cosas, el habla –como se mencionó a lo largo de este trabajo- no es originariamente una herramienta a disposición del hombre para etiquetar las cosas que lo rodean. Es mucho más que eso, aunque regularmente cuando se piensa en el habla y en las palabras se concibe algo así como un útil que sirve para informar, calcular, ordenar y categorizar al mundo y al ser. El habla, sin embargo, no es originariamente eso. Si se nos permite decirlo, el habla es literalmente la mirada del Dasein. Gracias a la capacidad de hablar que tiene el Dasein –nosotros mismos- es que es posible llamarlo así, en estricto sentido. Somos primordialmente seres que *ven*, y esto es posible gracias al habla.

El habla, sin embargo, no es un fenómeno que nos exente de todo peligro, sino todo lo contrario, nos hermana con él. Con ella nos encontramos en posibilidad de entregarnos a la tarea de experimentar de modo "verdadero" al propio ser de los entes o, por otro lado, de oscurecerlo y olvidarlo.

Por el logos podemos ver lo que se muestra, podemos ver al fenómeno como tal. Sin embargo, con el habla nos es dada la posibilidad no sólo de ver lo que se presenta, sino también de *olvidar*, de pasar por alto el ser de eso que precisamente se nos muestra. En este sentido, el peligro más alto es, desde nuestra perspectiva, omitir ese peligro y pasar por alto al propio olvido. La tradición metafísica imperante de la aquí hemos hablado desconoció la magnitud de esta omisión y dio por hecho, usando al habla como herramienta, que el ser y nuestra relación con él estaba caracterizada fundamentalmente por ser una relación, como ya dijimos, puramente racional, disponible para el ser humano en cualquier momento. Esta relación fue concebida por el hombre desde la *ratio*, facultad humana que se creyó capaz de propiciar un encuentro con el ser de lo ente como si éste estuviera siempre presente y fuera sólo eso, presencia constante que se puede racionalizar en cualquier momento. En este sentido el ser humano creyó tener al ser siempre a su disposición por medio de un ejercicio intelectual arduo y ordenado donde el habla funcionó como elemento vinculante entre el ser tratado como ente y el hombre. El habla, en esta situación, se presenta también como un fenómeno por medio del cual estamos

en posibilidad de perder la dirección, de perder el rumbo, de no situarnos en ningún camino. Es experimentar al ser como algo carente de origen y de destino, y este peligro "hablante" habita en nosotros.

Así, el proyecto filosófico que nos ocupó aquí parte de una meditación sobre el ser y de cómo fue que la filosofía se encaminó hacia la casi total omisión de éste y de su sentido. "Destruyendo" esta historia Heidegger construye la posibilidad de *pensar* de otro modo el ser de lo ente, fuera de la representación del propio ser como algo que primordialmente puede ser calculado, conmutado y ordenado. En este trabajo, el imperio de la técnica, es decir, el modo en el que predominantemente son tratados los entes a raíz del pensamiento moderno, quiso verse desde una perspectiva no-técnica, intentando situar su esencia en lo que Heidegger llama la *Gestell*, caracterizada básicamente por ser el modo en el que el *Dasein* y el ser se co-relacionan. El fenómeno que en este trabajo llamamos *Ereignis* está determinado en la era actual por ser un vínculo que el ser humano establece con el ser de los entes cual si este último fuera algo fundamentalmente dis-puesto.

Nos hemos referido aquí a un modo deficiente que impera en la tradición filosófica de ver y comprender al ser y nuestra relación con él. Hablamos arriba de la pérdida de dirección que se deriva, en términos ontológicos, de la omisión de la pregunta por el sentido del ser. De ahí que Heidegger plantea en *El ser y el tiempo* esta pregunta y llama la atención sobre la omisión de esta cuestión a lo largo de la historia del pensamiento filosófico.

Si hay un modo deficiente, uno que propicia y es él mismo pérdida de dirección, habrá entonces otro camino que señale la posibilidad de una aproximación *verdadera* al ser de lo ente, al fenómeno, a eso que se muestra por sí mismo. Ese camino será aquel que descubra con el habla la verdad del ser en tanto desocultación y la relación de copertenencia que mantenemos con él.

¿Cómo debemos entender, a fin de cuentas, la verdad del ser como desocultación? Verdad es, en este contexto, un salir de lo oculto, <<lo que se abre

por sí sólo>><sup>215</sup>, como dice el propio Heidegger. Lo importante aquí es señalar que este salir de lo oculto, esta apertura, no acontece sin el habla a la cual pertenecemos. De alguna manera somos portadores del habla y de la verdad del ser pues somos esencial apertura a él; somos "estado de abierto", como dice Heidegger en *El ser y el tiempo*.

En este sentido, desocultación debemos entenderla como verdad en tanto hay algo en el ser de los entes que se nos oculta, se nos niega y retiene para sí su alumbramiento. Hay algo, pues, no desocultado. En este tenor, cuando hablamos de "verdad" en Heidegger, no nos referimos a que el ser del ente está ahí delante siempre disponible,—como lo pensó específicamente la modernidad. Para la propuesta filosófica en torno a la cual reflexionamos en esta investigación, el ser de los entes no es "claro y distinto", como para Descartes. Cuando en el fenómeno el ser "sale de lo oculto", lo que permanece resguardado funda, a su manera, la mostración del propio fenómeno: <<verdad es un cubrir que aclara y que es el rasgo fundamental del ser>><sup>216</sup>. En el habla, en este mismo sentido, es en donde puede acontecer la mostración del fenómeno como tal, mostración que implica que el ser de lo ente sale de lo oculto y a la vez se cobija a sí mismo en su propia ocultación. Así, en estricto sentido, no hay fenómeno ni verdad sin este logos capaz de dejar ser al ser como desocultación.

¿Cómo abrir, entonces, la posibilidad para que el ser salga de lo oculto, cuidando a la vez la ocultación? La relación de copertenencia que mantenemos con el ser nos obliga, de una o de otra manera, a responder ante este hecho. Con el habla entramos en la posibilidad de permitir que se muestre lo que sale de la ocultación, y que a la vez permanezca en ella. Nuestra relación de copertenencia, el fenómeno del *Ereignis*, es en tanto nos es dada la posibilidad de hablar. Ahora bien, ¿cualquier modo de hablar nos lleva ante este acontecimiento, ante esta posibilidad? Cuando con el habla "pasamos por alto" el ser de los entes llevamos al habla misma

<sup>215</sup> Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*, p. 23.

<sup>216</sup> Heidegger, M. *Hitos*, p. 170.

a su posibilidad más pobre, pero a la vez la más familiar. Frente a esto Heidegger señala en diversos puntos de su obra que existen dos modos de hablar, ambos próximos y hermanos, donde es posible devolverle al habla y al propio ser algo de la fuerza que es ignorada en el hablar cotidiano. Los modos con los cuales es posible volver a mirar al ser de lo ente son el poetizar y el pensar.

Desde la poesía y el pensamiento, pues, es que nos es dada la posibilidad de ver con una luz, que desoculta y protege, el ser de los entes. Regresar la mirada a aquello que ha sido omitido por el modo imperante de representar y de decir al ser es la tarea del habla "propia", del habla "originaria". Así, tanto quien poetiza como el que piensa tienen un compromiso con el ser que consiste en escuchar su llamado, atenderlo y escuchar su voz. ¿Qué significa esto? Escuchar el llamado del ser consiste, en un sentido, en superar las concepciones tradicionales en torno a los entes, las cosas y, por supuesto, el ser mismo. Superar el imperio de la tradición quiere decir aquí intentar, partiendo de que somos seres hablantes y que esa es nuestra mirada, un "correcto decir" del ser. Atender el llamado del ser quiere decir prestar oídos a lo que nos llama a pensar fuera de pre-juicios y pre-concepciones que desvían nuestros esfuerzos del camino de un meditar verdadero cuyo poder reside en ser capaz de pensar el ser.

Cuando permitamos que una flor se abra *porque sí*, comenzaremos a reconocer que hemos sido derrotados como seres puramente racionales. Aprendamos, pues, a descubrir lo verdadero que hay en nuestra mirada y comencemos también a vislumbrar la antigua y originaria posibilidad que nos ha sido brindada de *hablar* desde el lugar al que pertenecemos: el ser

## Bibliografía.

- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. México, FCE, 1993.
- Identidad y diferencia*, trads. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 1998.
- Introducción a la metafísica*, trad. Angela Ackermann P. Barcelona, Gedisa, 1997.
- Caminos del bosque*, trads. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1997.
- Arte y poesía*, trad. Samuel Ramos. México, FCE, 1985.
- Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth. México, FCE, 1996.
- De la experiencia del pensar*, trads. A. Constante y R. Horneffer (inédito).
- Hitos*, trads. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2000.
- Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza. Madrid, Alianza, 1999.
- Conceptos fundamentales*, trad. Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza, 1994.
- Serenidad*, trad. Yves Zimmermann. Barcelona, Serbal, 1994.
- La proposición del fundamento*, trads. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona, Serbal, 1991.
- De camino al habla*, trad. (pend.). Barcelona, Serbal, 1990.
  
- Husserl, E., *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, trad. Antonio Ziriñ. México, UNAM, 1990.
- Las conferencias de París*, trad. Antonio Ziriñ. México, UNAM, 1988.
- Hölderlin, F., *Las grandes elegías*, trad. Jenaro Talens. Madrid, Hiperión, 1994.
- Poemas de la locura*, trads. Txaro Santoro y José María Álvarez. Madrid, Hiperión, 1998.
- Odas*, trad Txaro Santoro. Madrid, Hiperión, 1999.

-----*Los himnos de Tubinga*, trads. Carlos Durán y Daniel Innerarty. Madrid, Hiperión, 1997.

- Pöggeler O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque. Madrid, Alianza, (año pend.).
- León Felipe, *Antología Rota*. Madrid, Akal, 1990.
- Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1994.
- Lyotard, J., F., *La fenomenología*, trad. Aida Aisenson de Kogan. Barcelona, Paidós, 1989.
- Baudelaire, Ch., *Las flores del mal*, trad. Jacinto Luis Guereña. Madrid, Visor, 1996.